

FACULDADE JESUÍTA DE FILOSOFIA E
TEOLOGIA

Fabiano Veliq Barbosa

**A Religião como linguagem da esperança no pensamento de
Rubem Alves**

Belo Horizonte - MG
2011

Fabiano Veliq Barbosa

**A Religião como linguagem da esperança no
pensamento de Rubem Alves**

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado em
Filosofia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia,
como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em
Filosofia.

Área de concentração: Filosofia da Religião

Orientador: Prof. Dr. Paulo Roberto Margutti Pinto

Belo Horizonte - MG
Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
2011

Dedico este trabalho a todos aqueles que se preocupam em estudar a religião e a todos que demonstram um interesse legítimo por fazer dela algo mais que meras palavras...

AGRADECIMENTOS

Toda conclusão de trabalho tem um quê de paradoxal. Ao mesmo tempo em que se sente feliz por ter terminado a tarefa proposta, vem junto a tristeza por algo que foi tão prazeroso fazer. No entanto, para alçar novos vôos é preciso concluir o que começamos. Penso que só cheguei até aqui porque contei com amigos e colegas que muito me ajudaram e a eles venho agradecer.

Agradeço primeiramente à minha mãe que sempre me incentivou no estudo da filosofia e sempre foi um exemplo para mim. Além disso, agradeço a ela também pela normalização deste trabalho.

Agradeço a minha querida e amada esposa Priscila por sempre me encorajar em relação ao mestrado, pela paciência demonstrada nestes dois anos de trabalho, e por ser sempre uma companheira na jornada.

Agradeço a meus irmãos Fabrício e Abner por estarem sempre presentes e proporcionar excelentes diálogos sobre este projeto.

Agradeço ao professor Paulo Margutti por ter aceitado me orientar em um projeto que tinha tudo para não acontecer, mas que tornou-se realidade graças ao empenho e dedicação deste admirável professor.

Agradeço à Michelle que me ajudou na formatação do projeto de pesquisa.

Agradeço ao Rodrigo pelos diálogos que mantivemos de onde saiu a idéia para o título deste trabalho.

Agradeço à Juliana que fez a revisão da dissertação, além de ser uma amiga muito estimada que me deu valiosos conselhos sobre este trabalho.

Agradeço ao Gabriel Assumpção pelos valiosos diálogos sobre Feuerbach, Freud e religião que muito me acrescentaram em conhecimento.

Agradeço ao Sérgio Gouveia Franco que me disponibilizou sua dissertação de mestrado sobre Rubem Alves quando eu ainda só tinha uma idéia da proposta deste trabalho.

Agradeço à FAJE pela bolsa de estudo que me foi concedida e possibilitou que este trabalho se tornasse realidade.

Agradeço aos meus amigos do colégio Bernoulli, que sempre me apoiaram e me deram momentos de alegria durante este período da elaboração deste trabalho.

Agradeço a Deus, pois sem ele nada seria possível, eu nem mesmo existiria para poder agradecer a todos os outros. A todos, minha infinita gratidão.

O ser humano, tão admirável enquanto realidade,
como não merece respeito na medida em que deseja?

NIETZSCHE (Crepúsculo dos ídolos, p.81)

RESUMO

A religião é um assunto que sempre esteve presente no pensamento humano, que sempre tentou lidar com ela de alguma forma, quer negando-a, quer afirmando-a. Na filosofia esta temática também está presente de uma forma muito nítida. No contexto do debate filosófico sobre a religião, Rubem Alves traz sua própria contribuição para pensar esse assunto. Esta dissertação tem por objetivo mostrar que, no pensamento de Rubem Alves, a religião pode ser entendida como linguagem da esperança. Para isso foi enfatizado o diálogo de Alves com filósofos que veem na religião algo que deva ser superado. Dentre tais filósofos, foi dado destaque ao pensamento de Feuerbach, Marx, Nietzsche e Freud. A crítica alvesiana se dará por meio do conceito de *imaginação*, que se vincula ao conceito de *esperança*. A abordagem como um todo tem o intuito de superar a crítica destes filósofos à religião para dar a ela o *status* de agente transformador da sociedade.

Palavras-chave: Rubem Alves, Religião, Linguagem, Esperança, Imaginação, Desejo

ABSTRACT

Religion is a subject that has always been present in human thought, which always tried to deal with it in some way, either by denying or by affirming it. In philosophy, this thematic is also present in a very clear way. In the context of the philosophical debate on religion, Rubem Alves brings his own contribution in order to think this subject. The present master's thesis aims to demonstrate that, in Rubem Alves' thinking, religion may be understood as the language of hope. For this purpose, Alves' dialogue with the philosophers who see religion as something that should be overcome is emphasized. Among such philosophers, the perspectives of Feuerbach, Marx, Nietzsche and Freud have been stressed. Alves' criticism of their ideas on religion is made by means of the concept of *imagination*, which is linked to the concept of *hope*. The whole approach is intended to overcome the criticisms of these philosophers to religion, in order to give it the *status* of an agent which is capable of changing society.

Keywords: Rubem Alves, Religion, Language, Hope, Imagination, Desire

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	9
2	O CONTEXTO DA CONCEPÇÃO ALVESIANO DE RELIGIÃO.....	14
2.1	Observações iniciais.....	14
2.2	A religião como objetivação em Feuerbach.....	15
2.3	A crítica de Marx à religião.....	21
2.4	A religião como negação da vida em Nietzsche.....	25
2.5	A religião como remédio ao desamparo em Freud.....	31
2.6	Considerações finais.....	35
3	PRESSUPOSTOS ANTROPOLÓGICOS DO CONCEITO ALVESIANO DE RELIGIÃO.....	37
3.1	Observações iniciais.....	37
3.2	A concepção de homem em Marx.....	37
3.3	A concepção de homem em Freud.....	44
3.4	A apropriação desses pressupostos por Rubem Alves.....	49
3.5	Observações finais	61
4	LINGUAGEM E RELIGIÃO EM RUBEM ALVES.....	62
4.1	Observações iniciais.....	62
4.2	O corpo e a linguagem.....	62
4.3	O papel da linguagem na construção da religião.....	68
4.4	O fenômeno da conversão como mudança de linguagem.....	70
4.5	A linguagem que pretende falar sobre Deus.....	74
4.6	A religião como linguagem da esperança.....	79
4.7	Observações finais.....	88
5	CONCLUSÃO.....	89
	REFERÊNCIAS.....	93

1. Introdução

A filosofia várias vezes em sua história buscou conceituar a religião. Segundo Zilles, “a filosofia da religião tenta esclarecer a possibilidade e a essência formal da religião na existência humana. Estuda a consciência do homem e de sua auto-compreensão a partir do absoluto enquanto atingível pela inteligência.”¹

Desde os mais antigos filósofos até os mais contemporâneos, a relação do homem com o divino sempre foi objeto de diferentes interpretações, muitas delas constituíram contribuições importantes para a filosofia da religião.

Na Idade Média, a razão era usada a serviço da fé. Propostas como as defendidas por Tomás de Aquino e Santo Agostinho viam na filosofia uma forma de confirmar os dogmas da igreja, como também de embasá-los em algo diferente da fé.

Kant, em sua *Crítica da Razão Prática*, inicia uma crítica da religião que se constituirá como marco para as discussões posteriores. Ele vê na religião a forma de consumação da liberdade e propõe uma moral autônoma, originada na vontade. A autonomia da vontade pressupõe a liberdade, uma vez que a primeira só pode ser autônoma e moralmente meritória se for livre.

Para Kant, a consciência moral é um fato e desse fato pode-se inferir a liberdade como condição de possibilidade da própria consciência moral. Pela moralidade, o homem entra no mundo supra-sensível. A liberdade para ele só tem sentido enquanto ligada à lei moral. O homem é um ser incondicionalmente livre e é com base nisso que deve realizar-se como ser moral. Assim, para Kant, a liberdade só se consumará de fato na religião pela realização do “Soberano Bem Comunitário” na história.

A religião para ele tem como objeto esse mesmo “Soberano Bem Comunitário” que representa o reino da moralidade. Isso constitui para ele a religião pura da razão. Assim:

A base que a constitui [a religião pura da razão] é a incondicionalidade e universalidade dos deveres resultantes da lei moral. E sua essência formal é determinada pela crença em Deus, pela qual vemos nossos deveres, conhecidos previamente como seus mandamentos [...]. Se o conceito de Deus surge só de uma necessidade da razão de pensar como possíveis as leis morais, então a religião, fundada na crença resultante, só poderá ser uma única, que é moral.²

¹ ZILLES, Urbano. *Filosofia da Religião*. 1991, p. 5.

² HERRERO, Francisco Javier. *Religião e História em Kant*: 1991, v.16, p. 165.

Para Kant, portanto, apenas a religião moral pode ter a pretensão de universalidade, uma vez que é uma crença da razão e, portanto, acessível a todo homem pela lei moral.

Em Hegel, a religião assume outro papel. Deus se revela na história e por isso a religião deve ser tomada historicamente também. O processo é dialético, o mundo começa em Deus e a Ele retorna. Hegel, em seu sistema, estabelece uma unidade entre o homem e Deus. Deus é, ao mesmo tempo, transcendente e imanente ao mundo. Deus está no mundo e o mundo está em Deus. O Deus de Hegel não é o de Aristóteles, que apenas coloca o mundo em movimento, mas é um Deus vivo e ativo na história. A religião, neste caso, tenta representar o Espírito Absoluto como revelação de Deus.

O pensamento hegeliano teve forte impacto na sociedade alemã. A partir das idéias de Hegel, surgiram pensadores que vêem na religião algo que pode ser reduzido à antropologia, como é o caso de Feuerbach, ou superado, como acontece com Marx e Freud. Segundo Feuerbach, “a religião baseia-se na diferença essencial que existe entre o homem e o animal. Os animais não têm religião.”³ A religião não passa de alienação do homem. Feuerbach defende que a religião é o comportamento do homem em relação ao seu próprio infinito. A falsidade da religião consiste em atribuir esse infinito a um outro, isto é, Deus. Toda religião é no final antropologia. O homem projeta em um outro ser aquilo que faz parte da sua essência. Aí se encontra a falsidade de toda religião. Esse tomar como Deus algo que é meramente humano constitui para Feuerbach a alienação religiosa.⁴

Dentro da mesma linha adotada por Feuerbach em relação à religião, Marx, em uma outra perspectiva, defende a idéia de que as estruturas econômicas são as responsáveis pela alienação religiosa. A religião é simplesmente “a projeção do ser do homem num mundo ilusório.”⁵ Ela projeta a solução dos problemas sociais para um mundo além da história, sendo, por isso, contra a revolução e, portanto, a favor da manutenção da ordem burguesa. Ela se constitui assim como “ópio do povo”. Na religião, o homem está, pois, buscando um consolo, uma vez que, neste mundo, o que o proletariado encontra não é nada mais que miséria e desordem.⁶

Freud também dá a sua contribuição à filosofia da religião. Para ele, o fundamento da religião não passa de um sintoma do desamparo infantil. Na necessidade de um pai onipotente que o console, o homem projeta para além de si esse desejo. Com isso ele cria um Deus que é onipotente e onipresente. Neste sentido, a religião deve ser superada, à medida que o homem se torna adulto, isto é, científico. Portanto, para Freud, é pela ciência que o homem alcançará a sua maioridade e

³ FEUERBACH, Ludwig. *A essência do cristianismo*. 2002, p 7.

⁴ FEUERBACH, Ludwig. *A essência do cristianismo*. 2002.

⁵ ZILLES, Urbano. *Filosofia da Religião*. 1991, p. 97.

⁶ MARX, Karl, ENGELS, Friedrich. *A Ideologia Alemã*. 1979.

abandonará o conceito infantil de um pai que o proteja. A religião é uma neurose coletiva, e a ciência é o lugar da verdade.⁷

Nietzsche é outro pensador importante na história da filosofia da religião. Seu pensamento e crítica à religião marcaram bastante o pensamento contemporâneo. Segundo Nietzsche, o bem mais precioso do homem é a vida. Todo sistema que negue a vida nega o que há de mais importante no homem. A religião para ele desempenha esse papel. Em nome de uma vida no porvir ela relega tudo o que há de belo nesta vida. Isso para Nietzsche não faz sentido. A vida é, para ele, a última realidade. O homem deve buscar o infinito em vida e não para além dela. O infinito está dentro do homem. Da separação entre o homem e o infinito nasce a religião. Nessa perspectiva, Nietzsche está bem próximo do pensamento de Feuerbach. Deus precisa morrer para que o homem possa realmente se concretizar como um ser de vida que é livre e não tem mais as proibições propiciadas por esse Deus que o impede de ser quem ele realmente é. Sem Deus, os valores precisam ser recriados. E aquele que recria os seus valores é o super-homem nietzschiano. A moral deve ser reconstruída. Mas não uma moral que se baseie em uma metafísica e sim uma moral que se baseie na vida, que é o sentido último do ser humano.⁸

De uma forma ou de outra, Feuerbach, Marx, Nietzsche e Freud anunciam ou confirmam a ideia filosófica da “morte de Deus”. Rubem Alves surge no contexto dessa discussão como aquele pensador que tenta oferecer uma concepção de *religião* capaz de fazer face a essa nova circunstância bastante perturbadora para as pessoas dotadas de religiosidade. Em sua proposta, Alves argumenta que a religião constitui um grito de esperança em meio ao caos e não está assentada sobre o objeto nem sobre o sujeito, mas se localiza em um ponto anterior, na relação sujeito-objeto. "A religião revela a lógica do coração, a dinâmica do princípio do prazer na medida em que ele luta por transformar um caos não-humano ao seu redor numa ordo amoris."⁹ O ser humano se vê em um mundo que não lhe pertence e, para tentar escapar deste, cria para si um outro, em que o "princípio de prazer" se sobrepõe ao "princípio de realidade". Este processo de sobreposição se dá por meio da linguagem. O homem que efetua a sobreposição do princípio de prazer sobre o princípio da realidade assume uma nova linguagem, uma linguagem da esperança.

Pode-se perceber em Rubem Alves o diálogo constante com os pensadores acima, mais diretamente ligados ao tema da “morte de Deus”. A relevância da concepção alvesiana está no fato de nosso autor se apropriar das ideias desses pensadores num sentido bastante criativo, de modo a chegar a uma conclusão oposta à deles, reservando um lugar para a religião no mundo contemporâneo, apesar dos avanços da ciência. A concepção alvesiana de *religião* é bastante

⁷ FREUD, Sigmund. *O futuro de uma ilusão*. 1976, v. 21.

⁸ NIETZSCHE Friedrich. *A gaia ciência*. 2004.

original, uma vez que decorre de uma análise não apenas do ponto de vista psicológico, como propõe Freud, nem simplesmente econômico, como faz Marx, nem tampouco do ponto de vista meramente antropológico, como propõe Feuerbach, mas sim de uma análise envolvendo todos estes aspectos, além de um entrelaçamento com a linguagem, uma vez que a religião é uma forma de falar sobre o mundo.

O objetivo da presente dissertação é, assim, explicitar o papel desempenhado pela linguagem na concepção alvesiana de religião, tendo em vista que essa última depende de uma compreensão do homem como ser de linguagem. Cabe, porém, uma ressalva: a concepção alvesiana envolve tanto a parte positiva como a negativa da religião e a presente dissertação, concentrar-se-á na parte positiva, a qual possui um caráter mais geral. A parte negativa da religião refere-se especificamente à experiência de Alves com a repressão no Protestantismo e, por esse motivo, apresenta um alcance menor.

Para atingir o objetivo proposto acima, a metodologia adotada neste trabalho será de caráter hermenêutico. Serão trabalhadas as obras relevantes de Rubem Alves e suas relações com obras de outros pensadores considerados expoentes filosóficos. Para selecionar as obras alvesianas, a presente pesquisa baseou-se em Cervantes-Ortiz, que, em seu livro *A teologia de Rubem Alves*, elabora uma lista dos textos mais significativos de nosso autor sobre o tema da religião. Dentre esses textos, destacam-se *O Enigma da Religião*, de 1975, *Protestantismo e Repressão*, de 1979, *Dogmatismo e Tolerância*, de 1982, *O que é Religião*, de 1999, e *O Suspiro dos Oprimidos*, de 1984.¹⁰

De acordo com Cervantes-Ortiz, *O Enigma da Religião* constitui uma recompilação de ensaios rigorosos, bem documentados, sobre o tema em questão. Essa obra reflete a admiração inicial de Alves pelo fenômeno religioso. *Protestantismo e Repressão* constitui um estudo de caso que envolve uma denúncia do extremismo fundamentalista presbiteriano no Brasil dos anos 1950-70. Esse livro representa a parte negativa, obscura e repressora da religião. *Dogmatismo e Tolerância* é um conjunto de ensaios que analisam o que representou o protestantismo como força ideológica e como se situou no contexto do ecumenismo e do diálogo com o catolicismo. *O que é Religião* é uma obra unitária que trabalha o tema em questão com estilo poético. Esse pequeno livro enfatiza a parte positiva da religiosidade. *O Suspiro dos Oprimidos*, por fim, corresponde a uma recopilação revisada de ensaios mais analíticos. Alves desenvolve aqui uma sistematização profunda do tema e alcança a síntese que buscou em trabalhos anteriores.¹¹

Da lista acima, *O Enigma da Religião* e *O Suspiro dos Oprimidos* serão as obras fundamentais para a execução do presente trabalho, em virtude de seu tratamento mais sistemático,

⁹ ALVES, Rubem. *O enigma da religião*. 2007, p. 27.

¹⁰ CERVANTES-ORTIZ, Leopoldo. *A teologia de Rubem Alves. Poesia, brincadeira, erotismo*. 2005, p 109-110.

mais geral e mais acadêmico do tema. A obra *O que é Religião* não será enfatizada, em virtude de seu caráter mais poético e pelo fato de referir-se mais especificamente a um único tipo de religião, a saber, o protestantismo. Quanto a *Protestantismo e Repressão* e a *Dogmatismo e Tolerância*, essas obras também tratam mais especificamente do protestantismo, seja na sua dimensão negativa, seja na sua dimensão positiva, e neste sentido também fogem ao escopo deste trabalho.

Para a execução da tarefa proposta, dividiu-se este trabalho em cinco capítulos. O primeiro compreende esta introdução.

No segundo capítulo é realizada a contextualização da concepção alvesiana de religião a partir dos filósofos supracitados. Buscou-se entender a visão sobre a religião em cada um destes filósofos de forma mais sistemática na tentativa de mostrar que tais visões serão o substrato com os quais Alves irá trabalhar para elaboração de uma nova definição e função para ela.

No terceiro capítulo, são enfatizadas as duas concepções sobre o homem que influenciaram o pensamento de Rubem Alves de forma mais marcante, a saber, a concepção marxista e a concepção freudiana. Tais concepções são importantes, pois a partir delas Alves mostrará que o caráter negativo dado à imaginação nestes autores deve ser superado para que se possa dar à religião um novo lugar. Uma resignificação da religião como algo propriamente humano, fruto da imaginação como algo positivo no homem, permite que a religião possa ser considerada sob um viés diferente.

No quarto capítulo, procurou-se caracterizar a religião no pensamento de Rubem Alves, tendo como eixo a noção de linguagem e a noção de Esperança, na tentativa de mostrar que a religião se constitui no pensador analisado, uma forma de falar o mundo, mas falar o mundo a partir da esperança humana. Será mostrado que tal esperança se vincula ao conceito de imaginação tratado no terceiro capítulo e será a base para a noção de religião que Alves pretende defender.

Finalmente, no capítulo 5 são apresentadas as conclusões deste trabalho.

¹¹ CERVANTES-ORTIZ, Leopoldo. *A teologia de Rubem Alves. Poesia, brincadeira, erotismo*. 2005, p 109-111.

2. O contexto da concepção alvesiana de religião

2.1. Observações iniciais

Neste capítulo procurar-se-á contextualizar o pensamento de Rubem Alves sobre a religião, expondo as ideias dos principais autores que o influenciaram, como Feuerbach, Marx, Nietzsche e Freud. Procurar-se-á mostrar que esses autores têm algo em comum que a concepção alvesiana de religião busca superar. Todos estes filósofos lidam de uma forma ou de outra com a questão da “morte de Deus”. Eles anunciam e confirmam esse fato. A começar com Feuerbach e culminando em Freud, Deus é banido enquanto realidade possível. Se Deus está banido, a religião que fala desse Deus deve também ser banida e outra coisa deve ser colocada em seu lugar.

A “morte de Deus” evidenciada por estes filósofos fará com que Rubem Alves, ao discutir a religião, lide com este problema, e é a partir de uma reinterpretação da “morte de Deus” que Alves fará a crítica a estes filósofos. Em sua análise da questão, Alves, seguindo Buber, propõe que, ao invés de morte, o que de fato aconteceu foi um *eclipse* de Deus.¹² É preciso trazer Deus de volta, mas Ele não é mais o mesmo.¹³ Com essa postura, Alves se relaciona com uma corrente teológica de sua época, que é a “*teologia da morte de Deus*”, com a qual ele teve mais contato a partir dos escritos do teólogo alemão Dietrich Bonhoeffer. Alves interpreta a “teologia da morte de Deus” sob uma nova perspectiva, de acordo com a qual o anúncio da “morte de Deus” significa que a linguagem oferecida pelo teísmo entrou em colapso e teve como efeito o fim de uma visão de mundo. Como afirma Alves, “o que está em jogo é a constatação de que as estruturas de pensamento e de linguagem que o teísmo oferecia entraram em colapso. Chegou ao fim uma certa visão do universo.”¹⁴ Deus passará a ser visto de outra forma no pensamento alvesiano. Se o discurso científico elimina Deus como possibilidade, na subjetividade humana ele se faz necessário. A religião, portanto, não tem o seu fim, mas adquire uma nova dimensão.

Tendo em vista a importância do diálogo entre Alves e os filósofos ligados ao tema da “morte de Deus”, o presente capítulo apresentará as ideias dos mesmos, de modo a preparar uma melhor compreensão das ideias do próprio Alves a respeito da religião.

¹² ALVES, Rubem. *O enigma da religião*. 2007, p. 61.

¹³ ALVES, Rubem. *O enigma da religião*. 2007, p. 63.

2.2. A religião como objetivação em Feuerbach

Ludwig Andreas Feuerbach foi um filósofo alemão que teve como seu principal objetivo analisar a religião de seu tempo, a saber, o cristianismo. Ele mesmo afirma que “Deus foi meu primeiro pensamento; a razão, o segundo; o homem, o terceiro e último.”¹⁵

Por meio dessa colocação, podem perceber-se os principais períodos do pensamento feuerbachiano. Primeiramente, o filósofo se ocupa da reflexão sobre Deus como estudante de teologia em Heidelberg, onde mantém contato com o teólogo hegeliano Karl Daub. Tempos depois, ele se dirige a Berlin, onde é aluno de Hegel, etapa que corresponderia ao segundo momento de seu pensamento, a saber, a razão. No final de sua vida, afasta-se do hegelianismo e assume uma postura materialista, formulando uma filosofia da religião que se distanciará bastante da proposta de Hegel.

Em 1828, obtém o seu doutoramento com sua tese intitulada *De ratione una, universali, infinita*. De 1829 a 1832, segue sua carreira docente como professor auxiliar de história da filosofia, de lógica e de metafísica. Em virtude da publicação anônima de sua obra *Pensamentos sobre morte e imortalidade*, em 1830, em que ele vai de encontro à idéia de um Deus-Pessoa e nega a imortalidade pessoal, Feuerbach é impedido de assumir o posto de professor na universidade. Sua carreira docente universitária acaba de forma abrupta.

Esse itinerário fez com que praticamente toda a filosofia feuerbachiana fosse construída de maneira particular: longe das universidades. Isso garantiu, por outro lado, uma maior liberdade ao filósofo.

De todas as obras de Feuerbach, a mais importante é *A essência do Cristianismo*, em que fica clara a posição dele sobre a essência da religião, bem como a sua tentativa de reduzir esta à antropologia. Outra obra importante também é *Preleções sobre a essência da religião*, em que o debate sobre a religião será mantido, porém com maior ênfase histórica.

O método adotado por Feuerbach nessas duas obras citadas, para propiciar uma crítica à religião, se caracterizará pela redução da teologia à antropologia. Segundo o filósofo,

Esta minha doutrina é simplesmente: teologia é antropologia, ou seja, no objeto da religião a que chamamos théos em grego, Gott em alemão, expressa-se nada mais do que a essência do homem, ou: o deus do homem não é nada mais que a essência divinizada do homem¹⁶

¹⁴ ALVES, Rubem. *O enigma da religião*. 2007, p. 60.

¹⁵ FEUERBACH, Ludwig. *Preleções sobre a essência da religião* In SOUZA, Draiton Gonzaga de. *O ateísmo antropológico de Ludwig Feuerbach*. 1994, p.19.

¹⁶ FEUERBACH, Ludwig. *Preleções sobre a essência da religião*. In: SOUZA, Draiton Gonzaga de. *O ateísmo antropológico de Ludwig Feuerbach*. 1994, p. 33.

Conforme afirma Souza, “o princípio explicativo adotado por Feuerbach pode ser denominado de redução.”¹⁷ O termo *projeção*, comumente usado para analisar a questão de Deus no pensamento desse filósofo, não seria adequado, uma vez que este nunca o teria usado. A idéia de *projeção* teria sido introduzida por E. v. Hartmann, em sua obra *História da metafísica*, para caracterizar a teoria feuerbachiana sobre a teologia. A partir do processo de redução, Feuerbach fará a crítica à religião, tentando mostrar que, no final, a teologia não passa de antropologia.

O autor, ao fazer a análise da religião, parte da diferença que existe entre os homens e os animais. Para ele, apenas os seres humanos fazem religião, pois não há nos animais algo que se assemelhe ao comportamento humano que gera a religião. Esta diferença poderia ser resumida pela palavra *consciência*. A consciência seria o que diferenciaria o homem do animal, sendo o fundamento para a religião, de acordo com Feuerbach. Percebe-se que isso coloca a religião como algo totalmente humano, uma vez que ela se funda no aspecto que constitui a diferença essencial entre o homem e o animal: a consciência.

Na teoria Feuerbachiana, são considerados dois tipos de consciência. Uma seria entendida em sentido amplo e a outra, em sentido estrito. A primeira seria própria aos animais e se resumiria à consciência de si apenas enquanto indivíduo; a segunda, em sentido estrito, seria própria do ser humano, que se vê enquanto indivíduo e enquanto gênero. Segundo Feuerbach, “consciência em sentido estrito só existe quando um ser tem como objeto o seu gênero, a sua essencialidade (...). Consciência em sentido estrito ou próprio e consciência do infinito são o mesmo.”¹⁸

Com esta diferenciação, o filósofo quer mostrar que a essência humana é o fundamento da religião, uma vez que esta última se funda numa característica intrinsecamente humana. Além disso, ele também busca confirmar como a essência humana é o objeto da religião, pois, em sentido estrito, a consciência é consciência do infinito, e, portanto, consciência de algo universal e não apenas individual.

Feuerbach coloca que

A religião em geral, enquanto idêntica à essência do homem, é idêntica à consciência de si do homem, à consciência que o homem tem de sua essência. Mas a religião é, numa expressão geral, consciência do infinito; portanto, não é e não pode ser outra coisa senão a consciência que o homem tem de sua essência, a saber, de uma essência não finita, limitada, mas infinita (...). A consciência do infinito não é senão a consciência da infinitude da consciência. Ou melhor: só na

¹⁷ SOUZA, Draiton Gonzaga de. *O ateísmo antropológico de Ludwig Feuerbach*. 1994, p. 32.

¹⁸ FEUERBACH, Ludwig. *A essência do cristianismo*. 2007, p. 9, 10.

consciência do infinito é que o ser consciente tem como objeto a infinitude da própria essência.¹⁹

Assim ele relaciona o objeto da consciência ao objeto da religião, substituindo a essência divina pela humana e mostrando que a infinitude daquela deve-se à infinitude desta, uma vez que a religião não passa de consciência da infinitude da consciência.

Feuerbach afirma que cada um tem si o seu próprio Deus. Dessa forma, quando alguém louva a magnificência de Deus, louva a magnificência da essência humana, pois toda admiração seria no fundo auto-admiração. O homem, ao falar de Deus, fala de si próprio, porém colocando todo o gênero humano como extensão sua. Feuerbach coloca que

A consciência de Deus é a consciência de si do homem, o conhecimento de Deus o conhecimento de si do homem. Pelo seu Deus conheces o homem e, vice-versa, pelo homem conheces o seu Deus; é a mesma coisa. (...) Deus é o interior revelado, o si-mesmo do homem expresso, a religião é o desvendamento festivo dos tesouros escondidos do homem, a confissão dos seus pensamentos mais íntimos, a proclamação pública dos seus segredos de amor.²⁰

Para o filósofo, a falta da consciência de que Deus, na realidade, não passa da essência humana objetivada é o que funda a religião. O indivíduo religioso não sabe que sua prática é a exaltação de sua própria essência. A religião surge quando o homem separa Deus de si mesmo, quando o primeiro vê este último como exprimindo o que há de mais nobre e excelente em si mesmo e passa a venerá-lo como se dele dependessem todas as coisas. A religião, no final, é apenas a atitude do ser humano diante da sua própria essência, mas esta é tomada como algo exterior a si, como uma essência diferente, como a essência divina. Esta é a essência humana purificada e liberta das limitações do homem natural, por isso toda as determinações da essência divina são determinações humanas e nada além disso. Isso fica claro quando Feuerbach diz que “A religião é a cisão do homem consigo: ele põe Deus face a si como um ser que lhe é oposto. Deus não é o que o homem é – o homem não é o que Deus é.”²¹

Enquanto Deus é a soma de tudo o que é positivo, perfeito, todo-poderoso, o homem se torna a soma de tudo que é negativo, imperfeito, fraco e pecador. Tal diferenciação acaba por deixar o homem alienado de si, colocando tudo o que pode ser feito nas mãos de Deus. Este torna-se, então, tudo, e o homem torna-se nada.

