



UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA
FACULDADE DE TEOLOGIA

CURSO DE DOUTORAMENTO EM TEOLOGIA (2.º grau canónico)
Especialidade: Teologia Sistemática

CARLOS MANUEL MENESES MOREIRA

Educação, Utopia e Esperança.
Uma leitura de Rubem Alves

Dissertação Final
sob orientação de:
Prof. Doutor João Manuel Duque

Porto
2012

DEDICATÓRIA

Aos de Casa, SÓNIA, BEATRIZ e JOÃO,
lugar de recobro e de gestação,
de onde saio e regresso,
com brotos de uma esperança que a Todos espera...

AGRADECIMENTOS

A quantos se ofereceram como precursores e interlocutores deste trabalho, em especial:

Ao Prof. Doutor Jorge Cunha, Diretor da Faculdade de Teologia do Porto e coordenador deste ciclo de estudos, pelo estímulo com que incentivou este empreendimento;

Ao Prof. Doutor João Duque, Orientador da nossa Dissertação, pela diligência com que acompanhou o desenvolvimento da nossa investigação;

Ao Colégio de Professores que nos acompanharam na vertente curricular do Curso, pelo contributo que emprestaram à materialização da ideia inicial;

A todos os que se sabem incluídos na gestação deste trabalho, pela amizade com que, a vários títulos, tornaram possível a sua conceção,

dedico uma palavra de profundo agradecimento.

Esperança em movimento,
lutando por um futuro,
(a)feto que deseja sair,
mesmo que pela angústia de passagens apertadas,
parto: *libertação*.

Otimismo é quando se olha para o futuro *por causa de*;
esperança é quando se olha para o futuro *a despeito de*.

RUBEM ALVES

ÍNDICE

INTRODUÇÃO	8
1. Humanização: experiência histórica de liberdade	19
1.1. A liberdade e o humanismo político	19
1.2. A dimensão crítica do humanismo político.....	23
1.3. Crítica a uma linguagem teológica.....	26
1.4. Paradigmas de libertação histórica do Homem.....	31
1.4.1. O existencialismo: a humanização como subjetivação des-historizada.....	31
1.4.2. O paradigma de Barth: a humanização como transtemporalização	35
1.4.3. O paradigma de Moltmann: a humanização como reflexo da esperança.	38
2. O caráter histórico da liberdade	44
2.1. Rumo a uma linguagem renovada.....	44
2.2. O humanismo messiânico	46
2.3. A humanização como “dádiva”.....	48
2.4. A possibilidade messiânica do presente histórico	49
2.5. O carácter messiânico da esperança	52
3. O caráter dialético da liberdade	55
3.1. A liberdade: um processo “em curso”.....	55
3.2. A negação histórica da liberdade e do futuro	58
3.3. A história da liberdade “apesar” do Homem.....	60
3.4. A afirmação da liberdade para a novidade	63
3.5. A liberdade para o <i>novum</i>	66
4. A liberdade: dádiva para o presente e para o futuro	69
4.1. Liberdade: dádiva geradora de vida nova	69
4.2. Graça, criatividade e vocação	73
4.3. Do sentido trágico ao sentido erótico do presente	76
5. Para uma teologia da esperança e da libertação.....	82
5.1. Rumo a uma linguagem histórica, profética e secular	82
5.2. O realismo da lógica dominante.....	90

5.3.	A lógica criativa da imaginação	96
5.3.1.	A regeneração mágica da realidade	99
5.3.2.	A construção lúdica da realidade	102
5.3.3.	A vocação profética da utopia	106
5.4.	A personalização da realidade.....	109
5.5.	A criatividade incarnada	113
5.6.	A humanização da cultura.....	116
5.7.	A conceção criativa do futuro	121
CONCLUSÃO		128
Bibliografia		145

ABREVIATURAS

- Human Hope* ALVES, Rubem A – *A theology of human hope*. New York: Corpus Books. 1969. 199 p.
- Tomorrow's child* ALVES, Rubem A – *Tomorrow's child. Imagination, creativity, and the rebirth of culture*. New York: Harper & Row. 1972. 210 p.

INTRODUÇÃO

No texto com que prefaciou a sua obra “*Da Esperança*” (1987), tradução em português de “*A theology of human hope*” (1969), Rubem Alves advertia sobre o risco de qualquer *dissertação* facilmente degenerar numa *dissecção* se, nesse interlúdio, prescindir da vida que lateja: não apenas na obra lida mas igualmente no sujeito que a relê, acrescentaríamos. Por isso, ao propormo-nos reler dois dos primeiros textos de Rubem Alves – *A theology of human hope* e *Tomorrow's child; imagination, creativity, and the rebirth of culture* (1972) – seguimos uma intuição: de estarmos na presença de um díptico sobre uma certa utopia da liberdade e da esperança humana.

Se a essa percepção acrescentarmos o período em que aquelas obras foram editadas, tendo presente o contexto histórico, a região geopolítica, o pensamento filosófico e teológico de então e, inclusive, alguns traços autobiográficos do nosso autor – que terão definitivamente marcado o seu ponto de partida, mas também o de chegada – abriam-se muitas perspectivas de investigação: intercepar, por exemplo, os fundamentos teológicos da pedagogia *rubemiana* posterior; verificar a evolução, a continuidade ou a descontinuidade do autor desde então; ou mesmo, motivados pelo mais óbvio, interpretar teologicamente o contributo da sua utopia e da sua esperança para o esboço da teologia da libertação que, por aquela altura, dava os primeiros passos. Alves foi, aliás, dos primeiros a usar esta expressão na tese de doutoramento que defendeu em Princeton e cujo título, registado sob “*Towards a Theology of Liberation*”, viria a ser convertido, por razões editoriais, numa “*Teologia da Esperança Humana*”. Apesar disso, e tomando como significativo o facto de Alves ter apresentado alguns anos antes o título “*A theological interpretation of the meaning of the revolution in Brazil*” (1964), sobram razões para situar a obra de Alves como um dos primeiros brotos, senão “um primeiro afluente, quase sem água e sem nome, de um grande rio: teologia da libertação”, como o próprio afirmava no mesmo prefácio.

Da nossa parte, e se bem que esses temas continuem em aberto, quisemos ensaiar outras variações possíveis, propondo uma leitura teológica das obras em questão, no sentido de perceber de que forma as categorias de libertação, de utopia e de esperança

concorrem para o processo de humanização, nomeadamente em matéria de educação. Com efeito, não deixando a educação de ser um discurso antropológico prospetivo, vocacionado para a formação integral da pessoa e para o Homem do futuro, tal significa que ela própria detém uma reserva de esperança. A definição do humano não pode ignorar o sentido da sua realização, nomeadamente quanto ao processo e descoberta de novas dimensões e critérios de humanidade. Nesse sentido, portanto, a linguagem sobre a humanização pode ser dita, mas apenas *provisoriamente*, no contexto histórico em que o Homem se encontra e a partir dos compromissos concretos que o seu presente e o seu futuro exigem dele. O que, enfim, corresponde ao próprio problema da humanização, isto é, ao problema da contemporaneidade do passado, do presente e do futuro, no decurso da qual o Homem se humaniza. Bastariam tais suposições, para desde logo se registar a atualidade das obras em epígrafe para a compreensão contemporânea da educação. Mas intentaremos ir mais além, no sentido de sugerir a relevância que uma linguagem motivada pela fé pode emprestar para a nomeação de diversos fatores de humanização – como a liberdade, a criatividade, a cultura, o jogo, a imaginação, a utopia e a esperança – depois da receção que fizemos dos dois textos rubemianos.

Por conseguinte, começaríamos por dizer que Alves interceta a questão da humanização, mas só secundariamente, procurando primeiro pelo humanismo cuja linguagem se ache mais comprometida com a libertação histórica do Homem. A questão de partida que Alves se coloca – “o que é preciso para suscitar e manter humana a vida do homem no mundo” – é primeiramente sobre as condições que concorrem para o exercício histórico da liberdade e, só depois, sobre a própria humanização. A sua radical motivação histórica deixa claro que o excesso relacional entre o Homem e o Mundo é desde logo delimitado pelo perigo da desfuturalização, ou seja, da negação da liberdade e da dignidade humana por parte da lógica de um poder dinossáurio. Por conseguinte, e como anunciado no primeiro capítulo, a questão da humanização teria de ser traduzida por uma linguagem que, desafetada de uma definição abstrata da essência do Homem, se visse implicada historicamente com a liberdade, para se recriar a si mesmo e ao seu mundo sob a forma de um humanismo político, entendido como exercício criativo. É desta forma que, conforme descortinaremos ao longo desta secção, a humanização passa a ser considerada como

experiência histórica da libertação do Homem, com que este nega a factualidade da realidade e se lhe opõe criticamente, ao afirmar a ascendência da liberdade sobre a história. Trata-se de uma linguagem de esperança que, negando, não permanece negativa: ela olha para o futuro e vê a possibilidade de se tornar histórica, sempre que o Homem aceita o desafio de nomear, criativamente, as possibilidades ainda ausentes da própria humanização. Ao negar a inumanidade do presente, o Homem torna históricos os próprios atos de negar e de esperar, transcendendo a própria história e recriando-a como história de liberdade. Dado o seu carácter crítico, a linguagem sobre o Homem passa a colidir, ato contínuo, não apenas com a inexorabilidade da história mas também com uma linguagem teológica sobre Deus que, ao preconizar a transcendência como algo “*lá em cima*” ou “*para além de*”, ignora o facto da história se achar enxertada (*in the midst*) pela transcendência. A exigência ética de um humanismo político, portanto, advém-lhe da sua inserção presente, do seu comprometimento histórico e da sua participação nos sofrimentos da comunidade humana, enquanto os seus únicos pontos de referência, sendo, por isso, totalmente secular. Como resultado, o conflito entre ambas as linguagens deixa de ser meramente semântico – contra o qual bastaria a aprendizagem da sua sintaxe – e torna-se estruturalmente oposto, de tal modo que a apreensão da experiência histórica que as motivam parece significar a desaprendizagem daquela com a qual confronta. Face à lógica da dor e contra o reflexo de evitamento, próprio dos animais, o Homem pergunta-se se não é possível transformar o ambiente, iniciando como que um processo de gravidez: o sofrimento provoca a imaginação, dá à luz aspirações e expectativas e, em última análise, dá forma ao comportamento humano. A sua intenção é transformar em realidade, o que existe apenas na sua imaginação. A dissidência entre estas linguagens, entre a que vê a transcendência como inserta na história e uma outra que a vislumbra para além da dela, é assim exemplificada por Alves, depois de visitar Nietzsche, Feuerbach e Marx: esse Deus não permitiria ao Homem superar a própria miséria, ou porque a sua afirmação implicaria a negação do Homem, ou porque o conciliaria com o sofrimento por via da compensação, ao dar-lhe esperança de uma libertação transcendente meta-histórica. Ora se a afirmação de Deus causa o sofrimento do Homem, ou porque lhe limita a liberdade e a ousadia da criatividade ou o liberta meta-historicamente, o sofrimento perde o seu carácter de

contradição que deveria ser superada pela ação. Além disso, uma das linguagens encerra outra inumanidade: se Deus é o fim da história, o Homem é o grande perigo da história. Ou seja: se tudo está já finalizado em Deus, ao Homem é-lhe subtraída a capacidade de criar algo de novo. Deus é a domesticação do Homem, o fim do “*homo creator*”. Daí que Alves apontaria uma certa coerência na lógica desta crítica, que a proclamação da morte de Deus significaria a afirmação da liberdade do Homem para o mundo, para a história, para a criatividade, para a experimentação, para a habitação, enfim, para a recriação do mundo, não lhe sobreviesse o facto de ambas as linguagens pertencerem, afinal, ao mesmo mundo, se referirem ao mesmo Homem e concernirem à mesma tarefa de criar um novo amanhã para a humanidade. No sentido de implicar a linguagem de fé na empresa comum de tornar o Homem historicamente mais livre, Alves propõe-se inquirir os pressupostos da crítica com que o humanismo político se refere à linguagem da fé e explorar os recursos que a experiência das comunidades de fé pode oferecer para a libertação histórica do Homem. Para esse efeito, e assim terminaremos o primeiro capítulo, propomo-nos analisar o modo como o nosso autor revê alguns dos paradigmas para a libertação humana contidos na linguagem de fé, na perspectiva da crítica que o humanismo político lhes dirigia por aquela altura. Assim, acompanharemos o modo como Alves compagina entre si humanismo político e, respetivamente, o existencialismo de Kierkegaard, a teologia de Barth e a esperança de Moltmann, a fim de validar um paradigma de libertação e de humanização outro, enquanto criação de um novo futuro para o Homem.