¹⁹ FEUERBACH, Ludwig. *A essência do cristianismo*. 2007, p. 10,11.

²⁰ FEUERBACH, Ludwig. *A essência do cristianismo*. 2007, p. 22,23.

Nas *Preleções sobre a essência da religião*, Feuerbach afirma que há dois tipos de religião, a saber, as religiões da natureza, cujo Deus seria apenas a natureza vista como algo divinizado, e as religiões do espírito, cujo Deus seria apenas a essência do homem objetivada. Para ele o cristianismo se encontra nesse segundo tipo, e as religiões politeístas no primeiro tipo. No entanto, ambas se fundam na separação entre a essência do homem e a essência de Deus.

Segundo Feuerbach,

O sentimento que impele o homem à adoração de um objeto pressupõe que esse objeto não seja insensível a essa adoração, portanto que tenha sentimento, que tenha um coração humano sensível aos interesses humanos. (...) Mas o que transforma uma entidade natural num ser humano? A fantasia, a imaginação²²

É a imaginação que cria os deuses dos homens. O filósofo considera que palavra *deus* não indica um ser, mas é um nome genérico dado a tudo que pareça divino ao homem à luz da fantasia. Por isso qualquer coisa pode ser objeto de adoração religiosa. Ele equipara Deus à adoração religiosa porque, para Feuerbach, não existe outra característica da divindade a não ser a adoração religiosa. “Um deus é o que é adorado. Mas um objeto só é adorado quando e enquanto for uma entidade, um objeto da fantasia ou da imaginação.”²³

Dessa forma, qualquer objeto pode ser adorado pelo homem como se fosse Deus, isto é, adorado pelo homem de maneira religiosa. Esse estágio é chamado, pelo filósofo, de *feitichismo*. Esse último surge quando são transformados em deuses, sem qualquer crítica ou distinção, todos os objetos e coisas possíveis, sejam artificiais ou naturais, produtos da natureza ou do homem. A razão disso é a fantasia. Em relação a isso, Feuerbach considera que a imaginação do homem é tanto mais forte quanto mais ignorante o homem é. Por não conhecer o que uma coisa é, o indivíduo atribui a ela um valor maior do que o real. “Por isso, a causa ou a fonte teórica da religião e de seu objeto, Deus, é a fantasia, a imaginação.”²⁴

Segundo o próprio Feuerbach, “esse poder da fé ou de Deus que não se prende a nenhuma lei natural é exatamente o poder da imaginação.”²⁵ O poder da fé é o poder da imaginação, da fantasia. A fé acredita em milagres, não se prende à natureza, ela é livre e ilimitada, crê que tudo é possível para Deus. Assim como a fé, a fantasia também é a certeza de coisas que não vemos. “A

²¹ FEUERBACH, Ludwig. *A essência do cristianismo*. 2007, p. 41.

²² FEUERBACH, Ludwig. *Preleções sobre a essência da religião*. 1989, p. 151.

²³ FEUERBACH, Ludwig. *Preleções sobre a essência da religião*. 1989, p. 151.

²⁴ FEUERBACH, Ludwig. *Preleções sobre a essência da religião*. 1989, p. 152.

²⁵ FEUERBACH, Ludwig. *Preleções sobre a essência da religião*. 1989, p. 152.

imaginação só se ocupa com coisas e seres que não estão mais ou ainda não estão ou simplesmente não estão presentes.”²⁶ Assim, se a fé é imaginação, e como Deus seria encontrado apenas mediante a fé, Deus é, portanto, fruto da imaginação humana. Como conclui Feuerbach, Deus é um ser imaginário, uma entidade da fantasia. A fantasia, por sua vez, é a forma, a essência ou o órgão da poesia. Logo, pode-se também dizer que a religião é poesia, e que Deus é um ser poético. E, segundo o filósofo, é nesse ponto que a crítica à religião deve residir.

Só combato a religião enquanto ela não é poesia, mas sim uma prosa vulgar. Com isto chegamos agora a uma restrição essencial da frase: religião é poesia. Sim, ela é, mas com a diferença da poesia, da arte em geral, que a arte não toma suas criações por coisas que não são, mas simplesmente por criações da arte; mas a religião considera suas entidades fictícias como entidades reais.²⁷

Essa é a diferença entre arte e religião. Ambas criam imagens, mas o homem se ilude na religião, conferindo realidade a uma forma de arte. Isso é assim porque a religião permite que suas imagens sejam úteis aos indivíduos, ajudando-os na dificuldade. No entanto, só o homem pode ajudar o homem. Somente ele pode ter sentimentos humanos diante das dificuldades humanas.

Para Feuerbach, a religião teria sua base no anseio de felicidade. Ele parte do pressuposto aristotélico de que todo homem quer ser feliz e, por isso, cria deuses, objetivando sua essência para além de si, satisfazendo assim seu desejo de felicidade. Segundo Feuerbach,

Os deuses são os desejos do homem pensados como reais transformados em entidades reais. Um Deus é a ânsia de felicidade do homem satisfeita na fantasia. Se o homem não tivesse desejos, não teria religião nem deuses, apesar da fantasia e do sentimento²⁸

Pode-se notar que a redução proposta por Feuerbach, em *A essência do Cristianismo*, é retomada nas *Preleções* de uma forma mais contundente, e é nesse texto que ele deixa claro o seu objetivo:

Interessa-me acima de tudo, e sempre me interessou iluminar a obscura essência da religião com a luz da razão para que finalmente os homens parem de ser explorados, para que deixem de ser joguetes de todos aqueles poderes inimigos

²⁶ FEUERBACH, Ludwig. *Preleções sobre a essência da religião*. 1989, p. 152.

²⁷ FEUERBACH, Ludwig. *Preleções sobre a essência da religião*. 1989, p. 154.

²⁸ FEUERBACH, Ludwig. *Preleções sobre a essência da religião*. 1989, p. 168.

da humanidade que, como sempre, servem-se até hoje da nebulosidade da religião para a opressão do homem. Minha intenção era mostrar que os poderes diante dos quais o homem se curva e os quais teme na religião, diante dos quais ele não se intimida nem mesmo de praticar sangrentos sacrifícios humanos a fim de aplacá-los são apenas criações de sua própria afetividade servil e medrosa. Mostrar que um ser distinto dele próprio é sua própria essência, para que o homem, uma vez que é sempre dominado inconscientemente por ela, faça no futuro conscientemente sua própria essência, isto é, faça da essência humana, a lei, o fundamento, a meta e o critério de sua moral e de sua política. Exatamente esse intuito, ou seja, o conhecimento da religião para a promoção da liberdade humana, da autonomia, do amor, determinou também toda a extensão de minha abordagem histórica da religião. A meta de minhas obras assim como de minhas preleções é: tornar os homens de teólogos, antropólogos, de teófilos, filantropos, de candidatos do além, estudantes do aquém, de servos religiosos e políticos da monarquia e da aristocracia terrestre e celeste, cidadãos da terra, livres e conscientes.²⁹

Percebe-se que há um caráter social indicado no pensamento do filósofo, pois, para ele, a partir da crítica da religião, o ser humano poderia se libertar das amarras que o prendem e poderia novamente amar a terra e se desenvolver independente da coerção trazida pela religião. Uma vez que a religião tem um fim prático, isto é, trazer a natureza para a mão dos indivíduos, transformá-la em algo domável, manipulável pelo instinto de conservação deles, cabe ao homem desprender-se desse universo metafísico e entender a natureza como a base da religião.

A dependência que o homem tem da natureza é a base e o início da religião, mas a libertação dessa dependência tanto no sentido racional como no irracional é a libertação dessa dependência. A divindade da natureza é a base da religião, a divindade do homem é a meta da religião.³⁰

Feuerbach coloca-se, portanto, como arauto dessa meta da religião. Em seus escritos, ele procura mostrar que a religião nada mais é que a essência do homem divinizada. Assim, o que deve receber a primazia é o homem e não Deus. No final das *Preleções*, ele deixa claro sua esperança ao dizer que

um dia os homens conhecerão a arte de serem morais e felizes sem um Deus. Só então serão verdadeiramente morais e felizes, quando não tiverem mais

²⁹ FEUERBACH, Ludwig. *Preleções sobre a essência da religião*. 1989, p. 28.

³⁰ FEUERBACH, Ludwig. *Preleções sobre a essência da religião*. 1989, p. 174.

nenhum Deus e não necessitem mais de nenhuma religião; porque só enquanto uma arte ainda incompleta, que ainda está de fraldas, necessita ela de proteção religiosa³¹

Para Feuerbach, portanto, o homem, à medida que conhecesse sua essência, afastar-se-ia das sombras da religião e caminharia livre rumo a sua felicidade. Se ainda não o fez, é porque ainda não tomou consciência dos fatos, e ainda precisa da religião para ampará-lo diante do mundo.

2.3 A crítica de Marx à religião

Karl Marx sem dúvida é um dos grandes filósofos do século XIX. Sua filosofia até hoje é alvo de estudos não apenas no meio filosófico, mas também no meio econômico e no político.

Karl Marx nasce em cinco de maio de 1818 em Tréveros, importante cidade da Prússia, país que exercia um forte papel na cultura da região como ponto de encontro do liberalismo revolucionário vindo da França e do conservadorismo do antigo regime, liderado pela Prússia. Neste país, na época, segundo afirma Zilles³², a filosofia de Hegel tornara-se uma espécie de ideologia oficial.

Em 1836 Marx matricula-se na universidade de Berlim, capital da Prússia, e lá tem contato com o que, na história da filosofia, é conhecido como *esquerda hegeliana*. Começa a participar dos grupos de discussões sobre o pensamento de Hegel. Em 1841 ele defende sua tese de doutorado sobre o materialismo de Epicuro e Demócrito.

No ano de 1843 muda-se para Paris e lá conhece as idéias revolucionárias do socialismo de Fourier, de Owen e de Saint-Simon. Em Paris inicia sua amizade com Friedrich Engels e lá também desponta o seu interesse pela miséria do proletariado industrial.

Em 1845 passa a residir em Bruxelas, onde escreve com Engels algumas obras, tais como *Ideologia alemã* (1845), *A miséria da filosofia* (1847) e *Manifesto comunista* (1848). Expulso da Bélgica, volta à Alemanha, de onde, após a revolução de 1848, foi expulso, indo viver em Londres, tendo ali residido até o fim de sua vida. Foi nesta cidade que Marx publicou sua maior obra, *O capital*, em 1867, na qual faz uma crítica à sociedade de sua época e mostra as relações que regem o sistema capitalista.

Como dito acima, Marx desde muito cedo tem contato e é influenciado pela filosofia hegeliana, assim como pela esquerda hegeliana, principalmente por Feuerbach, assumindo em grande parte a crítica à religião deste filósofo. No entanto, Marx acusa veementemente a filosofia

³¹ FEUERBACH, Ludwig. *Preleções sobre a essência da religião*. 1989, p. 179.

hegeliana de ser muito abstrata e de não se vincular a uma prática efetiva no mundo, como também critica a filosofia de Feuerbach por atribuir ao homem uma essência a-histórica. Se por um lado Marx aceita a crítica Feuerbachiana da religião ao colocá-la como produção humana, por outro, ele rejeita uma essência humana que não seja determinada socialmente.

Marx parte do princípio de que não é a consciência que determina a sociedade, mas é esta que determina aquela. Segundo ele, “O homem não é um ser abstrato, agachado fora do mundo. O homem é o mundo do homem, o estado, a sociedade.”³³ Portanto, ao se falar sobre o homem, deve-se falar sobre o mundo do homem. O fenômeno religioso deve ser compreendido, portanto, dentro dessa nova perspectiva, não mais como objetivação de uma essência, como propõe Feuerbach, mas como produção social humana. Segundo Marx, “este estado, esta sociedade, produzem a religião, uma consciência invertida, porque eles são um mundo invertido.”³⁴

Sendo uma consciência invertida do mundo, a religião é considerada basicamente falsa, pois nela só encontramos ilusão, não sendo necessário, um processo hermenêutico de interpretação da mesma, já que ela deve ser superada. Nota-se que a interpretação feuerbachiana de religião enquanto objetivação de uma essência humana também é abandonada e adquire em Marx o *status* de uma nova forma de mistificação. Se não há essência humana, o discurso sobre a religião enquanto objetivação desta essência não passa de mera ilusão. Para Marx, “A religião é a realização, na fantasia, da essência humana, porque a essência humana não tem realidade alguma.”³⁵

Se a religião é apenas expressão de um mundo invertido, ela não contém nenhuma verdade a ser recuperada. Ela não fala acerca de uma realidade a ser recuperada porque ela nada mais é que o resultado de um mundo a ser aniquilado.

Podemos notar que Marx preserva a relação entre religião e “expressão” humana, no entanto, para ele, aquela expressa não o homem, mas a situação do homem sob as condições de repressão. Ela é o suspiro das criaturas oprimidas, e, portanto, o discurso religioso não é sobre a “essência humana”, mas sim sobre as correntes que aprisionam essas criaturas. O que se encontra em tal discurso não é o ser humano, mas as forças que o escravizam e o fazem gritar por religião. Por isso Marx afirma que

³² ZILLES, Urbano. *Filosofia da Religião*. 1991, p. 120.

³³ MARX, Karl, ENGELS, Friedrich. *Para a crítica da filosofia do direito de Hegel*. 2008, p. 5.. Disponível em http://www.lusosofia.net/textos/marx_karl_para_a_critica_da_filosofia_do_direito_de_hegel.pdf acessado em 17/01/2011.

³⁴ MARX, Karl, ENGELS, Friedrich. *Introdução a crítica da filosofia do direito de Hegel*. 2008, p. 5. Disponível em http://www.lusosofia.net/textos/marx_karl_para_a_critica_da_filosofia_do_direito_de_hegel.pdf acessado em 17/01/2011.

O sofrimento religioso é ao mesmo tempo a expressão de sofrimento real e o protesto contra um sofrimento real. Ela é o suspiro da criatura oprimida, o coração de um mundo sem coração, da mesma forma como ela é o espírito de uma situação sem espírito. Ela é ópio do povo³⁶

Acontece no discurso religioso uma inversão, pois as correntes que limitam o indivíduo são cobertas por flores e a dor real é esquecida pelo ópio. O homem, ao invés de tentar se livrar das amarras religiosas que o escravizam, transforma tais correntes em canções de amor. Nota-se que, em Marx, não existe nenhum trânsito epistemológico da religião para a realidade. Aquela é inevitavelmente falsidade porque a sua função social é ser ópio. Isso permite defini-la funcionalmente como o discurso que reconcilia o homem com o mundo que o oprime.

Esse filósofo, portanto, reconhece a religião apenas como um sintoma de uma enfermidade social. Ela não contém nenhuma significação epistemológica, é apenas efeito de uma causa diversa de si mesma. Por isso, Marx passa a investigar qual seria a causa geradora da religião. Em vez de uma hermenêutica do discurso religioso, ele propõe uma crítica, a qual seria necessária para que a felicidade ilusória do povo possa ser substituída pela felicidade autêntica. “A abolição da religião como a felicidade ilusória do povo é exigida para a sua verdadeira felicidade. A exigência de que se abandonem as ilusões sobre as suas condições é a exigência para que se abandonem as condições que necessitam de ilusões.”³⁷

A crítica da religião nos leva, portanto, para além dela. Tal reflexão não pretende recuperar a verdade do discurso religioso, como propõe Feuerbach, mas mostrar como este é mero efeito de uma situação. Na realidade, a “felicidade ilusória” deve ser destruída para que, compreendendo a causa de sua infelicidade, o homem possa aboli-la e ser livre novamente. Por isso a crítica da religião somente tem sentido quando se abre para a crítica da sociedade geradora da necessidade da religião. Marx afirma que

A crítica arrancou as flores imaginárias da corrente não para que o homem viva acorrentado sem fantasias ou consolo, mas para que ele quebre a corrente e

³⁵ MARX, Karl, ENGELS, Friedrich. *Introdução a crítica da filosofia do direito de Hegel*. 2008, p. 5. Disponível em http://www.lusosofia.net/textos/marx_karl_para_a_critica_da_filosofia_do_direito_de_hegel.pdf acessado em 17/01/2011.

³⁶ MARX, Karl, ENGELS, Friedrich. *Introdução a crítica da filosofia do direito de Hegel*. 2008, p. 6. Disponível em http://www.lusosofia.net/textos/marx_karl_para_a_critica_da_filosofia_do_direito_de_hegel.pdf acessado em 17/01/2011.

³⁷ MARX, Karl, ENGELS, Friedrich. *Introdução a crítica da filosofia do direito de Hegel* 2008, p. 6. Disponível em http://www.lusosofia.net/textos/marx_karl_para_a_critica_da_filosofia_do_direito_de_hegel.pdf acessado em 17/01/2011.

colha a flor viva. A crítica da religião desilude o homem, a fim de fazê-lo pensar e agir e moldar a sua realidade como alguém que, sem ilusões, voltou à razão: agora ele gira em torno de si mesmo, o seu sol verdadeiro. A religião é nada mais que o sol ilusório que gira em torno do homem, na medida em que ele não gira em torno de si mesmo.³⁸

Percebe-se em Marx novamente uma superação da crítica religiosa de Feuerbach, pois não é mais somente uma crítica da consciência, mas sim da política, um meio para a crítica da sociedade. A alienação religiosa é vista como uma alienação de segunda ordem. A ilusão só existe porque há situações que exigem ilusões. Logo, Marx busca mostrar que a alienação religiosa nada mais é que a expressão ideal de uma alienação material. O que deve ser feito então não é alterar a expressão ideal, mas sim alterar as condições materiais que geram a expressão religiosa. Como Marx afirma na XI tese sobre Feuerbach, a questão não é reinterpretar o mundo, mas transformá-lo. Dessa forma, deixa a hermenêutica crítica e penetra na política.

Por isso, em Marx, a crítica da religião é transformada em crítica social e política. Como a religião é apenas um efeito da infra-estrutura socioeconômica, o que deve ser feito é a infra-estrutura.

A crítica de Marx à religião desemboca assim na crítica à sociedade capitalista. Isso constitui uma parte importante do pensamento de Marx que, por isso, deve ser levada em consideração no debate sobre a filosofia da religião.

Marx supera a crítica de Feuerbach, uma vez que coloca a religião não mais como mera objetivação de uma essência, mas como epifenômeno da estrutura socioeconômica. Nesse sentido, a crítica da religião transforma-se em crítica política. Como afirma Marx, “a crítica dos céus se transforma em crítica da terra, a crítica da religião se transforma em crítica do direito e a crítica da teologia se transforma em crítica da política.”³⁹

Podemos notar que a crítica feuerbachiana e a crítica de Marx à religião visam libertar o homem das correntes que a religião constrói para ele. Nesse sentido, a crítica destes autores procura dar ao homem as ferramentas para que ele se liberte da opressão religiosa e possa se constituir como homem livre. Percebe-se que Marx, assim como Feuerbach, vê a religião como algo a ser superado para que o homem conquiste a sua verdadeira liberdade.

³⁸ MARX, Karl, ENGELS, Friedrich. *Introdução a crítica da filosofia do direito de Hegel*. 2008, p. 6. Disponível em http://www.lusosofia.net/textos/marx_karl_para_a_critica_da_filosofia_do_direito_de_hegel.pdf acessado em 17/01/2011.

³⁹ MARX, Karl, ENGELS, Friedrich. *Introdução a crítica da filosofia do direito de Hegel*. 2008, p. 6. Disponível em http://www.lusosofia.net/textos/marx_karl_para_a_critica_da_filosofia_do_direito_de_hegel.pdf acessado em 17/01/2011.

2.4 A religião como negação da vida em Nietzsche

Friedrich Nietzsche é um dos filósofos mais marcantes do século XIX. Suas discussões sobre a religião e sobre Deus foram marcantes para a filosofia posterior e têm sido dignas de vários estudos até hoje.

Nietzsche nasceu em 15 de outubro de 1844 em Rocken, cidade da Prússia. Filho de pastor luterano, em sua mocidade pensa em seguir a profissão de seu pai. Com a morte desse último, quando tinha apenas cinco anos de idade, é obrigado a mudar com sua mãe para Naumburgo. Em 1854 entra para o ginásio e quatro anos depois recebe uma bolsa para estudar em um internato em Pforta.

No ano de 1864, muda-se para Bonn a fim de estudar filologia clássica. Chegando lá, estuda primeiramente filosofia e teologia, tendo como professor Friedrich Ritschl, com o qual posteriormente se transfere para a Universidade de Leipzig. Já nessa cidade, toma contato com a obra de Schopenhauer e a partir de então se decide pelo ateísmo, abandonando definitivamente o cristianismo. Em 1869 Nietzsche torna-se professor de filologia clássica na Universidade de Basileia (Suíça). Em Basileia, faz amizade com o músico Richard Wagner. Em 1879 pede demissão da Universidade de Basileia por motivo de saúde. Morre em 25 de agosto de 1900, vitimado por pneumonia e atormentado pela loucura.

O pensamento de Nietzsche é expresso em diversas temáticas, tais como: o eterno retorno do mesmo, o super-homem, a vontade de poder, a “morte de Deus”, o niilismo. Todas essas temáticas indicam o esforço de revelar o sentido da existência do homem após a morte do deus da metafísica. Nietzsche escreve a maior parte de sua obra sob a forma de aforismos e talvez por isso uma sistematização de seu pensamento seja algo complicado. Nesse sentido, este trabalho atém-se apenas à crítica à religião feita pelo filósofo.

Como atesta Kaufmann⁴⁰, não devemos ignorar a conjuntura histórica da época em que Nietzsche entra no cenário filosófico. As filosofias especulativas de Schelling, Hegel e Schopenhauer, bem como a doutrina de Darwin sobre a evolução, tinham conquistado o mundo. Ao mesmo tempo, o exército prussiano estabeleceu a supremacia política no continente europeu, a ciência e a tecnologia estavam avançando aceleradamente e uma onda de otimismo tomava a Europa na época. Mas Nietzsche caracteriza essa fase européia como *niilista*. Todo o conforto desta geração, trazido por esta áurea de avanços tecnológicos, escondia um fato que os homens comuns não percebiam e

⁴⁰ KAUFMANN, Walter. *Philosophy, psychologist, antichrist*. 1974, p. 96.

que Nietzsche expôs de forma bem clara: o fato de que Deus está morto. No seu livro *A gaia ciência*, Nietzsche conta a parábola do louco para ilustrar a sociedade de sua época.

Segundo ele,

Nunca ouviram falar do louco que acendia uma lanterna em pleno dia e desatava a correr pela praça pública gritando sem cessar: “Procuro Deus! Procuro Deus!” Mas como havia ali muitos daqueles que não acreditam em Deus, o seu grito provocou grande riso. “Ter-se-á perdido como uma criança” dizia um. “Estará escondido?” Terá medo de nós? Terá embarcado? Terá emigrado?” Assim gritavam e riam todos ao mesmo tempo. O louco saltou no meio deles e trespassou-os com o olhar. “Para onde foi Deus?” Exclamou, é o que lhes vou dizer. Matamo-lo... vocês e eu! Somos nós, nós todos, que somos seus assassinos! Mas como fizemos isso? Como conseguimos isso? Como conseguimos esvaziar o mar? Quem nos deu uma esponja para apagar o horizonte inteiro? Que fizemos quando desprendemos a corrente que ligava esta terra ao sol? Para onde vai ela agora? Para onde vamos nós próprios? Longe de todos os sóis? Não estaremos incessantemente a cair? Para adiante, para trás, para o lado, para todos os lados? Haverá ainda um acima, um abaixo? Não estaremos errando através de um vazio infinito? Não sentiremos na face o sopro do vazio? Não fará mais frio? Não aparecem sempre noites? Não será preciso acender os candeeiros logo de manhã? Não ouvimos ainda nada do barulho que fazem os coveiros que enterram Deus? Ainda não sentimos nada da decomposição divina... ? Os deuses também se decompõem! Deus morreu! Deus continua morto! E fomos nós que o matamos! Como haveremos de nos consolar, nós, assassinos entre os assassinos! O que o mundo possui de mais sagrado e de mais poderoso até hoje sangrou sob o nosso punhal. Quem nos há de limpar desde sangue? Que água nos poderá lavar? Que expiações, que jogo sagrado seremos forçados a inventar? A grandeza deste ato é demasiado grande para nós. Não será preciso que nós próprios nos tornemos deuses para, simplesmente, parecermos dignos dela? Nunca houve ação mais grandiosa e, quaisquer que sejam, aqueles que poderão nascer depois de nós pertencerão, por causa dela, a uma história mais elevada do que, até aqui, nunca o foi qualquer história.⁴¹

Nietzsche se considera esse louco que grita na praça. Ter perdido Deus significa loucura, e quando os homens descobrirem que perderam Deus, a loucura se instaurará sobre eles. Os

⁴¹ NIETZSCHE Friedrich. *A gaia ciência*. 2004, p. 116. aforismo 125.

indivíduos destruíram a própria fé deles em Deus e com a morte deste vão-se embora a dignidade, os valores e os referenciais humanos. Tudo precisaria ser recriado.

A “morte de Deus” será então a condição para a entrada do homem em uma nova história, superior à que viveu até agora. A “morte de Deus” garante a vitória do homem, que passará a ser responsável por criar seus próprios valores sem necessitar da tutela de alguém.

No entanto, Kaufmann chama a atenção para o fato de que, embora a existência de Deus possa diminuir o valor do homem, a morte Dele, ao mesmo tempo, deixa o ser humano com uma completa falta de sentido para a sua vida. Os homens que mataram Deus precisam agora lidar com o nada que fica em seu lugar.

Essa morte então abre ao ser humano um novo horizonte, mas também o coloca diante do nada. Ele agora é o responsável por criar um novo mundo. Um mundo sem Deus, o que possibilita o surgimento do super-homem.

No entanto, Nietzsche constata que, interessantemente, os homens comuns não perceberam a “morte de Deus”. Em *A gaia ciência*, o filósofo continua a descrever o louco que anda na praça:

o insensato calou-se depois de pronunciadas estas palavras e voltou a olhar para os seus ouvintes: também eles se calavam, como ele, e o fitavam com espanto. Finalmente atirou a lanterna ao chão, de tal modo que se partiu e apagou. “Chego cedo demais”, disse ele então “o meu tempo ainda não chegou. Esse acontecimento enorme está ainda a caminho, caminha e ainda não chegou ao ouvido dos homens. O relâmpago e o raio precisam de tempo, a luz dos astros precisa de tempo, as ações precisam de tempo, mesmo quando foram efetuadas, para serem vistas e entendidas. Esta ação ainda lhes está mais distante do que as mais distantes constelações; e foram eles contudo que a fizeram. Conta-se ainda que este louco entrou nesse mesmo dia em diversas igrejas e entoou o seu réquiem aeternam deo. Expulso e interrogado teria respondido inalteravelmente a mesma coisa “O que são estas igrejas mais do que túmulos e momentos fúnebres de Deus?”⁴²

Nesse texto, Nietzsche deixa bem claro que os homens assassinos de Deus não se deram conta do que fizeram. Continuam a agir como se Ele estivesse vivo, daí o porquê de continuarem entoando os hinos, indo às igrejas – meros túmulos de Deus, – fazendo as suas orações.

⁴² NIETZSCHE Friedrich *A gaia ciência*. 2004, p. 116. aforismo 125.

Estes indivíduos encontram-se na primeira fase do processo de transformação ilustrado de forma maravilhosa no primeiro discurso sobre as três metamorfoses do espírito, em que Nietzsche apresenta a passagem do homem comum ao super-homem. Na parábola de Zaratustra, o ser humano passaria por três transformações. Primeiramente ele seria como o camelo, aquele que se inclina diante da hegemonia de Deus. Esse é o homem preso ao *tu debes*, submisso. No deserto ele se transformaria em leão, isto é, aquele que luta contra Deus e contra uma moral objetiva. O leão se opõe ao *tu debes*, passa a ser o *eu quero*. Num último momento, o homem libertar-se-ia, negando a Deus e a todos os valores que acompanham este nome. Isso o transformaria em criança e lhe conferiria a liberdade criadora.

Nesta parábola, Nietzsche ilustra o indivíduo que liberta a si mesmo e possibilita o nascimento do super-homem. No pensamento nietzscheano, a constatação de que Deus está morto faz com que tudo seja reavaliado, passando a Terra a ocupar o lugar Dele. O físico ocupa o lugar do metafísico. O corpo ocupa o lugar da razão abstrata. A “morte de Deus” evidencia, portanto, a grandeza humana.