Segue-se o segundo capítulo, a partir do qual intentaremos isolar, no sentido de nomear, algumas das características que devem qualificar uma linguagem renovada sobre a humanização. Começaremos por anotar o carácter radicalmente histórico desta nova linguagem, sujeita à provisoriedade, instabilidade, relatividade e mutabilidade das condições de morte e de ressurreição patentes na história. Alves recusa, por um lado, todos os paradigmas de humanização baseados na ideia eterna e ahistórica de Homem e de sociedade e opta por uma conceção de história radicalmente secularizada, acrescentando-lhe algo de inédito, haurido da linguagem de fé: o Homem descobre-se livre para criar o seu próprio futuro, rumo a um novo amanhã, através da imaginação criativa. Será nesta interseção – entre humanismo e política – que Alves introduzirá a diferença existente e

inevitável entre messianismo humanista e humanismo messiânico. O messianismo humanista crê que é acometida ao Homem a “tarefa” de se libertar das dores, do sofrimento, das contradições e da negatividade do mundo através do próprio poder. Algo semelhante a uma forma de otimismo histórico que faz depender todas as esperanças de um novo futuro e da liberdade com que o Homem o tece. Não obstante, e não havendo garantias da coincidência entre a vocação do Homem para a liberdade, a sua determinação para criar um novo futuro e a abertura da história para esta concretização, Alves interpor-lhe-á um humanismo messiânico, enquanto linguagem de negação, de esperança e de ação diferentes. Adveniente de uma concepção de libertação que ocorre na história, que não prescinde da história, mas que vai para além da história e de qualquer lógica de cálculo estatístico-quantitativo, o humanismo messiânico aqui proposto passa a integrar um outro critério de eficácia: o que lhe é dado como graça, como “dádiva”. O humanismo messiânico preconizado por Alves, ao perceber Deus como a presença do futuro, entende o presente como tempo tendente para o futuro – tempo-rumo-ao-novo-amanhã – conferindo ao presente histórico uma possibilidade messiânica. Esta opção, como veremos, se não evitará por um lado uma dissidência severa com a perspectiva de Moltmann, segundo a qual o presente não cria o futuro, dará ao humanismo messiânico uma nova formulação: o princípio, meio e fim da atividade de Deus é a libertação do Homem. Desta convergência – entre história, messianismo e humanismo – sucede que os acontecimentos históricos são portadores da libertação humana, porém, não apenas pelo poder do Homem em si, mas pelo poder de Deus que se autodetermina para o Homem. Por conseguinte, propomo-nos perceber em que termos é possível ao Homem permanecer humano, na história, sem perder a esperança, na expectativa que a política messiânica de Deus traga ao Homem e à história um novo futuro e uma nova esperança.

No terceiro capítulo averiguaremos de que modo o nosso autor percebe a dimensão dialética da liberdade, segundo a própria convicção que a liberdade cria a novidade na história mediante um processo dialético. Ou seja, não sendo a liberdade imediatamente encontrada na história como uma realidade vigente, aquela não pode ser dita senão através de uma linguagem de esperança. A esperança, como veremos, terá de ser a linguagem do possível, porque se dispõe a ser historizada, isto é, a ser convertida em

evento histórico. Nesse sentido, Rubem Alves introduzirá uma ideia inovadora, ao conferir à liberdade a possibilidade de consentir – de dizer Sim – a novidade na história, apesar do Não, que insiste em abortar o novo. À negatividade, sucede a negação do negativo, pela afirmação da liberdade. Graças a tal assentimento, o mundo abre-se para a experimentação, para a criação de um novo amanhã. A liberdade, por conseguinte, é anunciada como a inserção de uma nova realidade na história, de modo tal, que o presente é arrombado e aberto à novidade. Não obstante, advertirá Alves, a liberdade pode colidir com a impossibilidade da sua concretização histórica, da sua historização. Daí que a cruz, não se ficando apenas pela representação da tragédia, da morte e da finitude, enquanto fenómenos da natureza, passa a assumir eminentemente um significado político. Se a realidade representada pela cruz não ficou para trás de uma vez por todas, nem a história e o futuro estão completamente desimpedidos e em aberto, resulta que a liberdade colide, quer com a negação do futuro, quer com a *(im)possibilidade* da sua concretização histórica. Seguir-se-á uma conclusão tão evidente quanto singular: a despeito do que seria óbvio, a história da liberdade não pode basear-se exclusivamente no poder do Homem em si mesmo. Face ao risco do Homem se dissolver no evitamento ou na alienação do próprio sofrimento, “apesar” do próprio Homem, é o próprio Deus que não se esquece do sofrimento, ainda que o Homem se esqueça: os sofrimentos de Deus passam a ser, portanto, o fundamento da esperança dos que não têm esperança. Desta forma, a cruz, que seria fundamentalmente o símbolo da falta de esperança e de futuro, passou a ser o início de uma nova possibilidade para a história. Se Deus sofre com e pelo Homem, o Homem pode estar certo que a própria negação do negativo na história não é uma voz isolada. É o próprio Deus que nega, não apenas o sofrimento, mas também a negação do sofrimento, quando o Homem já não se dói por se achar esterilizado pela domesticação a que foi sujeito. Sempre que o Homem desaprende a esperança, Deus fica só mas permanece fiel: apesar do Homem. O último movimento do ternário proposto por Alves para a compreensão do carácter dialético da liberdade apresenta-a como a afirmação da novidade, como poder para a criação do novo e para a gestação do futuro. E é neste contexto que Alves pronunciará a natureza e o carácter radicalmente teopolítico e *contra-violento* do humanismo messiânico, anunciando que a historicidade de Deus assume a forma de um poder salvífico contra as políticas da

escravidão. A liberdade passa a ser afirmada historicamente, no momento preciso em que o mundo passa a ser livre para se tornar num lugar de recobro e de novidade. Trata-se, porém, da afirmação de uma novidade radical – de um *novum* – traduzida exemplarmente pelo evento da ressurreição. Veremos, no término deste capítulo, que a ressurreição, além de tornar o Homem aberto para o futuro, também liberta a história, justamente porque a liberdade e a esperança do Homem estão relacionadas com as possibilidades objetivas de libertação, no mundo do tempo e do espaço, de que o movimento da ressurreição preconiza. A ressurreição aponta para o poder da liberdade *sobre* a história e, portanto, para a possibilidade da esperança acontecer *na* história. A ressurreição aponta, enfim, para a possibilidade do evento do *novum*, da criação do novo, da esperança.

Depois de perscrutarmos a dimensão histórica e dialética da liberdade, antevendo que a libertação pode não ser ainda viável, senão enquanto projeto da vontade e do desejo, prosseguiremos para o quarto capítulo, no sentido de concretizar de que modo a libertação humana pode ser *possível* na história. Recorrendo à experiência da comunidade bíblica, veremos de que modo Alves deduz a coincidência existente entre a libertação do Homem e o desígnio de libertação com que é agraciado. Por conseguinte, a graça de Deus, ou Deus como dádiva, em vez de obstaculizar ou inutilizar a criatividade humana, torna-se o desígnio que torna possível e necessária a gestação de um mundo que possa ser habitado. Veremos, seguidamente, como o nosso autor se posiciona relativamente ao facto de, num contexto da graça de Deus que se antecipa ao Homem, o futuro prescindir, relegar ou mesmo impossibilitar a criatividade humana, ao deixar de lhe incumbir exclusivamente a ele. Contra esta relaxamento, perceberemos que a graça cria a possibilidade e a necessidade da ação humana, uma vez que não sendo o futuro criado por Deus para o Homem, mas sim criado historicamente com e pelo Homem, há como que uma colaboração histórica dialógica entre ambos, que suscita no segundo a vocação de colaborar na criação de um novo amanhã. Por último, e a fim de descortinar as possibilidades históricas da libertação humana, a despeito quer do sentido trágico da vida, do mundo e da história, quer da centralidade do sofrimento, concluiremos este capítulo por apresentar os argumentos aduzidos por Alves na tentativa de resgatar o presente da sua inexorabilidade. Para esse efeito, afirmará Alves, a experiência da comunidade bíblica não

ignora que a natureza é portadora de um certo sentido erótico, justamente por perceber que a terra e tudo o que existe é-em-favor-do-homem: à dádiva do ágape, o Homem respondia pela aceitação alegre e erótica dos dons, através do corpo. É neste contexto que o corpo será anunciado como recetáculo da dádiva, mediante o qual o Homem se solidariza com o mundo e com o outro, enquanto lugares de fruição estética e de encontro interpessoal, constituindo-se, aliás, com o único meio através do qual a liberdade exerce o seu desígnio da libertação. A dádiva é, portanto, recebida como “aperiente” e acompanhada por ervas amargas, a fim de não inebriar o Homem – no sentido homonímico de o embriagar – na perpetuação de um presente dócil, deleitoso e mórbido, a expensas da repressão dos oprimidos. Daí que, por último, se conclua que a restauração do sentido erótico da vida não pode depender do poder do Homem sozinho, como sugerido pelo messianismo humanista, pelo facto de sacrificar, exasperar ou inutilizar o presente, em prol de um futuro que pode mesmo vir a colidir com a própria liberdade. Ao invés, arguirá Alves, o sentido erótico da vida não se encontra no fim da praxis da libertação, mas antes no seu seio. No contexto do Reino de Deus, o Homem descobre que o mundo inteiro se abre à sua frente como uma dádiva e se descobre liberto para se humanizar. Mesmo vivendo em cativeiro, o Homem é como presenteado com a graça de não perder o sentido erótico da vida nem frustrar o futuro em aberto, porque o agora do presente pode ser o tempo da concepção e da gestação de um futuro humanizado.

Continuaremos por, ao longo do quinto capítulo, dilucidar a forma com que o enunciado de fé proposto por Alves se converte numa verdadeira teologia da esperança e da libertação humana. Trata-se, de facto, de um discurso que tenta superar uma linguagem teológica sobre a esperança e sobre a libertação assente no fatalismo da história que anunciaria, como uma espécie de gratificação substituta, um outro mundo meta-histórico. Ao invés, apresenta-se como uma proposição sobre as possibilidades de libertação humana em curso, a partir do contexto e do conteúdo histórico em que está imerso. Além de histórica, pretende ser uma linguagem radicalmente profética, capaz de vislumbrar nos acontecimentos as possibilidades de libertação humana que aí latejam. Por esse motivo, é uma linguagem que não intenta invocar uma outra realidade, senão a incumbência da participação crítica, política e responsável na arena da história, no decurso da qual o

Homem encontra a sua humanidade. Desta forma, a esperança é investida de inteligibilidade teológica na medida em que, enunciada numa linguagem perceptível, se compromete com os desígnios de libertação em curso na história. Por último, tratar-se-á de uma linguagem secular, cuja natureza lhe advém justamente da direção secularizada dos desígnios de Deus: o mundo é secular por causa do ímpeto secularizador da liberdade no seu *entremeio*, que impele o Homem a libertar-se de todos os *absolutos* que obstaculizam a permanente experimentação. A secularização, no sentido sugerido por Alves, não significará nem profanação, no sentido de esvaziar, separar ou opor o mundo à transcendência, nem secularismo, entendido como absolutização da história e dos seus ídolos, que não permite que o futuro e o novo assumam forma histórica. Na verdade, a transcendência assume forma no meio da história como resultado da permanente relativização do presente, contra toda a espécie de absolutização. Como consequência, só mesmo uma linguagem criada pela imaginação será capaz de ser expressão de transcendência, no sentido de rejeitar os factos como limite da realidade. Não se tratará, obviamente, de uma imaginação indiscriminada, mas de uma imaginação enxertada nos factos como inteligência comprometida, ainda que sujeita ao risco de ser iludida quanto à interpretação das possibilidades da história e das condições de libertação do Homem. Esta equivocidade a que podem estar sujeitas as condições da libertação humana na história, além de demonstrar a sua incompletude, aponta *para mais além* do Homem e da História, o que confirma a intuição de que só mesmo uma linguagem gerada pela imaginação seria capaz de nomear as coisas ausentes e de perceber a transcendência como dádiva. A esperança que Alves propõe, em suma, é determinada, não como ponto de chegada, mas sobretudo pelo que é gerado no ventre do presente. Desta forma, é possível, enfim, esperar contra toda a esperança, já que o tempo da opressão e do cativeiro – mesmo esse – pode ser um tempo de conceção de um novo futuro e de uma nova esperança. Chegaremos, desta forma, ao fundamental da teologia de Alves sobre a história, a libertação e a esperança, traduzida como uma linguagem da imaginação criativa. Como veremos ao longo deste capítulo, Alves ensaia uma teologia sobre a esperança humana, enquanto linguagem histórica, profética, secular e *imagética*, radicada na intencionalidade criativa, lúdica, utópica e fértil da imaginação e ordenada à gestação do futuro e à recriação do Homem.