Essa grandeza é atinge sua melhor expressão no super-homem nietzscheano. Ele será aquele que transvalorizará todos os valores de forma a exaltar a vida. Viver se transforma em inventar valores, através duma liberdade criadora para gerar um novo mundo que exalte a vida.

O super-homem terá, no entanto, que lidar com a consequência direta da “morte de Deus” que é o niilismo. Segundo Zilles, “Nietzsche via sua época como o fim da metafísica, da “morte de Deus” e do ateísmo. Tudo isso ele designa com o termo niilismo.”⁴³ No entanto, o niilismo para Nietzsche pode adquirir duas formas: o do forte e o do fraco. O niilismo do forte é ativo, é aquele que faz crescer a vontade de potência, que quer criar, enquanto o niilismo do fraco é passivo, decorrente da falta de força de construir um mundo que não dependa de uma metafísica. É o niilismo do cansaço, da decadência. A força criadora de sentido é abandonada e substituída por uma atitude de resignação diante da vida. Essa atitude do niilismo do fraco, na filosofia nietzschiana, é observada na religião. Esta se caracteriza como uma atitude de resignação diante da vida, uma negação da ação criadora do homem frente ao mundo, um colocar-se do homem sob a tutela de algo para além dele. A religião, portanto, evidencia a decadência humana, a partir do momento em que o indivíduo abandona a vontade de criar e se põe à mercê de um Deus.

O super-homem nietzscheano concretizará a vitória do homem sobre o niilismo. Para nascer o novo, é preciso que o velho morra. Os valores tradicionais precisam ser destruídos, e por isso o niilismo é uma passagem obrigatória. A transvaloração dos valores é realizada através da criação de novos valores, mas agora esses novos valores não terão mais o caráter dos antigos, não

⁴³ ZILLES, Urbano. *Filosofia da Religião*. 1991, p. 174.

serão mais metafísicos, serão valores que exaltam a vida, a natureza. De acordo com Nietzsche, a vida deveria ser o valor supremo. O cristianismo nada mais fazia que destruir a vida e, por isso, deve ser negado.

Em *O anticristo*, o filósofo afirma que

o cristianismo defendeu tudo quanto é fraco, baixo, pálido, fez um ideal da oposição aos instintos de conservação da vida potente, até corrompeu a razão das naturezas intelectualmente poderosas, ensinado que os valores superiores da intelectualidade não passam de pecados, extravios e tentações.⁴⁴

A moral deverá ser naturalizada, e para isso será necessária a aceitação do mundo e da natureza como realidade última para o ser humano. O cristianismo deverá ser abandonado, assim como toda religião, toda metafísica. Esta proposta é uma negação de tudo que é fraco e uma exaltação do que é forte.

Visto isso, fica claro o porquê de uma crítica tão ferrenha ao cristianismo. Afinal, para Nietzsche, o cristianismo é uma tentativa singular de negar o mundo, pois em sua origem já há indícios de não passar de mera ficção. Segundo ele mesmo afirma na obra *O anticristo*, “no fundo só houve um cristão e este morreu na cruz.”⁴⁵ A transformação posterior do cristianismo é fruto da obra de Paulo, que falsificou os ensinamentos de Cristo ao tentar sistematizar a felicidade proclamada por Jesus. Segundo afirmação de Nietzsche,

À boa-nova sucede imediatamente a pior de todas a de Paulo. Em Paulo encarna-se o tipo oposto da boa-nova, o gênio do ódio, o visionário no ódio, na lógica inexorável do ódio (...) Que Paulo, cuja pátria era o centro do racionalismo estóico, possa ser considerado de boa-fé quando cria uma alucinação como prova da sobrevivência do redentor, ou mesmo só dar-lhe um voto de confiança quando conta que ele teve esta alucinação, isto seria uma verdadeira tolice da parte de um psicólogo; Paulo queria o fim, portanto queria também os meios... O que ele mesmo não acreditava, acreditaram-no os idiotas aos quais se dirigia sua doutrina. (...) A invenção de Paulo, seu meio de estabelecer a tirania sacerdotal, de formar rebanhos, a crença na imortalidade – Isto é a doutrina do julgamento⁴⁶

A leitura dos Evangelhos feita por Nietzsche lhe permite afirmar que o reino de Deus pregado por Jesus está no coração dos homens e não em um lugar metafísico, como foi afirmado por

⁴⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *O anticristo. Maldição ao cristianismo*. 2007, p.12.

⁴⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *O anticristo. Maldição ao cristianismo*. 2007, p. 45.

⁴⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *O anticristo Maldição ao cristianismo*. 2007, p. 49.

Paulo e seguido pelo cristianismo histórico. Ao considerar o reino de Deus como algo metafísico que deve ser alcançado por meio da mortificação da vida terrena, o cristianismo nega a vida e passa a vê-la como algo de valor inferior. Esse deslocamento da vida em direção ao além, para Nietzsche, nada mais faz do que colocar o homem em função de um outro mundo. Mundo este que é apenas criação humana para se livrar do nada. Como dito em *Assim falou Zaratustra*,

A fadiga, que de um salto quer atingir o extremo, uma fadiga pobre e ignorante, que não quer ao menos um maior querer; foi ela que criou todos os deuses e todos os além-mundos. (...) Queriam fugir da miséria, e as estrelas estavam demasiado longe para eles. Então suspiraram: Oh se houvesse caminhos celestes para alcançar outra vida e outra felicidade! E inventaram os seus artifícios e as suas beberagens sangrentas.⁴⁷

A afirmação do além-mundo evidencia o desprezo da vida e do corpo, o qual é chamado por Nietzsche de *grande razão*. Segundo ele,

O corpo é uma razão em ponto grande, uma multiplicidade com um só sentido, uma guerra, uma paz, um rebanho e um pastor. Instrumento do teu corpo é também a tua pequena razão a que chamas espírito: um pequeno instrumento e um brinquedo da tua grande razão.⁴⁸

Nietzsche, ao fazer sua crítica da religião, pretende uma volta ao corpo enquanto a mais pura dimensão do humano. Para o filósofo, o cristianismo fez com que o homem esquecesse a primazia do corpo, e até mesmo incentivou que este fosse desprezado em prol da próxima vida em outra realidade. Tal situação será vista como mais um sintoma da decadência do cristianismo.

Percebe-se que a proposta nietzscheana coloca-se de forma bastante enfática contra o cristianismo e contra a metafísica. A religião, ao se pautar pela metafísica, acaba por negar a vida, e por isso deve ser negada para que a vida seja afirmada.

Nota-se aqui também a semelhança entre as ideias de Nietzsche e as de Feuerbach e de Marx em relação à religião, uma vez que todos defendem o ateísmo como forma de libertação do indivíduo. A religião, em todos os autores vistos até o momento, é algo que deve ser superado para que o homem se realize. Esse descrédito será em grande medida corroborado por Freud. Dessa

⁴⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*. 2004, p. 40.

⁴⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*. 2004, p. 41.

forma, cabe agora analisar o pensamento desse último a respeito da religião, como uma espécie de corolário da via atéia inaugurada por Feuerbach.

2.5 A religião como remédio ao desamparo em Freud.

Sigmund Freud nasceu em Freiberg, na Moravia, em 1856, numa família judaica ortodoxa e foi educado neste tipo de cultura. Aos 13 anos de idade, mudou-se com a família para Viena, onde passou a maior parte de sua vida.

Estudou medicina e se dedicou muito à neurologia. Devido a esse contato com essa área da medicina, começou estudar as neuroses. A partir de 1885, tornou-se docente privado de neuropatologia na Universidade de Viena. Da fisiologia passou à psicologia, área à qual se dedicou muito tempo e que o iniciou na psicanálise. Morreu em 23 de setembro de 1939, em Londres, deixando várias obras escritas e um vasto campo de conhecimento a ser explorado tanto por psicólogos quanto por psicanalistas e filósofos.

A religião é um dos temas abordados por Freud a partir de seu estudo das neuroses por ele observadas durante as sessões de análise em seu consultório. Ele escreveu vários textos tentando mostrar a natureza do fenômeno religioso, analisando o significado dos ritos e do comportamento religioso.

Como afirmam Rocha & Maciel, o trabalho interpretativo de Freud utiliza dois discursos inteiramente diferentes: um inspirado na ideologia iluminista e outro influenciado por um contexto mais amplo, como a interpretação da cultura e a compreensão psicanalítica do fenômeno religioso.

Freud utiliza dois discursos inteiramente diferentes: um inspirado na ideologia iluminista, que teve seu apogeu no século XVIII [...] Em virtude deste paradigma, as ciências da natureza [Naturwissenschaften] tornavam-se o modelo da verdadeira ciência. [...] Muito diferente é o discurso de Freud sobre a religião quando quem fala não é mais o Freud iluminista, mas aquele que Paul Ricoeur chamou de Mestre da Suspeita. Este mestre procura desmascarar, também, na esfera do religioso, as formas de alienação, que nos impossibilitam a descoberta de nossa verdadeira condição humana. Se o discurso cientificista marcou o Freud pesquisador, o discurso analítico, no contexto mais amplo da interpretação freudiana da cultura, foi influenciado pela visão que tinha Freud do homem e pela sua compreensão psicanalítica do fenômeno religioso⁴⁹

⁴⁹ ROCHA, Zeferino de Jesus Barbosa, MACIEL, Karla Daniele de Sá Araujo. Dois discursos de Freud sobre a religião. *Revista Mal-estar e subjetividade*, Fortaleza, v. 8, n. 3, p. 729-754, set.2008.

O discurso de Freud, portanto, é atravessado por duas vias distintas, mas que ao mesmo tempo convergem na análise freudiana da religião. Compreendendo este entrelaçamento, fica mais clara a reflexão freudiana sobre religião e isso impede que se atribua a ela apenas a idéia de religião como ilusão.

Carlos Roberto Drawin, em sua tese de doutorado intitulada *Paradoxo da finitude: sobre o sentido onto-antropológico da psicanálise freudiana*⁵⁰, resume de forma bem clara os postulados epistemológicos e ontológicos sobre os quais o espírito cientificista se fundamenta no período em que Freud iniciava suas pesquisas psicanalíticas. Entre os postulados epistemológicos, Drawin destaca primeiramente o critério empírico-analítico, segundo o qual todo conhecimento origina-se da experiência sensível e é por ela justificado, ao invés de partir de axiomas. Depois, o autor fala do monismo epistemológico, o qual afirma que apenas as ciências da natureza (*Naturwissenschaften*) merecem o nome de ciência, e do modelo fisicalista, para o qual a física é a ciência que melhor realiza o critério empírico-analítico.

Entre os postulados ontológicos do cientificismo Drawin ressalta primeiramente o reducionismo fundacionista, em que considera que os fenômenos mais complexos devam ser reduzidos a fenômenos mais simples. Posteriormente, apresenta o monismo ontológico, o qual afirmaria que toda a realidade possui apenas um nível de realidade e varia de acordo com as correntes filosóficas, constituindo-se no espírito para o idealismo, na natureza para o naturalismo e na matéria para o materialismo. Os fenômenos físicos são mais reais e possuem maior densidade ontológica. E finalmente apresenta o modelo determinista, o qual postula que a ciência explica as experiências através do conhecimento dos processos causais. Na ciência, portanto, não haveria lugar para o acaso, e com a descoberta do inconsciente a crença nesse modelo determinista revigorou-se.

Em relação ao discurso religioso, Freud sempre se mostra influenciado tanto pela via iluminista quanto pela via da suspeita, e é justamente nessa oposição que se encontra a originalidade do pensamento de Freud sobre a religião. Como atestam Rocha & Maciel,

Enquanto pensador iluminista, ele sempre professou seu ateísmo radical e mais de uma vez afirmou sua descrença completa nos valores religiosos, todavia, o interesse pelo estudo da religião e, sobretudo pelo estudo das motivações psíquicas que estão na base das opções religiosas marcou toda a sua obra.⁵¹

⁵⁰ DRAWIN, Carlos Roberto. *Paradoxo da finitude: sobre o sentido onto-antropológico da psicanálise freudiana*. Tese de doutorado não publicada. Disponível em <http://hdl.handle.net/1843/BUBD-89KNXD> p. 34-39. Acesso em 06/02/2011.

⁵¹ ROCHA, Zeferino de Jesus Barbosa, MACIEL, Karla Daniele de Sá Araujo. Dois discursos de Freud sobre a religião. *Revista Mal-estar e subjetividade*, Fortaleza, v.8, n. 3, p. 729-754, set. 2008.

Freud inicia seus estudos sobre a religião com a publicação do texto *Atos obsessivos e prática religiosa* em 1907. Nesse texto chama a atenção para a analogia existente entre as cerimônias religiosas e os atos praticados pelas pessoas obsessivas. Segundo ele, na dinâmica psíquica do neurótico obsessivo, um recalque insatisfatório ocasiona um elevado grau de angústia. Para se livrar de tal sentimento, o doente lança mãos de defesas secundárias, dentre as quais estão os rituais obsessivos. O mesmo ocorre no homem religioso: a mesma “fuga” para uma defesa secundária se instala na tentativa de realizar o desejo recalcado. Como esse recalque não é capaz de suprimir a angústia, o homem religioso lança mão de cerimônias e práticas religiosas a fim de conseguir isso.

Segundo Rocha & Maciel, o religioso enfrenta um grande conflito, isto é, “obedecer às pulsões e desobedecer à lei ou obedecer à lei e abrir mão das pulsões. Sendo assim, os rituais assumem uma função protetora diante do conflito.”⁵² Freud considera que “os atos cerimoniais obsessivos surgem, em parte, como proteção contra o mal esperado.”⁵³

Ao identificar o religioso com o obsessivo, Freud reflete sobre a questão religiosa do ponto de vista da psicanálise. Dessa forma, o que resta para ambos, o religioso e o obsessivo, é simplesmente procurar tratar-se desse mal e tentar viver uma vida que se pautaria pela via racional.

Já no final de sua vida, Freud escreve um livro intitulado *O futuro de uma ilusão*, que é sem dúvida o texto de referência quando se pretende entender a religião no pensamento desse autor. Nesse brilhante texto, a razão impera sobre o homem e as produções humanas devem ser submetidas ao tribunal por ela governado, inclusive a religião. Freud afirma que “acima da razão não há tribunal a que apelar. Se a verdade das doutrinas religiosas depende de uma experiência interior que dá testemunho dessa verdade, o que se deve fazer com as muitas pessoas que não dispõem dessa rara experiência?”⁵⁴

Religião e ciência não se misturam, ou se adota o paradigma científico ou o paradigma religioso. As funções da religião apontadas por Freud, tais como dar sentido à vida, controlar os impulsos e recompensar com a vida eterna os sofrimentos da vida presente, não a qualificam como algo que deva ser mantido para o homem. Segundo Freud,

⁵² ROCHA, Zeferino de Jesus Barbosa, MACIEL, Karla Daniele de Sá Araujo. Dois discursos de Freud sobre a religião. *Revista Mal-estar e subjetividade*, Fortaleza, v. 8, n.3, p. 729-754, set. 2008.

⁵³ FREUD, Sigmund. *Atos obsessivos e práticas religiosas*. Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. 1976, v. 9. p. 111.

⁵⁴ FREUD, Sigmund. *O futuro de uma ilusão*. 1976, v. 21. p. 40.

Nosso Deus, *logos*, atenderá todos esses desejos que a natureza a nós externa permita, mas fa-lo-á de modo muito gradativo, somente num futuro imprevisível e para uma nova geração de homens. Não promete compensação para nós, que sofremos penosamente com a vida. No caminho para esse objetivo distante, suas doutrinas religiosas terão de ser postas de lado, por mais que as primeiras tentativas falhem ou os primeiros substitutos se mostrem insustentáveis. Você sabe por que: a longo prazo, nada pode resistir à razão e à experiência, e a contradição que a religião oferece a ambas é palpável demais. Mesmo as idéias religiosas purificadas não podem escapar a esse destino, enquanto tentarem preservar algo da consolação da religião. Indubitavelmente, se confinarem à crença num ser espiritual superior, cujas qualidades sejam indefiníveis e cujos intuits não possam ser discernidos, não só estarão à prova do desafio da ciência, como também perderão sua influência sobre o interesse humano.⁵⁵

Ele deixa bem claro que a religião tem como destino ser superada à medida que o homem se torna um ser científico, e nem mesmo as consolações advindas do discurso religioso serão suficientes para impedir tal fim. Algo interessante a se notar é que Freud substitui o deus da crença religiosa pela crença no deus *logos*. E se esse Deus não passasse de uma ilusão, tal fato não traria tantos prejuízos aos homens, o que não acontece com o deus da crença religiosa.

Freud posteriormente reconhece a sua análise como extremamente negativa em *O futuro de uma ilusão* e afirma que, na perspectiva psicanalítica, é possível dar à religião certo aspecto de verdade, que não seria material, mas sim histórico. Essa posição já está posta em seu livro *Totem e Tabu* de 1913, a partir da reconstrução do mito da morte do pai primitivo, exposto no capítulo IV da referida obra.

Nas palavras de Freud,

lemos que em 'O Futuro de uma Ilusão' exprimi uma avaliação essencialmente negativa da religião. Depois, encontrei uma fórmula que lhe fazia melhor justiça: embora admitindo que sua força reside na verdade que ela contém, mostrei que a verdade não era uma verdade material mas histórica.⁵⁶

A verdade histórica da religião coloca-se para Freud como um novo problema a ser investigado e por isso o vienense procurará elucidá-la. O discurso adotado agora não é mais o cientificista, mas sim o psicanalítico.

⁵⁵ FREUD, Sigmund. *O futuro de uma ilusão*. 1976, v. 21. p. 68.

⁵⁶ FREUD, Sigmund. *Um estudo autobiográfico*. 1976, v. 20. p. 90.

Neste estudo psicanalítico da religião, Freud não ultrapassará os limites do psiquismo humano. Desse modo, a experiência religiosa constituir-se-á basicamente como uma experiência psicológica, não levando em conta a dimensão transcendente do homem, mas apenas as estruturas do corpo e do psiquismo.

Analisada do ponto de vista psicanalítico, a religião também não passará de uma ilusão, mas agora embasada na relação entre pai e filho, em que este sente a necessidade da proteção paterna, mas ao mesmo tempo o odeia por separá-lo de sua mãe, com a qual mantinha uma relação fusional quando bebê. Esse sentimento infantil, para Freud, perdura por toda idade adulta e é nele que se funda a idéia de *Deus*. Este último nada mais é que a imagem idealizada do pai, na qual a criança, e agora o adulto, busca proteção para superar o seu desamparo. Essa criação de um pai onipotente e protetor é fruto da imaginação da criança. A fixação a essa imagem, na idade adulta, constitui, para Freud, uma ilusão. Isso não faz dessa fixação um erro ou um engano, mas sim uma produção psíquica fundada no desejo. É a força desse desejo que motiva a produção da ilusão e alimenta a crença em Deus. Segundo Freud,

A psicanálise tornou conhecida a íntima conexão existente entre o complexo do pai e a crença em Deus. Fez ver que um Deus pessoal nada mais é, psicologicamente, do que uma exaltação do pai, e diariamente podemos observar jovens que abandonam suas crenças religiosas logo que a autoridade paterna se desmorona.⁵⁷

Como se pode ver, o discurso freudiano sobre a religião caracteriza-se pela adesão a duas vias de análise. Por um lado, tem-se o viés científico e por outro, o viés psicanalítico. Ambos chegam à conclusão de que a religião é uma ilusão humana que deve ser superada, pois ela nada mais é que a tentativa dos indivíduos de lidar com o desamparo. Deus nada mais é que a figura do pai idealizado. Nesse sentido, o caminho para sair da ilusão religiosa é a ciência, que fará com que o homem caminhe em direção ao seu apogeu enquanto ser humano e consiga se livrar das ilusões da infância.

2.6 Considerações Finais

Neste capítulo, procurou-se mostrar o contexto da concepção alvesiana de religião a partir das idéias de Feuerbach, Marx, Nietzsche e Freud. Nota-se que a religião nestes autores é tratada como algo que depende da imaginação em sua face enganadora e, portanto, como que deve

⁵⁷ FREUD, Sigmund. *Leonardo da Vinci e uma lembrança da sua infância*. 1976, v. 11. p. 112.

ser superado, algo cuja função social não passaria de mera querela, mais atrapalhando do que ajudando o homem. No entanto, será que esta seria a única visão possível sobre a religião? Será que para além da suposta ilusão, da mentira, do engodo não haveria alguma função positiva para a imaginação e para a religião nesse mundo? Algo parece faltar ao se analisar esses filósofos e é essa deficiência que Rubem Alves pretende superar, como procuraremos evidenciar no decorrer do presente trabalho.

3. Pressupostos antropológicos do conceito alvesiano de religião

3.1. Observações iniciais

Como visto anteriormente, o debate sobre a religião é algo que permeia a história da filosofia e é tratado por muitos filósofos sob diferentes aspectos. No entanto, percebe-se que todos eles vinculam a religião a algo especificamente humano. Apenas o ser humano faz religião. E é a partir desse pressuposto que Rubem Alves partirá para formular o seu conceito de *religião*. Sendo ela algo especificamente humano, para se analisar o conceito correspondente é necessário que antes, se passe pelo conceito de *homem*.

Alves tem esse cuidado em seus escritos, e, mesmo não formulando ele próprio uma teoria sobre o homem, procura fundamentar seu conceito de *religião* em alguns pressupostos antropológicos. Dentre os autores que influenciaram Alves na elaboração desses pressupostos, destacam-se Marx e Freud. Por esse motivo, será preciso ater-se, neste capítulo, às concepções de *homem* nesses autores. Vai ser a partir dos conceitos antropológicos adotados por eles que Alves desenvolverá a sua antropologia, que constitui a base de sua concepção de *religião*, a qual será tomada como uma criação humana baseada no desejo e na imaginação.

3.2. A concepção de *homem* em Marx

Karl Marx em vários de seus escritos aborda a questão do homem. Para ele, esta é uma questão crucial para desenvolver sua filosofia, e por isso ele dedica muito do seu trabalho filosófico à elucidação das relações do homem com a sociedade.

Em seus primeiros escritos, Marx está contra todo o movimento denominado *esquerda hegeliana*. Marx quer mostrar que a verdadeira mudança na sociedade não se dará apenas quando os homens mudarem suas idéias a respeito das coisas, mas principalmente quando os homens começarem a alterar as suas condições materiais de vida.

A obra de Marx sobre a questão do homem está dispersa em vários de seus escritos. Ora, não seria possível abordar aqui toda a dimensão da reflexão que Marx dá a este respeito, uma vez que o trabalho ficaria extremamente extenso. Desta forma, para a concepção de homem

adotada por Marx, atemo-nos mais à *Ideologia alemã* por nela encontrar as questões mais pertinentes à questão a que se propõe esta dissertação⁵⁸.

No prefácio da *Ideologia Alemã* Marx ilustra o movimento da esquerda hegeliana da seguinte forma:

Certa vez, um bravo homem imaginou que, se os homens se afogavam, era unicamente porque estavam possuídos pela idéia de gravidade. Se retirassem da cabeça tal representação, declarando, por exemplo, que se tratava de uma representação religiosa, supersticiosa, ficariam livres de todo perigo de afogamento. Durante toda sua vida, lutou contra essa ilusão da gravidade, cujas conseqüências perniciosas todas as estatísticas lhe mostravam, através de provas numerosas e repetidas. Esse bravo homem era o protótipo dos novos filósofos revolucionários alemães.⁵⁹

Para Marx, o ideal neohegeliano de que, uma vez trocada a consciência atual por uma consciência crítica sobre as coisas, os homens estariam livres dos grilhões que os aprisionavam não faz sentido. Para ele, o que se precisa mudar não é a consciência, mas as condições materiais de vida. Só a partir dessa mudança é que o homem poderá realmente ser livre e então mudar a história.

Marx deixa claro na *Ideologia Alemã* que seus pressupostos são reais, i.e, indivíduos reais em seu meio de vida, nas condições reais em que se situam. Ele explicita que não adotará a linha da esquerda hegeliana, a de uma crítica da consciência, mas tomará a via empírica, a da observação das condições materiais de vida.

O primeiro pressuposto para Marx é a existência de indivíduos humanos vivos. O homem se relaciona com o mundo a partir do seu corpo. Não possui uma essência abstrata através da qual se relaciona com a natureza. Mas os animais também se relacionam com a natureza, e, portanto, o que diferencia o homem dos animais não seria a relação com a natureza e sim a forma como ele se relaciona com a natureza. O homem não é determinado por ela, mas é capaz de ultrapassá-la, é capaz de ir além dela. Nesta superação da natureza ele é capaz de produzir algo que os animais não conseguem: ele é capaz de produzir trabalho. A forma diferenciada pela qual o homem se relaciona com o meio é o trabalho. Vaz explica essa tese de Marx da seguinte maneira: “ a produção da própria vida irá implicar no homem os predicados especificamente humanos da

⁵⁸ Outro texto importante de Marx sobre o tema e que poderia ser considerado são os manuscritos econômicos e filosóficos, mas o tratamento desta obra deixaria a dissertação extremamente longa e por isso tal texto não foi considerado na elaboração deste trabalho

⁵⁹ MARX, Karl, ENGELS, Friedrich. *A Ideologia Alemã*. 1979, p 18.

consciência-de-si, da intencionalidade, da linguagem, da fabricação e uso de instrumentos e da cooperação com seus semelhantes.”⁶⁰

Para Marx, o homem não cria seus meios de vida a partir do nada. Em suas palavras:

O modo pelo qual os homens produzem seus meios de vida depende, antes de tudo, da natureza dos meios de vida já encontrados e que têm de reproduzir (...). Tal como os indivíduos manifestam sua vida, assim são eles, o que eles são coincide, portanto com sua produção, tanto com o que produzem, como com o modo como produzem. O que os indivíduos são, portanto, depende das condições materiais de sua produção.⁶¹

Tomado sob este aspecto, o homem é um ser que entra em um mundo já dado, e a partir desse dado ele irá construir um mundo cujos significados serão atribuídos pelo próprio homem. A produção do homem está totalmente determinada pelas condições materiais de vida. Há uma conexão íntima entre a estrutura social e a produção.

A estrutura social e o Estado nascem constantemente do processo de vida de indivíduos determinados, mas destes indivíduos, não como podem aparecer na imaginação própria ou alheia, mas tal e como realmente são, isto é, tal e como atuam e produzem materialmente e, portanto, tal e como desenvolvem suas atividades sob limites, pressupostos e condições materiais, independentes de sua vontade.⁶²

O pensar, aquilo que chamamos *espiritualidade* emana das condições materiais de vida. Para Marx, isto é consequência do fato de o homem ser produtor de suas representações. Dessa forma, Marx dá às representações humanas um caráter terreno e não metafísico. O homem produz suas representações, pois suas necessidades são pluriformes, ou seja, biológicas, psicossociais e culturais. Tais representações só são feitas porque as condições materiais de existência as exigem do homem.

Marx, ao contrário da esquerda hegeliana, faz ascender a filosofia da terra ao céu. Ele não parte do que os homens imaginam ou representam ou pensam para chegar ao homem de carne e osso, mas parte dos homens agindo no mundo, e, a partir da vida real destes indivíduos, ele expõe os reflexos ideológicos do seu processo de vida. Segundo Marx,

⁶⁰ VAZ, Henrique C. de Lima. *Antropologia Filosófica I*. 1991, p.128.

⁶¹ MARX, Karl, ENGELS, Friedrich. *A Ideologia Alemã*. 1979, p. 27.

⁶² MARX, Karl, ENGELS, Friedrich. *A Ideologia Alemã*. 1979, p. 36.

A moral, a religião, a metafísica e qualquer outra ideologia, assim como as formas de consciência que a elas correspondem, perdem toda a aparência de autonomia. Não têm história, nem desenvolvimento; mas os homens, ao desenvolverem sua produção material e seu intercâmbio material, transformam também, com esta sua realidade, seu pensar e os produtos de seu pensar. Não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência.⁶³

A condição de determinação da consciência pela vida é a “linguagem da vida real”. A relação, portanto, entre a consciência e a linguagem é causal. Os homens criam conceitos e pensam a partir de suas condições materiais.

Como as leis da consciência são as leis da linguagem, e tais leis são determinadas pela organização social, a consciência do homem é determinada pela organização social.

A linguagem é tão antiga quanto a consciência real, prática, que existe para os outros homens, e, portanto, existe também para mim mesmo; e a linguagem nasce, como a consciência, da carência da necessidade de intercâmbio com outros homens [...]. [A] consciência, portanto, é desde o início um produto social, e continuará sendo enquanto existirem homens.⁶⁴

A consciência enquanto efeito das relações sociais é alterada à medida que o homem se relaciona com outros homens e com o mundo na história.

Como afirma Fromm, “A História é a história da auto-realização do homem; ela nada mais é que a autocriação do homem por intermédio de seu próprio trabalho e produção.”⁶⁵.

O homem só vive enquanto homem na medida em que é capaz de produzir seu mundo. Esta produção que é a chave do fazer-se humano. A especificidade do homem está em um tipo de produção visando alcançar o objeto do seu desejo. Enquanto o animal é a sua atividade, o homem desenvolve uma atividade que visa um objeto de sua vontade e é consciente dela. O homem se caracteriza por uma atividade vital consciente e, segundo Marx, é essa atividade vital que o coloca como ente-espécie e como ser livre. Enquanto o animal apenas se ajusta à natureza, tirando dela o estritamente necessário para se manter vivo, o homem produz o que quer, fruto da sua liberdade e da sua indeterminabilidade. Ele produz algo para além da natureza. Ele produz não apenas visando

⁶³ MARX, Karl, ENGELS, Friedrich. *A Ideologia Alemã*. 1979, p. 37.

⁶⁴ MARX, Karl, ENGELS, Friedrich. *A Ideologia Alemã*. 1979, p. 43.

⁶⁵ FROMM, Erich. *O conceito marxista de homem*. 1962, p. 36.

sua adequação, mas produz de forma universal. Esta universalidade da produção do homem pode ser tida como universal na medida em que é superação da condição determinada pela natureza.

Em Marx, o homem se realiza na medida em que vê seu trabalho externado em algo para além de si mesmo. É no processo produtivo que o homem se realiza enquanto homem. E essa produção deve-se dar de forma ativa, não meramente de forma mecânica. Ela é um impulso criador visando alcançar o seu objetivo.

Como afirma Fromm, ao explicar Marx:

É no trabalho exercido no mundo objetivo que o homem realmente se comprova como um ente-espécie. Essa produção é sua vida ativa como espécie; graças a ela, a natureza aparece como trabalho e realidade dele. O objetivo do trabalho, portanto, é a objetificação da vida como espécie do homem, pois ele não mais se reproduz a si mesmo apenas intelectualmente, como na consciência, mas ativamente e em sentido real, e vê seu próprio reflexo em um mundo por ele construído.⁶⁶

Pode-se notar que o homem em Marx é visto como um ser que está em contato com a natureza, dela depende, mas ao mesmo tempo dela se distingue através de uma produção que supera a dos animais por visar não apenas a adequação à natureza, mas a superação da mesma para alcançar o objeto de seu desejo.

No entanto, com a criação da propriedade privada e a divisão do trabalho, esse último deixa de ser expressão do trabalhador e passa a ter uma existência à parte. O produto do trabalho passa a ser um objeto estranho ao homem, passa a dominá-lo de forma a tornar-se uma força independente de quem a produz. O produto do trabalho deve ser uma objetivação do próprio homem. No entanto, no modo de produção capitalista, o trabalho do homem não é mais extensão dele, a diferença entre o homem e o objeto de seu trabalho se efetiva de forma mais clara. Aquilo que é produção do homem adquire um *status* para além dele. Trabalhar deixa de fazer parte da natureza do trabalhador, este enquanto trabalha não exterioriza seus sentimentos, sua criatividade, não se realiza, mas antes se nega, sofre e negligencia o seu *status* de humano e se transforma em mero meio para a produção de algo. Sua atividade não é extensão sua, mas aparece a ele como algo alheio, não pertencente a ele e, portanto, desprovido de significação humana.

Este tipo de trabalho torna o homem escravo dos meios de produção. De senhor da natureza (Bacon), ele se transforma em escravo da produção.

⁶⁶ FROMM, Erich. *O conceito marxista de homem*. 1962, p. 101.

Inspirando-se em Kant, Marx refraseia a segunda formulação do imperativo categórico, segundo a qual o homem sempre deve ser um fim em si mesmo e nunca um meio para um fim. Ao se tornar meio para a produção, o homem sai de sua condição de humano e abre mão de seu poder criador frente à natureza. A esse processo, Marx dá o nome de *alienação*. A alienação em Marx se refere a um sistema de relações sócio-econômicas que independem da consciência para existir, ela é objetiva, fruto das condições sociais.

Como afirma Fischer,

A partir da divisão do trabalho, com todas as suas consequências (propriedade privada dos meios e dos produtos do trabalho, domínio do produto sobre o produtor), o conjunto das forças produtivas e instituições – Estado, igreja, justiça, etc – coloca-se diante dos indivíduos como poderes estranhos, surgindo assim a condição designada por Marx como alienação. Os homens (exceto uma minoria ínfima com atividade criadora) não se reconhecem em suas próprias obras; a produção social existe como fatalidade exterior a eles, a criação eleva-se acima do criador e essa “segunda” natureza, desviada da natureza originária e elementar, aparece ainda mais poderosa, ainda menos passível de direção e controle do que a primeira. [...] A relação objetiva escapou aos indivíduos e se tornou um poder autônomo.⁶⁷

O processo de alienação acaba por perverter todos os valores do homem. Este se torna cada dia mais pobre enquanto homem, pois cada vez mais está preocupado em ganhar dinheiro para poder usufruir de bens de consumo, e se torna novamente escravo do sistema criado por ele mesmo.

Essa é a condição da alienação a que Marx se refere. O homem que deveria ser o senhor se torna escravo, e nessa relação se desumaniza. O trabalhador, ao produzir, acaba por criar uma “entidade” independente de si e que se opõe a ele, uma vez que retira o caráter produtivo do seu trabalho. Nas palavras de Marx e Engels:

A única relação que os indivíduos ainda mantêm com as forças produtivas e com sua própria existência – o trabalho – perdeu para eles toda a aparência de auto-atividade e só conserva sua vida atrofiando-a [...]. [A] vida material, o trabalho, aparece como meio.⁶⁸

⁶⁷ FISCHER, Ernst. *O que Marx realmente disse*. 1970, p. 31,32.

⁶⁸ MARX, Karl, ENGELS, Friedrich. *A Ideologia Alemã*. 1979, p. 104.

O que Marx propõe para resolver essa solução é uma re-humanização do trabalho que resgate o aspecto criador do homem e o faça ser novamente humano.

Para que tal re-humanização ocorra, será preciso que a causa de tal processo seja combatida. Ao fazer a análise da situação histórica em que se encontra, Marx constata que, na realidade, o segredo do produto está na prática de quem os produziu. Na oitava tese de Marx sobre Feuerbach se lê: “Toda vida social é essencialmente prática. Todos os mistérios que levam a teoria para o misticismo encontram sua solução racional na práxis humana e na compreensão dessa práxis.”⁶⁹

Se o homem é um ser da práxis e ela produz um objeto que para ele é um poder estranho, a chave para a compreensão da alienação no campo da práxis é saber a quem pertence tal produto. Marx conclui que tal produto pertence a um ser diferente do homem que o produziu, pertence a um outro, que deverá ser um outro homem que, conseqüentemente, será diferente do trabalhador. A partir do conceito de *alienação*, chega-se à divisão apontada por Marx entre os detentores do capital e os detentores da mão-de-obra. Esta divisão é a condição de possibilidade da alienação.

O homem, portanto, se vê preso a um sistema que ele mesmo produziu e, no entanto, não consegue sair dele.

Marx afirma que no desenvolvimento das forças produtivas chega-se a uma fase em que estas forças não são mais produtivas e sim destrutivas, e graças a isso surge uma divisão entre duas classes. A classe que detém o capital, i.e, detém os meios de produção – os capitalistas – e a classe do proletariado que detém a força de trabalho, mas não detém os meios de produção – os operários. Esta segunda classe referida suporta todos os encargos da sociedade sem aproveitar as vantagens propiciadas pela mesma. Esta classe engloba a maior parte da sociedade e é dela que emana o desejo por uma “revolução radical”. A percepção desse fato é a primeira condição para tal revolução que, necessariamente, se dará contra a classe dominante. Toda a história caminha baseada na dinâmica da luta de classes. A revolução comunista proposta por Marx alteraria as condições da produção, ela teria o objetivo de superar a própria divisão em classes, uma vez que é feita por quem mais sofre com a referida divisão. Tal revolução possibilitaria ao homem derrubar o modo de produção capitalista e fundar a sociedade sobre uma nova base.

Podemos observar que Marx pretende transformar radicalmente a sociedade em que vive. Para ele, o homem deseja sair da condição alienada e viver em um lugar onde seu trabalho seja uma extensão dele próprio. Em Marx podemos perceber uma crença de que o futuro será a superação do passado e do presente. A consciência se libertaria da condição alienada, na qual de

⁶⁹ MARX, Karl, ENGELS, Friedrich. *A Ideologia Alemã*. 1979, p. 128.

fato se encontra, e se lançaria rumo a uma nova condição, a da liberdade. Tal libertação, para Marx, se daria a partir de uma revolução que terminaria com o advento da sociedade comunista, em que a divisão de trabalho não seria mais necessária, o trabalho teria recuperado o seu caráter como exteriorização do humano, como atividade humana criadora. O trabalho no comunismo não seria alienado e isso possibilitaria o advento do homem em sua totalidade. Como afirma Fischer, “esse comunismo antevisto por Marx era para ele a verdadeira supressão do conflito entre o homem e a natureza e do homem com o homem.”⁷⁰ Superado tal conflito, o homem estaria livre para se realizar como homem.

3.3. A concepção de homem em Freud

Freud sem dúvida pode ser incluído na lista dos maiores pensadores do século XX. Sua teoria psicanalítica foi de grande importância para a civilização ocidental, tendo descortinado um novo campo científico, no qual até hoje trabalham muitos filósofos, psicólogos e cientistas sociais, dentre outros.

A partir de sua experiência clínica, Freud percebe que há no ser humano motivos que este não conhece, mas que o influenciam de diversas maneiras. São idéias inconscientes, as quais os homens seguem sem se darem conta disso na maior parte do tempo.

Isto abre um campo novo de investigação. Os processos inconscientes que movem o ser humano devem ser conhecidos de forma a possibilitar-lhe uma melhor vida. A psicanálise então se instaura com o descobrimento do inconsciente na vida mental. Isso permite estabelecer um conflito entre a parte consciente e a inconsciente, e a psicanálise se constituirá na disciplina que estuda esse conflito.

No entanto, a visão que Freud tem sobre a psique humana sofre alteração com o passar do tempo. Em seus primeiros escritos tais como *Ego e Id*, ele adota uma visão dicotômica da psique humana que mudará em seus escritos posteriores. Em tais escritos, Freud percebeu não apenas que há uma dimensão inconsciente na psique humana, mas também que essa dimensão não se torna consciente em virtude da rejeição que ela sofre pela parte consciente dessa mesma psique. Posteriormente, essa visão dá lugar a uma divisão tricotômica da psique. Como afirma Freud, “O superego, o ego e o id – estes são, pois, os três reinos, regiões, províncias em que dividimos o aparelho mental do indivíduo.”⁷¹ Nesta nova interpretação, irá assumir que existe o ego, o superego e o id, e em todos eles há uma parte que é inconsciente. Como ele afirma “grande parte do ego e do

⁷⁰ FISCHER, Ernst. *O que Marx realmente disse*. 1970, p. 13.

⁷¹ FREUD, Sigmund. *Novas conferências introdutórias sobre a Psicanálise e Outros trabalhos*. 1976, p.92.

superego pode permanecer inconsciente e é normalmente inconsciente.”⁷² A estruturação da psique se altera, mas o conflito entre as partes se mantém.

A partir desse conflito, Freud tentará explicar o desenvolvimento da civilização, tentando mostrar como chegou ela ao estágio em que se encontra.

No início de *O futuro de uma ilusão*, Freud tenta traçar um panorama geral da civilização na qual vive. Ele entende que para isso é necessário ter um conhecimento do passado e da direção para a qual a sociedade está caminhando.⁷³

Freud propõe dois eixos que funcionariam como os motores da civilização. O primeiro seria o avanço tecnológico e científico, uma vez que é através dele que o homem domina a natureza e extrai os bens de consumo que possibilitam a felicidade material. O segundo eixo seria o fundo histórico que toda civilização possui, i.e, a sua organização política. A partir desses dois eixos seria possível entender melhor a civilização de uma época. Pela primeira seria possível fazer uma projeção do futuro da civilização e, utilizando o segundo eixo, entender por que a sociedade se desenvolveu de tal forma.

Desse modo, Freud está partindo de sua experiência clínica para tentar entender como a sociedade tem caminhado e como caminhará em direção ao futuro. Ao tentar relacionar os dois eixos motores da civilização com a psique humana, Freud entende que o homem, pela sua subjetividade, é inimigo da civilização. A necessidade de ordem, associada às proibições e aos demais fatores necessários para que a sociedade progrida, tudo isso tem de ser estruturado sobre uma base repressora.

No entanto, as proibições da sociedade aos poucos vão dominando o ser humano, controlando os seus desejos primitivos de forma tal que o homem começa a internalizar tais proibições, que por sua vez se transformam em convicções e normas que serão assumidas pelas pessoas vivendo em sociedade. A dinâmica repressiva da sociedade se torna regra da vida civilizada.

Segundo afirma Norman O. Brown:

O reino do inconsciente instaura-se no indivíduo a partir do momento em que ele recusa admitir em sua vida consciente um propósito ou desejo que tenha, e ao fazê-lo, nele se estabelece uma força psíquica oposta à sua própria idéia. Esta rejeição pelo indivíduo de um propósito ou idéia, que não obstante permanecem seus, é a repressão.⁷⁴

⁷² FREUD, Sigmund. *Novas conferências introdutórias sobre a Psicanálise e Outros trabalhos*. 1976, p.89.

⁷³ FREUD, Sigmund. *O futuro de uma ilusão*. 1976, v. 21, p. 7,8.

Percebe-se que a repressão constitui um conceito chave para se entender a dialética entre inconsciente e consciente na teoria freudiana. Em termos mais gerais, a repressão poderia ser entendida como uma recusa do ser humano em admitir as realidades de sua natureza humana. Essa repressão causa um profundo mal-estar, um descontentamento no homem, impondo limites à subjetividade humana.

Os sonhos revelam a permanência do desejo no ser humano que, mesmo proibido pela parte consciente, insiste em se revelar. É o inconsciente rompendo as barreiras impostas pelo consciente. Por esse motivo, Freud se concentra na análise dos sonhos, pois ele vê neles a pista mais valiosa para se entender o inconsciente.

Como a psicanálise pretende estudar a relação entre consciente e inconsciente, que é caracterizada pela repressão, esse último conceito se torna central para essa disciplina.

Para Freud, a repressão do inconsciente se dá em todo ser humano. Uma ilustração disso é o simples fato de todos os seres humanos sonharem. Os sonhos são fenômenos “normais”, mas que mostram a dinâmica do inconsciente e sua repressão também. Uma vez que os neuróticos, para Freud, sonham da mesma forma que as pessoas normais, pode-se caracterizar o sonho como um fenômeno neurótico em si mesmo. Além disso, todos sonham, para Freud, todo ser humano é neurótico.

Em Freud, o homem é um ser de desejo. Os desejos brotam do inconsciente. No entanto esses desejos do homem não podem ser sempre satisfeitos completamente, uma vez que a sociedade proíbe que assim seja. Enquanto o desejo procura o prazer, a sociedade proclama a ordem. Além disso, a repressão não está apenas do lado de fora do homem, mas se encontra dentro dele, e, se é verdade que a essência da sociedade é a repressão do indivíduo, a essência do indivíduo é a repressão a si mesmo.

Estabelece-se então uma dialética entre dois princípios que Freud tomará como base para explicar a relação do homem com o mundo. Tais princípios são o de prazer, regido pelo desejo, e o princípio de realidade, regido pela sociedade. Enquanto o princípio de prazer estimula a realizar sempre os desejos, o princípio de realidade se coloca como soberano, ditando o que deve ser feito. Freud afirma que o princípio de realidade é subordinado ao de prazer, pois busca apenas resistir ao prazer do momento para buscá-lo depois, sob forma mais elaborada. Segundo Freud,

a substituição do princípio de prazer pelo princípio de realidade não implica a deposição daquele, mas apenas sua proteção. Um prazer momentâneo,

⁷⁴ BROWN, Norman O. *Vida contra a Morte*. 1972, p. 18,19.

incerto quanto a seus resultados, é abandonado, mas apenas a fim de ganhar mais tarde, ao longo do novo caminho, um prazer seguro.⁷⁵

A subordinação do princípio de realidade ao princípio de prazer é uma característica marcante na concepção freudiana do homem.

O homem em Freud é então esse ser dividido, querendo se realizar, querendo que a realidade seja conforme o seu coração deseja, mas tendo sempre à sua frente a tarefa de suprimir a repressão da sociedade para conseguir ser feliz. Para Freud, a felicidade humana não está inscrita no plano da criação. Freud afirma isto em *O mal-estar da civilização*. Segundo ele,

Não pode haver dúvida sobre sua eficácia, ainda que o seu programa se encontre em desacordo com o mundo inteiro, tanto com o macrocosmo quanto com o microcosmo. Não há possibilidade alguma de ele ser executado; todas as normas do universo são-lhe contrárias. Ficamos inclinados a dizer que a intenção de que o homem seja 'feliz' não se acha incluída no plano da 'Criação'.⁷⁶

A realidade se impõe ao homem. O desejo humano está condenado ao fracasso.

Dessa forma, o homem nunca poderá ser feliz. Para Freud, porém, ele seria menos infeliz se aceitasse a realidade e se ajustasse a ela. Mas o homem se recusa a fazer isso, ele se rebela contra o real. Essa dinâmica não poderia ser de outra forma, uma vez que o homem é impulsionado pelos desejos e estes são tolhidos pela aplicação do princípio de realidade. O homem é um ser em guerra permanente contra a realidade.

Freud não explica por que isso acontece com o ser humano. Mas é nesse ponto que ele coloca a imaginação do homem como uma forma de tornar real aquilo que não existe de fato. Através da imaginação, o homem dá forma aos seus desejos, mesmo quando a realidade impede que eles se realizem de fato.

O que é real é transformado em "irrealidade" e o que é "irreal" adquire o *status* de realidade. Surge o que Freud chama de *neurose*. Trata-se de uma troca do real pelo imaginário. Como afirma Freud, "toda neurose tem como resultado e, portanto, provavelmente, como propósito, arrancar o paciente da vida real, aliená-lo da realidade."⁷⁷ Trata-se do apelo a ilusões que ajudam o homem a fugir da dura realidade que o assola. É o homem tentando afirmar a onipotência do desejo face à realidade, tentando abolir a repressão. O neurótico, portanto, é aquele que se recusa a aceitar a realidade como ela é, deseja que a lógica do coração prevaleça sobre os fatos frios do mundo.

⁷⁵ FREUD, Sigmund. *Formulações sobre os dois princípios do funcionamento mental*. 1976, p. 279.

⁷⁶ FREUD, Sigmund. *O mal-estar da civilização*. 1976, p. 94.

Nessa perspectiva, a religião é considerada uma ilusão – e a mais ambiciosa de todas – sendo seu futuro a extinção. O homem só pratica religião porque ainda não conseguiu se ajustar à realidade do mundo. Ele é ainda uma criança que acredita na onipotência do desejo, que acredita que o mundo pode ser de acordo com a vontade do seu coração. Quando ele deixar de ser criança, entenderá como o mundo é, e abandonará a ilusão decorrente da onipotência do seu desejo. Não é à toa que Freud caracteriza o brinquedo, a arte e a magia no interior da mesma estrutura da neurose. São todas expressões de uma mesma enfermidade, e por isso devem ser superados.

Para Freud, tudo que o princípio de prazer produziu na história foi uma soma de ilusões. Os ideais de felicidade do homem nunca se realizarão. Resta-nos, portanto abrir mão deles e encarar a realidade. A história é a história do amadurecimento do homem rumo à idade adulta.

A saída mais saudável para o homem seria tentar se ajustar à realidade mesmo mantendo uma estrutura neurótica. Por esse motivo, para Freud, o homem considerado normal seria definido como aquele que se ajustou à realidade, entendeu que seus desejos estão condenados ao fracasso e se ajustou estoicamente ao mundo. A normalidade para Freud é um ajustamento frente ao mundo, mesmo sabendo que este ajustamento nunca se dará de forma completa devido à própria estrutura do psiquismo.

Percebe-se em Freud um dualismo muito forte entre o princípio de prazer e o de realidade, devendo o primeiro ser suprimido pelo segundo. Quando isso acontecer, o homem estará pronto para se realizar como completamente humano.

De acordo com a psicanálise freudiana, a história é o processo de educação da raça humana, através do qual as ilusões criadas pela imaginação vão sendo abandonadas à medida que os homens progredem. Eles não podem permanecer na infância para sempre, eles tem de se tornar adultos, tem de viver a “vida hostil” que a sociedade lhes impõe. Apenas quando isso acontecer, o homem terá alcançado a vida adulta.

Para Freud, o princípio de realidade deve sobrepor-se ao princípio de prazer. Só assim o homem atingirá a maioridade e poderá caminhar rumo ao futuro que a ciência projeta. Enquanto ficar tentando fazer com que o princípio de prazer tome as rédeas e coordene sua vida, o homem só produzirá ilusão, e por isso tal princípio deve ser abandonado. Resta ao homem, em Freud, a resignação estóica diante do mundo em prol do progresso da ciência. Tal conclusão se deve ao princípio do monismo ontológico exposto no Capítulo 2. Como haveria apenas um nível de realidade qualquer outra, de caráter “espiritual”, deve ser considerada ilusória, restando ao homem a única opção que seria abandonar as ilusões e se pautar pela ciência.

⁷⁷ FREUD, Sigmund. *Formulações sobre os dois princípios do funcionamento mental*. 1974, p. 277.

3.4. A apropriação desses pressupostos por Rubem Alves

Partindo dos pressupostos antropológicos acima mostrados, Alves construirá seu conceito de *religião* a partir do conceito de *imaginação*. Tal temática é abordada por Alves de forma mais sistemática em seus escritos mais antigos, e de forma mais “solta” em seus escritos mais recentes. Por este motivo, priorizamos neste trabalho o uso de textos em que a temática da imaginação enquanto modificadora do mundo se apresenta de forma mais sistemática, tais como *A gestação do futuro*, *O suspiro dos oprimidos*, *O que é religião*, *O enigma da religião*. Daí nossa ênfase nos mesmos, como se notará no decorrer desta seção. Entendemos que o conceito de *imaginação* é importantíssimo para a compreensão da religião e por isso o exame deste tema priorizou sua caracterização mais sistemática. Nesse sentido, justifica-se a ausência de outros textos de Alves, tais como *Dogmatismo e Tolerância*, *Protestantismo e Repressão*, *Da esperança* e vários outros, uma vez que nestes livros a temática da imaginação não aparece de forma sistemática, embora apareça como fio condutor para o desenvolvimento de algumas idéias do nosso autor em questão.

Como poderá ser notada, a presença de Marx nesta parte do trabalho se encontra mais resumida e isto se deve ao fato de que a apropriação por Alves dos conceitos marxistas se dará mais na elaboração de sua teologia do que na sua filosofia da religião. Para se apropriar dos conceitos marxistas, Alves usará outro teólogo importante que será Bonhoeffer e, a partir da interpretação bonhoefferiana, lidará com os conceitos marxistas. Isso culminará no que depois ficou conhecido como *teologia da libertação*. Se fôssemos nos concentrar nesta parte do pensamento alvesiano, correríamos o enorme risco de fugir da proposta da dissertação. Há sim um pressuposto marxista no pensamento alvesiano, mas este se deslocará para um viés teológico e só fará sentido dentro de um escopo que tentará mostrar a relação entre a ressurreição do Cristo enquanto manifestação histórica da divindade e a coerência do deus de Israel, que sempre se constituiu como agente na história do homem. Tal temática será abordada por ele em sua dissertação de mestrado de 1963 e também na tese de doutorado de 1969. Desse modo, se abordássemos aqui em detalhe a apropriação de Marx por Rubem Alves, teríamos de recorrer a vários pressupostos teológicos que se desviariam do foco deste trabalho. Pode-se notar que, nas obras específicas sobre filosofia da religião, a alusão ao pensamento de Marx se dá de forma muito reduzida e apenas fazendo alusão a textos e artigos mais antigos, nos quais a presença de Marx se faz de forma mais marcante. Justifica-se, portanto, a pouca ênfase em Marx nesta parte deste trabalho e por isso o leitor perceberá uma presença mais marcante do pensamento freudiano.

O homem, enquanto ser de desejo e ser social, procura transformar o mundo de forma que este seja expressão do próprio corpo do homem. Com efeito, para Alves, o corpo tem uma

prioridade axiológica sobre tudo, pois consiste no fundamento e na meta do mundo humano. O corpo em Alves é o ponto de partida de sua reflexão. O sujeito é corporal e toda a sua relação com o mundo se dá através do corpo. Alves propõe voltar o olhar para o corpo para que entendamos que ele é a origem de toda ação e valorização, a sobrevivência dele é o mais importante, e por isso toda e qualquer ação tem que colocá-lo sempre no centro, sempre como fim, nunca um meio para algo.

Segundo Alves

No princípio era o corpo [...] Tudo quanto o homem criou – seus instrumentos de trabalho, sua sociedade, seus valores, suas aspirações, suas esperanças, seus mitos, sua linguagem, sua religião, suas ideologias, sua ciência e qualquer outra coisa que se possa inventariar como surgida do homem – ficou engendrado em meio a sua luta pela sobrevivência. Todos os seus descobrimentos foram criados pelo corpo, em seu próprio benefício. [...] O corpo contém em si, deste modo, uma prioridade axiológica sobre todas as outras coisas porque é o fundamento e o fim do mundo humano.⁷⁸

A imaginação é função do corpo, é através dela que o homem é capaz de se estender para além de sua carne e tentar construir um mundo que seja expressão sua. É neste ponto que, para Alves, a imaginação terá um papel fundamental, pois é ela que declara o absurdo da realidade face ao desejo humano.⁷⁹

O conceito de *imaginação* é de extrema importância para se entender o pensamento alvesiano. Esse conceito perpassa toda sua obra e é de incrível alcance para a compreensão do tema da religião em sua produção.

Alves afirma que a relação do homem com a natureza é diferente da que os animais mantêm com ela. Enquanto estes apenas se adaptam à natureza, o ser humano está em constante luta com ela. O homem não se adapta, mas tenta humanizar a natureza. Dessa tentativa de humanização surge a cultura. A cultura é, portanto, uma tentativa de humanização da natureza.⁸⁰

No entanto, à medida que o tempo decorre, a cultura, enquanto criação do homem parece adquirir um *status* próprio: aquilo que era criação do homem passa a assumir o papel criador, e o homem, que antes era o criador da sociedade, passa a ser apenas mais uma peça para o funcionamento dela. De criador, o homem se transforma em criatura da sociedade, passa a ser mera peça para o funcionamento do sistema. O homem é transformado em algo que deve “funcionar” para a sociedade.

⁷⁸ ALVES, Rubem. *Hijos del mañana. Imaginación, creatividad y renacimiento cultural*. 1975, p. 182,283.

⁷⁹ ALVES, Rubem. *A gestação do futuro*. 1987, p. 83.

O homem transformado em função reprime os desejos do seu corpo e passa a agir de acordo com os desejos do sistema. Esse sistema que subjuga o corpo não pode continuar indefinidamente, pois o corpo deve ser considerado como fim e não como meio. Alves propõe um retorno ao corpo, já que a personalidade do homem mostra que este não é igual aos animais. Ele não se ajusta à natureza, mas busca um significado para além dela, pois quer viver em um mundo que faça sentido, onde os valores humanos sejam incorporados à existência. Nesse sentido, o ser humano transcende a natureza e o determinismo biológico de mero ajustamento, que caracteriza os animais.⁸¹

A luta do homem é primeiramente pela sobrevivência, mas ele ultrapassa esse nível ao buscar por um sentido. É nessa busca de sentido que nasce a cultura. A cultura é um ato humano de criação que não é determinado pela estrutura biológica, mas é evidenciado pela “incompletude” do homem. Logo, essa criação é realizada primeiramente por necessidade do corpo, mas o homem não vive só de pão. Enquanto ser inacabado, ser de desejo, como já apontava Freud, a quem Alves segue nesse ponto, o homem cria a cultura como extensão de seu corpo na busca de sentido.⁸²

O homem não está determinado por seu passado, mas o usa como forma de construir o novo, um futuro aberto. Ele não é determinado pela sua estrutura biológica, pois possui o poder de se superar, de criar coisas. É isto que Alves chama de *imaginação*, esse deixar para trás o passado que se mostrou disfuncional e opressivo e esse agir inspirado pelas intenções. Tudo isso é realizado através de uma ação do corpo.

A imaginação é, portanto, a chave para entender a relação do homem para com o mundo, ela é aquela que faz do homem um ser modificador da natureza. E esse poder transformador se dá por meio da linguagem, uma vez que essa é também um ato criativo do homem.⁸³

Para Alves, assim como vemos com nossos olhos, mas não os vemos, assim também acontece com a realidade. Há nela vários “acordos silenciosos” que funcionam como nossos olhos. Só vemos o mundo por meio desses acordos que não vemos, acordos esses que são cristalizados pela ciência.

Segundo o autor, a ciência pressupõe que conhecer é reduplicar. A objetividade da ciência acaba por considerar que a realidade está toda ela pronta e que o conhecimento nada mais é que uma cópia do real. Se realmente é assim, a pessoa, para ser considerada normal, deve ajustar-se à regra do copiar. Esse ponto já foi elucidado por Freud quando ele afirma que o neurótico dá um

⁸⁰ ALVES, Rubem. *O suspiro dos oprimidos*. 2006, p. 12.

⁸¹ ALVES, Rubem. *O que é religião*. 1990, p. 21.

⁸² ALVES, Rubem. *O suspiro dos oprimidos*. 2006, p. 25,26.