Contra a lógica do realismo dominante sobre as possibilidades de humanização, Alves proporá uma outra lógica impulsionada pela imaginação criativa. Contra a racionalização das ideologias – do iluminismo, da psicanálise e do positivismo – Alves contraporá uma outra lógica, um novo paradigma para compreender as condições da vida humana. Nesta intenção de encontrar as condições de humanização mediante as quais o Homem se mantém humanizado, Alves veio introduzir a imaginação como pré-requisito do ato criativo e, portanto, do novo futuro para o Homem. Sendo o ato criativo a mais alta expressão da vida humana, aquele só pode nascer, como criança, da imaginação: a imaginação é a mãe da criatividade. Por conseguinte, e no sentido de reabilitar o caráter indeclinável da imaginação para a humanização do Homem, Alves destinar-lhe-á uma intencionalidade mágica, lúdica e utópica, com que há-de *personalizar* a realidade, isto é, com que há-de talhar o seu mundo e nele exteriorizar os seus valores e aspirações, encarnar a sua intenção e objetivar o seu espírito. Desta forma, e enquanto criatividade incarnada, a realidade será moldada pelo poder do ato criativo do Homem, como mulher em trabalho de parto, aguardando o nascimento do novo. Trata-se, no fundo, da humanização da cultura. Com efeito, sendo a imaginação mãe da criatividade e parteira do renascimento criativo do Homem, resulta que a humanização da pessoa dependerá do modo como aquela engendra – no sentido de dar corpo – a cultura que habita. Sabendo que a realidade é, pois, portadora de esperanças em gérmen, que *virão a ser*, graças ao ato criativo do Homem – como mulher em trabalho de parto – a cultura é, portanto, filha da imaginação. O que, ao invés, equivale a dizer que a imaginação criativa é capaz de, não apenas dar à luz um novo amanhã, mas de forçar um renascimento da cultura, de modo a que o Homem se sinta em casa, como hóspede num lugar de recobro. Este parto, no entanto, pode não ser natural e, mesmo se induzido, pode não ser viável: face ao risco histórico do Homem ver a gravidez da sua intenção malograda, Alves introduzirá – como conclusão – uma definição de esperança radicada no *pressentimento* que, se filho do amanhã não vier a nascer neste tempo, pode pelo menos ser concebido no presente em que habita e que o ocupa. Esperança é viver pelo amor do que nunca se irá ver, na certeza que, assim como uma mulher não pode dar à luz se não estiver grávida, assim também a história não pode gerar a libertação se o tempo propício não tiver chegado. O cativo, por isso, não assumindo no

presente a forma de um evento criativo e não sendo, portanto, um tempo de nascimento, pode, contudo, ser um tempo de concepção, de sementeira, de fertilização. Assim se resumirá a antropologia teológica de Alves quando, ao questionar-se sobre as condições de humanização da pessoa, assume teologicamente o princípio da esperança, entendida como a imaginação com que a vida, de uma forma miraculosa e inesperada, se prepara para o evento criativo que abrirá caminho para a libertação e para a ressurreição, através da simples concepção criativa do futuro.

1. HUMANIZAÇÃO: EXPERIÊNCIA HISTÓRICA DE LIBERDADE

1.1. A liberdade e o humanismo político

Como ponto de partida, o nosso autor propõe-se descobrir uma linguagem de fé comprometida com a libertação histórica do Homem, usando de uma argumentação provisória e relativa, comum à própria história, de onde resulta que as reflexões que vai introduzindo permanecem, portanto, inacabadas (indefinidas, ilimitadas) e em aberto. Por isso, Alves assume que o seu ponto de partida é também o de chegada, como que em trânsito, rumo à criação de um novo amanhã. Sendo o lugar teológico do seu pensamento radicalmente histórico, o autor adverte desde logo que, “numa situação histórica diferente, podem ser assumidas diferentes escolhas”¹.

A partir daqui, a questão da liberdade passa a deter particular relevância em todo o pensamento rubemiano. Com efeito, a qualidade histórica do Homem, e sobretudo a condição provisória e relativa da sua natureza, confere-lhe a oportunidade de responder, em liberdade, à mensagem que o seu mundo lhe dirige: “do ponto de vista histórico, Homem e Mundo permanecem em aberto – concluídos (*open – ended*), uma vez que as possibilidades de relação entre si nunca se esgotam”².

Este excesso relacional é, no entanto, desgastado pela ausência do futuro, sempre que o poder da desfuturalização, da dominação e da impotência negam a possibilidade da liberdade e da dignidade, colocando o poder no lugar da vida, enquanto valor último.

O trabalho escravo e o apartheid (por referência à época a que se reportava o autor), a guerra, a mentalidade militar, a ameaça nuclear, o desgaste ecológico, o progresso do tecnologismo e, antes ainda, a questão do proletariado e do colonialismo negro, são

¹ “Since these reflections arise out of my relative and provisional historical situation, they share the same provisional and relative character. They must, therefore, remain unfinished and open. Someone in a different historical situation could make a different choice”. *Human Hope*, XIII

² *Human Hope*, p. 4

anunciados como paradigmas e fenómenos verdadeiramente *ecuménicos*³ do então momento histórico e, portanto, exemplos desta lógica de dinossauro⁴, ou da arrogância e absurdidade do poder. Com efeito, argumenta Alves, a estrutura do pragmatismo moderno, ao acrescentar poder ao absurdo, acaba por enredá-lo irremediavelmente em si mesmo, do que resulta a preservação do ontem e o abortamento do futuro⁵.

Sendo a linguagem o espelho da historicidade humana, ela mesma responde concretamente às situações onde o Homem se encontra. E não apenas descreve, como contém a interpretação da mensagem e do desafio que o mundo lhe dirige: “a linguagem como que diz, a partir de si mesma e na sua perspectiva, como o Homem se auto-compreende neste Mundo, o que acredita ser a sua vocação, lugar, possibilidades, direção e funções”⁶. Como tal, a linguagem histórica não pode ser estável, mas permanece, tal como a consciência e a história do Homem, em aberto – concluída. Na medida em que o Homem se redescobre e se recria a si próprio, assim se transforma a linguagem. Veja-se, por exemplo a diferença entre a *linguagem que se procura a si mesma* do adolescente e a linguagem *normalizada* do adulto. Resulta, portanto, que o aparecimento de uma nova linguagem anuncia o surgimento (vir a ser) de uma nova experiência, de uma nova auto-compreensão, de uma nova vocação e, conseqüentemente, de um novo Homem, ou seja, de uma nova presentificação histórica, perante a qual não se pode responder sem ficar diferente. Caso contrário, o Homem fossiliza-se e deixa de ser histórico. Assim, na medida em que a vontade é condicionada pela linguagem, e contanto que o mundo humano não tem a factualidade da natureza, nem a linguagem uma existência autónoma, sucede que, além de definir os limites do seu mundo, a linguagem revela os limites de próprio Homem: “Os limites da minha linguagem significam os limites do meu mundo”⁷. Em síntese, a

³ “When we refer to the world proletariat we thus have in mind a new consciousness, a new self-understanding, which speaks a new language and has a specific tense of vocation. But more than that; when we speak about the world proletariat we are thereby indicating that this new consciousness has become a truly ecumenical phenomenon, which unites peoples from the Third World with blacks, students, and other groups of the affluent nations”. *Human Hope*, p. 6

⁴ *Tomorrow's child*, p. 4-5

⁵ *Human Hope*, p. 110-114

⁶ *Human Hope*, p. 4

⁷ “The limits of my language mean the limits of my world”, Ludwig Wittgenstein – *Tractatus Logico-Philosophicus* (1961), p. 115, citado por Alves.

linguagem sobre a humanização pode ser dita, mas apenas “como provisória”, no contexto histórico em que o Homem se encontra e a partir dos compromissos concretos que o seu presente e futuro exigem dele. Trata-se de um novo tipo de humanismo, que não se baseia numa definição abstrata da essência do Homem, mas sim na liberdade do Homem em recriar o seu mundo e a si mesmo de novo, de acordo com sua escolha: “é um humanismo político, mais do que isso, é um novo tipo de messianismo que acredita que o Homem pode ser livre através do seu próprio poder: um messianismo humanista”⁸.

Esta associação inédita – entre humanismo e messianismo – cruciais para compreender a dialética da liberdade tal como apresentada por Rubem Alves, parte do princípio que a humanização é a criação de um futuro de liberdade: “ela existe, na medida em que o Homem, enquanto sujeito livre, cria o seu futuro como algo que o liberta da passividade sob a qual é mantido pelo senhor”⁹. Com efeito, a maior alienação é a conscientização de ser dominado por um poder que não permite que alguém se torne criador (autor) da sua própria história, reduzindo-o a uma situação reflexa-repercussiva (*situation of reflexiveness, mutism, paralysis, impotence*). Ou seja, uma consciência que se torna *reflexa*, incapaz de ser sujeito, privada de um sentido de direção e de vocação histórica, subtraída da capacidade de entretecer um diálogo crítico com o seu ambiente, torna-se muda. Determinada pela reflexividade e pelo mutismo (mudez), a consciência oprimida é reduzida à inércia (*paralysis*).

Ora é neste contexto, muito significativo, que Alves se refere pela primeira vez à “esperança”, quando salienta que a ação criativa é apenas possível num contexto de espera e de possibilidade, onde o Homem preveja um futuro e se descubra suficientemente capaz de dominar o seu ambiente. A inação do oprimido (Freire) reflete a impotência a que é reduzido. Por isso, o processo violento de emancipação do Homem ou a “sinfonia da negação” (da dor, da raiva, da recusa) podem ser descritos como “emergência da liberdade”, segundo a qual a mesma não é mais uma repetição reflexa mas antes uma liberdade crítica. Surpreendente, é o facto desta consciência crítica que nega o mundo onde

⁸ “It is a political humanism. And it is more than that: it is a new type of messianism, which believes that man can be free by the powers of man alone, humanistic messianism”. *Human Hope*, p. 17

⁹ “It exists to the extent to which man, as free subject, creates his future, the future which liberates him from the passivity under which the master keeps him”. *Human Hope*, p. 15

está inserida não permanecer negativa. Negar significa rejeitar a validade última do atual estado de coisas. Mas porque o presente não é visto como finalizado, é possível e necessário procurar por aquelas possibilidades entretanto ausentes no presente. A consciência projeta-se em direção ao futuro, dando à luz a esperança, isto é, a descoberta de que a história não está acabada. Assim se gera um novo amanhã, no qual a negação e a esperança se tornam históricas, justamente quando o Homem se descobre sujeito histórico capaz de criar um novo amanhã.

Todavia, a criação da história só é possível através do poder. Só através do exercício histórico do poder é que a desumanidade presente é negada e se abre à perspectiva de um futuro mais humano.

“Sendo o uso do poder político, um novo homem e um novo amanhã só serão criados por e através de uma atividade que é, por propriedade, política. A política será a prática da liberdade, a atividade dos homens livres para a criação de um novo amanhã. Neste contexto, a política já não é uma atividade de uns poucos ou o jogo de poder entre as elites, senão a própria vocação do Homem, porquanto este é chamado a participar, de uma forma ou de outra, na criação do futuro”.¹⁰

Eis assim apresentada pelo nosso autor a política como evangelho, o anúncio de uma boa nova em que, caso o Homem emerja da passividade e reflexividade como sujeito da história, anuncia a criação de um novo futuro. Temos portanto uma nova compreensão de Homem, um novo paradigma de humanização (ou de libertação), não como definição prévia do humano, mas enquanto processo e descoberta de novas dimensões e critérios de humanidade. Numa palavra, um humanismo político.

¹⁰ “But the use of power is politics. This is why this new consciousness believes that the new man and the new tomorrow are to be created in and through an activity which is political in character. Politics would be the practice of freedom, the activity of the free man for the creation of a new tomorrow. In this context politics is no longer understood as the activity of the few, the play of power among the elites. It is the vocation of man, because every man is called to participate, in one way or another, in the creation of the future”. *Human Hope*, p.16

1.2. A dimensão crítica do humanismo político

Ao carácter emergente da liberdade, mediante o qual o Homem deixa de ser uma repetição reflexa da realidade e se opõe à sua factualidade, Alves acrescenta-lhe a dimensão crítica. O presente é negado porque o Homem apreende o que aí suscita dor, sofrimento, injustiça e, portanto, a desfuturalização na histórica: justamente porque o presente é historicamente doloroso e, por isso, desumanizante, é que tem de ser negado.

“Surpreendente, é o facto desta consciência crítica que nega o mundo onde está inserida não permanecer negativa. Negar significa rejeitar a validade última do estado atual de coisas. Mas porque o presente não é visto como finalizado, é possível e necessário procurar por aquelas possibilidades entretanto ausentes do presente. A consciência projeta-se em direção ao futuro, dando à luz a esperança.”¹¹

E porque a realidade em si não revela o segredo do que é possível, para além da própria factualidade¹², a esperança deriva, não desde a a-história de uma sociedade perfeita, mas da simples forma com que se esboça no presente a negação do negativo. Desprovido desta capacidade crítica – em termos de pensamento e ação – quanto ao futuro e à história, o Homem permanece confinado “num sistema que é agora a sua casa e o seu permanente amanhã”¹³. Mas se, pelo contrário, o Homem não consegue harmonizar o mundo que o rodeia com o seu enredo, e sente que a realidade não confirma as suas expectativas, então experimenta desconforto e, finalmente, dor. Logo, além de já não se sentir em casa, o seu comportamento torna-se disfuncional para a *organização*, que intenta

¹¹ “The surprising fact about this critical consciousness that negates the world into which it is inserted is that it does not remain negative. To negate means to reject the ultimate validity of the present state of affairs. But because the present is not seen as final, it becomes possible and necessary to search for those possibilities that are absent from the present. The consciousness then projects itself in the direction of the future, giving birth to hope. *Human Hope*, p.13

¹² *Tomorrow's child*, p. 125.

¹³ *Human Hope*, p. 23

aliciar a imaginação pela via da adaptação e do conformismo, como paradigmas de normalidade e de sanidade.¹⁴

A linguagem do humanismo político, portanto, reveste uma linguagem de esperança, a qual, negando, não permanece negativa: ela olha para o futuro e vê a possibilidade de se tornar histórica caso o Homem aceite o desafio de se tornar criador da história.

Não obstante, esta esperança é, por um lado, quase eclipsada pela promessa da linguagem do “tecnologismo”, entendida como uma forma de consciência que vislumbra a tecnologia como resposta para o futuro e que anuncia uma nova esperança para a libertação da história. A tecnologia tornou-se tecnologismo, o ponto de partida para um novo tipo de humanismo e de messianismo que anuncia uma história a ser libertada na e através da sociedade tecnológica. O Homem deixou de simplesmente usar a tecnologia, para se tornar uma parte da totalidade do sistema tecnológico. Por conseguinte, esta pretensão e presunção messiânica tornaram o Homem incapaz de um pensamento e de uma ação crítica, logo, sem futuro e a-histórico.