⁸³ ALVES, Rubem. *A gestação do futuro*. 1987, p. 83.

valor excessivo aos seus desejos e se recusa a aceitar a realidade. A pessoa normal é a que se ajusta ao sistema.⁸⁴

Alves procura mostrar um outro pressuposto da mentalidade científica que é o fato de que “o mundo já está dado”. As forças que movem a história são independentes do homem. Este pode até transformar o mundo, mas até certo ponto e sem romper o sistema vigente. Afinal, ele seria apenas um “joguete” dentro de um sistema que lhe é alheio, uma vez que a história independe de suas ações. cabe a ele apenas o “descobrir” a realidade dada. Assim, sua ação não brota da sua liberdade, mas de um pré-determinismo, quer seja ele biológico, divino ou social.⁸⁵

Nessas condições, não resta lugar algum para a imaginação. Se o conhecimento é reduplicação, a imaginação deve ser banida como loucura, falsa consciência e enfermidade. Freud tentou mostrar isso em sua análise de um indivíduo neurótico. Este não aceita o veredicto da realidade. O neurótico age como se os seus valores e desejos pudessem mudar o curso da história, pensa que a imaginação pode mudar e criar novas condições de vida. É, portanto, um louco.⁸⁶

Alves se atém bastante a este último ponto, pois para ele “Religião é imaginação, e inversamente, a imaginação tem sempre uma função religiosa, para o homem”⁸⁷. Por meio da religião, pode-se ver as coisas reais sob o esplendor mágico da imaginação.

Segundo Alves, ao aceitar a religião e a imaginação como enfermidade, estamos concordando com os “acordos silenciosos” que controlam a mentalidade científica, segundo os quais a consciência nada mais é que uma máquina reduplicadora. A criação do novo é impossível.

No entanto, o homem não lida com o mundo de forma puramente racional, pois seu contato com ele se dá sob o imperativo da sobrevivência. E uma vez que o homem quer viver, a natureza nunca aparece como fria e sem sentido, ela tem um significado: o ambiente promete vida ou morte ao homem, prazer ou dor. A experiência imediata da natureza é, portanto, emocional e, conseqüentemente, constitui a matriz emocional que estrutura o mundo em que vivemos. A consciência do mundo surge das experiências decorrentes da tentativa de sobreviver no mundo, e como o corpo é o que luta para sobreviver diante da natureza, a consciência, se faz, portanto, função do corpo.⁸⁸

Alves afirma que, se o cerne da consciência é emoção e valor, então a consciência é radicalmente religiosa.⁸⁹

⁸⁴ ALVES, Rubem. *A gestação do futuro*. 1987, p. 82.

⁸⁵ ALVES, Rubem. *A gestação do futuro*. 1987, p. 61, 62.

⁸⁶ ALVES, Rubem. *A gestação do futuro*. 1987, p. 91,92.

⁸⁷ ALVES, Rubem. *O enigma da religião*. 2007, p. 24.

⁸⁸ ALVES, Rubem. *O suspiro dos oprimidos* 2006, p. 27.

⁸⁹ ALVES, Rubem. *O enigma da religião*. 2007, p. 26.

Piaget, segundo Alves, atesta isso quando considera que “O conhecimento não é uma cópia, mas uma organização do real.”⁹⁰ O real, portanto, só se torna humano depois de receber um significado pelo homem, depois que esse último confere seus valores ao mundo.

Colocar a imaginação sob a suspeita de loucura é aceitar o pressuposto de que só é válido o conhecimento que se pautar pela lógica da relação sujeito-objeto. A vida, no entanto, está antes disso. A vida é relação, e por ser dessa forma, a religião não se utiliza de sinais, mas de símbolos. Do mesmo modo que os sonhos não podem ser entendidos a partir da relação sujeito-objeto, também a religião e a imaginação não podem ser entendidas dessa forma. Sonhos são expressos em forma de símbolo. No signo, uma palavra remete a um objeto, ao passo que nos símbolos isso não ocorre. A relação não é direta. O símbolo remete a algo além do objeto, revelando e escondendo ao mesmo tempo.⁹¹

A partir disso, Alves afirma que “a religião é para sociedade aquilo que o sonho é para o indivíduo. A religião revela a lógica do coração, a dinâmica do “princípio de prazer”, na medida em que ele luta por transformar um caos não humano ao seu redor em uma *ordo amoris*”⁹².

A imaginação é uma luta do homem contra o realismo advindo da visão cientificista do mundo moderno. Ela se constitui como um novo paradigma de compreensão do homem e conseqüentemente de compreensão do mundo enquanto manifestação do humano.

A partir de tal definição, Alves mostrará que a imaginação se constitui como novo paradigma para se tentar entender o homem. Ele afirma que a pretensão de explicar tudo exclusivamente pela ciência não esgota a realidade. Observar essa última sob a ótica da superação da ignorância por meio da ciência não gerou o fim desejado.

Assim como acontece na ciência, seguindo a sugestão de Thomas Kuhn, um novo paradigma só é adotado quando o antigo não mais resolve os problemas novos. Voltando os olhos para a história, nota-se que um dos primeiros paradigmas adotados foi o da explicação mitológica do mundo. Essa última foi superada com o advento da ciência, que pretendeu solucionar problemas que a mitologia não mais conseguia resolver. No entanto, os inúmeros problemas advindos com o progresso da ciência, haja vista as duas grandes guerras mundiais, as diversas doenças advindas com o progresso científico e a falta de resolução das questões essenciais do homem, fizeram com que o

⁹⁰ PIAGET, Jean, *Biologie et connaissance*. 1967, p. 414.

⁹¹ ALVES, Rubem. *O enigma da religião* 2007, p. 27.

⁹² ALVES, Rubem. *O enigma da religião*. 2007, p. 27. (Em *A gestação do futuro*, p. 87, lemos: “A imaginação é para a sociedade o que os sonhos são para os indivíduos.”) Nota-se aqui uma interessante aproximação entre religião e imaginação, de forma que isso dá a religião o caráter transformador da sociedade que Alves tentará mostrar em vários momentos de suas obras. Assim como a imaginação é aquela que transforma o mundo, a religião, por seu caráter derivado da mesma fonte da imaginação, i.e, os desejos do homem de viver em um mundo com sentido, ela teria também este mesmo caráter, e por isso ela não deve ser rejeitada, mas sim

ideal positivista do homem científico caísse em descrédito. A sociedade que mais se desenvolvia cientificamente se viu envolta em problemas que a ciência não conseguia resolver. Tudo isto fez que o paradigma científico entrasse em crise também. É preciso, portanto, um novo paradigma. Segundo Alves, “quando a imaginação modular já exauriu as suas possibilidades chegou o tempo da imaginação criativa.”⁹³

Para o autor, nesta dinâmica algo tem de morrer para que haja um novo nascimento. O processo é descontínuo, envolvendo morte e ressurreição. A crise do paradigma clama por um novo, pelo abandono do velho e por um novo começo. Para Rugg, essa é a essência do ato criativo: “A Chave da natureza do ato criativo consiste em abandonar pressuposições há muito mantidas e recomeçar a partir de uma nova orientação”.⁹⁴

No entanto, pelos pressupostos da ciência, o ato criativo é proibido. Conhecimento é reduplicação. Por isso o ato criativo geralmente ocorre na clandestinidade. Por ser clandestino, será tido como enfermidade. Se ser normal é ser funcional, é estar ajustado ao sistema, o ato criativo será, portanto, um grito de revolta contra a realidade.

Conforme mencionado, a antropologia baseada na visão científica do mundo afirma que o homem é apenas uma função da estrutura social. No entanto, é preciso lembrar que a estrutura social é criação do homem e não o contrário, como evidenciado por Marx. Não é o homem que deve ser julgado pelo sistema, mas o sistema pelo homem. Segundo Alves, “A imaginação não pode ser declarada desequilibrada por não concordar com os fatos da realidade. É a realidade que deve ser declarada louca quando não concorda com as aspirações da imaginação”.⁹⁵

Para Alves, tal visão cientificista do mundo subverte a ordem das coisas e esquece que o mundo humano é o resultado de atos criativos e não há ato criativo sem imaginação. Esta se coloca, portanto, como novo paradigma, uma vez que ela é pré-requisito do ato criativo, é o ato criativo na mais alta expressão da vida humana.

Analisando então esse ato criativo, Alves afirma que a imaginação possui três “intenções”: uma intenção mágica, uma intenção lúdica e uma intenção utópica.

Sobre a primeira, o autor diz que há uma igualdade entre magia e imaginação. Para ele, “a magia é ideal para os nossos propósitos, assim como a interpretação dos sonhos é crucial para a psicanálise. A magia é a imaginação apoderando-se do corpo, e a imaginação uma forma secreta de

entendida sob este aspecto renovador. É a partir desta visão que Alves desenvolverá a teologia da Libertação no final dos anos 60.

⁹³ ALVES, Rubem, *A Geração do futuro*. 1987, p. 78.

⁹⁴ RUGG, Harold. *Imagination*. 1963, p. 289.

⁹⁵ ALVES, Rubem, *A Geração do futuro*. 1987, p. 83.

magia”.⁹⁶ Dessa forma, se a magia for considerada como disfuncional e irracional, assim também a imaginação o será.

Freud também percebeu a relação entre magia e imaginação. Como já descrito acima, o neurótico, para Freud, é aquele que não aceita o veredicto do princípio de realidade e, por isso, constrói um mundo em que seu desejo é o regente. Como afirma Freud, “O neurótico cria em seus sintomas satisfações substitutivas para si, e estas ou lhe causam sofrimento em si próprias, ou se lhe tornam fontes de sofrimento pela criação de dificuldades em seus relacionamentos com o meio ambiente e a sociedade a que pertence”⁹⁷.

Alves afirma que, ao fazer isso, o neurótico se assemelha ao mágico. Assim como o neurótico cria uma outra realidade pautada no desejo a partir da força do pensamento, ou melhor, pensando seus desejos, assim também age o mágico, como se a realidade pudesse ser modificada por meio da consciência. Da mesma forma que o neurótico, ele acredita na “onipotência do desejo”. De acordo com essa interpretação, o mágico seria alguém que acredita que o mundo pode ser criado pelo poder da palavra.⁹⁸

Como os sonhos têm suas raízes na situação existencial do homem, na sua relação com o mundo que o rodeia, para entendê-los é preciso compreender as condições de vida que os fazem nascer. E, segundo Alves, “A imaginação é para a sociedade o que os sonhos são para os indivíduos. Em toda utopia, trabalho artístico, fantasia religiosa e ritual mágico, a sociedade fala de seus sentimentos ocultos”⁹⁹. Conclui-se assim que, na magia, o homem ainda acredita na modificação da realidade pelo pensamento, pela palavra, e como essa é também uma forma de imaginação, essa última é em si mesma mágica.

A magia não é, portanto, uma forma primitiva de se manter uma relação com o mundo, mas evidencia o desejo do homem de transformá-lo num lugar onde seja possível amar. Malinkowski, segundo Alves, entende que a magia surge quando o homem se vê impotente frente à realidade que o cerca.¹⁰⁰ Quando o homem se sente seguro diante de uma determinada situação, não há a necessidade da magia, ele é senhor daquele lugar e, portanto, ele pode confiar na força do seu braço. No entanto, quando uma situação revela que os recursos de que ele dispõe não são suficientes para lidar com ela, o homem recorre à magia. A magia, portanto, surge quando o homem se sente impotente para levar a cabo sua intenção através de seus próprios recursos. Esse ponto

⁹⁶ ALVES, Rubem, *A Gestação do futuro*. 1987, p. 86.

⁹⁷ FREUD, Sigmund. *O mal estar da civilização*. 1976, p. 58,59.

⁹⁸ ALVES, Rubem. *A Gestação do futuro*. 1987 p. 86,87.

⁹⁹ ALVES, Rubem, *A Gestação do futuro*. 1987, p. 87.

¹⁰⁰ MALINOWSKI, Bronislaw. *Magic, science or religion*. 1948, p. 79.

evidencia uma oposição a Freud. A magia não se origina na onipotência do desejo, mas sim na percepção da impotência.¹⁰¹

Ao tentar impor seu desejo à realidade, que é mais forte do que ele e sempre sai vitoriosa, o homem apela à magia, a qual se torna então uma forma de revolta contra a realidade estabelecida. Essa revolta é pautada no desejo humano de transformar o mundo em um lugar que seja extensão do próprio corpo. A magia acaba sendo assim uma expressão da esperança, pois permite ao homem acreditar que o presente pode ser transformado. O ser humano atua pela paixão por algo ausente, e por isso se recusa a aceitar o presente:

Intentamos dar à luz à esperança, fazê-la encarnar-se; intentamos transformar o ausente no presente. É-se literalmente possuído pela esperança. Se recordarmos que a ação humana consiste essencialmente numa busca de valores, perceberemos então que por detrás do ato criador da cultura e por detrás da magia opera uma mesma e única dinâmica.¹⁰²

Naqueles pontos em que a realidade impede que o homem crie o objeto do seu desejo pela força de sua mão, ele preserva sua aspiração por meio da ação simbólica. A intenção da magia, portanto, não é descrever como o mundo é, mas sim como o mundo deveria ser de acordo com as exigências da personalidade. “A magia é uma expressão dos sentimentos, intenções e esperanças, que constituem os fundamentos de tudo o que o homem faz”.¹⁰³

A magia então não é uma neurose que será superada, como queria Freud, mas sim uma manifestação da intenção básica da personalidade, a saber, criar um mundo que possa ser amado. E o homem age assim porque ele quer viver em um mundo que faça sentido. Um mundo que negue as aspirações do homem é um mundo insano que deve ser abolido. Logo, a magia, como evidência do ato criativo, não deve ser considerada absurda, mas o mundo que a impede é que deve ser considerado absurdo.¹⁰⁴

O pensamento mágico envolve uma percepção da impotência frente a uma realidade que nega o desejo e uma declaração da prioridade axiológica do desejo sobre essa mesma realidade. Isso faz com que a magia tenha um caráter ético, já que visa àquilo que deve ser. A realidade “deve ser” uma expressão dos desejos e, se a realidade ainda não é isso, ela deve ser abolida. “Os fatos não são valores. Portanto, os fatos devem ser superados”¹⁰⁵.

¹⁰¹ ALVES, Rubem. *A Geração do futuro*. 1987 p.90.

¹⁰² ALVES, Rubem, *A Geração do futuro*. 1987, p 90.

¹⁰³ ALVES, Rubem, *A Geração do futuro*. 1987, p. 91.

¹⁰⁴ ALVES, Rubem. *A Geração do futuro*. 1987 p. 93,94.

¹⁰⁵ ALVES, Rubem, *A Geração do futuro*. 1987, p. 93.

No entanto, a magia não tem o poder para fazer com que aspirações humanas se concretizem, já que, por detrás dela, encontra-se um homem impotente. A verdade da magia só será possível quando a impotência humana se transformar em poder.

Outro aspecto da imaginação é sua forma lúdica. Geralmente associado às crianças, o lúdico também evidencia a primazia do desejo sobre a realidade. A sociedade atual tende a esquecer a atitude lúdica frente ao mundo. No processo de educação isso fica bem evidenciado, uma vez que o mesmo acaba se transformando em uma imposição da realidade do mais forte sobre a do mais fraco.¹⁰⁶

A educação pretende manter o sistema funcionando de acordo com as regras já impostas. Logo, a imaginação da criança deve ser controlada por aqueles que conhecem as regras do jogo social. Novamente a questão envolve um ajustamento à realidade dada.

O comportamento da criança é caracterizado pelo brincar, e este não inclui nenhuma intenção de produzir algum objeto, é mero fruto do prazer. O brinquedo é um fim em si mesmo, é uma proposta de alegria. Portanto, o prazer é o que rege a ação da criança. Ela é completamente dominada pelo “princípio de prazer”. No entanto, quando ela amadurece, esse princípio é superado pelo “princípio de realidade”. A criança se assemelha ao neurótico, ela tem um comportamento não ajustado à realidade, pois ainda crê na onipotência do desejo. O brinquedo e a magia para Freud evidenciam um comportamento neurótico, uma vez que ambos não se ajustam à realidade.¹⁰⁷

No brinquedo, da mesma forma que na magia, o homem declara a prioridade axiológica do desejo. O brinquedo implica uma negação radical da lógica dominante, a qual evidencia um homem justificado por sua produção.

No entanto, a vida é um fim em si mesmo. A vida não deve ser pautada na produção. Essa crítica já está presente no pensamento de Marx. Dentro desse contexto, o brincar implica tanto uma crítica a uma sociedade que visa apenas à produção, quanto uma subversão dos valores impostos por essa sociedade.

As crianças entendem que, no brincar, o que está em jogo é o prazer. Como afirma Alves, “as crianças sabem muito bem disso: que o propósito único da vida é o prazer.”¹⁰⁸

As construções feitas por elas não se transformam em ontologia. Elas têm ciência de que o mundo construído por elas pode ser desfeito a qualquer momento. Se a brincadeira não agrada mais, troca-se por outra, em que, novamente, a força motriz será o prazer. As crianças não estão comprometidas com a preservação da organização, mas sim com a preservação da vida.¹⁰⁹

¹⁰⁶ ALVES, Rubem. *A Geração do futuro*. 1987, p. 99, 100.

¹⁰⁷ ALVES, Rubem. *A Geração do futuro*. 1987, p. 96,97.

¹⁰⁸ ALVES, Rubem. *Tempus Fugit*. 1990, p.42.

¹⁰⁹ ALVES, Rubem. *A Geração do futuro*. 1987, p. 96.

Berger e Luckmann afirmam que a realidade é socialmente construída. E, para que ela possa funcionar, é necessário que os homens assumam certos “papéis”, os quais determinam a forma pela qual esse homem se relacionará com tal realidade construída. No entanto, eles afirmam que “os papéis podem ser reificados da mesma maneira que as instituições”¹¹⁰. As crianças entendem que seus papéis em suas brincadeiras não estão reificados, mas se constituem como criações para propiciar prazer. Seus papéis nas brincadeiras não precisam se transformar em ontologia. Os adultos, no entanto, se esquecem disso e passam a agir como se a realidade do mundo fosse de tal forma que não pudesse ser mudada. O mundo então deixa de ser um lugar de prazer e passa a ser um lugar onde o que mais importa é a manutenção da ordem instituída. O papel do indivíduo é reificado, pois o adulto se converte naquilo que faz. O que era jogo se transforma em ontologia, se transforma em “verdade” e “realidade”, e o homem, comprometido com essa visão, começa a forçar os outros a serem “realistas”, isto é, a se comportarem de acordo com as regras do jogo. E como tal jogo se transforma em verdade, ele tem que ser preservado, não pode ser negado. Instaure-se aí uma sociedade não mais fruto do prazer, mas da repressão.¹¹¹

Pode-se notar que tanto no ato criador da cultura que visa estabelecer uma *ordo amoris* quanto no jogo que visa produzir uma ordem que proporcione prazer, a mesma dinâmica está envolvida, a saber, a dinâmica de criar um mundo que seja expressão do desejo do homem.

No jogo se cria uma nova realidade a partir da imaginação, a partir da liberdade. Assim, da mesma forma que na magia, no jogo há uma supressão da realidade, que é declarada sem sentido. O jogo possui o mesmo caráter ético e profético da magia, pois nega que o mundo deva continuar sendo da forma que é. É um protesto contra a ordem estabelecida, suprimindo, portanto, a realidade, como na magia. Um novo mundo é construído tendo em vista a busca de alegria. Há uma crença na onipotência da imaginação para criar um mundo que proporcione felicidade.¹¹²

No entanto, falta às crianças o mesmo que falta à magia, ou seja, o poder. As crianças também são impotentes. A realidade se impõe de forma muito dura e o jogo passa então, da mesma forma que a magia, a remeter a uma ausência. Os seus ideais só serão possíveis quando estiver presente o poder de transformar o mundo em uma *ordo amoris*.¹¹³

O presente deve ser abolido por não permitir os atos criativos da imaginação. Tais atos trarão o futuro apoiados sobre uma nova base, a saber, o desejo do homem.

Alves ressalta também a motivação utópica da imaginação. A utopia, segundo o autor, proclama que a organização social como forma de repressão e controle deve ser abolida, para que o

¹¹⁰ BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas. *A construção social da realidade*. 1985, p. 125.

¹¹¹ ALVES, Rubem. *A Geração do futuro*. 1987, p. 100.

¹¹² ALVES, Rubem. *A Geração do futuro*. 1987, p. 96, 102.

¹¹³ ALVES, Rubem. *A Geração do futuro*. 1987, p. 103.

planeta seja transformado no lugar da recuperação humana. Os sonhos de liberdade, de paz e de prazer, são negados ao homem pela sociedade que o reprime. Esta deve, portanto, ser abolida. Esse é o caminho utópico.¹¹⁴

O olhar de Alves sobre a utopia é orientado para o futuro. Ele segue a sugestão de Mannheim, em que a distinção entre *utopia* e *resultado* é feita de forma mais concisa.

Alves, citado por Cervantes, declara que “a utopia nasce quando a consciência toma os dados do presente, carrega-os com sua lembrança e com isso supera a dimensão única: O resultado é o futuro com uma fisionomia concreta: uma utopia”.¹¹⁵ A memória, como veremos a seguir, é um fator importante na geração das utopias e conseqüentemente na constituição da imaginação.

Alves, conforme Cervantes, afirma que a memória gera imaginação e, ao fazê-lo transforma o homem em um ser utópico.¹¹⁶ É na memória que se encontra a esperança de que o homem redescubra sua harmonia perdida com a natureza. A utopia, conforme mencionado acima, se apóia na memória, pois no passado já se viveu em um mundo harmônico, de paz, de alegria e de prazer, e se tem a esperança de voltar a esse mundo. As utopias são sonhos sociais que se inspiram negativamente na realidade da qual emergem, constituindo uma forma de protesto e esperança ao mesmo tempo, visando transformar o mundo em que se vive em algo melhor.

Segundo Alves, a utopia é barrada pelo discurso científico. Tal discurso afirma que ela é *u-topia (lugar nenhum)* e que por isso deve ser abandonada. Mas o homem que é um ser relacional, quer que o universo seja manifestação da sua intenção. Ele se nega a abandonar as utopias que expressam a sua esperança. Se o discurso da ciência afirma que essas utopias não podem ser realizadas, o homem não as abandona, mas tenta mudar a realidade. As utopias são então como os sonhos. Dessa forma, como a magia e o jogo, não são feitas para predizer o futuro.¹¹⁷

A imaginação não é, portanto, um instrumento de clarividência que revela o futuro, mas antes um espelho das condições vividas pelos homens em suas relações. A imaginação reflete o impossível que é vivido atualmente, o que faz com que ela dependa das relações a partir das quais é gerada. Como já apontava Feuerbach em suas preleções, o homem é fruto do meio em que está inserido. O ser humano só fala daquilo que vive, e nada além disso. Só se vê o mundo mediado pela sociedade em que se encontra.¹¹⁸

As utopias não podem ser relatadas a partir da linguagem científica, pois as esperanças, os desejos estão para além do discurso da ciência. Como a linguagem só se expressa dentro de uma

¹¹⁴ ALVES, Rubem. *A Geração do futuro*. 1987, p. 109-111.

¹¹⁵ ALVES, Rubem, “*El pueblo de Dios y la búsqueda de un nuevo orden social: Introducción inconclusa a la hermenêutica del símbolo*.” 1971, p. 22.

¹¹⁶ ALVES, Rubem, *Some thoughts on a program for ethics*. 1971, p. 166,167.

¹¹⁷ ALVES, Rubem. *A Geração do futuro*. 1987, p. 111,112.

¹¹⁸ FEUERBACH, Ludwig, *Preleções sobre a essência da religião*. 1989, p. 140,141.

ordem vigente, tudo aquilo que ultrapassa essa ordem não poderá ser dito por esse tipo de linguagem.¹¹⁹

As utopias, portanto, não são sonhos neuróticos, como queria Freud, mas revelam a dinâmica vivida pelos homens. Mannheim, apud Alves, aponta que a inteligibilidade das utopias consiste na situação estrutural do estrato social que, em um dado tempo, as espose. “A substância e a forma da utopia não ocorrem em um campo independente da vida social.”¹²⁰

Dessa forma, pode-se dizer que a utopia é algo natural ao ser humano, assim como os sonhos. E da mesma forma que estes, aquela revela os desejos ocultos do coração do homem. Esse último, ao se ver sufocado pela presente realidade, começa a suspeitar que ela deve ser abolida. Nesse momento nasce a utopia. A imaginação conduz o homem a uma nova terra, onde as regras do jogo da realidade são substituídas por regras humanas. O coração começa a nomear as coisas ausentes. O futuro se abre não mais como continuação do presente, mas como uma tarefa possível, como algo que pode ser criado de acordo com as intenções do coração. Aqui se abre o caminho para a liberdade, o homem agora age por amor a um futuro que não existe em lugar algum (u-topia).¹²¹

Alves afirma que é preciso “engravidar o presente”, o que significa que o futuro tem que aparecer no presente. Não é um agir “para que” algo aconteça, mas agir “como se” esse algo já estivesse presente. A dinâmica do “Reino de Deus” é revelada.

A visão utópica liberta o homem do determinismo das forças materiais, e com isso ele se vê livre para criar um mundo que é a expressão do seu amor. Essa visão demonstra que o homem não perdeu sua esperança, ele ainda quer criar um futuro que lhe seja amigo, que lhe cause alegria. Vê-se então a lógica da criatividade em seu limite. Há uma derrubada dos pressupostos antigos que impediam o homem de viver uma vida humana. O princípio de realidade é dominado pelo princípio de prazer. A alegria e o prazer tomam conta do mundo, pois o ser humano aniquilou a ordem que o aprisionava e se reconciliou com a realidade, não com aquela que o reprimia, mas com uma nova, fundada no desejo. E isso ele fez dando poder à esperança para que realizasse o “ato mágico”.¹²²

Segundo Alves, “o oculto segredo da visão utópica diz que o homem não terá descanso e permanecerá infeliz até o dia em que as suas esperanças triunfem sobre os fatos. (...), Eu tenho esperança implica em eu desejo. E eu desejo consiste sempre no desejo de poder.”¹²³

Alves aponta que a utopia é sempre definida pelo grupo dominante como utopia, pois ele determina o que pode ser considerado possível e o que é considerado impossível. “A possibilidade e a impossibilidade são relativas às estruturas que as fundamentam”¹²⁴.

¹¹⁹ ALVES, Rubem. *A Geração do futuro*. 1987 p. 112-114.

¹²⁰ MANNHEIM, Karl. *Ideologia e Utopia*. 1976, p.230,231. apud ALVES 1987 p.114

¹²¹ ALVES, Rubem. *A Geração do futuro*. 1987 p. 120.

¹²² ALVES, Rubem. *A Geração do futuro*. 1987, p. 122.

Para Alves, portanto, as utopias são manifestações da imaginação do homem. Elas demonstram que o homem ainda acredita que a ordem vigente pode e deve ser abolida, e em nome dessa esperança, ele começa a agir de forma a gerar o futuro como extensão de seu próprio corpo. Um lugar de prazer, de alegria, onde não haja nem sofrimento, nem dor. E é sob essa mesma perspectiva que a religião é vista no pensamento alvesiano. Por ser fruto da imaginação, ela é capaz de subverter a ordem vigente e estabelecer o reino de Deus na terra.

3.5. Observações finais

Neste capítulo procurou-se mostrar como os pressupostos antropológicos de Marx e Freud influenciaram o conceito de *homem* adotado por Rubem Alves. Procurou-se mostrar que, partindo da análise social de Marx, Alves dá ao homem um caráter histórico que lhe permite desempenhar um papel no mundo. E tal papel dependerá da ação humana efetiva, pautada pelo desejo utópico de viver em um mundo que faça sentido. Nessa perspectiva, a religião surge não como mero efeito da infra-estrutura econômica, mas como responsável pela criação de um mundo que se torna uma extensão do homem.

Procurou-se mostrar ainda que Alves não apenas se apóia claramente no pressuposto freudiano do homem enquanto ser de desejo, mas também se sobrepõe a Freud ao dar à imaginação o caráter de agente transformador do mundo. Ela não é algo que deu errado no processo de formação do psiquismo humano, mas tem um enorme papel na construção de um mundo que seja expressão do homem.

¹²³ ALVES, Rubem. *A Geração do Futuro*. 1987, p. 123.

¹²⁴ ALVES, Rubem. *A Geração do Futuro*. 1987, p. 124.

4. Linguagem e Religião em Rubem Alves

4.1. Observações iniciais

Até o momento, foram dados os seguintes passos. Em primeiro lugar, apresentou-se o debate em torno da religião com base em filósofos a cujas ideias Rubem Alves se opõe para elaborar seu próprio conceito de *religião*. Em segundo lugar, procurou-se mostrar como, especialmente, o pensamento de Marx e Freud influenciou o pensamento antropológico de Rubem Alves. Dados estes passos, é possível explicar agora o conceito alvesiano de religião como linguagem da esperança. É o que se pretende no capítulo que se segue.

4.2. O corpo e a linguagem

A linguagem desempenha um papel fundamental na elaboração do conceito alvesiano de *religião*, pois é por meio da palavra que os mundos são construídos. Isso corresponde a um reviver do mito bíblico em que a partir da palavra divina todas as coisas são criadas. Assim, como afirma Alves, “para se entender a religião, é necessário entender o caminho da linguagem.”¹²⁵

Podemos notar que a linguagem é algo completamente humano. A diferença feita por Feuerbach entre o homem e o animal no nível da consciência é retomada aqui, acrescentando que o homem também difere do animal por possuir uma linguagem.

O animal se relaciona com o meio de uma forma direta, adquirindo meios para sobreviver diante da natureza que o cerca. Para isso, reproduz mimeticamente aquilo que seus progenitores faziam. O passado de sua espécie determina como esse animal agirá durante toda a sua vida. Sua interação com a natureza tem em vista sua sobrevivência no mundo, logo, o animal preserva uma *memória biológica* que lhe possibilita agir sempre da mesma forma. Ele é o seu corpo. Sua programação é fechada, está preso à sua estrutura biológica de forma muito restrita.

Diferentemente do animal, o homem é um ser aberto. Ele é capaz de reprogramar seu passado de forma a agir diferentemente no futuro, pois não há uma relação causal entre o seu corpo e sua atividade. “Há um vazio imprevisível entre o corpo e a atividade. Tudo se processa como se o homem tivesse que inventar aquilo que irá fazer.”¹²⁶

É possível dizer que o ser humano é aberto ao futuro, já que não é determinado pelo seu passado biológico como o animal. Enquanto este se relaciona com a natureza de forma a tentar

¹²⁵ ALVES, Rubem. *O suspiro dos oprimidos*. 1999, p. 5.

¹²⁶ ALVES, Rubem. *O suspiro dos oprimidos*. 1999, p. 11.

se adaptar a ela, o homem age visando transformá-la de forma que ela se adapte às exigências dele. A atividade humana visa sujeitar a natureza às necessidades do corpo humano, da vontade dele, e é por isso que os indivíduos criam os universos simbólicos, religiões, coisas que os animais não fazem nem nunca farão. É a abertura do ser humano ao futuro que lhe possibilita criar o novo.

Como afirma Alves,

Os universos simbólicos, a religião, a história são expressões do esforço humano no sentido de tornar a natureza, o tempo e o espaço em função de si mesmo. Esforço titânico para antropologizar o universo todo, transformando-o numa extensão do corpo.¹²⁷

No entanto, nota-se que o corpo humano não é capaz de fazer grandes coisas. Se comparado ao de outros animais, revela-se como um dos mais frágeis. Em razão disso, o homem precisa inventar meios para conseguir sobreviver diante da natureza. A esses meios, damos o nome de *técnica*. Esta é, portanto, extensão do corpo, e, nesse sentido, pode-se afirmar que a sociedade é uma técnica inventada pelo homem para sobreviver na natureza. No entanto, ao mesmo tempo em que o homem cria a sociedade, esta dita como ele deverá viver. Segundo afirma Alves,

[...] é a linguagem que faz a sociedade possível e esta torna a linguagem necessária. O condicionamento de nossa percepção pela linguagem é, realmente, o condicionamento de nossa maneira de ver, ouvir e sentir pela sociedade. Isto significa que nossos mecanismos de interpretação não são mais puramente biológicos, mas sociais.¹²⁸

Diferentemente dos animais, que se relacionam diretamente com a natureza, o ser humano tem a mediação da sociedade, e é ela que ditará o que pode e o que não pode ser feito pelos indivíduos. Para isso, ela cria valores sociais que são mecanismos para interpretação do mundo, o que possibilita a sobrevivência do homem em seu meio. Nesse caso, considera-se possuidor de valor apenas aquilo que pode ser tomado como indispensável para a sobrevivência humana.

¹²⁷ ALVES, Rubem. *O suspiro dos oprimidos*. 1999, p. 12.

¹²⁸ ALVES, Rubem. *O suspiro dos oprimidos*. 1999, p. 13.

Se notarmos isso, perceberemos que assim como afirma Alves, “todo esforço humano se constitui na tentativa de transformar valores em fatos históricos e sociais. O homem, portanto, quer moldar o mundo, fazendo deste a expressão de seus valores.”¹²⁹

No entanto, como a relação do ser humano com a natureza é aberta, torna-se necessário que a sociedade que a medeia, enquanto provedora da técnica possa ser reproduzida nas diversas gerações humanas. Por isso surge a linguagem. Esta é inventada em resposta à necessidade de reprodução e manutenção da sociedade, tornando-se uma técnica que possibilita a sobrevivência humana.

Como afirma Alves, “A linguagem é a memória coletiva da sociedade. É ela que provê as categorias fundamentais para que certo grupo social interprete o mundo, ou seja, para que ele diga como ele é”¹³⁰. Por ser dessa forma, percebe-se que a linguagem determinará *como* uma comunidade organizará sua ação. A linguagem, portanto, nasce de uma necessidade prática do homem, a saber, da necessidade de sobrevivência frente ao mundo.

Diante do exposto acima, fica claro que a linguagem tem um papel fundamental na definição do real. Como afirma Wittgenstein, “Os limites da minha linguagem denotam os limites do meu mundo.”¹³¹ Ou seja, ela determina a forma como vemos o mundo, organiza-o, coloca-o dentro da estrutura por ela criada. Segundo afirma Alves, “O homem é um construtor de mundos; sua atividade busca criar uma *ordo amoris*, uma organização que seja expressiva dos seus valores e funcional para a sua sobrevivência”¹³².

O que o homem define como realidade é o que ele organiza. A teoria kantiana do conhecimento já aponta para algo parecido. Pode-se conhecer o que é a coisa para o sujeito cognoscente, mas nunca a coisa em si. E essa coisa organizada pelas estruturas da razão é considerada *o real*.

Como a linguagem desempenha um papel importante na construção do real, isso permite considerar que as estruturas da razão, postuladas por Kant são, na realidade, a estrutura da linguagem. Esta é um instrumento social que adquire significado dentro do todo em que é usada. A sociedade que cria determinada linguagem será a responsável por definir o que uma palavra específica significará, assim como definirá o que é real e o que não é.

O segundo Wittgenstein chegou à conclusão de que “o sentido de uma palavra é o seu uso na linguagem”, ou seja, uma palavra pode ter significados diferentes dependendo do contexto

¹²⁹ ALVES, Rubem. *O suspiro dos Oprimidos*. 1999 p. 14.

¹³⁰ ALVES, Rubem. *O suspiro dos oprimidos*. 1999, p. 15.

¹³¹ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus lógico-philosophicus*. 1968, p. 111. proposição 5.6.

¹³² ALVES, Rubem. *O suspiro dos oprimidos*. 1999, p. 18.

em que for usada.¹³³ Não há na linguagem uma relação objetiva entre sujeito e objeto, mas uma mediação entre ambos, uma vez que o mundo humano é organizado e estruturado por meio da linguagem em função dos valores, inspirações e emoções humanas. Esse processo de organização busca criar um mundo significativo para o homem. Ao investigar-se a linguagem, percebe-se que ela remete ao grupo social que a criou, à cosmovisão desse grupo.¹³⁴

Considerando o exposto até o momento, é possível afirmar que a linguagem é a mediadora entre o sujeito e o mundo. O mundo é, portanto, um constructo humano que resulta de um trabalho com a linguagem. Esta ferramenta é indispensável na relação homem-mundo. Afinal, desde a infância, o indivíduo conhece as coisas por meio dela. Como afirma Alves “O homem não vive num universo físico, mas num universo simbólico. Ele não pode defrontar-se com a realidade de forma imediata; não pode vê-la, como se fosse face a face.”¹³⁵ Dessa forma, percebe-se que toda construção do mundo realizada pelo homem necessita da linguagem. Ela é ao mesmo tempo a ferramenta e a estrutura sobre a qual o mundo humano se apóia.

A humanização da natureza é feita pela linguagem, pois o ser humano não lida com a realidade face a face, mas sempre mediado pelas palavras e símbolos. Um mundo sem linguagem torna-se incompreensível para o homem.

Além disso, por meio da linguagem o homem sai do mundo do meramente real (natureza) e entra no mundo do possível (imaginação). No entanto, ela também prende o homem dentro do seu universo de significação. Tem-se assim duas funções para a linguagem no pensamento alvesiano. Em primeira medida, ela define os limites do mundo e da atuação do indivíduo. Porém, por ser definidora da visão de mundo que o indivíduo possa vir a ter, ela também terá um caráter “enfeitiçante” que deverá ser superado pelo homem a fim de que ele possa re-conhecer a estrutura do mundo onde vive.¹³⁶

Como já foi dito neste trabalho, para Alves, a linguagem científica descreve o mundo, ao passo que a linguagem religiosa exprime como vive o homem em relação ao mundo.¹³⁷ A proposta da fala da religião não envolve a formulação de uma hipótese sobre a existência de Deus, pois Kant já mostrou em sua crítica que tal conhecimento não é possível, envolvendo, antes de qualquer outra coisa, uma paixão subjetiva¹³⁸. A linguagem não é fotografia, como no caso do discurso científico. Alves afirma que o discurso científico pretende fazer de “cada palavra, um reflexo fiel: fazer visível e

¹³³ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações filosóficas* p. 18 in ALVES, Rubem. *O suspiro dos oprimidos*. 1999 p.18.

¹³⁴ ALVES, Rubem. *O suspiro dos oprimidos*. 1999, p. 20,21.

¹³⁵ ALVES, Rubem. *O suspiro dos oprimidos*. 1999, p 22.

¹³⁶ ALVES, Rubem. *O suspiro dos oprimidos*. 1999, p. 21.

¹³⁷ ALVES, Rubem. *O enigma da religião*. 2007, p. 53.

¹³⁸ ALVES, Rubem. *O enigma da religião*. 2007, p. 54.

luminoso o mundo que existe lá fora; falar a verdade, a verdade toda, nada mais que a verdade.”¹³⁹ No entanto, a linguagem é interpretação, refletindo a relação entre o homem e o mundo.¹⁴⁰ Como afirma Alves, a linguagem da religião assume uma outra função, ela pretende falar de outra coisa, de uma relação. Segundo Alves,

[...] as palavras também podem ser objeto de fruição, se nos ligamos a elas pela mesma razão que nos ligamos a um pôr-do-sol, a uma sonata, a um fruto: pelo puro prazer que nelas mora... Brinquedos, fins em si mesmas, palavras que não são para ser entendidas, são comida para ser comida. Caminho da poesia.¹⁴¹

Como afirmamos até agora, a linguagem visa à sobrevivência humana frente à natureza. A partir disso, podemos afirmar que toda a luta do homem tem em vista manter o maior valor que existe para ele: a vida. Como afirma Alves,

o animal (inclusive o homem) vê o mundo de acordo com o tipo de relação com a natureza necessária à sua sobrevivência. O mundo é a natureza organizada do ponto de vista das necessidades de uma espécie, para que ela seja uma continuação natural do corpo.¹⁴²

Cassirer, em seu ensaio sobre o homem, seguindo Von Uxkell, afirma que cada animal se relaciona com o mundo de uma forma própria. Feuerbach também faz a mesma observação na *Essência do Cristianismo*. De acordo com este último, “se as plantas tivessem olhos, e capacidade para sentir gosto e para julgar, cada uma diria que a sua flor é a mais linda de todas.”¹⁴³ Percebe-se que o homem realiza o contato com o mundo pela mediação da linguagem, o que lhe possibilita a sobrevivência. Para Alves, é o esquecimento desta relação valorativa e funcional da linguagem a causa do dualismo entre a ciência e os valores.

Como afirma Berger,

O homem não possui uma relação preestabelecida com o mundo. Precisa estabelecer continuamente uma relação com ele. A mesma instabilidade assinala a relação do homem com o seu próprio corpo. (...) [A] existência humana é um contínuo pôr-se em equilíbrio do homem com seu corpo, do homem com o seu

¹³⁹ ALVES, Rubem. *Lições de Feitiçaria. Meditações sobre a poesia*. 2003, p. 24.

¹⁴⁰ ALVES, Rubem. *O enigma da religião*. 2007, p. 64.

¹⁴¹ ALVES, Rubem. *Lições de Feitiçaria. Meditações sobre a poesia*. 2003, p.30.

¹⁴² ALVES, Rubem. *O suspiro dos oprimidos*. 1999, p. 24.

mundo. O homem está constantemente no processo de pôr-se em dia consigo mesmo. É nesse processo que o homem produz um mundo. Só num mundo assim, que ele mesmo produziu, pode o homem estabelecer-se e realizar a sua vida.¹⁴⁴

O ser humano se relaciona com o mundo primeiramente de uma forma emocional, pois está diante da natureza com uma necessidade prática, a saber, sua sobrevivência. Logo, ele busca conhecer para sobreviver. Dewey considera que “empiricamente as coisas são comoventes, trágicas, belas cômicas, estabelecidas, perturbadas, confortáveis, desagradáveis, cruas, rudes, consoladoras, esplêndidas, aterrorizantes.”¹⁴⁵

Se o homem se relaciona com a natureza de maneira emocional, todo o conhecimento tem que primeiro estar em relação com a necessidade humana mais vital, que é sua sobrevivência. Todo conhecimento tem que permitir a preservação da vida. A linguagem envolve a tentativa de ligar os fatos e os valores criados pela sociedade. Essa relação valorativa é o que faz o homem dar nomes às coisas. O ato de nomear algo constitui-se como um ato de dar significação às coisas, de organizar o mundo a partir dos valores humanos.

Como afirma Alves, “o segredo da linguagem humana, assim, não é nem a esfera objetiva que ela pode indicar, nem simplesmente estados individuais subjetivos. Ao contrário: é a relação de um sujeito, indivíduo ou comunidade, com um espaço e um tempo.”¹⁴⁶

Linguagem, portanto, é relação e relação é valor. Por isso, toda palavra expressa um significado valorizado pelo o homem. À medida que a palavra se aproxima do que tem mais valor para o homem, mais ela se enche de emoção. Essa atitude, no entanto, é anterior à razão. Alves diz que “a atitude valorativa é a mais fundamental no relacionamento do homem com o mundo. E são os valores que criam a necessidade e a possibilidade da razão. A razão é função dos valores.”¹⁴⁷

Diante do exposto acima, pode-se notar por que a linguagem deverá remeter sempre ao sujeito, à comunidade que a utiliza. Se o significado da palavra é o seu uso contextualizado e tem esse aspecto valorativo, determinada linguagem dará sempre os valores do grupo que a utiliza. A linguagem falará do homem que a elaborou. Ela dá, portanto, a estrutura dos valores de determinada comunidade.

Aqui, o conceito Wittgensteineano de *jogo de linguagem* é útil para compreender o papel da linguagem na construção da religião.

¹⁴³ FEUERBACH, Ludwig. *A essência do cristianismo*. 2007, p. 20.

¹⁴⁴ BERGER, Peter Ludwig. *O dossel sagrado. Elementos para uma teoria sociológica da religião*. 1985, p.18.

¹⁴⁵ ALVES, Rubem. *O suspiro dos oprimidos*. 1999, p. 27.

¹⁴⁶ ALVES, Rubem. *O suspiro dos oprimidos*. 1999, p. 27.

¹⁴⁷ ALVES, Rubem. *O suspiro dos oprimidos*. São Paulo, 1999 p. 28.

4.3. O papel da linguagem na construção da religião

Dada a relação entre corpo e linguagem no pensamento alvesiano, cabe agora tentarmos analisar como esta última desempenha um papel fundamental na construção da religião.

Para Alves, toda religião é um jogo de linguagem. Cada discurso religioso aponta para um grupo que compartilha valores e, por isso, esse discurso estabelece uma visão de mundo que será compartilhada pela comunidade que o utiliza.

A religião é uma forma de falar do mundo. Essa forma de discurso é determinada socialmente e transmitida aos novos membros com o intuito de preservar os meios de sobrevivência já conhecidos pela comunidade.

Os jogos de linguagem propostos por Wittgenstein nos mostram que toda linguagem se constitui em um grande jogo. Criam-se regras para que as palavras possam ser usadas e possam possuir determinado significado numa determinada comunidade de tal forma que representem valores para a referida comunidade. Desta forma, ao afirmar a religião como jogo, Alves aponta para a precariedade de toda construção religiosa. Uma vez que a religião se funda sobre a linguagem e que toda linguagem expressa os valores de uma comunidade, chegamos à conclusão que toda religião é um jogo de linguagem que expressa valores humanos.

Para Alves, o homem cria a religião porque quer viver em um mundo que faça sentido. Ele quer transcender a natureza, transformá-la em extensão do seu próprio corpo. E a religião desempenha um papel importante nessa função. Ela é o sonho coletivo de uma determinada comunidade que vê o seu próprio mundo através da linguagem que criou.

Pelo fato de a religião ter na linguagem a sua base, ela só pode ser expressão de valores humanos e por isso o falar religioso é carregado de emoção. A religião se liga de forma fulcral à necessidade básica de sobreviver no mundo.

A busca por significado diante da natureza faz o homem elaborar as ideias religiosas de forma que o mundo passe a fazer sentido para além da frieza da realidade.

A religião, portanto, não visa dizer “o que o mundo é”, essa pretensão é científica. Ela procura, antes de mais nada, expressar a relação homem-mundo ou na tentativa de criar um mundo que seja expressão desse próprio homem.

Pode-se perceber que Alves funda a religião sobre um aspecto humanista, assim como Feuerbach, Marx e Freud. A religião é vista como algo completamente humano, como expressão do desejo do homem de viver em um mundo que faça sentido. Nessa perspectiva, o discurso religioso é determinado pelas condições materiais de cada comunidade que se relaciona com a natureza de forma a manter a existência humana. No entanto, a superação proposta por Alves em relação a esses

autores se dá através do fato de que, para Alves, que aqui segue Cassirer, o homem não é definido apenas como ser racional, mas como ser simbólico. Como tal, ao apelar para a religião, o homem exerce o que há de mais “divino” em si, a saber, seu poder simbólico.

O discurso religioso é expressão do desejo humano, daí ser tão importante para Alves a definição freudiana do homem como ser de desejo. Na necessidade humana de sentido está a fonte da linguagem, e nesta, a fonte da religião. Ao expressar tal necessidade, o homem é capaz de superar a frieza do real e entrar no mundo do possível. Dessa forma, a linguagem enquanto base da religião dá ao homem o que ele necessita para viver em um mundo com sentido.

Nesse ponto, é muito importante para o pensamento alvesiano o diálogo que ele mantém com as ciências sociais, principalmente com os sociólogos de correntes marxistas, como Peter Berger e Thomas Luckmann. Alves, em seus primeiros escritos sobre religião, caracterizado por Nunes como “fase filosófico-poética”, como mencionado na Introdução deste trabalho, assumirá a postura adotada por estes sociólogos e, como eles, afirmará que a religião exerce uma função de manutenção de uma determinada ordem criada.

Mesmo a linguagem sendo aquela que constrói os mundos, nota-se comumente que é muito difícil mantê-los em funcionamento. Berger aponta nessa direção e tenta mostrar que, como toda construção humana, a religião também não está isenta da necessidade de legitimações. Esse autor afirma, em seu livro *“O dossel sagrado”*, que, para esquecer a precariedade da construção do mundo humano e para que o homem não caia em um estado de anomia, a religião constitui uma poderosa força para tornar plausíveis e duradouras as construções sociais da realidade. Isso é feito quando se insere tais construções num mundo mais abrangente, isto é, um mundo sagrado que legitima, justifica e explica as mazelas do cosmos elaborado pelo homem, dando a elas um caráter ontológico que na verdade não possuem.

A linguagem, portanto, cria o mundo, estrutura-o e depois o legitima para que o sentido se conserve diante da ameaça do caos e da desagregação. Dessa forma, a linguagem se constitui como tentativa de conceber todo o universo como humanamente significativo. No entanto, várias vezes, esse significado fica oculto para os indivíduos e a religião passa a ter uma função alienadora.

Se por um lado a religião pode manter esse caráter de tentativa de manutenção da ordem, Alves procurará mostrar que, no final, é a experiência religiosa de cunho estritamente emocional que dá sentido à religião.

Além disso, Alves indica como a religião pode desempenhar uma função desalienadora que passará pelo âmbito político e terá papel fundamental na construção de uma nova sociedade. Tal função desalienadora só será possível para Alves se a religião deixar de ser vista apenas como uma série de rituais e passe a ser uma ação efetiva no mundo. A crítica proposta por Marx é

assumida por Alves sob uma nova perspectiva. Realmente, “a crítica dos céus se transforma em crítica da terra, a crítica da religião se transforma em crítica do direito e a crítica da teologia se transforma em crítica da política.”¹⁴⁸ Com isso, Alves não quer eliminar a religião, como pretende Marx, mas sim mostrar que ela pode e deve desempenhar um caráter transformador do mundo. Esse último é entendido como “dádiva de Deus” e, por isso, o homem, enquanto criatura de Deus, deve se colocar como agente do Seu Reino, visando transformar o mundo. Tal transformação se dará por meio da política. O homem será responsável por trazer o Reino de Deus à terra e isso só será feito se a religião assumir sua função de doadora de significados. Estes não são vazios, nem transcendentais, mas sim históricos, pautados na vivência humana. Esta temática é explicitada por Alves em sua dissertação de mestrado e em outros trabalhos posteriores.¹⁴⁹ O tratamento desse ponto, contudo, vai além dos objetivos da presente dissertação.

4.4. O fenômeno da conversão como mudança de linguagem

Para se aderir a uma determinada religião, sempre é necessário que haja algum tipo de conversão. Nas sociedades mais primitivas, tal processo é chamado comumente de “rito de passagem”. O iniciante é obrigado a passar por uma prova que ateste que ele está pronto para ser encarado como adulto por sua comunidade. Nas comunidades cristãs, acontece a conversão e posteriormente o batismo.

O processo de conversão, para Rubem Alves, consiste em uma mudança de linguagem.

150

Alves considera como motivo para a escolha dessa mudança de linguagem a falta de sentido do discurso religioso que ampara uma religião diante do mundo. Para ele, a lógica do cotidiano é a lógica da linguagem. Nossos olhos são programados pela linguagem.¹⁵¹ Alves concorda com Wittgenstein em que *os limites da minha linguagem denotam os limites de meu mundo*. Como toda a humanidade é estruturada pela linguagem, um abalo forte nas estruturas lingüísticas faz com que o mundo construído por esta linguagem entre em colapso. Quando isso ocorre, o homem fica sem algo em que se apoiar. A linguagem que legitimava a vida passa a não mais fazer sentido para a

¹⁴⁸ MARX, Karl, ENGELS, Friedrich. *Introdução a crítica da filosofia do direito de Hegel*. 2008, p. 6. Disponível em http://www.lusosofia.net/textos/marx_karl_para_a_critica_da_filosofia_do_direito_de_hegel.pdf acessado em 17/01/2011.

¹⁴⁹ ALVES, Rubem. *Uma interpretação teológica do significado da revolução no Brasil* [1963] Tradução de Antonio Vidal Nunes e Carlos Felipe Tavares. Vitória: Redes. Revista Capixaba de filosofia e teologia. Edição especial 2004. Esta temática também pode ser vista em outros livros de Rubem Alves tais como *Lições de Feitiçaria* (p 137 a 161), *Variações sobre a vida e a morte (o feitiço erótico-herético da teologia)*. Edições Loyola. São Paulo SP 2005. p 141 a 155. *Gestão do Futuro* p. 175 a 195.

¹⁵⁰ ALVES, Rubem. *Protestantismo e Repressão*. 1979, p. 66.

consciência humana. O homem entra num estado de anomia, em que se vê diante de uma existência sem sentido, a harmonia entre o eu e o mundo é quebrada.¹⁵² A consciência é uma estrutura de equilíbrio precário. A perda desse equilíbrio leva a uma rebelião do ego e a uma desestruturação do mundo.¹⁵³ Como atesta Berger, a religião é uma forma de legitimação que confere um *status* ontológico às instituições sociais, colocando-as dentro de uma estrutura de referência cósmica sagrada.¹⁵⁴ Quanto à experiência da conversão, o que se vê no seu início é uma crise dos sistemas de referência. Segundo afirma Alves, “o momento de desestruturação da conversão estabelece as bases para a esperança utópica. Ou mais precisamente: por implicar a desintegração dos topos em que o homem se encontrava, ela torna a visão utópica necessária.”¹⁵⁵

Tal visão nos leva a concluir que a conversão consiste em uma tentativa de reestruturar, por meio da imaginação, a harmonia perdida pelo fracasso da linguagem que explicava o mundo vigente. Uma vez acontecido isso, é necessária uma nova forma de explicar a realidade. Neste momento há a conversão. Esta, em qualquer uma de suas formas, é uma tentativa de resgatar o sentido do mundo diante do caos que se instaurou pela perda dos sistemas de referência.

Para ficar claro basta imaginar um homem que sai do campo e se muda para a cidade. Toda a sua forma de ver o mundo é condicionada por sua experiência de vida dentro do campo. Quando ele sai dali e vai para outro centro, toda a estrutura existente precisa ser reformulada, pois os discursos que o posicionavam diante do mundo de uma determinada forma não mais fazem sentido. É preciso reestruturar toda a linguagem de modo que o indivíduo se veja agora não mais no papel de “homem do campo”, mas de “homem da cidade.”¹⁵⁶

A conversão, portanto, segundo Alves, é uma tentativa de reestruturar a linguagem de forma a tentar viver em um mundo que novamente faça sentido. Por isso, *converter-se* significa *mudar de linguagem*. Uma vez que essa última estrutura o mundo, ela nos condiciona a vê-lo de acordo com a sua própria estrutura, isto é, ela nos “enfeitiça” e coloca todas as coisas dentro de um quadro de referência. Logo, uma alteração brusca nesse quadro fará com que o homem mude a sua forma de ver o mundo.¹⁵⁷

Converter-se a uma religião, para Alves, é aceitar o novo discurso proposto por uma comunidade religiosa e abandonar o discurso antigo que passou a não mais fazer sentido. Converter-

¹⁵¹ ALVES, Rubem. *O enigma da religião*. 2007, p. 125,126.

¹⁵² ALVES, Rubem. *O enigma da religião*. 2007, p. 124,125.

¹⁵³ ALVES, Rubem. *O enigma da religião*. 2007, p. 129-131.

¹⁵⁴ BEGER, Peter. *O dossel sagrado*. 2009, p. 57.

¹⁵⁵ ALVES, Rubem. *O enigma da religião*. 2007, p. 136.

¹⁵⁶ ALVES, Rubem. *O enigma da religião*. 2007, p. 135.

¹⁵⁷ ALVES, Rubem. *O enigma da religião*. 2007, p. 129.

se é uma tentativa de reestruturar, por meio da adoção de uma nova linguagem, a ordem da consciência. É uma tentativa de fazer com que a ordem prevaleça sobre o caos.

Cabe ressaltar que Alves compreende que tal experiência de conversão não é um processo racional, já que o que não é uma experiência objetiva, mas subjetiva diante do mundo. As coisas permanecem como eram antes, a relação entre o sujeito e a realidade é que se transforma.¹⁵⁸ Nesse momento, ocorre um milagre, através do qual a consciência ressuscita transfigurada, sem causa natural. Ela tem uma visão de um mundo que é novo, mas que é o mesmo.¹⁵⁹

Alves afirma que tal mudança de linguagem não tem no sujeito sua causa eficiente, i.e, ele não é o agente da transformação. É um milagre. Segundo o autor,

o homem que passou pela experiência da iluminação sabe apenas de uma coisa: não foi ele a causa eficiente, o sujeito dessa transformação. Não foi o poder de sua impotência que gerou a sua força. Seu poder vem de uma fonte que não é o seu eu. Não nasce do seu interior, como liberação de energia ali acumulada. Ao contrário, tudo se passa como se ele tivesse sido repentinamente apanhado por um torvelinho de poder que lhe é exterior.¹⁶⁰

A nova forma de ver e pensar o mundo nascem sem o auxílio de processos conscientes. Uma vez que a consciência está desestruturada, não há como emergir dela uma nova realidade, mas algo exterior é que deverá promover tal transformação. Isso leva a uma conclusão que Alves mesmo considera contraditória: “Atinge-se o resultado quando se abandona a esperança de alcançá-lo. Resolve-se o problema quando se desiste de resolvê-lo. Ganha-se o poder quando se desiste de procurá-lo.”¹⁶¹

Alves afirma que o homem que passou pela conversão não consegue explicar como tal mudança se deu, mas sabe apenas que ela ocorreu. Tal passagem do estado de anomia para o de encontro com o sentido é inexplicável por meio da linguagem. A experiência religiosa é inefável. Sobre ela, não há um discurso que possa evocar uma relação causal entre a anomia e a descoberta de sentido, somente se constata que o novo homem vê o mundo com novos olhos. Alves afirma que “a nova experiência lhe foi dada. Veio de fora. Milagre. Criação do Espírito.”¹⁶² Não há, portanto uma mediação lógica para tal processo.

¹⁵⁸ ALVES, Rubem. *O enigma da religião*. 2007, p. 146,147.

¹⁵⁹ ALVES, Rubem *O enigma da religião*. 2007, p. 146,147.

¹⁶⁰ ALVES, Rubem. *O enigma da religião*. 2007, p. 154.

¹⁶¹ ALVES, Rubem. *O enigma da religião*. 2007, p. 155.

¹⁶² ALVES, Rubem. *O enigma da religião*. 2007, p. 157.