No entanto, se a linguagem do humanismo político é basicamente crítica, mediante o ato de negação do presente, o Homem afirma simultaneamente a sua historicidade e a sua liberdade, isto é, a sua transcendência sobre a história. Apenas alguém não submerso nas circunstâncias factuais, como alguém livre, é capaz de negar. A sociedade tecnológica, no entanto, conseguiu destruir esta distância crítica, domesticando e privando o Homem da necessidade do futuro. Em ordem a preservar um crescimento quantitativo, o sistema tem de destruir a emergência do qualitativamente inédito e do ausente em prol da “ideologia do absurdo: o realismo”¹⁵. Por outras palavras, o grande inimigo do sistema é a distância crítica – por ação ou pensamento – que corrompe a totalidade ideológica e funcional da integração dos opostos: “o inimigo, o ‘espectro da libertação’ é o Negador, o Homem

¹⁴ “And the need for rationalization of power and the functional requirements of Organization cannot tolerate this. They have to find ways, not only of reducing imagination to impotence, but of convincing man that this is for his own good.” *Tomorrow's child*, p. 40-42

¹⁵ Capítulo “The Ideology of the Absurd: Realism”, *Tomorrow's child* p. 37 ss.

político que não está disposto a trocar a sua vocação de criador de história pelo de consumidor de bens”.¹⁶

Daí que o humanismo político escrutinado por Alves seja uma linguagem de esperança que, dada a sua crítica radical do presente, considera a sociedade inacabada. Uma sociedade nova e melhor é sempre possível, razão pela qual aquela linguagem se compromete em nomear aquilo que está ausente. Esta categoria crítica da esperança denuncia todas as promessas desumanizadoras de um sistema que tudo promete. E não apenas denuncia a pretensão domesticadora do sistema tecnológico, como afirma o carácter criativo da ação humana, mediante a qual o Homem se torna construtor da história. Mais ainda, a crítica que a linguagem do humanismo político lança à linguagem do tecnologismo, da absurdidade e da ideologia do realismo não deve ser entendida meramente como a sua negação, mas antes como a sua humanização. Ou seja, a humanização da tecnologia significa que a mesma deve permanecer como instrumento ao serviço de sujeitos livres, comprometidos na criação de um novo amanhã:

“Só quando o homem é livre, enquanto sujeito da sua história, é que a tecnologia se torna um instrumento necessário para a criação de uma sociedade e de um amanhã no qual o homem encontra novas formas de libertação e de realização humana”.¹⁷

Algo que Rubem Alves anunciará, oportunamente, como o elemento lúdico e utópico da imaginação ao afirmar, na segunda obra do seu díptico, que “o jogo aponta para um futuro, confere alegria ao espaço que delimita, cria a esperança de liberdade para o mundo. Em condições de repressão, não se pode evitar dar à luz uma visão utópica. Funciona como que um aperitivo, sugerindo que apesar de cativo, este não é o nosso destino fatal. Existem outras possibilidades para a vida humana.”¹⁸

¹⁶ “The enemy, the “spectre of liberation” is the Negator, the political man who is not willing to trade his vocation as the creator of history for the role of consumer of goods”. *Human Hope*, p.24

¹⁷ *Human Hope*, p.27

¹⁸ “Play points to a future, gives great joy in its limited space; it creates the hope of freedom for the whole world. Under actual conditions of repression it cannot avoid giving birth to a utopian vision. It works like an

1.3. Crítica a uma linguagem teológica

A linguagem do humanismo político implica um paradigma de humanização, sugerindo ao Homem o que lhe cumpre para se tornar historicamente humano, pressuposto que o indivíduo que é objeto da história, que aí se encaixa e se adapta ao dado, é o mesmo que perde a sua transcendência. Porquanto imerso no mundo, perde o poder de o criticar e recriar, abdicando da distância para negar a sociedade tecnológica e para se abrir à esperança e à liberdade de o transgredir. O humanismo político, ao invés, considera o Homem sujeito e criador da história, optando por conceber a compreensão da sua natureza como algo que não é – como vimos – ahistórica. Esta opção é uma “decisão histórica, um risco histórico”¹⁹ que considera o Homem tanto mais livre, quanto mais nega a inumanidade do presente, projeta a sua consciência para o carácter inacabado do seu mundo e nomeia o que está ausente, tornando histórico o próprio ato de negar e de esperar. A transcendência do Homem assume contornos históricos. Na verdade, só um ser histórico é capaz de negar e de esperar, e só um ser que transcende a história é capaz de a criar como nova, como história da sua liberdade. A transcendência é, portanto, o futuro direcionado, a maior realização da verdade para a qual tende e se projeta a consciência rumo a um novo amanhã.

Todavia, à época, a linguagem mais comum nas igrejas divulgava uma consciência radical e estruturalmente diferente: a transcendência como algo “lá em cima” ou “para além de”, não a entendendo como uma realidade imersa (*in the midst*) na vida, que cria história, e preferindo distinguir tempo de eternidade, e transcendência de história.

aperitif suggesting that although we find ourselves captives of the adult world, this need not be our total fate. There are other possibilities for human life.” *Tomorrow's child*” p. 95

¹⁹ It is a historical decision, a historical risk. It is a decision to become a free subject. He is free as he negates the inhuman of the present, as he stretches his consciousness toward the exploration of the unfinished character of his world and names “the things which are absent,” and makes his negation and hope historical through his action. (...) Transcendence thus takes shape historically. Only as a historical being is man able to negate and to hope. And only as a being that transcends history is he able to create a new history, the history of his freedom. Transcendence is thus future directed. The higher realization of truth toward which this consciousness stretches itself is to be found in a new tomorrow. *Human Hope*, p.28.

Transcendência tornava-se, assim, uma verdade superior, acima e para além da história. A consciência, por conseguinte, não se projetava rumo a um novo amanhã, mas antes para cima, rumo a uma experiência de um reino transcendente, para além da matéria e do tempo, como esfera espiritual e eterna. Eis a religião entendida como a casa da transcendência, situada fixa e estavelmente no meio do processo histórico. A estrutura da consciência de um humanismo político, por seu turno, não tem espaço para este tipo de transcendência: é totalmente secular, nascido da história, comprometido com a história. A sua exigência ética, o seu imperativo categórico para a transformação do mundo não deriva de um além, mas do seu carácter histórico, da sua inserção presente, da sua participação nos sofrimentos da comunidade humana, enquanto os seus únicos pontos de referência. Face à lógica da dor e em vez de simplesmente a evitar, como os animais, o Homem pergunta se não é possível transformar o ambiente, iniciando como que um processo de gravidez: o sofrimento provoca a imaginação, dá à luz aspirações e expectativas e, em última análise, dá forma ao comportamento humano. Oposto aos animais, que reagem apenas aos estímulos do seu ambiente numa lógica de evitamento, o Homem atua a partir da paixão pelo ausente e pelo que falta. O Homem quer criar valores. A sua intenção é transformar em realidade o que existe apenas na sua imaginação. Em suma, a cultura e a humanização como filhas da imaginação.²⁰

Quando entendermos a diferença estrutural entre os dois tipos de consciência, entre a que vê a transcendência como inserta na história e uma outra que a vislumbra para além da história, percebemos os problemas envolvidos quando se intenta iniciar um diálogo entre elas. A linguagem da teologia e da Igreja, a linguagem de muitos hinos, liturgias e sermões soa estranhamente aos ouvidos do Homem comprometido em criar um mundo novo. Parece que no confronto entre as duas linguagens, uma é levada a concluir que para ser livre face à história e à transformação da sociedade, teria de desaprender a linguagem da teologia, não vislumbrando ser possível permanecer fiel à vocação de criador da

²⁰ And thus a process of pregnancy is started. Suffering triggers imagination, it gives birth to aspirations and expectations. And it ultimately gives shape to human behavior. As opposed to animals, which react only to the stimuli of their environment, man acts out of a passion for the absent for what is lacking. Man wants to create values. His intention is to transform into reality what exists only in his imagination. *Tomorrow's child* p. 170

história, por um lado, e ser membro de uma comunidade que retira o Homem da história e o empurra para uma esfera meta-histórica, por outro. É óbvio que isso não se verifica justamente nas comunidades que se preocupam e que nomeiam a libertação humana na história, percebendo o alcance daqueles que “não procuram atrás das estrelas um motivo para se sacrificarem, mas que se sacrificam livremente pela terra” (Nietzsche).

Mas o problema do conflito entre ambas as linguagens é mais sério do que parece. A questão não reside no facto de serem duas linguagens diferentes. Se o fosse, seria possível estabelecer um diálogo e conversação entre elas pelo simples processo da sua aprendizagem. O facto, no entanto, é que parecem ser estruturalmente opostas, e de tal modo, que a verdadeira aprendizagem de uma, ou seja, a apreensão da experiência histórica que consigo transporta, significaria a desaprendizagem da outra. Hoje em dia, no entanto e numa atmosfera do “diálogo”, as divergências tendem a ser esquecidas na tentativa de estabelecer um terreno comum de conversação. Não parece que seja saudável, esta atitude, na medida em que previne uma verdadeira confrontação, um choque, a ocasião para uma autocrítica radical por parte de ambos os lados e talvez para o início de uma nova experiência histórica que tornasse o Homem mais livre do que antes. Um verdadeiro diálogo, portanto, requer a plena consciência da radical oposição.

Nietzsche, por exemplo, congratulava a morte de Deus – e com ela o fim da linguagem teológica – como uma alegre e libertadora realidade. Note-se que a morte de Deus seria a contrapartida para uma nova libertação da terra e do futuro. Ora se a morte de Deus significaria a libertação do Homem é porque a vida de Deus implicava a escravidão do Homem. Ele, ou pelo menos o Deus sobre o qual a linguagem da Igreja falava, seriam os muros de uma prisão, a limitação da liberdade, a domesticação da ousadia e da criatividade do Homem e, portanto, a perpetuação da inumanidade, apontando no fundo que:

“a linguagem cristã sobre a transcendência traduz uma experiência que esvazia o corpo, os sentidos, a liberdade, a criatividade, o seu valor e beleza, negando-as em nome de um outro mundo. Por conseguinte, à glorificação de

Deus corresponderia o sofrimento e a aniquilação do homem, (...) a negação da história e do mundo como casa do homem”²¹

Por seu turno, Feuerbach investe contra a mesma linguagem da teologia, sendo óbvia a diferença entre eles: para Nietzsche, Deus é a causa do sofrimento do Homem, enquanto que para Feuerbach Deus é a compensação para o sofrimento do Homem. Para ambos, no entanto, o resultado é o mesmo. Deus não permite ao Homem superar a própria miséria, seja porque ele o cause ou porque concilie o Homem com ela, dando-lhe a esperança de uma libertação transcendente meta-histórica. E se Deus causa o sofrimento do Homem ou o liberta meta-historicamente, o sofrimento perde o seu carácter de contradição, que deveria ser superado pela ação. O negativo torna-se positivo e o Homem levado a “reconhecer e admitir como concessão dos céus o facto de ser dominado, governado e possuído” (Marx).²²

Ora o humanismo político permanece inconciliável com a negatividade da história. O negativo tem de ser negado. Se Deus transforma o negativo (*negative*) em positivo (*positive*), então a fé em Deus proíbe o Homem de negar quem o destrói. Deus é então a negação da consciência do humanismo político. O conflito entra as duas linguagens é óbvio: a negação do negativo não pode dialogar com a afirmação do negativo.

Nietzsche aponta outra inumanidade às linguagens teológicas: Deus é o fim da história; o mundo é irreal, Deus é a realidade. Então, como pode o Homem criar algo novo, se tudo está já finalizado em Deus. O Homem é, então, o grande perigo da história. A história, apesar de marchar em frente rumo a novos horizontes, direciona-se diretamente para o passado. A transcendência do Homem não é criação mas adaptação. Deus é a domesticação do Homem, o fim do “*homo creator*”. Quando a morte de Deus é proclamada, é óbvio que o Homem se torna novamente livre para o mundo, para a história, para a criatividade (*creation*). O mundo é dessacralizado, nada é definitivo, os horizontes tornam-se permissão e invitation. O Homem é livre para a experimentação. A verdade do

²¹ Kaufmann, ed. – *Portable Nietzsche*, citado por Alves em *Human Hope*, p.31

²² K. Marx – *Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right*. in *On Religion*, 44-45, citado por Alves.

mundo é repostada (Marx). O Homem é agora livre para tornar o mundo a sua casa. É libertado do jugo do passado e tornado disponível para o futuro. A partir da esperança, ele é livre para recriar o mundo. A terra, o corpo, os sentidos são agora dons apetecíveis, ocasião de alegria e celebração. Eis descoberta, com a redescoberta da verdade da terra, a descoberta da vocação do Homem e da sua tarefa: dar à terra um sentido, uma significação humana. Humilde, esta tarefa, que abdica da pretensão de escalar o muro da eternidade. A liberdade e a transcendência do Homem são agora convertidas na incumbência de transformar a terra num lugar de recuperação do Homem. O “homo creator”, o Homem que vive em função do futuro, emerge (*is born*) quando a linguagem que sacraliza e paralisa o presente chega ao fim. A linguagem do humanismo político opõe-se radicalmente a qualquer linguagem que, em nome de uma verdade maior que o Homem, o remete para a inumanidade do seu presente. A religião, portanto, é destruída em favor da terra, em favor da liberdade do Homem para criticar o mundo, por forma a transformá-lo. A crítica do céu, da religião e da teologia é a negação de uma presença para além da história que afirma que, sem a mediação da ação do Homem, a negatividade (*negativity*) do presente é eliminada. Esta consciência, portanto, não descansa em Deus, mas permanece inquieta por entre o presente que é negado e a esperança de um novo futuro que pode ser criado:

“O que nos torna ateus – diz Garaudy – não é a nossa suficiência, a satisfação connosco próprios e com a terra, como uma espécie de limitação do nosso projeto. A razão é que, pela nossa experiência, similar à dos Cristãos, da inadequação de todo o ser relativo e parcial, não deduzimos uma presença, que necessária, responda à nossa angústia e impaciência. Se rejeitamos o próprio nome de Deus, é porque o nome implica uma presença, uma realidade, considerando que é apenas uma exigência com que vivemos, nunca satisfeita total e absolutamente. (...) Podemos viver com esta exigência e podemos agir em consonância, mas não podemos concebê-la, nomeá-la ou

esperá-la... temos de assumir em cada passo o risco que para os ateus nada é prometido e ninguém nos espera.²³

Como já indicámos, porém, o humanismo político é um paradigma de humanização, dominado pela paixão e pela visão da libertação humana. O que a crítica à linguagem teológica não vê é que ambas as linguagens pertencem ao mesmo mundo, referem-se ao mesmo Homem e concernem à mesma tarefa de criar um novo amanhã para a humanidade. Se não nos comprometermos realmente nesta empresa de tornar historicamente o Homem mais livre, terminámos por aqui: regressamos à linguagem tradicional e permanecemos seguros nos seus limites. Mas, se ao contrário, nos ativermos ao Homem concreto e ao futuro que pode ser criado, restam-nos duas oportunidades: a de inquirir sobre a verdade da crítica com que o humanismo político se refere à linguagem da fé e a de explorar os recursos positivos que a experiência histórica das comunidades de fé pode oferecer para a libertação histórica do Homem. Alves propõe-se, por isso, iniciar uma análise de algumas das linguagens de fé e dos paradigmas para a libertação humana que contêm, na perspectiva da crítica que o humanismo político lhes pode dirigir.

1.4. Paradigmas de libertação histórica do Homem

1.4.1. O existencialismo: a humanização como subjetivação des-historizada

O existencialismo tem uma grande afinidade com o humanismo político. Ambos afirmam que o Homem não pode permanecer humano se deixar de ser sujeito da história.

²³ "What makes us atheists," says Garaudy, "is not our sufficiency, our satisfaction with ourselves and with the earth, with some sort of limitation on our project. The reason is that we, from our experience, similar to the Christians of the inadequacy of all relative and partial being, do not conclude to a presence, that of the "one necessary," which answers our anguish and impatience. If we reject the very name of God. it is because the name implies a presence, a reality, whereas it is only an exigency which we live, a never satisfied exigency of totality and absoluteness, of omnipotence as to nature and of perfect loving reciprocity of consciousness. We can live this exigency and we can act out of it, but we cannot conceive it, name it or expect it ... we must assume the risk every step of the way, since or us atheists nothing is promised and no one is awaiting. Roger Garaudy - *From Anathema to Dialogue*. New York: Herder and Herder, 1966, 65, 94, citado por Alves em *Human Hope*, p. 172-173

Ambos protestam contra as estruturas de uma sociedade tecnológica que cria um Homem unidimensional. Ambos os paradigmas fazem o mesmo diagnóstico sobre o que torna o Homem inumano. Diferenciam-se, contudo, quanto ao que “é preciso para se fazer e manter humana a vida do homem no mundo”²⁴, isto é, quanto à forma de entender o processo de humanização.

O humanismo político convida o Homem a ser criador da história. A humanização, portanto, reclama a agressividade da subjetividade do Homem, tornada ação. Ação pela qual o sujeito, invadindo o mundo do espaço e do tempo, é capaz de criar uma rutura na história que produza no tempo uma mudança qualitativa que é, no fundo, o evento (nascimento, gestação, geração) do novo.

O existencialismo, por seu turno, aponta para uma solução diferente, uma vez que um dos seus mais básicos pressupostos é a incompatibilidade entre subjetivo e objetivo. Logo, ao colocarmos transcendência e liberdade, liberdade e história na mesma linguagem – separadas objetivamente por uma *diferença qualitativa infinita* – não evitamos quebrar todas as regras de um pensamento lógico. Tal conjunção será o que objetivamente podemos descrever como um *absurdo* (Kierkegaard), que não pode ser expresso senão pela linguagem do paradoxo. Esta descontinuidade radical indica como é impossível para o pensamento existencialista conceber a transcendência com impacto no tempo, como o faz o humanismo político: “o transcendente permanece sempre ilusório, qual sombra que nunca se torna história”²⁵.

O mesmo dualismo perpassa a interpretação dos evangelhos por Bultmann, enquanto paradigma de humanização ao acometer à teologia a tarefa de “desmitologização”, segundo a convicção que a mensagem dos Evangelhos sobre e para a libertação do Homem tem a ver exclusivamente com a esfera existencial subjetiva. Com efeito, como falar de transcendência, se a experiência histórica do Homem não é de libertação mas de escravidão? A impossibilidade de falar sobre Deus e a transcendência conjuntamente com o mundo objetivo torna a “interpretação existencialista a única

²⁴ “What it takes to make and to keep human life human in the world”

²⁵ “The transcendent remains always “elusive”, a shadow that never becomes history”. S. Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*. Princeton N.J.: Princeton University Press, 1941, 75, citado por Alves em *Human Hope*, p. 36

solução”²⁶ uma vez que a esfera existencialista é capaz de permanecer livre do mundo da causalidade.

O nosso autor, recorrendo a Kierkegaard e a Heidegger, analisa o modo como o existencialismo responde ao problema da humanização a partir da sua perspectiva sobre o “*human self*”,²⁷ concluindo que o paradigma de humanização oferecido pelo existencialismo é necessariamente subjetivo: tornar-se humano é tornar-se subjetivamente livre. A humanização é subjetivação, enquanto verdade e realidade. O evento da humanização não deixa marcas na terra²⁸. Sucede, então, a questão: como pode o Homem implicar-se na libertação humana? Introduzindo uma nova auto-compreensão: por indução de um “paixão que não pode ser reduzida a palavras” (Kierkegaard)²⁹ ou pelo “anúncio da palavra que convoca o homem a auto-compreender-se (Bultmann)³⁰. Em todo o caso, esclarece Alves, o instrumento para a humanização não é medido pela capacidade de criar um novo amanhã, mas do seu poder em tocar a subjetividade do Homem.

Resulta desta auto-compreensão o facto do Homem ser des-historizado, ou seja, a des-secularização de Deus e do Homem. Com efeito, Bultmann declarara anteriormente que a fé torna o Homem capaz do futuro – logo, de esperança – para agora anunciar que o evento escatológico não tem a ver com o futuro histórico mas apenas com o Agora. Não obstante, como é possível no mesmo ato de fé existir a des-historização do Homem, a sua libertação do tempo, e simultaneamente, a sua libertação para um futuro que, no entanto, não é histórico mas somente o Agora escatológico? A resposta é simples. O evento da transcendência des-historiza realmente o Homem. A liberdade para o futuro a que Bultmann se refere é um modo de subjetividade, um “êxtase do Dasein” (Heidegger),

²⁶ Bultmann opts for the categories provided by the "existentialist interpretation as the only solution". This means basically that the message of the Gospel as the message of and for the liberation of man has to do exclusively with the subjective, existential sphere". R. Bultmann - *Kerygma and Myth*. New York: Harper & Row, 1961, citado por Alves em *Human Hope*, p. 37

²⁷ *Human Hope*, pp. 38-39

²⁸ "The paradigm for the liberation of man offered by existentialism is, consequently, necessarily subjective. To become human is to become subjectively free, Humanization is subjectivization because "subjectivity is truth, subjectivity is reality." The event of humanization does not leave marks on the earth!"

²⁹ "Kierkegaard consequently sees his task as making the "whats" more and more elusive, in such a way as to provoke in the hearer, by induction, the passion that cannot be reduced to words"

³⁰ "Or, with Bultmann, the instrument of humanization is the preaching of the Word that proclaims the event which calls man to decision, to a new self-understanding"

enquanto abertura da subjetividade. Mas como havia Rubem Alves intuído anteriormente, é impossível um novo futuro para o paradigma existencialista, desde que a transcendência não se insere na história e no mundo através da liberdade do Homem, mas permanece circunscrita na esfera da subjetividade. De volta à questão que antecede a reflexão do nosso autor – a de examinar a congruência entre o projeto histórico com o qual os Cristãos e não cristãos estão empenhados para criar um novo futuro para o Homem e, por outro lado, os recursos oferecidos pela linguagem teológica para tal desiderato – podemos sumariar as conclusões a que chegou, usando como referência as três determinações básicas da consciência política.

O humanismo político nega a inumanidade das estruturas do presente e o seu poder desumanizador, em função de um amanhã melhor. Nega o mundo de hoje porque o quer reabilitar como lugar de recobro. O existencialismo, pelo contrário, simplesmente nega o mundo e a impossibilidade de um novo amanhã, algo que induz a Alves a anunciar algo de marcionista no existencialismo: um desespero sobre o mundo criado em que o evento da humanização se encontra dele dissociado.

Em segundo lugar, o humanismo político tem esperança num novo futuro. Uma vez que o Homem está aberto ao futuro, o Homem pode tornar o futuro aberto. A sua esperança é, portanto, histórica: tem a ver com o mundo e o tempo na medida em que seculariza e historiza o Homem. O existencialismo, por seu turno, por causa do seu desespero em relação ao mundo, reduz a esperança a uma dimensão da subjetividade, sem qualquer importância para a transformação do mundo. A sua esperança não cria mas anula a história.

Por último, o humanismo político entende o Homem como “homo creator”: ele tem a capacidade (*power*) de enxertar a sua transcendência no espaço e no tempo. A sua transcendência torna-se ação (*act*) e história, criando o inédito (*new*) e tornando possível a reconciliação entre a existência (*existential*) e o objetivo. O humanismo político, portanto, quer sublevar a paixão e a visão existencialista da uma vida autêntica para o máximo das suas possibilidades. Ele almeja uma vida autêntica, uma subjetividade livre, a criação de um novo amanhã, de um tempo novo, de um mundo novo. É por isso que conflitua com o existencialismo e o ultimato da sua divisão entre o mundo da liberdade e o mundo do tempo e do espaço. No contexto desta divisão, a ação do Homem torna-se impotente para

criar um novo amanhã. Continua a ser um lampejo do Agora Eterno no tempo, sempre tangencial (Barth) e impotente para fertilizar a terra. O existencialismo, por conseguinte, embora seja um paradigma de humanização muito rico e útil em muitos aspetos, não oferece os recursos necessários para um projeto de natureza política: “importaria um novo paradigma de humanização e, portanto, uma nova linguagem de fé”³¹.

1.4.2. O paradigma de Barth: a humanização como transtemporalização

No sentido de explorar a possível contribuição da proposta de K. Barth para o projeto político da libertação humana, com a qual se encontravam comprometidos muitos cristãos e muitas comunidades cristãs, Alves perscrutou o modo como a linguagem barthiana respondeu à questão “o que é preciso para suscitar e manter uma vida humana humanizada”, isto é, qual é o seu paradigma de libertação e de humanização, enquanto criação de um novo futuro para o Homem.

Alves dilucidou, pelo menos, duas fases quanto à evolução do pensamento barthiano: uma primeira fase – informada pelo conceito kant-kierkegaardiano de transcendência, e uma segunda, no decurso da qual veio a introduzir a ideia de que Deus se torna tempo. A primeira fase de Barth providenciou uma grande ajuda para a compreensão da negação. Todavia, o seu conceito de transcendência tornou impossível um novo futuro para o Homem: “Deus é oposto (*was against*) ao mundo. A sua transcendência não o enxerta (*insert*) no mundo, pelo que, por consequência, não permite a criação de um novo amanhã. A história chega ao seu fim”.³² Na sua segunda fase, a negação é preterida pelo triunfo da afirmação. O negativo não tem existência real, pelo que não há lugar para o pensamento negativo. Vejamos, sucintamente, como Alves chegou até aqui.