O autor considera que a experiência da conversão atesta o caráter precário e provisório dos modelos teóricos humanos para compreender a realidade. Para ele,

há uma descontinuidade entre o racional e o real. A realidade é mais complexa do que pensamos. Não nos encontramos sobre um plano unidimensional que pode ser projetado *ad infinitum*, mas antes no ponto de interseção de uma infinidade de planos que se interrompem, que se negam, que se superam. Não é possível, portanto, manter-se a idéia de uma realidade totalmente previsível, racional.¹⁶³

Como se pode notar, o colapso da lógica introduz uma dimensão misteriosa na experiência religiosa. Ela se apresenta como uma nova maneira de ser em relação ao mundo, uma relação que não pode ser descrita pela lógica da linguagem uma vez que tal realidade lhe escapa.

O conteúdo do processo envolvido é pessoal e existencial, tem a ver com a maneira de ser do indivíduo diante do mundo. Para Alves,

a experiência da conversão, com vestes religiosas ou não, é uma possibilidade permanente aberta ao homem e como tal, um sintoma da permanente inquietação que nos caracteriza existencialmente e da permanente precariedade do mundo em que habitamos. (...) O homem se caracteriza pelo seu "*cor inquietum*"¹⁶⁴

O homem marcado pelo *cor inquietum* é o ser que busca o sentido diante da realidade. É aí que a conversão, essa metamorfose, dá a esse ser a possibilidade de agir de maneira diferente diante do mundo. Alves afirma que tal metamorfose se opera pela mágica da imaginação. E como esta é derivada da emoção, a experiência religiosa primordial é fundamentalmente emotiva.¹⁶⁵

Por esse motivo, para Alves, o ideal científico de objetividade seria algo anti-humano, uma vez que o homem se define como ser de desejo, ser que busca o sentido, ser que, através da linguagem, procura, acima de tudo, a sobrevivência. Todo conhecimento deve ser movido pela paixão, afinal na emoção se revela a maneira de ser do indivíduo em relação ao mundo e de o mundo colocar-se em relação com ele.

Alves adotará a postura adotada por Rudolf Otto, que converge com a de Wittgenstein, propondo que tal experiência religiosa é inefável. Segundo ele, "a experiência do divino é a

¹⁶³ ALVES, Rubem. *O enigma da religião*. 2007. p. 158.

¹⁶⁴ ALVES, Rubem. *O enigma da religião*. 2007, p. 162.

experiência de uma nova forma de consciência que se constitui não autonomamente sobre si mesma, mas antes sobre um transcendente que ela mesma não contém.”¹⁶⁶

A experiência do divino é vista então como uma nova forma de consciência constituída sobre um transcendente que se encontra “fora” dessa consciência. A experiência da conversão, no pensamento Alvesiano, coloca o homem diante desse outro que o transcende, mas este último, paradoxalmente, não se apresenta como totalmente transcendente. Esse outro várias vezes é percebido como Deus. No entanto, o conceito de *Deus* em Alves sofre bastantes mudanças com o passar do tempo.

4.5. A linguagem que pretende falar sobre Deus

Se percorrermos a obra de Rubem Alves, desde os seus primeiros escritos, notaremos que a questão de Deus sempre está presente. O autor mantém a reflexão sobre Deus em seus escritos, mas altera muito o olhar lançado sobre Ele.

Em sua dissertação de mestrado, Alves aponta para Deus enquanto transcendente ao homem, uma visão mais clássica que coloca esse ser divino como criador e mantenedor de todas as coisas. Deus, nesta primeira fase, seria “totalmente outro”, transcendente e diferente do homem. Alves, neste momento, está extremamente influenciado por seus estudos teológicos e dá a Deus um carácter transcendente que se aproxima daquele da visão cristã. Tal visão aqui exposta vai contra a interpretação de Gouveia Franco¹⁶⁷, para quem Alves não tem esta visão transcendente de Deus nem em seus primeiros escritos. Percebe-se que Franco não leva em conta a dissertação de Alves, mas considera os textos deste último a partir do livro *Da esperança*. Se, na interpretação do pensamento de Alves, for levada em conta a sua dissertação, a imagem de um Deus transcendente se fará presente de uma forma muito intensa, principalmente no último capítulo da mesma.

Nos escritos posteriores, provavelmente devido ao contato com Feuerbach, Marx, Nietzsche e com as ciências sociais, Deus passa a desempenhar outra função. Alves passa a ver Deus não mais como um ser transcendente ao homem, mas como algo que deriva deste, por ser expressão máxima do desejo e, em última instância, da esperança última do homem.¹⁶⁸

¹⁶⁵ ALVES, Rubem. *O enigma da religião*. 2007, p. 163, 164.

¹⁶⁶ ALVES, Rubem. *O enigma da religião*. 2007, p. 160, 161.

¹⁶⁷ FRANCO, Sergio Gouveia. *The concepts of liberation and religion in the work of Rubem Alves*. Tese não publicada. Vancouver 1987.

¹⁶⁸ Aqui é muito interessante a dissertação de mestrado de Sérgio de Gouveia Franco, *The concepts of liberation and religion in the work of Rubem Alves*. Tese não publicada. Vancouver 1987, onde Franco faz uma análise interessante desta passagem e dedica um boa parte do capítulo 4 de sua dissertação a analisar esta transformação. Cf. p 127- 147.

Como mostrado no decorrer deste trabalho, Alves argumenta que a “morte de Deus” é um problema antropológico que ocorre em uma sociedade que assumiu o discurso científico como único discurso possível.¹⁶⁹ Se nos basearmos na causalidade natural, como faz a ciência, concluiremos que a linguagem de Deus é impossível. Mas se nos basearmos na subjetividade humana, veremos que a linguagem de Deus é necessária. Neste tipo de sociedade não há lugar para o Deus metafísico. Este Deus enquanto “entidade metafísica” é abandonado no discurso moderno. Para Alves, foi o existencialismo que criou um novo lugar para Deus, mas Ele não é o mesmo.¹⁷⁰ Com efeito, nos pensadores existencialistas teístas, como Kierkegaard, Deus deixa de ser uma entidade metafísica e passa a ser uma exigência da interioridade humana.¹⁷¹ A linguagem sobre Deus não aponta mais para um “objeto” que estaria lá fora, mas sim para o próprio homem. Nessa perspectiva, os assassinos de Deus são seus novos profetas.¹⁷²

O mesmo homem que antes tenta dar sentido à vida através da ciência constata que ela não é capaz de responder a seus anseios. A experiência do absurdo se instaura e sobre este assunto o discurso científico não pode falar. A “morte de Deus” envolve a impossibilidade de falar: sobre o que não se pode falar, deve-se calar. Depois da “morte de Deus”, Ele passa a ser símbolo da relação Eu-Mundo. “Deus nasce como expressão de uma relação. [...] A palavra *Deus* não se refere nem ao Eu e nem ao Mundo mas antes ao hífen, à relação invisível que os une.”¹⁷³

A situação do homem diante de Deus passa a ser descrita de forma paradoxal: a ausência de Deus é a única forma de sua presença;¹⁷⁴ crer em Deus é viver como se Ele não existisse – no entanto, a coragem está em afirmar o sentido *apesar de*¹⁷⁵. Essa coragem silenciosa emerge das profundezas obscuras do ser, não deriva da fé em Deus, mas persiste apesar da “morte de Deus”. Essa coragem é a fé absoluta. Fé que não se relaciona a nenhum objeto. Deus desaparece enquanto objeto para se assumir enquanto esperança.¹⁷⁶

Deus, portanto, é visto como esta ânsia pela busca de um sentido para a existência. Deus se transforma em horizonte que o homem vislumbra. Diante do silêncio, da “morte de Deus”, resta apenas a esperança. Como afirma Alves,

Deus desaparece como objeto. [...] Mas sua presença continua de forma mais estranha, porque ela se anuncia numa consciência de ausência, na saudade de

¹⁶⁹ ALVES, Rubem. *O enigma da religião*. 2007, p. 61.

¹⁷⁰ ALVES, Rubem. *O enigma da religião*. 2007, p. 74.

¹⁷¹ ALVES, Rubem. *O enigma da religião*. 2007, p. 73.

¹⁷² ALVES, Rubem. *O enigma da religião*. 2007, p. 78.

¹⁷³ ALVES, Rubem. *O enigma da religião*. 2007, p. 65.

¹⁷⁴ ALVES, Rubem. *O enigma da religião*. 2007, p. 80.

¹⁷⁵ ALVES, Rubem. *O enigma da religião*. 2007, p. 81.

¹⁷⁶ ALVES, Rubem. *O enigma da religião*. 2007, p. 81.

um bem-amado que nos deixou ou que ainda não veio. E a consciência de Deus como objeto se transforma em esperança: não uma consciência de algo, mas no simples tender da consciência para um imenso vazio que a enche de nostalgia. Nas linhas de Ernst Bloch, temos então de afirmar que onde quer que exista a esperança, ali existe a religião, porque aí se revela a nossa nostalgia pelo Reino de Deus, o grande projeto utópico que a humanidade não cessa de sonhar mesmo quando, de olhos abertos, ela não tenha condições de ver.¹⁷⁷

O homem que “mata Deus” sente a necessidade de colocar algo em seu lugar e Deus retorna, passando agora a ser o símbolo da esperança ou, nas palavras de Alves,

Ora, o que é Deus? O símbolo da plausibilidade dos meus valores, a promessa da salvação, a realidade onipotente dos meus anseios, o poder da minha fraqueza. Deus é o símbolo da esperança: a esperança corporificada na imaginação. Destituída a esperança, morrem os deuses. Destituídos os deuses, morre a esperança.¹⁷⁸

Percebe-se que Deus não habita o lugar dos discursos, a fala sobre Deus está interdita. Resta o silêncio apenas, no máximo uma teologia negativa. Mesmo assim, Ele assume outra forma, assume a forma da esperança, que fará com que a religião deixe de ser um inventário de coisas celestes e passe a ser uma atitude em relação ao mundo, visando transformar as condições de existência. Deus enquanto símbolo da esperança é aquele que motiva o homem a ser de uma forma diferente diante do mundo. Não importa mais o que se fala sobre Deus, mas sim como se vive no mundo recebido com dádiva de Deus.

Percebe-se que falar sobre Deus é falar sobre os desejos desse homem. Por isso, todo discurso sobre Deus nada mais é que um discurso sobre o ser humano.

Percebe-se uma semelhança muito grande com Feuerbach nesse ponto. No entanto, há uma diferença entre o pensamento alvesiano e a proposta Feuerbachiana.

Como exposto mais acima, Feuerbach coloca Deus como objetivação humana. Em suas preleções sobre a essência da religião, esse autor tenta mostrar que Deus nada mais é que um ser imaginário, uma entidade da fantasia, e, como a fantasia, é aquilo sobre o qual a poesia se baseia. Pode-se assim dizer: “a religião é poesia, um Deus é um ser poético”¹⁷⁹.

¹⁷⁷ ALVES, Rubem. *O enigma da religião*. 2007, p. 82.

¹⁷⁸ ALVES, Rubem. *O enigma da religião*. 2007, p. 145.

¹⁷⁹ FEUERBACH, Ludwig. *Preleções sobre a essência da religião*. 1989, p.153.

Alves concorda com Feuerbach quando este afirma que refletir sobre Deus é refletir sobre o homem e também quando apresenta Deus como ser poético. De acordo com Alves, Deus pode sim ser visto dessa forma, pois, na poesia, o que está em jogo também é a tentativa de exprimir o inexpressável. Se Deus é poesia e a poesia é expressão do desejo humano, Deus pode ser tomado como forma de realizar essa expressão. Em Alves a religião também é poesia, embora revele algo humano: os desejos do coração humano, assim como a esperança do homem diante da vida. Encarar a religião como poesia faz com que se evitem os dogmatismos, uma vez que sobre ela não recairá a pergunta sobre a verdade ou a falsidade. Falar sobre Deus é sempre fazer poesia, é expressar desejos de um mundo melhor para os indivíduos. Encarar Deus como poesia é encará-lo como expressão humana. No entanto, assim como em Marx, em Alves não haveria uma “essência humana” independente das condições materiais. O homem é determinado pelas condições materiais, e como qualquer discurso sobre Deus é, na verdade, sobre o ser humano, tal discurso aponta também para a sociedade em que esse homem está inserido.

Deus não é mais visto como ser transcendente, mas como horizonte a que todo indivíduo tende. Deus assume então a mesma função de uma esperança utópica a ser concretizada na terra. Ele irá se associar de forma direta ao desejo de criar uma *ordo amoris*, um mundo que faça sentido. Para que tal objetivo ocorra, é preciso que a religião desempenhe um outro papel, o de construir uma ordem social que possibilite ao homem viver essa esperança.

O reino de Deus assume uma dimensão não-transcendente, mas completamente imanente e social. É, portanto, um reino político, em que a justiça social prevalece, e o homem retorna ao Éden.¹⁸⁰

A linguagem que quer falar sobre Deus, falará sobre justiça social, sobre condições materiais dignas para os indivíduos, sobre a esperança de viver em um mundo que faça sentido. Não será uma linguagem capaz de abarcar o transcendental, mas será uma prática visando fazer com que o homem retorne ao Éden.

Nesse sentido, Alves, ao refletir sobre Deus, não se refere a um ser transcendente, mas a um ser que age na história do homem e que é expressão deste.

Como aponta Cervantes-Ortiz,

o deus da religião não se entende nem se vive racionalmente; de fato há tantos deuses, sem a possibilidade de se harmonizarem, quanto religiões; eles são “hipóteses vitais”, “sintomas de uma imensa variedade de projetos de vida”, motivo pelo qual se revela impossível dizer qual é o verdadeiro. O discurso religioso

¹⁸⁰ ALVES, Rubem. *Lições de Feitiçaria*. 2003 p. 140,141.

surge do corpo do ser humano, de cada homem/mulher, de sua unicidade absoluta.¹⁸¹

Com o passar do tempo, o discurso alvesiano sobre Deus passa a ser um discurso sobre o corpo. Numa entrevista concedida a Buenfil, Alves esclarece:

Uma questão que posteriormente ficou, ou tornou-se importante para mim, foi a questão do corpo. Compreendi que todas as lutas que se travam tem a única finalidade de fazer com que o corpo seja feliz. Não há absolutamente nada no mundo mais importante que o corpo. Se nós fazemos a revolução, a única finalidade da revolução é permitir que os corpos não tenham medo, que possam dormir em paz, que possam trabalhar em paz, que possam criar o amor, que possam ter seus filhos. Que possam viver o futuro sem medo, sem angústias. Então, meu pensamento sobre Deus transformou-se realmente em um pensamento sobre a libertação do corpo. Além disso, para os cristãos, o mais alto símbolo religioso que existe é o símbolo da ressurreição do corpo. Ressurreição do corpo significa ao menos duas coisas, liberdade e dignidade. São para mim os dois valores mais elevados da religião cristã.¹⁸²

O corpo, esquecido pelo discurso teológico, é retomado por Alves, que o coloca como centro do discurso sobre Deus. Este é posto como esperança para o corpo. É relevante dizer que o corpo aqui não é entendido como uma estrutura biológica, mas sim como algo construído culturalmente por meio da linguagem. Como afirma Nunes,

o corpo vive assim uma tensão permanente entre o assédio do passado, dos símbolos herdados, presentes nas bibliotecas, museus, monumentos e as vozes do futuro que emergem no mais profundo de nossas entranhas, indicando caminhos novos. Ele é uma encruzilhada de discursos, uma instância de negociação permanente, de resolução e criação de conflitos, de alegria e de dor. Ele é ao mesmo tempo passado e futuro, memória e esperança. O corpo é o centro do universo.¹⁸³

¹⁸¹ CERVANTES-ORTIZ, Leopoldo. *A teologia de Rubem Alves. Poesia, brincadeira, erotismo*. 2005, p.152.

¹⁸² VAZQUEZ BUENFIL, L. "Rubem Alves y la teología del cuerpo" [Entrevista]. In: VAZQUEZ BUENFIL, L. & PEREZ ALVAREZ, E. *Fe cristiana, teología protestante, Iglesia y misión en América Latina. (Entrevistas con tres teólogos protestantes latinoamericanos)*. México: Cupsa, 1987, p. 24-25. Publicou-se originalmente em *El faro*. México set.-out. de 1984. *apud* CERVANTES-ORTIZ, Leopoldo. *A teologia de Rubem Alves: poesia, brincadeira, erotismo*. 2005, p 171.

¹⁸³ NUNES, Antonio Vidal. *A ciência e o homem no pensamento de Farias Brito e Rubem Alves*. 2007, p.207,208.

É através do corpo que Deus se manifesta ao homem, garantindo a possibilidade da esperança. Esperança material que se realiza no futuro. Projeto utópico do homem.

Dessa forma, percebe-se que a visão alvesiana sobre Deus sofre uma alteração com o passar do tempo. De um Deus transcendente, Alves passa à visão de Deus como horizonte para a concretização dos desejos humano. Tal realização só é possível a partir do resgate da significação do corpo como a parte mais importante do ser humano, uma vez que é através dela que o homem se faz ser-no-mundo.

4.6. A religião como linguagem da esperança

Tendo em vista o que foi exposto acima, cabe agora ressaltar como a religião pode ser encarada como linguagem da esperança no pensamento alvesiano.

Já foi visto que a religião é linguagem, uma forma de falar sobre o mundo, e nessa fala o que está em jogo é o desejo humano de viver em um mundo que faça sentido, a tentativa de antropologizar o mundo. No entanto, para que isso aconteça, é preciso que o ser humano seja movido por algo. Esse algo que o move na construção da religião é a esperança.¹⁸⁴

O conceito de *esperança* adotado por Alves é ligado a uma “teoria da realidade”. Segundo Alves,

Esperança é uma teoria da realidade: uma suspeita de que os valores, mesmo na sua não-existência fatural presente, são mais reais que os fatos imediatamente dados. Esperança é a suspeita de que o que é importante agora se revelará como poderoso no futuro. É uma rejeição do positivismo. Por isso o homem é capaz de enfrentar a dor e o sofrimento. Ele os vive como acidentes provisórios, a serem conquistados no futuro. Enquanto permanecer a esperança, a estrutura da personalidade permanecerá também. Quando, entretanto, a esperança entra em colapso, a personalidade se desintegra. Porque o colapso da esperança é o meso que reconhecer os valores como ilusões e a brutalidade dos fatos sem sentido como realidade. Só lhe resta então entregar-se às estruturas de poder do seu tempo-presente, que são a negação dela mesma.¹⁸⁵

¹⁸⁴ Cf ALVES Rubem. *O enigma da religião* 2007 p. 175 – 177. Tal temática é bastante recorrente no pensamento alvesiano e já ressaltamos aqui várias outras passagens onde esse elemento utópico da esperança se encontra presente. Sobre tal tema, outros livros de Alves fazem alusão a este tema além dos vistos aqui. Podemos citar: *O infinito da palma de sua mão* Versus Editora 2007, *Entre a ciência e a sapiência*, Edições Loyola 1999.

¹⁸⁵ ALVES, Rubem. *O enigma da religião*. 2007 p. 145.

Há, como se pode ver, uma relação íntima entre esperança e realidade vivida. A esperança é uma tentativa de negar o presente dado, uma tentativa de rebeldia contra a dor e o sofrimento.

Tal temática se identifica com o de Ernst Bloch e outros expoentes do pensamento marxista, tais como Leszek Kolakowski e Karl Mannheim. Destes autores, Alves retirará a idéia de *esperança* que norteia seu pensamento, estabelecendo o Reino de Deus como o lugar utópico.

A esperança, tanto em Bloch quanto em Alves, vincula-se ao projeto utópico entendido como o eterno sempre presente. Segundo Gerardo Cucino, em Bloch

a filosofia utópica busca uma via alternativa, interpretando a realidade humana e cósmica como um processo de autoprodução do essencial que se move na direção de um lugar (ainda) inexistente (u topos) que deveria, ao mesmo tempo, revelar-se como o lugar do viver bem (eu topos), ou seja, justamente o *novum* de um ser satisfeito e justificado, dotado de sentido.¹⁸⁶

Percebe-se que a filosofia utópica se volta para o futuro ainda inexistente, buscando fundar, a partir da *práxis*, uma nova dimensão para a vivência humana. Essa nova vivência tem de se colocar, de forma inevitável, contra o *status quo*.

Pode-se notar que a filosofia utópica mantém uma relação muito próxima com o pensamento religioso. E isso não apenas pelo fato de conter em si uma filosofia da religião devido à presença de uma consciência utópica, mas também por realizar uma interpretação antropologizante e crítico-religiosa das tradições religiosas, de forma a possibilitar a classificação destas como religiões humanístico-subversivas ou religiões teocrático-conservadoras. A filosofia utópica, nesse sentido, apresenta-se como meta-religiosa, ou seja, ela constitui a autoconsciência e ao mesmo tempo a ultrapassagem da religião tradicional, de forma a possibilitar o retorno do mistério à existência.

A síntese proposta por Bloch entre marxismo e cristianismo é algo que influenciará bastante o pensamento alvesiano. Cucino afirma que

o marxismo genuíno leva, porém, a sério o cristianismo genuíno, e a isso não contribui um mero diálogo em que os pontos de vista sejam abrandados e tornados conciliadores; pelo contrário: se do lado cristão ainda é visada realmente a emancipação dos fracos e oprimidos, se do lado marxista a profundidade do reino da liberdade se torna e permanece realmente como conteúdo substancial da

¹⁸⁶ CUCINO, Gerardo. *Messianismo ateu como meta-religião* in. GIORGIO Penzo – ROSINO, Gibellini org. *Deus na filosofia do século XX*. 2000, p.263,264.

consciência revolucionária, então a aliança entre revolução e cristianismo na guerra dos camponeses não terá sido a última, - e desta vez com sucesso.¹⁸⁷

Pode-se notar em Bloch que tanto o marxismo quanto o cristianismo devem ir além de suas figuras atuais, já cristalizadas. É preciso que se redescubram e atualizem seu impulso originário, que é o impulso para a libertação total e para a realização das esperanças humanas.

Segundo afirma Cunico,

Bloch vê o manifestar-se específica e autenticamente religioso desse impulso num peculiar movimento do transcender como ultrapassagem radical fundada numa esperança mais forte do que todas, ou melhor, no totum de uma esperança que põe o mundo inteiro em relação com uma perfeição inteira. (...) Nesta “utopia da perfeição”, buscada de modo intransigente como tensão escatológica para o reino da vida autêntica, Bloch descobre a “essência” da religião, e também o seu substrato tão insuprimível quanto digno de ser “herdado” também por uma esperança que não confie mais numa salvação transcendente. A “utopia do reino” age como núcleo genuíno em todas as religiões, mas encontra sua expressão mais direta e explícita no messianismo judaico e em seu paradoxal prolongamento cristão.¹⁸⁸

Em Bloch, o Reino de Deus enquanto núcleo último da esperança humana necessita da rejeição do Deus transcendente e ao mesmo tempo da rejeição de toda divindade posta como entidade fundante. A eliminação do próprio Deus como *ens realissimum* seria condição para a totalidade da esperança, uma vez que, presente, Ele tolheria a abertura dos indivíduos para o futuro e impediria a ação criativa deles. Enquanto essa perspectiva se mantiver, o futuro se colocará de forma fechada para o homem. Por isso, Deus enquanto *ens realissimum* precisa ser eliminado.

A esperança em Bloch é vista então como algo completamente humano que só será realizado com a participação da classe trabalhadora humanizando o mundo. Como afirma Vieira,

A esperança, muito embora tenha um princípio subjetivo, é fundada na práxis histórica, pois as condições sociais apontam em direção ao futuro que, imaginado, se torna real a partir da análise do presente e do passado. Partindo-se, portanto, da idéia de que a esperança concreta não se esgota em uma realização

¹⁸⁷ CUCINO, Gerardo. *Messianismo ateu como meta-religião* in. GIORGIO Penzo – ROSINO, Gibellini org. *Deus na filosofia do século XX*. 2000, p.265.

particular, mas estimula constantemente a ação do homem que constrói o futuro, entende-se o porquê do predomínio do espírito utópico sobre o factual.¹⁸⁹

A esperança, portanto, visa a uma nova realidade que supere o presente. O que é não pode ser verdade, e por isso a esperança é o móbil da ação humana para mudar o *status quo* que aprisiona o homem.

Em seu livro *Da esperança*, tese de doutorado defendida em Princeton em 1966, Alves parte da definição do ser humano como ser histórico. Por possuir tal atributo, ele é capaz de se abrir para o futuro de forma a tentar construir um mundo que seja humano. Na primeira frase de sua tese, Alves afirma:

O homem é um ser histórico. Ele não nasce no mundo das coisas, das pessoas e do tempo como um produto acabado. Seu ser não preexiste à história. Torna-se o que é através da história de suas relações com o meio ambiente. Não é, por conseguinte, apenas um ser no mundo: torna-se um ser com o mundo. Homem e mundo não se juntam como duas entidades estranhas que estão eventualmente numa relação de contato, como se fosse uma mente ou ego que simplesmente notasse aquilo que se lhe contrapõe, ou seja, matéria¹⁹⁰

O homem é um ser aberto, e é isso que lhe possibilita ter esperança, que o coloca no reino da liberdade. Além disso, é essa liberdade que lhe permite nomear as coisas de forma que seu contato com o mundo seja mediado pelo desejo humano e não por uma imposição. Tal nomeação é feita por meio da linguagem, ela nomeia os objetos do desejo. Daí o fato de ser ela algo fundamental na construção do conceito alvesiano de *religião*. Segundo afirma Alves,

A linguagem do homem constitui um espelho de sua historicidade. Ela não emerge simplesmente do metabolismo que se dá entre o ser humano e o mundo, mas é proferida como uma resposta às situações concretas. É óbvio que linguagem nem sempre consiste na expressão da historicidade humana. [...] Quando a linguagem é histórica, no entanto, ela conta a história humana, o que não implica uma simples descrição. Ela contém a interpretação humana da mensagem e do

¹⁸⁸ CUCINO, Gerardo. *Messianismo ateu como meta-religião* in. GIORGIO Penzo – ROSINO, Gibellini org. *Deus na filosofia do século XX*. 2000, p.266.

¹⁸⁹ VIEIRA, Antonio Rufino. *Princípio esperança e a "herança intacta do marxismo" em Ernst Bloch*. Disponível em <http://www.unicamp.br/cemarx/anais_v_coloquio_arquivos/arquivos/comunicacoes/gt1/sessao6/Antonio_Rufino.pdf> . acessado em 15/11/2010.

¹⁹⁰ ALVES, Rubem. *Da esperança*. 1987, p. 45.

desafio que este lança ao mundo, afirmando o que acredita que seja a sua vocação, o seu lugar, as suas possibilidades, a sua direção e a sua função no mundo.¹⁹¹

Desde seus primeiros escritos, o autor já enfatiza o caráter histórico da linguagem, já que ela participa da interpretação do mundo feita pelo homem na tentativa de dar sentido à realidade. A linguagem só cumpre esse papel por ser histórica, aberta, capaz de criação, pautada na esperança. De acordo com Nunes,

O que Alves percebeu [...] é que uma nova linguagem estava surgindo como parte de um processo histórico em que ele apenas contribuía para ela se tornar visível. Era um novo discurso que expressava a dor e os anseios de povos, comunidades, minorias que se sentiam explorados e feridos em suas dignidades. [...]

Mas a nova linguagem somente poderia surgir como expressão de um homem que sofresse no presente, mas soubesse que a ordem dada não poderia ser definitiva. Quando o presente lhe fosse amargo e a consciência voltasse sobre si mesma, recusaria o status quo e buscaria no futuro de possibilidades adequadas e desejadas. Nisso, o homem realizaria a sua liberdade. Motivado pela esperança, ele correria atrás do amanhã, o que implicaria sempre um ato político, atividade para a qual o homem tem vocação enquanto criador de história, dinamizado por uma imaginação engajada.¹⁹²

Pode-se observar como os conceitos de *história*, de *liberdade*, de *linguagem* e de *corpo* se interligam no pensamento alvesiano. Neste, a esperança parte da consciência do homem diante de sua situação histórica, a qual, por ser como é, não pode permanecer no estado em que se encontra. A crença no futuro melhor nasce da insatisfação humana com a condição atual da realidade.¹⁹³ Esta dinâmica se efetiva de forma muito mais clara na figura dos oprimidos, dos pobres, do proletariado. Dessa forma, a dinâmica da negação é completamente histórica e secular. A história é determinada pela negação e pela esperança. Negação das condições atuais que desumanizam o ser humano e esperança de que, no futuro, as condições sejam outras. Segundo Alves,

O presente é negado porque o homem, vivendo nela (história), apreende tudo aquilo que cria a dor, o sofrimento, a injustiça e a ausência de futuro da

¹⁹¹ ALVES, Rubem. *Da esperança*. 1987, p. 46.

¹⁹² NUNES, Antonio Vidal. *A ciência e o homem no pensamento de Farias Brito e Rubem Alves*. 2007, p. 196,197.