Pressuposto o conceito de *krisis*, Barth sugerira inicialmente que a história não seria portadora de humanização pois que não podia oferecer nenhuma promessa messiânica,

³¹ *Human Hope*, p. 43

³² “Barth’s first phase could have provided great help in the understanding of negation. However, his concept of transcendence made this impossible. God was against the whole world. His transcendence did not insert itself into the world. It could not, as a consequence, allow for the creation of a new tomorrow. It rather brought history to its end” *Human Hope*, p. 54

senão desespero, frustração e destruição do Homem. Daí a tarefa antisséptica da teologia, enquanto linguagem liberta de falsas esperanças criadas pela compreensão acrítica do Homem e da história. Como não seria possível qualquer esperança de humanização senão pela sua negação, sucede que não havia como ter esperança senão no contexto do desespero da história. O paradigma barthiano de humanização seria radicalmente crítico, segundo o mote da sua “teologia da crise”. A possibilidade da libertação humana adviria do lado de Deus, enquanto dádiva gratuita. Mas este Deus, no qual resta a realização de todas as esperanças humanas, está radicalmente para além da história. Com Kierkegaard, Barth repetia a infinita diferença qualitativa entre Deus e o Homem, a eternidade e o tempo: “uma vez que a revelação não seria um predicado da história, a humanização não seria uma das suas possibilidades imanentes”.³³ Deus não pode ser apreendido, uma vez que permanece escondido, além da história, como o Totalmente Outro. A realidade de Deus é basicamente separação, oposição, negação, razão pela qual não se pode falar inequivocamente sobre a presença de Deus, visto como invisível e dito como inédito, já que é oposto à história e ao tempo. Daí o carácter tangencial da revelação, que toca – sem se tornar – o mundo e história. O tempo, o mundo, o Homem, as esperanças históricas recebem na sua totalidade o Não radical de Deus. Estaríamos, portanto, na presença da justificação teológica do nihilismo, se Barth não viesse a apontar a negação para o terreno da afirmação: no Não de Deus na cruz, repousa o Sim divino da revelação. Enquanto negação, a cruz não permanece a última palavra, porque lhe sucede a ressurreição, como possibilidade impossível, já que as possibilidades da história se haviam esgotado na cruz. Possível ainda, porque a graça de Deus opera justamente quando as possibilidades da história se esgotam. A possibilidade de Deus, a nova eternidade, conquistou a negatividade da história, enquanto a sua realidade a nega ao mesmo tempo, mas por enquanto.

Todavia, e dado que este paradigma de humanização é, no fundo, profundamente inumano, Barth introduz a ideia que a transcendência de Deus não pode ser entendida na perspectiva de um abstrato Totalmente Outro, mas apenas na perspectiva que a transcendência é um modo diferente de nomear a humanidade de Deus, razão pela qual a

³³ Because “revelation is not a predicate of history” humanization is not one of its immanent possibilities. *Human Hope*, p. 45

transcendência se torna história, mundo e tempo. Eis uma mudança substancial no paradigma de Barth: o Não da crise dá lugar à graça da eleição.

Mas o que significa exatamente a afirmação que a transcendência se torna tempo? A afirmação de que a eternidade se torna tempo é apenas válida para o tempo de Jesus Cristo. Se o tempo preenchido (fulfilled = consumado), o tempo em que Deus é para nós, é o tempo da encarnação, da vida histórica de Jesus Cristo, o que dizer sobre o tempo antes e depois d'Ele? O tempo antes do tempo consumado é um tempo de expectativa da revelação, do ainda não, o tempo em que a revelação de Deus se torna realidade. O tempo após este tempo é o da Ressurreição, que é literalmente o fim da escatologia: “um presente sem futuro, a eterna presença de Deus no tempo, um tempo puramente presente”. A cruz ficou para trás, é passada a intrusão negativa da transcendência na história, a crise terminou: “o problema da humanização é, portanto, o problema da contemporaneidade e simultaneidade do passado, presente e futuro, o tempo da ressurreição”³⁴ onde se dá o milagre da transtemporalização – crucial para a questão que nos precede. Assim, e como resposta, a escritura leva-nos deste tempo, deste presente, transpondo-nos de volta ao tempo em que é possível encontrar a verdadeira libertação, ou seja, o tempo de Jesus Cristo. Sucede que a única ação humanizadora, capaz de tornar possível este milagre da transtemporalização, é o anúncio da palavra, do tempo e da realidade que Deus tem para nós, o tempo não-escatológico da ressurreição.

Concluindo: a negação da primeira fase de Barth constituíra a contrapartida da esperança. Mas por causa do carácter contra-o-mundo da transcendência, a esperança passa a referir-se a uma realidade meta-histórica, irrelevante para a criação de um novo amanhã e para um futuro histórico. No contexto do triunfo metafísico da afirmação, algo similar acontece: o futuro torna-se passado. O tempo real não é o tempo histórico remetido ao seu carácter inacabado, mas o tempo metafísico da ressurreição. Assim, em ambas as fases da sua reflexão, a humanização é uma função de anúncio (*preaching*), a tarefa de humanização por excelência. O Homem não é *homo creator*: na primeira fase, porque as suas possibilidades mais criativas não conotadas como formas de rebelião e, na segunda,

³⁴ “The problem of humanization is the problem of contemporaneity with the time that God has for us, that is, the time of the coincidence and simultaneity of past, present, and future, the time of resurrection.”

porque a sua ação é reduzida ao prévio movimento das estruturas. Parece que o compromisso para a criação de um novo futuro, como uma exigência de humanização e expressão da transcendência do Homem, tem de prosseguir em busca de uma linguagem apropriada ao seu projeto histórico.

1.4.3. O paradigma de Moltmann: a humanização como reflexo da esperança.

Face à questão que motivou o nosso autor, regista-se o contributo de Jürgen Moltmann e da sua “Teologia da Esperança” como paradigma de humanização. O seu ponto de partida foi o conflito entre a humanização – em termos de ser absorvida na eternidade atemporal – e humanização, em termos de participação numa história que se move de um passado e um de um presente que são rejeitados, rumo a um futuro novo que é oferecido. Na verdade, Moltmann não começa por lidar com a questão da humanização, senão indiretamente ao levantar a questão da revelação.

No ato da revelação o Homem ver-se-ia defronte à verdade daquilo que é, e, deste modo, tornar-se-ia reconciliado com ela. A revelação consistiria na "epifania do presente eterno"³⁵, cujo ato libertaria o Homem da transitoriedade da história. No entanto, acrescenta Moltmann, a revelação bíblica não consiste na "epifania do presente eterno", mas sim na revelação do "Deus da esperança... Deus que tem o futuro 'como sua natureza essencial"³⁶.

Se o Deus bíblico é aquele que se revela ao prometer um novo futuro ao Homem, chega-se a uma nova compreensão da humanização, entendida como resposta à esperança criada pela promessa divina. Desta maneira, o ser humano liberta-se dos limites impostos pelas estruturas do mundo, sendo que, em vez de o futuro emergir da inverdade do presente, a palavra de promessa "anuncia a vinda de uma realidade ainda não existente, proveniente do futuro da verdade": eis uma perspectiva notavelmente próxima do

³⁵ Alves recorre à versão inglesa de Jürgen Moltmann – *Theology of Hope*. London: SCM Press, 1965.

³⁶ Moltmann remarks, however, that for the Bible, revelation, instead of explaining that which is, “contradicts existing reality” and “thus sets an open stage for history.” This is so because for the Bible revelation is not the "epiphany of the eternal present" but rather the revelation of “the God of hope ... the God with ‘future as his essential nature”

humanismo político. Com efeito, o humanismo político assume que a transcendência do Homem está relacionada com a liberdade de resposta a um futuro que "ainda não" existe, senão sob a forma de esperança. Para Moltmann, como em Barth, o que constitui a base da esperança é o evento passado da ressurreição. Mas ao contrário de Barth, Moltmann não identifica o evento da ressurreição com o futuro. A ressurreição é a base da esperança, mas o futuro não termina aí. A escatologia cristã, portanto, analisa a própria tendência do evento da ressurreição, perguntando o que justamente pode e deve ser esperado do senhor ressuscitado. A ressurreição poderia, assim, ser comparada com uma semente, com uma vitalidade imanente de tendência definida³⁷. O fundamento do futuro está já escondido naquela semente: a gênese da história – entendida como lapso entre o prometido e o cumprido – pode ser descrita sem qualquer distância que a negue e, portanto, sem qualquer dimensão futura. Ora para o humanismo político, não é a promessa e a esperança de um reino transcendente que torna o Homem consciente da situação dolorosa em que se encontra. É a partir da sua inadequação, que o Homem explora o carácter inacabado (inconcluso) da sua situação, procurando as possibilidades que eliminam a negatividade do seu presente. A sua esperança, portanto, é filha da sua negação e é totalmente determinada por isso. Para Moltmann, no entanto, há apenas uma esperança transcendente que torna o Homem consciente do sofrimento presente: o futuro prometido faz nascer a crise do presente, não é a crise do presente que faz nascer a esperança de um futuro promissor. A historização do mundo acontece quando a experiência fechada se defronta com o anúncio de um tipo de realidade diferente, que não apenas a contradiz, mas que também vence a sua negatividade³⁸. Neste sentido, a cruz representa o fim, a ausência de possibilidades, o término do futuro e da esperança, ou seja, a experiência presente, vazia de transcendência.

Entre a cruz e a ressurreição há como que um hiato (*gap*), uma lacuna, apenas transposta por um ato de “*creatio ex nihilo*”, um ato que não se torna histórico e que apenas

³⁷ “The resurrection could thus be compared with a seed, with an immanent vitality that has a definite tendency. The basis of the future is already found hidden in the seed.” *Human Hope*, p.57

³⁸ “The historization of the world is thus an act in which our closed experience is confronted with the announcing of a different type of reality which not only contradicts our experience but which overcomes its negativity.” *Human Hope*, p. 60

se torna presente na forma de promessa. Ora para o humanismo político, a esperança nasce da negação, enquanto expressão da transcendência – negação da negatividade – e mãe da futuridade (*futurity*) do Homem. É a partir da participação do Homem na negação da história que emerge uma nova possibilidade para um novo futuro. A negação do sofrimento é a mãe da esperança. A cruz é então parte integrante da confiança rumo a um novo futuro. O sofrimento determina a forma da esperança, já que esta existe devido ao Homem que sofre. Para Moltmann, contudo, este processo reveste uma forma totalmente diferente. A esperança não pode advir da nossa experiência, do nosso presente, da cruz, mas de um futuro que, porque transcendente, nega tudo aquilo e pretende reconciliar as contradições da experiência presente. Razão pela qual a escatologia do futuro e a teologia da cruz se intercetam e relacionam.³⁹

Alves, porém, considera difícil tal relação, para além da negação e realização: a ressurreição nega a realidade da cruz e cria um novo mundo de plenitude, *ex nihilo*. E é difícil perceber tal relação, porque se Deus é essencialmente futuro, também o é totalmente tangencial ao presente. A relação óbvia é que o mundo transcendente da ressurreição promete superar a finitude do mundo da experiência da cruz e da morte, mas entretanto perde-se um elemento absolutamente fundamental para a compreensão do *que é preciso fazer para se manter humana a vida do homem no mundo*: o carácter basicamente político da história. Por outro lado, só quando o Homem se apercebe da força com que o mundo dado se fecha é que tal se torna condição necessária para o tipo de ação que o torna aberto.

A conclusão de Moltmann, de que o mundo fechado já é passado como uma possibilidade superada e de que, para a esperança, a cruz e a morte foram deixadas para trás, como realidades que já não pertencem à história, vem contradizer, segundo Alves, a experiência que faz nascer o humanismo político. Em primeiro lugar, porque a história não está aberta, nem o futuro e a esperança se relacionam apenas e necessariamente com a decadência e a morte, mas também com os poderes que mantêm cativa a história. A cruz

³⁹ “In Moltmann, however, the process takes a totally different shape. Hope cannot emerge from our experience, from our present, from the cross. It comes "from a future of truth." The future is not created out of the negation, but on the contrary, it is this transcendental future which negates what is. (...) It is a future that claims to reconcile the contradictions of the present experience. (...) Thus the eschatology of the future and the theology of the cross are interwoven." *Human Hope*, p.62

não representa somente a morte, mas também o assassinato, isto é, o poder que destrói o Homem. Assim, a história não está fechada devido a realidades orgânicas, mas devido a poderes de natureza política.⁴⁰ Logo, a cruz não representa uma realidade deixada para trás de uma vez por todas.

Por isso mesmo, e em segundo lugar, não se pode presumir que a história progrida e se mova rumo a novas possibilidades, sem que se confrontem os poderes que a mantêm cativa: a ressurreição não existe nunca sem a cruz e sem confrontar os poderes que mantêm cativa a história. Por último, a história é colocada em marcha pela dialética da liberdade que, face ao sofrimento do mundo, suscita a negação, a esperança e a ação. Em suma e para o humanismo político, quer a negação quanto a esperança são determinações da transcendência, rumo à criação de um novo amanhã para o Homem. A eliminação de um dos fatores em favor do outro implicaria a destruição da esperança e, conseqüentemente, o aborto do novo amanhã.

Sucedem, na obra de Moltmann, a impreterível mediação da Igreja a quem foi dado o apostolado da esperança e a pertinência do anúncio e da escuta da palavra e o carácter imitativo da ação humana, de onde se deduzem duas conseqüências: onde a palavra de promessa não for anunciada não existe esperança e, conseqüentemente, história; e o Homem não é criador do novo futuro porque não historiciza a negação e a esperança humanas, senão por imitação e obediência. Por conseguinte, a única atitude política verdadeiramente correspondente ao futuro seria o pacifismo, em detrimento do conflito. Nesta mesma linha, adverte Alves, nem a Igreja tem sido a única parteira do futuro, nem a história e a esperança são produto exclusivo do anúncio. Na verdade, a experiência histórica comprova que muitos dos movimentos preocupados com a criação de um novo amanhã deslocam-se numa esfera puramente secular e humanista e que, de facto, a esperança também nasce do sofrimento e, portanto, da história, e não apenas da audição da palavra, tal como sugerido por Moltmann. Daí que a teologia de Moltmann parece resultar na profanação do secular, tal como a de Bultmann e a do primeiro Barth. A secularização

⁴⁰ Esta dedução parece constituir o cerne de toda a teologia política de Rubem Alves, forjada ao longo da primeira obra do seu díptico – *Human Hope* – e amplamente desenvolvida ao longo de *Tomorrow's child*. Trata-se de uma teoria da práxis e da mudança social que vislumbra a transcendência na realidade histórico-política, apesar da absuridade, insanidade e inumanidade do poder.

seria, por conseguinte, o mesmo que des-historização: o ato de algo se tornar histórico dependeria da atenção do mundo à palavra da Igreja.⁴¹

Nesse sentido, Alves sumariza o conflito entre o paradigma de Moltmann e o do humanismo político desta forma. Em primeiro lugar, se para Moltmann não há transcendência no presente, resulta impossível ao Homem secular negar o que quer que seja a partir da imediatez do seu sofrimento. Ao partir, não da negação do presente mas da promessa transcendente, passa a ser esta a fonte de inspiração (*source of eros*) que atrai a história. Logo, é o futuro transcendente que torna o Homem consciente da dimensão sofredora da sua situação histórica, não havendo coincidência entre transcendente e secular: não é a encarnação que é a mãe do futuro, mas o futuro transcendente que torna o Homem consciente da encarnação, em si mesma profana, porque portadora do fim, da decadência e da morte. Ora o humanismo político entende a esperança como extensão da consciência humana, quando olha para o carácter inacabado “daquilo que é” (“what is”). É o presente doloroso que se projeta rumo a um futuro esperançoso, ou seja, a ressurreição é filha da cruz. Mais ainda, se Moltmann vê o futuro como já determinado, a ação humana não é criação mas um movimento que reflete, por imitação, o objeto – e não o horizonte – da esperança. Por seu turno, o humanismo político vê o futuro como horizonte de possibilidades, aberto, a ser preenchido pela criação da liberdade mediada na história pela ação. O Homem, portanto, cria o futuro, o qual nunca está determinado, senão enquanto produto da sua ação. No fundo, o principal conflito entre a linguagem do humanismo político e a linguagem da esperança sugerida por Moltmann é que a primeira entende a negação, a esperança e a criação de um novo futuro como radicadas na condição do Homem inserido na história, na sua encarnação. O segundo, pelo contrário, vê a sua situação como profana, sem possibilidades. A única possibilidade apenas se torna real quando o Homem é confrontado com uma realidade não-histórica e transcendente que não tenha qualquer dimensão no presente: “o conflito surge entre os que aceitam o secular

⁴¹ “The result of Moltmann’s theology would be the profanization of the secular, exactly as we find in Bultmann and in the early Barth. Secularization would thus be the same as dehistoricization. And historicization would be dependent on the world’s attention to the word of the Church. For those who are opting for positions that operate within a secular framework, Moltmann’s theology remains as a very problematic point of reference, since his tangential concept of transcendence, the source of historicization, is mediated only by the word through the Church” *Human Hope*, p. 67

como quadro de referência e que não buscam nas ‘estrelas a razão pela qual se sacrificam mas que se sacrificam pela terra’ e os que, por outro lado, se tornam históricos apenas quando olham para além das estrelas e assim se mobilizam pelo eros”.⁴²

⁴² “The conflict is between those, on the one hand, who have accepted the secular as their frame of reference and "who do not first seek behind the stars for a reason to go under and be a sacrifice, but who sacrifice themselves for the earth," and on the other hand, those who become historical only when they look behind the stars and are then set in motion by eros.” *Human Hope*, p. 68

2. O CARÁTER HISTÓRICO DA LIBERDADE

2.1. Rumo a uma linguagem renovada

Alves introduz, entretanto, uma questão não menor para a compreensão da linguagem sobre a liberdade. Com efeito, os cristãos comprometidos com a libertação histórica do Homem foram tendo consciência do conflito entre a sua preocupação e a linguagem que usavam. Face ao efeito paralisante dessa linguagem e cientes que daí dependeria em larga medida a própria identidade e autenticidade da fé que professavam, alguns cristãos passaram a coexistir em dois mundos diferentes e opostos. Outros decidiram desaprender a linguagem com que foram ensinados, chegando à conclusão de que a fé não seria uma linguagem expressiva da sua paixão pela libertação humana. Outros, entretanto, recusaram-se esquecer a linguagem de fé que os motivava. A razão desta recusa foi simples: no momento da morte da velha linguagem, vieram a descobrir que, escondido sob o que aí havia de enregelado e paralisante, havia algo de semelhante a uma linguagem próxima da sua, inédita. O evento da morte tornava-se, assim, ocasião de ressurreição, uma vez que uma nova linguagem começava a tomar forma.⁴³

Ainda que uma forte tradição na história da Igreja interpretasse a linguagem de fé como ancorada num ponto de referência eterno, de sólida estabilidade face à relatividade e mutabilidade histórica, sobravam razões que sugeriam que não apenas seria possível, mas necessário, entender a fé no sentido exatamente contrário: como um modo de ser radicalmente histórico, sujeito à provisoriedade e instabilidade de um processo de morte e de ressurreição. Sempre que a linguagem de fé, para se preservar, recuse morrer e se repita como linguagem do passado, deixa de ser histórica. Como é que ocorre este processo de morte e ressurreição? Não pela simples descrição de um passado que enche a tela de

⁴³ “Other Christians, however, have stubbornly refused to forget the language of faith. The reason for this refusal is that in the very moment of the death of the old language they discovered that, hidden under what was frozen and paralyzing in it, there was a spirit very similar to their own. The death of the old language, accordingly, was the end of what was repressive of its liberating, future-oriented thrust. The event of death becomes thus the occasion for resurrection, since a new language has begun to take shape”. *Human Hope*, p. 70

memória, nem pela descrição da atualidade, mas sim pela relação dialética entre os dois: por um lado, porque o presente força o passado a permanecer aberto, uma vez que a comunidade que se recorda não pode negar o presente em que vive; e por outro lado, porque o passado obriga o presente a permanecer aberto, através da promessa que o passado torna presente e segundo a qual o Homem é livre para as possibilidades de um novo amanhã. Este caso de descontinuidade, entre a velha e a nova linguagem, em vez de determinar o fim da fé, é a que a mantém viva.

Assim, a nova linguagem deve assumir a crítica do humanismo político, acrescentando-lhe algo de inédito. De outra forma, incorre no risco de ser supérflua, de duplicar uma linguagem existente ou de a verter em gíria religiosa. Isso significa que a nova linguagem terá de ser escrutinada pela capacidade de, num primeiro momento do processo, negar a própria linguagem de fé; de oferecer horizontes maiores e mais amplos de esperança; e, finalmente, de proporcionar liberdade. No fundo, de seguir a dialética de uma linguagem expressiva, em busca de um compromisso com a libertação do homem⁴⁴, conforme à própria vocação de que é sujeito.

Com efeito, pela primeira vez, e porque a vocação para a liberdade é uma nota distintiva da linguagem de fé sobre a natureza e a história, Alves introduz a este propósito a plausibilidade e o contributo desta linguagem para a compreensão da liberdade e da história, contra qualquer modelo de humanização que des-futuralize o Homem ou des-historize a sua libertação, em nome do conformismo, estabilidade ou sacralização, motivada por razões de ordem natural, transcendente ou tecnológica.⁴⁵

⁴⁴ “The new language must add something to what is promised by the language of political humanism. Otherwise, it is superfluous and cannot claim to be a genuine expression of the spirit of the community of faith. It would be simply an echo of political humanism, a reduplication of an already existing language, its translation into religious jargon. This means that the new language is to be judged by (a) its power to criticize even the language that, in the first moment of the process, negated the language of the community of faith; (b) its power to offer greater and wider horizons for hope; and finally (c) the freedom it provides for human activity. The method is not artificially imposed. It simply follows the dialectic of the life of the Christian community in its search for a language expressive of its commitment to the liberation of man”.

⁴⁵ Num breve capítulo da primeira obra do seu díptico, subordinado ao título “The vocation for freedom”, Rubem Alves exemplifica como a linguagem bíblica se rebelou contra qualquer forma de domesticação do Homem que, em nome de uma pretensão totalizadora, subtraísse a sua vocação para a liberdade: culto de Baal, torre de Babel, protesto de Israel contra a totalidade cósmica, a sacralização dos seres, a supremacia do destino, a divinização da realeza ou ainda ou petrificação do Sabbath.

A recusa de todos os paradigmas de humanização baseados na ideia eterna e ahistórica de Homem e de sociedade descobre a história como um mundo e uma arena radicalmente secularizados: eis porque os cristãos e os humanistas políticos se encontram lado a lado na recusa de um sistema que requeira adaptação a prévias estruturas⁴⁶. Sendo esta integração no sistema como uma forma de domesticação que pretere a liberdade pela segurança, a “questão fundamental em jogo é se o Homem é livre para criar o seu próprio futuro e romper com todos os sistemas de domesticação que se esforçam para preservar o ultrapassado e o recorrente, rumo a um novo amanhã”.

Esta é, aliás, a questão nuclear com que Alves contextualiza a segunda das suas obras, como *uma teoria da imaginação criativa*. Na verdade, segundo o nosso autor, a civilização *atual* é determinada por uma tríade de sistemas que se intercetam e se motivam mutuamente: o poder da espada, o poder do dinheiro e o poder da ciência. Nesse contexto, ser realista é aceitar as regras vigentes do jogo, contra a qual a perspectiva utópica de Alves vem contrapor uma nova ordem qualitativa. A única saída, então, é a de abortar o “realismo” do corpo da política e emprenhá-lo com o poder da imaginação, já que sendo o Homem uma “experiência em aberto”, ele pode distender-se para além do presente e, através das dores criativas de um novo nascimento, emergir transfigurado: eis a gestação do futuro, o nascimento do filho do amanhã e o renascimento cultural, pela imaginação e pela criatividade.⁴⁷

2.2. O humanismo messiânico

O tipo de humanismo político até agora revisto, segundo o qual o Homem acredita que lhe é acometida a “tarefa” de se libertar através do próprio poder, passa a ser qualificado por Alves como messianismo humanista. Todavia, e na senda de uma linguagem renovada, que prescindir de todos os modelos de humanização que des-

⁴⁶ “It becomes obvious why Christians and secular men who speak the language of political humanism find themselves so often side by side. They participate in a fundamental refusal to be absorbed by systems that require adaptation to given structures”. *Human Hope*, p. 83

⁴⁷ Veja-se o original *Tomorrow's Child: imagination, creativity, and the rebirth of culture*, confrontado com os diversos títulos com que foi posteriormente vertido: *Hijos del mañana: imaginación, creatividad y renacimiento cultural*; *Il Figlio del Domani*; e *A Gestação do Futuro*.

futuralizem o Homem ou des-historizem a sua libertação, Rubem Alves vem interpor-lhe um humanismo messiânico, ciente que, se o ponto de convergência entre ambos, se situa na paixão comum quanto à libertação humana, o nó górdio parece resistir na experiência histórica onde se plasmaram e que, a jusante, determinará a compreensão do contexto que tornará possível a concretização histórica desta visão e paixão.

Com efeito, a linguagem do humanismo político, ou melhor, do messianismo humanista, provinda das dores, do sofrimento, das contradições e da negatividade do mundo, aponta, porém, para um futuro histórico de humanização em que as possibilidades da libertação humana podem tornar-se históricas. No fundo, é uma forma de otimismo histórico, que faz depender todas as esperanças de um novo futuro, da liberdade com que o Homem o tece. Ou seja: “a humanização é tarefa do homem, enquanto forma de otimismo que combina a confiança na vocação do homem para a liberdade, a sua determinação para criar um novo futuro, e a confiança na abertura da história para esta concretização”.⁴⁸ A abertura do Homem para o futuro indica que este se já encontraria aberto e disponível (*ripe for his action*) para ele: a emergência do “dever ser” passaria, pois, a coincidir com a possibilidade de “poder ser”. Todavia, este otimismo depara-se com a possibilidade brutal e aterradora de um mundo, no qual o Homem é domesticado pelos sistemas dominadores e repressivos. Nada parece indicar, na verdade, que os horizontes da história venham a amadurecer e abrir-se, pelo que, nesse sentido, pode existir contradição entre a realidade e a impossibilidade de um novo amanhã: “o humanismo político é confrontado com a alternativa entre, por um lado, um otimismo advindo do seu carácter profundamente histórico, tornado até romântico, e, por outro lado, o abandono da esperança, à mercê de um cinismo gerado pela frustração”.⁴⁹

Face a este impasse, Alves anuncia o humanismo messiânico como linguagem de negação, de esperança e de ação diferentes, adveniente de uma concepção de libertação que

⁴⁸ “Humanization is man’s task. It is a form of optimism that combines a confidence in man’s vocation for freedom, his determination to create a new future, and a confidence in the openness of history to this activity of man”, *Human Hope*, p. 86

⁴⁹ “Humanistic messianism” and its passion for and vision of human deliverance by the powers of man alone is confronted thus with the alternative between, on the one hand, optimism at the expense of its thoroughly historical character, becoming thus romantic, and, on the other, faithfulness to history and the abandonment of hope, becoming then prey to cynicism generated by frustration”.

ocorre na história, para além da história, sem prescindir da história, mas para além de qualquer lógica de cálculo estatístico-quantitativo.