¹⁹³ ALVES, Rubem. *Da esperança*. 1987 p. 46,47.

história. Devido ao presente ser historicamente doloroso e, portanto, desumanizante, ele tem de ser negado. A esperança não se deriva de uma idéia a-histórica a respeito de uma sociedade perfeita; ela constitui, ao contrário, a forma positiva assumida pela negação do presente inumano e negativo. A insatisfação da consciência não se origina da percepção de um padrão apriorístico, anterior à percepção dos fatos e, por isso, eterno, mas sim de seu desacordo com o modelo de futuro obtido a partir de sua percepção da presente realidade. A consciência, assim, parte da história e para ela permanece voltada.¹⁹⁴

Quando o homem se descobre como sujeito histórico, ele se vê como alguém que pode gerar um novo amanhã, encontrando assim a sua humanidade. A criação da história, como apontado por Alves, é possível somente por meio do poder, uma vez que é por meio do exercício histórico do poder que se pode negar o inumano e abrir-se para um futuro mais humano. Mas, como afirma o autor,

o emprego do poder é um ato político. Por isso, a nova consciência acredita que um novo homem e um novo amanhã só serão criados por meio de uma atividade caracteristicamente política. A política seria, assim, a prática da liberdade, uma atividade do homem livre com o intuito de criar um novo amanhã. Nesse contexto, a política não mais é entendida como uma atividade de poucos, como um jogo de poder das elites. Antes, ela consiste na vocação do ser humano, pois todos são chamados a participar, de uma forma ou de outra, na criação do futuro.¹⁹⁵

Com isso percebe-se que o falar sobre Deus é falar sobre a esperança humana. Logo, a religião enquanto linguagem será a linguagem da esperança humana. A religião passa a assumir então, no pensamento alvesiano, a função de ser transformadora da sociedade, ela será agente da transformação do mundo, uma vez que se vê como tentativa de expressão do maior desejo humano.

As críticas realizadas por Feuerbach e por Marx à religião, assim como a crítica Freudiana, são retomadas por Alves para estabelecer uma concepção alternativa que possua uma função desalienadora.

Segundo Alves, o erro de Feuerbach ao analisar a religião foi esquecer a função objetiva desta. Ao vincular de forma direta a religião à subjetividade humana, Feuerbach esquece aquilo que Marx muito bem apontou, a saber, o caráter social de toda vivência humana. Ao contrário de

¹⁹⁴ ALVES, Rubem. *Da esperança*. 1987, p. 59.

¹⁹⁵ ALVES, Rubem. *Da esperança*. 1987, p. 60.

Feuerbach, Marx não acredita em uma essência humana, mas sim que o homem é construído historicamente. Alves se baseia na crítica de Marx a Feuerbach, crítica essa em que a historicidade do homem é contraposta à ideia de que o homem possui uma essência. A historicidade do homem, já apontada por Marx, faz com que a religião não seja apenas mero fruto da fantasia humana como quer Feuerbach. Uma vez que não existe uma essência separada da história do homem, não pode haver um desejo que seja desvinculado dessa história. O desejo humano é fruto de suas condições materiais de existência que se dá na história. Esse desejo visa construir um mundo com sentido, e nesse aspecto, a religião enquanto reveladora dos desejos do homem tem não um caráter de mera fantasia, mas constitui a “expressão de um projeto utópico de superação das condições objetivas, sendo que estas, por sua vez, nos dariam os dados do problema a ser resolvido e, ao mesmo tempo, o instrumental de sua solução.”¹⁹⁶ Tal projeto não pode ser desvinculado da história desse homem que deseja, pois a história lhe dá sua base. Desejo e história, portanto, se ligam na concepção alvesiana. Para Alves, Feuerbach acerta ao mostrar que a religião é algo humano e que a imaginação constitui uma dimensão fundamental da religião. No entanto, discorda da conclusão feuerbachiana quando esta descarta o elemento utópico que há na elaboração das concepções religiosas. Para Alves, Feuerbach erra na explicação da religião através do mecanismo da projeção – do homem para si mesmo – pois coloca tal explicação sobre um cunho puramente psicológico. Para ele, a linguagem religiosa não pode ser o resultado da projeção da essência humana pela consciência do homem, pois esta última não é uma entidade auto-suficiente, mas corresponde a uma relação entre homem e o mundo.¹⁹⁷

Alves procura conferir à religião uma dimensão utópica, uma vez que a considera expressão do desejo do homem. Por isso, ele conclui que ela desempenha um papel fundamental na construção do mundo humano.

Quanto a Marx, Alves pensa que esse autor, ao fazer sua crítica à religião, esquece o caráter emocional sobre a qual ela se funda. Aqui se nota a crítica de Alves à concepção de Marx sobre a religião. Ao contrário do que pensa Marx, Alves argumenta que a religião não possui apenas um caráter alienador. Alves afirma que Marx erra em sua interpretação da religião ao considerar apenas as suas formas institucionalizadas. Segundo Alves,

descrever a experiência religiosa tomando suas cristalizações institucionais e dogmáticas como ponto de referência é o mesmo que tentar compreender a vida através do cadáver. Existe um abismo entre as formas reificadas da religião e a experiência que lhes deu origem. Poder-se-á compreender o amor pela instituição

¹⁹⁶ ALVES, Rubem. *O suspiro dos oprimidos*. 2006 p. 50.

do casamento? O mesmo podemos dizer da infinita distância que separa a experiência religiosa, essencialmente emocional e existencial, dos objetos que eventualmente surgiram desta experiência.¹⁹⁸

A crítica de Marx falha nesse ponto. Se a religião fosse equivalente apenas às suas “cristalizações institucionais e dogmáticas”, provavelmente a sua crítica seria uma boa forma de compreendê-la. Mas Alves aponta em outra direção. A base da religião está em seu caráter emotivo, o qual é esquecido com a ênfase apenas na institucionalização. Uma vez eliminado tal caráter emotivo, o que resta é mera casca que há muito deixou de ressaltar a vida e a expressão humana. Com a institucionalização, o que se vê é o estabelecimento de uma estrutura altamente repressora, que nega o homem em detrimento dos dogmas aceitos pela instituição. Em seu livro *Protestantismo e Repressão*, Alves mostrará esta dinâmica repressiva, ao analisar a igreja presbiteriana.

A crítica freudiana da religião, colocando-a como ilusão humana, a qual deverá ser superada com o advento do homem científico, também é vista por Alves como incorreta. Isso porque, ao definir o homem como ser simbólico, como ser de desejo, como ser de amor, percebe-se que a religião deve desempenhar não uma função alienadora, mas uma função transformadora. Para Alves, a religião não pode ser encarada como mera patologia, como queria Freud. Isso se dá pelo fato de que, para o pensador mineiro, a análise de Freud incorre naquilo que ele denomina uma “curiosa contradição”. A descoberta freudiana de que o homem não age racionalmente, mas motivados por desejos inconscientes, deveria levar Freud a uma elaboração positiva do inconsciente. Ao invés disto, Freud conclui que o inconsciente deve ser reprimido. Segundo afirma Alves,

aquele que percebeu a ingenuidade do iluminismo usa os próprios ideais racionalistas do iluminismo para combater aquela dimensão de profundidade do homem que havia descoberto. [...] Por detrás da técnica psicanalítica, aparentemente tão preocupada com a libertação existencial do homem, encontramos uma filosofia terapêutica que se caracteriza pelo seu radical anti-humanismo¹⁹⁹

Alves discorda da análise freudiana da imaginação como “algo que deu errado” e que levou a mente a não se submeter ao princípio da realidade. Para Alves, como já se mostrou neste trabalho, a imaginação possui um caráter primordial na construção de uma nova sociedade. A imaginação constitui a chave para que o princípio de prazer possa, enfim, realizar-se no mundo. Para

¹⁹⁷ ALVES, Rubem. *O enigma da religião*. 2007 p. 65.

¹⁹⁸ ALVES, Rubem. *O enigma da religião*. 2007 p. 160.

Alves, ao optar pelo princípio de realidade, como recomenda Freud, o homem perde sua capacidade crítica. Como afirma Alves, “ser ajustado, numa ordem que é uma institucionalização da insanidade, não é ser insano? E inversamente, para ser são, numa ordem efêmera, não será necessário assumir a insanidade?”²⁰⁰

Neste sentido, Alves contraria a posição de Freud em relação à religião. Esta não é uma “neurose coletiva”, mas sim uma forma de criticar a ordem social vigente, tendo em vista que o homem visa fazer do mundo um lugar que possa ser amado por ele.

A religião falará sim do desejo, e como o que move o ser humano é o seu desejo, ela deverá impelir esse ser de forma que ele seja capaz de transformar a sociedade em que vive.

A religião se constitui como uma ferramenta importante para a vida do homem. Ela falará da esperança que esse homem tem de que toda a realidade seja sempre extensão do seu próprio corpo.

A crítica de Alves a Nietzsche não é feita em nenhum de seus textos de forma explícita. Isto se deve talvez ao fato de que Alves adota várias vezes posições próximas às de Nietzsche, podendo-se perceber a influência marcante deste filósofo no pensamento alvesiano. No entanto, pode-se ressaltar que Alves discorda da visão completamente negativa que Nietzsche tem do cristianismo. Para Alves, o cristianismo e principalmente o protestantismo possuem elementos positivos. O cristianismo deve exercer um papel de agente transformador do mundo, e isso só será feito quando o ele abandonar o papel de uma instituição que diz como o mundo deve ser, ou de um regulador moral que diz *tu debes*, tipificado pela segunda fase da metamorfose do espírito a que Nietzsche se refere em *Assim falou Zaratustra*.²⁰¹ Enquanto Nietzsche vê o cristianismo como religião que sustenta a moral dos fracos e acomodados, Alves vê nele não um legitimador do *status quo*, mas, muito pelo contrário, um agente transformador da sociedade.

Pode se notar que a crítica alvesiana aos autores que lidam com a questão da “morte de Deus” caminha na direção de mostrar que a religião pode e deve exercer um papel transformador na sociedade. Sua fala não é a do discurso científico, pois, como visto, ela não pretende dizer como o mundo é, mas sim revelar algo do coração do homem. Não há emoção verdadeira ou falsa e, por isso, toda forma de dogmatismo deve ser rejeitada.

Percebe-se que a linguagem religiosa, no pensamento alvesiano, abre-se para a esperança e para a tolerância. Esperança de ver um mundo melhor no futuro e tolerância ao reconhecer a precariedade de nossas construções, que se apoiam sobre algo tão frágil como a

¹⁹⁹ ALVES, Rubem. *O suspiro dos oprimidos*. 2006 p. 87.

²⁰⁰ ALVES, Rubem. *O suspiro dos oprimidos*. 2006 p. 87.

²⁰¹ NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*. 2004, p. 35,36.

linguagem. Nessa perspectiva, a religião enquanto linguagem é um horizonte que se oferece ao homem em sua tentativa de viver o mundo com sentido.

Enquanto a ciência constitui um fator de legitimação da ordem social, a religião constitui um fator crítico da realidade, enquanto a ciência sacraliza o dado, a religião é um protesto contra essa sacralização, buscando uma ordem não dada através da esperança. Por isso, a religião pode ser entendida como linguagem da esperança no pensamento alvesiano.

4.7. Observações finais

Tentou-se mostrar neste capítulo como a religião pode ser entendida enquanto linguagem da esperança no pensamento alvesiano. Procurou-se mostrar que a religião decorre da insatisfação com o mundo como ele é e tem a ver com o desejo de alterá-lo a partir da imaginação. Além disso, buscou-se apontar como esse pensamento afirma que o fato de a religião ser uma linguagem permite ao homem se relacionar com ela não como algo estranho a ele, mas como criação sua, o que abre novos caminhos para tentar compreendê-la.

5. Conclusão

Neste trabalho procurou-se evidenciar a concepção alvesiana de religião. Para isso analisaram-se os autores dentro da história da filosofia que mais influenciaram o pensamento alvesiano. O pensamento de Feuerbach, Marx, Nietzsche e Freud sobre a religião foi evidenciado na tentativa de mostrar que a proposta de Rubem Alves se constitui a partir de um diálogo frente às questões levantadas por estes filósofos. Tais filósofos lidam com a questão da “morte de Deus” e a partir daí concluem que a religião também deve ter seu fim. Analisou-se nesta parte do trabalho a contribuição de cada um dos filósofos mencionados acima, mostrando como cada um trabalhou a questão da religião.

Viu-se que em Feuerbach a religião aparece como algo que deve ser superado, por ser fruto da imaginação do homem. A imaginação apenas daria ao homem falsas ilusões. Deus enquanto fruto da imaginação não passaria de um ser poético que deve ser abandonado. Para Feuerbach, Deus não passa da essência humana divinizada. Por isso, Feuerbach pretende reduzir a teologia à antropologia para que assim o homem possa se libertar das amarras da religião e viver uma vida autenticamente humana.

Mostrou-se também que esta mesma temática se encontra em Marx, mas com um enfoque diferente. Contrariando a perspectiva feuerbachiana, Marx aponta para o caráter histórico do homem. Não haveria uma essência humana, a-histórica como quer Feuerbach, mas o homem e o seu mundo são feitos a partir de suas relações históricas. Por isso a religião, enquanto algo humano, é fruto das condições materiais de existência dos indivíduos. Assim para se pensar adequadamente a religião é preciso que tais condições sejam evidenciadas. Viu-se que a religião é o grito da criatura oprimida que vê nela uma forma de se salvar deste mundo que a aprisiona. Mostrou-se que Marx evidencia o fato de que a religião funciona como um ópio. Ao invés de fazer com que os homens lutem por sua liberdade, a religião faz com que os homens aceitem sua condição na sociedade. Viu-se que Marx propõe uma mudança não na religião, pois ela é apenas epifenômeno de uma infraestrutura econômica, mas nas condições materiais de existência. Por esse motivo, a crítica da religião se transforma numa crítica política.

Após isso evidenciou-se o pensamento de Nietzsche, mostrando que para ele o fator marcante da sociedade de sua época é a constatação da “morte de Deus”. Esta morte, para ele, dá ao homem o poder de construir um mundo novo, não mais preso à tutela da religião. Procurou-se evidenciar também a crítica nietzscheana ao cristianismo, mostrando que, para o filósofo, o cristianismo acaba por ressaltar tudo aquilo que era fraco em detrimento do que é forte no homem e com isso faz com que ele se torne escravo de suas fraquezas.

Mostrou-se que, para Nietzsche, ao postular uma vida eterna, o cristianismo faz com que os homens se esqueçam de sua vida terrena e desvalorizem aquilo que há de melhor neles. O super-homem nietzschiano libertaria o homem desta condição e permitiria um abrir-se para uma nova realidade, agora como amante da terra e distante da metafísica.

Por último foi analisado o pensamento de Freud. Mostrou-se que Freud via na religião algo a ser superado por ser mera ilusão do homem. Tentou-se evidenciar que o discurso freudiano sobre a religião caracteriza-se pela adesão a duas vias de análise. Por um lado, ele adota o viés científico e por outro, o viés psicanalítico. Nos dois casos, Freud chega à conclusão de que a religião é uma ilusão humana que deve ser superada, pois ela nada mais é que a tentativa dos indivíduos de lidar com o desamparo. Deus nada mais é que a figura do pai idealizado. Nesse sentido, o caminho para sair da ilusão religiosa é a ciência, que fará com que o homem caminhe em direção ao seu apogeu enquanto ser humano e consiga se livrar das ilusões da infância.

Todos os filósofos tratados nesta parte apontam de alguma forma para a questão da “morte de Deus” e constataam que a religião será superada à medida que o homem se tornar mais consciente de sua real situação. A partir dessa tomada de consciência, o homem se libertaria das correntes religiosas que o aprisionam e assumiriam o papel de controlador de sua própria vida. A morte de Deus significaria o ressurgir do homem.

Procurou-se mostrar que o projeto de Alves consiste em reinterpretar a “morte de Deus” de modo a possibilitar um retorno a Ele através de uma concepção alternativa de *religião*. Essa concepção alternativa se baseia na crítica que Alves faz aos autores mencionados, mostrando que eles estão certos em alguns aspectos das práticas religiosas, mas profundamente errados no que diz respeito à natureza mesma da experiência religiosa.

Nesse sentido, mostrou-se que a crítica alvesiana parte do papel fundamental da imaginação como aquela capaz projetar novas realidades para além do mundo dado, que várias vezes aparece como incapaz de satisfazer as exigências do coração humano. Por meio da imaginação, o homem será capaz de alçar novos vãos em direção a uma nova realidade. Mostrou-se que a imaginação possui um caráter mágico, lúdico e utópico e que todas estas características evidenciam o desejo do homem de viver em um mundo que possa ser visto como expressão sua. Viu-se que a imaginação se nega a aceitar o mundo como ele é e se recusa a aceitar o discurso cientificista do mundo como único discurso possível da realidade. Por meio dela, percebe-se que o homem é um ser aberto que quer sempre construir algo que possa ser amado.

Tentou-se mostrar que, enquanto a ciência se constitui como um legitimador do *status quo*, a imaginação visa construir um novo mundo que possa ser amado pelo homem e para isso ela se coloca contra a visão cientificista do mundo. Procurou-se mostrar que a imaginação se constitui

como novo paradigma de compreensão do humano, evidenciando que esta nova forma de compreensão do homem lhe abre novas perspectivas de vida, podendo servir inclusive para levar à transformação da sociedade. Mostrou-se também que a religião é imaginação, mas esta não assume um caráter negativo como nos filósofos com quem Alves dialoga, mas um caráter positivo.

Essas críticas, articuladas com a própria experiência religiosa de Alves, permitem a elaboração de uma concepção alternativa de *religião*. Mostrou-se que essa concepção alternativa se baseia na idéia de que a religião decorre da insatisfação com o mundo como ele é e tem a ver com o desejo de alterá-lo através da imaginação. O princípio do prazer se revela mais importante que o de realidade. O homem quer criar um mundo à sua imagem e semelhança. Por isso a religião constitui um sonho humano. Seu surgimento se dá a partir de uma experiência religiosa primordial, análoga à experiência estética, em que o que conta não é a descrição do objeto belo pelo sujeito, mas sim a relação que unifica sujeito e objeto num êxtase místico.

Procurou-se evidenciar que, no pensamento alvesiano, a linguagem desempenha um papel fundamental para se lidar com a questão religiosa. A linguagem religiosa é diferente da linguagem científica; a religião não pretende formular uma teoria sobre Deus, pois evidencia outra dimensão do humano. Ela constitui uma forma de falar sobre o mundo, e esta fala remete sempre ao desejo do ser humano de viver em uma realidade que faça sentido para ele. A partir da constatação de que a religião é uma linguagem, evidenciou-se que ela é a linguagem da esperança.

Tal linguagem da esperança só é possível a partir da reinterpretação da morte de Deus proposta por Alves. Mostrou-se que Deus, ao invés de corresponder a uma entidade metafísica, passa a ser resignificado como uma necessidade da subjetividade humana. Deus passa a ser símbolo da esperança para o homem. A consciência de Deus é esperança, é tendência para um imenso vazio que a enche de nostalgia, e por isso pode-se dizer que, onde há esperança, há religião.

Dessa forma, o Reino de Deus é um grande projeto utópico, e a religião é o grito da criatura oprimida que não aceita o mundo como ele é, que quer fazer com que o reino de Deus se faça presente na terra. Nesse sentido, a religião não mais corresponde à busca de um ser transcendente, mas a uma ação efetiva, buscando alcançar um mundo que faça sentido para o homem.

Mostrou-se que a crítica alvesiana se coloca como uma tentativa de superação da crítica de Feuerbach, Marx, Nietzsche e Freud. A religião não é algo a ser superado, mas a ser recuperado como uma linguagem que fala do desejo do homem a partir da sua imaginação e que por isso mesmo deve ser levada em conta na construção de um mundo melhor. O que deve ser superado não é a religião, mas sim os discursos sacralizados da religião que há muito se esqueceram do caráter emocional de onde surgiram. Só a partir disso a religião poderá assumir o seu papel de agente

transformador da sociedade. Dessa forma pode-se entender a religião como linguagem da esperança, pois ela sempre apontará para a tentativa de fazer com que o Reino de Deus venha até nós.

Referências

ALVES, Rubem. El pueblo de Dios y la búsqueda de un nuevo orden social: introducción inconclusa a la hermenéutica del símbolo 'el pueblo de Dios'. **Cristianismo y sociedad**, v. 9, n. 26-27, p. 22, 1971. In: CERVANTES-ORTIZ, Leopoldo. **A teologia de Rubem Alves**: poesia, brincadeira, erotismo. Campinas: Papirus, 2005. 250 p.

ALVES, Rubem. Some thoughts on a program for ethics. **Union Seminary Quarterly review** v. 26, n. 2, p. 166-167, 1971. In: CERVANTES-ORTIZ, Leopoldo. **A teologia de Rubem Alves**: poesia, brincadeira, erotismo. Campinas: Papirus, 2005. 250 p.

ALVES, Rubem. **A Gestação do futuro**. 2 ed. Campinas: Papirus, 1987. 199 p.

ALVES, Rubem. **Da esperança**. Tradução do inglês por João Francisco Duarte Jr. Campinas: Papirus, 1987. 231 p. Título original: **Toward a theology of liberation**.

ALVES, Rubem. **Hijos del mañana**: imaginación, creatividad y renacimiento cultural. Tradução do inglês por Juan José Coy. Salamanca: Sígueme, 1976. Título original: **Tomorrow's child**: imagination, creativity and the rebirth of culture.

ALVES, Rubem. **Lições de feitiçaria**: meditações sobre a poesia. São Paulo: Loyola, 2003. 195 p.

ALVES, Rubem. **O enigma da religião**. 6 ed. Campinas: Papirus, 2007. 175 p.

ALVES, Rubem. **O que é religião**. 13 ed. São Paulo: Brasiliense, 1990. 132 p. (Coleção Primeiros passos, 31)

ALVES, Rubem. **O suspiro dos oprimidos**. 6 ed. São Paulo: Paulus, 2006. 180 p.

ALVES, Rubem. **Protestantismo e repressão**. São Paulo: Ática, 1979. 290 p.

ALVES, Rubem. **Sobre o tempo e a eternidade**. Campinas: Papirus, 1995. 164 p.

ALVES, Rubem. **Tempus fugit**. 6 ed. São Paulo: Paulus, 1990. 108 p.

ALVES, Rubem. Uma interpretação teológica do significado da revolução no Brasil [1963] Tradução de Antonio Vidal Nunes e Carlos Felipe Tavares. **Redes - Revista Capixaba de Filosofia e Teologia**, Vitória, Edição especial 2004.

BERGER, Peter Ludwig. **O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião**. 6 ed. São Paulo: Paulus, 2009. 194 p.

BERGER, Peter Ludwig; LUCKMANN, Thomas. **A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento**. 7 ed. Petrópolis: Vozes, 1985. 247 p.

BROWN, Norman Olivier. **Vida contra a Morte: o sentido psicanalítico da história**. Petrópolis: Vozes, 1972. 397 p.

CASSIRER ERNST. **Ann essay on man**. New York: Doubleday & co, 1953. *apud* ALVES, Rubem. **O suspiro dos oprimidos**. São Paulo: Paulus, 2006. 180 p.

CERVANTES-ORTIZ, Leopoldo. **A teologia de Rubem Alves: poesia, brincadeira e erotismo**. Campinas: Papyrus, 2005. 250 p.

CUNICO, Gerardo. Messianismo ateu como meta-religião. In: GIORGIO Penzo; ROSINO, Gibellini (orgs). **Deus na filosofia do século XX**. 2 ed. São Paulo: Loyola, 2000. 663 p.

DRAWIN, Carlos Roberto. **Paradoxo da finitude: sobre o sentido onto-antropológico da psicanálise freudiana**. p. 34-39. Tese de doutorado não publicada. Disponível em: <<http://hdl.handle.net/1843/BUBD-89KNXD>>. Acesso em: 06 jan. 2011.

FEUERBACH, Ludwig. **Preleções sobre a essência da religião**. 2 ed. Campinas: Papyrus, 1989. 296 p.

FEUERBACH, Ludwig. (IV, 224) conforme a edição Suhrkamp. In: SOUZA, Draiton Gonzaga de. **O ateísmo antropológico de Ludwig Feuerbach**. 2 ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994. 83 p.

FEUERBACH, Ludwig. **A essência do cristianismo**. 2 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002. 454 p.

FEUERBACH, Ludwig. **Preleções sobre a essência da religião**. In: SOUZA, Draiton Gonzaga de. **O ateísmo antropológico de Ludwig Feuerbach**. 2 ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994. 83 p.

FISCHER, Ernst. **O que Marx realmente disse**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970. 174 p.

FRANCO, Sergio Gouveia. **The concepts of liberation and religion in the work of Rubem Alves**. Vancouver, 1987. 171 p. Tese não publicada.

FREUD, Sigmund. **Atos obsessivos e práticas religiosas**. Rio de Janeiro: IMAGO, 1976. 281 p. (Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud; 9)

FREUD, Sigmund. **Leonardo da Vinci e uma lembrança da sua infância**. Rio de Janeiro: IMAGO, 1976. 252 p. (Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud; 11)

FREUD, Sigmund. **Novas conferências introdutórias sobre a Psicanálise e outros trabalhos**. Rio de Janeiro: IMAGO, 1976. 337 p. (Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud; 22)

FREUD, Sigmund. **Formulações sobre os dois princípios do funcionamento mental**. Rio de Janeiro: IMAGO, 1976. 406 p. (Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud; 12).

FREUD, Sigmund. **O futuro de uma ilusão**. Rio de Janeiro: IMAGO, 1976. 309 p. (Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud; 21)

FREUD, Sigmund. **O mal estar da civilização**. Rio de Janeiro: IMAGO, 1976. 309 p. (Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud; 21).

FREUD, Sigmund. **Um estudo autobiográfico**. Rio de Janeiro: IMAGO, 1976. 351 p (Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud; 20)

FROMM, Erich. **Conceito marxista de homem**. 3 ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1964 233 p.

KAUFMANN, Walter. **Philosophy, psychologist, antichrist** 4 th. Princeton: Pinceton University Press, 1974. 532 p.

MALINOWSKI, Bronislaw, **Magic, science or religion**. 1948, p. 79. In: ALVES, Rubem. **A Geração do futuro**. 2 ed. Campinas: Papirus, 1987.199 p.

MANNHEIM, Karl. **Ideologia e Utopia**. 3 ed. Rio de Janeiro [s. n.] 1976. p. 230,231 In: ALVES, Rubem. **Geração do Futuro**. 2 ed. Campinas: Papirus, 1987.199 p.

MARX, Karl, ENGELS, Friedrich. **Introdução a crítica da filosofia do direito de Hegel**. Tradução Artur Morão. Covilhã: Lusosofia Press, 2008. 23 p. Disponível em: <http://www.lusosofia.net/textos/marx_karl_para_a_critica_da_filosofia_do_direito_de_hegel.pdf>. Acesso em: 17 jan. 2011. Título original: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie.

MARX, Karl, ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**. 2 ed. São Paulo: Editora Ciências humanas, 1979. 138 p.

MARX, Karl. **Manuscritos Econômicos Filosóficos** In: FROMM, Erich. **O conceito marxista de homem**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1964. 233 p.

NIETZSCHE, Friedrich. **O anticristo**: maldição ao cristianismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. 169 p.

NIETZSCHE Friedrich. **A gaia ciência**. São Paulo: Martin Claret, 2004. 247 p.

NIETZSCHE, Friedrich. **Assim falou Zaratustra**. São Paulo: Martin Claret, 2004. 254 p.

NUNES, Antonio Vidal. **A ciência e o homem no pensamento de Farias Brito e Rubem Alves**. Vitória: EDUFES, 2007. 233 p.

PIAGET, Jean, **Biologie et connaissance**. Paris: Gallimard, 1967. p. 414. In: ALVES, Rubem, **O enigma da religião**. 6 ed. Petrópolis: Vozes, 2007. 175 p.

ROCHA, Zeferino de Jesus Barbosa; MACIEL, Karla Daniele de Sá Araujo. Dois discursos de Freud sobre a religião. **Revista Mal-estar e subjetividade**, Fortaleza, v. 8, n. 3, p. 729-754, set. 2008.

RUGG, Harold. **Imagination**. New York: Harper & Row, 1963. p. 289. In: ALVES, Rubem. **A Geração do futuro**. 2 ed. Campinas: Papyrus, 1987.199 p.

SOUZA, Draiton Gonzaga de. **O ateísmo antropológico de Ludwig Feuerbach**. 2 ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994. 83 p.

VÁZQUEZ BUENFIL, Luis. "Rubem Alves y la teología del cuerpo" In: VAZQUEZ BUENFIL, Luis; PÉREZ ALVAREZ, E. **Fe Cristiana, teologia protestante, igreja y misión en América Latina**. México: Cupsa, 1987, p. 24-25. (Entrevista) In: CERVANTES-ORTIZ, Leopoldo. **A teologia de Rubem Alves: poesia, brincadeira e erotismo**. Campinas: Papyrus, 2005. 250 p.

VIEIRA, Antonio Rufino. **Princípio esperança e a herança intacta do marxismo em Ernst Bloch**. Disponível em: <http://www.unicamp.br/cemarx/anais_v_coloquio_arquivos/arquivos/comunicacoes/gt1/sessao6/Antonio_Rufino.pdf> Acesso em: 15 nov. 2010.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus lógico-philosophicus*. São Paulo: Editora Nacional: Ed. da Universidade de São Paulo, 1968.152 p. (Biblioteca universitária. Série 1. Filosofia;10)

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Investigações filosóficas**. p. 18. In: ALVES, Rubem. **O suspiro dos oprimidos**. São Paulo: Paulus, 1999. 180 p.

ZILLES, Urbano. **Filosofia da Religião**. 2 ed. São Paulo: Paulus, 1991. 195 p.