2.3. A humanização como “dádiva”

A despeito de um humanismo político que criticava o contexto de negação, de esperança e de ação do humanismo messiânico, pelo facto deste postular uma ideia a-histórica, dogmática, ineficaz e opiácea da libertação humana⁵⁰, em razão da sua distância face a uma avaliação objetiva das condições históricas, Alves argumenta que a linguagem do humanismo messiânico não deixa de ser expressão de uma *certa* experiência histórica de libertação humana, nem dogmática, nem especulativa, nem epifânica. Se para o messianismo humanista, a libertação é apenas possível quando existe um sujeito histórico que se decide libertar, segundo o mote de que a libertação é criação exclusivamente humana, a experiência e a libertação histórica de Israel, por exemplo, não resultou nem da sua vocação, nem do seu comprometimento em tornar-se livre. Todos os elementos da sua situação história, aliás, apontavam para a mesma direção: o futuro estava fechado. O povo de Israel não podia ver na sua libertação o resultado da sua determinação e possibilidade de ser livre: “ele não se tornou livre: foi forçado a sê-lo”. A linguagem do humanismo messiânico não é mais que a expressão desta experiência histórica de liberdade e de libertação “apesar de”, quando todas as possibilidades objetivas e subjetivas de libertação imanentes à história foram abortadas⁵¹. Trata-se, portanto, de uma linguagem profundamente histórica, apesar da fragilidade humana e apesar do poder desproporcional dos opressores. É uma linguagem que nasce da experiência histórica, porém, não como resultado da eficácia do poder do Homem, mas da eficácia do que lhe foi dado como graça, “apesar de”. O povo descobriu-se determinado a ser livre, apesar de si mesmo. Na medida

⁵⁰ Parece-nos que este postulado - do humanismo messiânico ser uma ideia dogmática, um paradigma que, não sendo extraído da história, não se direciona para ela, sendo por isso uma espécie de alienação que, como tal deve ser descartada como forma de *desejo* ou *ilusão* – constituirá objeto de contra-argumentação por parte do nosso autor em *Tomorrow's Child*.

⁵¹ “They had not made themselves free: they were forced to be free. The language of messianic humanism is nothing more than the expression of this historical experience of freedom and liberation “in spite of,” when all subjective and objective possibilities of freedom immanent in history had been aborted”.

em que foi libertado no passado, era possível pensar no presente a partir da perspectiva das possibilidades de humanização que a experiência do passado criou. O passado tornou-se a referência para a compreensão das possibilidades de libertação no contexto dos acontecimentos do presente: “onde os eventos fossem expressão de eficácia libertadora “apesar de”, aí estava o seu Deus”⁵². Por seu turno, a comunidade do Novo Testamento não partiu deste contexto: o anúncio do Reino de Deus foi endereçado a uma comunidade portadora de uma esperança histórica a quem é anunciada o imediatismo de uma realidade política de poder, passando o Evangelho a ser, portanto, a anunciação da realidade histórica do desígnio (*politics*) de Deus em curso, dado não como experiência filosófica ou mística, mas como poder que invade e impele a história⁵³. O Evangelho é, portanto, um “ato”, uma nova inserção da liberdade na história que abre novos horizontes à libertação humana,

2.4. A possibilidade messiânica do presente histórico

Na sequência da abordagem proposta por Alves, contra o paradigma de humanização que des-historize a libertação do Homem e a favor de um humanismo messiânico, portanto, histórico, o nosso autor recorda que as comunidades bíblicas denunciaram uma compreensão única da história, como história de liberdade:

“O carácter pedagógico e libertador da experiência histórica dos acontecimentos não consentia que a comunidade os visse simplesmente como acidentais ou circunstanciais, mas como atos, isto é, como eventos determinados pela liberdade e, portanto, como eventos portadores de liberdade. Tais eventos constituíam novas saídas para o círculo fechado ‘do que era’ e uma abertura para diferentes possibilidades históricas.”⁵⁴

⁵² *Human Hope*, p. 91

⁵³ “And what he announced [Jesus] was the immediacy of that political reality of power in which liberation was possible and offered: the Kingdom of God. The Gospel is thus the annunciation of the historical reality of the ongoing politics of God, which expressed itself not as philosophical or mystical experience but rather as a power that invades history”.

⁵⁴ *Human Hope*, p. 93

A noção de tempo passa a ser determinada pelo desígnio (*will*) de Deus, de onde resulta que, envolver-se nesse tempo é, segundo o autor que seguimos, participar num presente que determina a criação de um novo amanhã, ao arrepio de qualquer discurso de justificação, resignação e acomodação. O humanismo messiânico, ao referir-se à vontade de Deus, indica que o presente deve ser entendido como tempo tendente para o futuro: “tempo-rumo-ao-novo-amanhã”.⁵⁵

Deus é, portanto, “experimentado como o presente do futuro: é a liberdade que, na história, torna possível transcender a sua forma presente rumo a novas possibilidades de libertação humana”. Aqui radica a segunda objeção a Moltmann, depois da crítica de que é alvo pelo humanismo político, precisamente quando considera Deus como a presença da eternidade que dissolve a história, como «a epifania do eterno presente». Contrariando-o, a comunidade bíblica não conhece um Deus cuja natureza essencial fosse o futuro, à frente da história, mas antes uma presença histórica. Deus tem um presente: para o Antigo Testamento, podemos esperar porque “o Senhor teu Deus está no meio de ti” (Dt 7,21); no Novo Testamento, porque a esperança deriva da historicidade, da encarnação de Deus.⁵⁶

Com efeito, um Deus que seja sempre futuro é um Deus que não se torna histórico em termos de possibilidade, mas que permanece à frente, atraindo a história para si por meio do *eros*. As comunidades bíblicas, no entanto, têm esperança no futuro porque Deus está presente, e no seu presente, através do seu poder, que é completamente histórico, nega historicamente e no presente o poder do “que é”, tornando o Homem e a história abertos a um novo amanhã. Deus é portanto experimentado como o presente determinado para (tendente) para o futuro, cuja ação cria um presente no qual se forma o futuro. Isto foi proclamado por Jesus em muitas das suas parábolas, sobre o futuro tangível em gérmen. Neste ínterim – entre o hoje e o amanhã – a ética proposta por Jesus foi simultaneamente expressão da presença do futuro e obstetra (*midwife*) do futuro. Com efeito, Jesus suscita a irrupção do futuro, na linha da tradição do humanismo messiânico do Antigo Testamento, quando confere uma ênfase muito peculiar ao presente: *agora*, “os cegos vêem, os coxos

⁵⁵ Encontramos aqui a motivação teológica de *Tomorrow's Child*, porquanto a *Gestação do Futuro* ali percecionada, de aparência totalmente *secular*, remonta ao paradigma *teológico* de humanização aqui proposto.

⁵⁶ Quase espontaneamente, Alves ensaia pela primeira vez uma esperança radicada na experiência bíblica.

andam, os leprosos ficam limpos, os surdos ouvem, os mortos ressuscitam, a Boa-Nova é anunciada aos pobres” (Lc 7, 22). Não se trata de um presente do agora eterno, um presente que se esgota (esgota) a si mesmo ou uma escatologia concretizada (*consistent eschatology*). O *agora*, é o tempo onde a ação libertadora é impelida para o futuro. E por seu turno, o *ainda não*, é o que qualifica e determina o presente: não primeiramente como ponto de chegada, mas sobretudo quanto “ao que é gerado no ventre do presente”. Daí que Alves conclua: “Nós esperamos, nós estamos determinados para o futuro, porque estamos grávidos. Estamos infetados com a presença do futuro”⁵⁷.

Neste ponto, o autor que temos vindo a dilucidar não evita uma dissidência não secundária com a perspectiva de Moltmann. Note-se que, para Alves, a compreensão de Moltmann sobre a relação entre gravidez e esperança é justamente a contrária: é a esperança que gera a gravidez, é a visão do futuro que motiva o Homem. Ora Alves argumenta que é a gravidez que gera a esperança.⁵⁸ De acordo com o segundo, e constituindo-se este o cerne do seu pensamento, Deus está presente no *agora* histórico, abrindo o caminho para um futuro real, porém a construir. O tempo histórico gerado pela atividade messiânica de Deus é radicalmente oposto ao tempo orgânico, ao tempo da natureza. Com efeito, no tempo orgânico, o presente recebe o passado, ou melhor, o presente emerge do passado por repetição ou evolução: “o presente é então a presença do passado”. Contudo, dentro do tempo histórico, o passado que está prestes a determinar o presente é penetrado pela liberdade, de onde decorre que o “presente torna-se grávido de um novo futuro que determina o presente para um amanhã histórico”⁵⁹. O futuro é gerado agora, por entre a história em que o Homem vive, compelindo-o a corresponder aos eventos portadores de liberdade. A esperança é possível e real porque, agora, no centro da história, novos eventos históricos de libertação estão a ser gerados.

⁵⁷ *Human Hope*, p. 96

⁵⁸ Para uma melhor compreensão desta questão, permitimo-nos uma leitura literal desta antinomia, utilizando justamente a metáfora da gravidez, de “estar de esperanças”. Definir-se-á, então, a gravidez pela espera, ou seja, é a espera que origina a gravidez? Ou a espera é que resulta do estar grávida? Será a espera que permite ler a realidade como portadora de algo mais que ela mesma; ou é esse facto que origina a esperança? Provisoriamente, observamos que esta dicotomia não é somente *histórica* mas igualmente *dialética* o que nos obriga a suster – por ora e até tempo oportuno – mais conclusões.

⁵⁹ “The present becomes thus a pregnancy in which a new future already determines the present toward a historical tomorrow”.

É nesta perspetiva, aliás, que Alves concebe a gestação do amanhã e a humanização da cultura como filhos da liberdade, da imaginação e da criatividade.⁶⁰ Com efeito, e se para Alves, *é a gravidez que gera a esperança*, chega o próprio à conclusão de que:

“o futuro é mediado na história através do presente, pelo que é no presente que o futuro é formado. A história é o meio no qual e através do qual Deus cria, para a história, para o homem e para Ele próprio, um futuro que ainda não existe, seja real ou formalmente.”⁶¹

É justamente neste aspeto que Alves se distancia da interpretação de Barth e de Moltmann quanto ao futuro. Se para Barth, o futuro está atual e formalmente adiante de nós (*ahead of us*), sucede que os acontecimentos históricos do presente não geram, por conseguinte, um novo futuro: o futuro não nasce do presente; pelo contrário, o agora e a liberdade do Homem adquirem significado porquanto imitação do futuro revelado. Já Moltmann intenta precisar esta perspetiva, não deixando de afirmar, contudo, que o futuro, embora não ontologicamente, está formalmente pronto (*ready*), atraindo para si o presente. Para ambos, e nisto se demarca Rubem Alves, o presente não cria o futuro. Nesta ótica, portanto, a linguagem do humanismo messiânico sobre Deus é uma linguagem sobre o processo (*ongoing activity*) onde o presente é arrombado – no sentido de abrir mesmo – para o novo. Mas por outro lado, só no contexto do desígnio (*politics*) de Deus é que é possível falar de futuro e esperança: “a possibilidade subjetiva da esperança é uma contrapartida e uma resposta à atividade que torna a história objetivamente aberta para um novo amanhã”⁶².

2.5. O carácter messiânico da esperança

⁶⁰ Note-se que *Tomorrow's Child* pretende situar o lugar teológico da criatividade e da imaginação para a humanização da cultura e para a gestação do futuro.

⁶¹ *Human Hope*, p. 97

⁶² *Human Hope*, p. 98

O Deus ao qual a linguagem do humanismo messiânico se refere é, por conseguinte e na visão de Alves, humanista. Não se trata, portanto, de uma linguagem metafísica sobre um reino além da história, mas de uma linguagem que permanece histórica. Ao descrever quando e como o Homem se tornou livre (*made free*) e ao manter-se estritamente histórica, tal linguagem desloca (*extrapolates*) a experiência passada da libertação humana para o presente e para o futuro, encontrando no próprio contexto histórico a resposta à questão sobre a humanização do Homem. Daí que Ruben Alves venha a deduzir que, o que separa o messianismo humanista do humanismo messiânico não é, portanto, o facto de um deles ser histórico e o outro não. Ambos são históricos. A diferença entre eles reside no facto do messianismo humanista nascer de uma experiência histórica onde apenas estão disponíveis os recursos estatísticos e quantitativamente tangíveis da liberdade e da determinação do Homem, enquanto o humanismo messiânico foi criado pela realidade histórica da libertação, apesar do colapso de todos os recursos humanos.⁶³

O messianismo humanista parte do Homem, uma vez que este é o único recurso ao seu dispor enquanto objeto da sua confiança e da sua esperança: ele é sustentado ou define de acordo com o poder transcendente do Homem. O humanismo messiânico, pelo contrário, acredita, a partir da sua experiência histórica, na determinação humanizante do transcendente. Quando pronuncia o nome “Deus” refere-se ao poder de humanização que subsiste determinada em tornar o Homem livre historicamente, mesmo que todas as possibilidades subjetivas e objetivas imanentes à história se achem exaustas. A afirmação de Feuerbach que “o princípio, meio e fim da religião é o Homem” e que “o verdadeiro sentido da Teologia é a Antropologia” – afirmação que sublinha o otimismo e a esperança do messianismo humanista sobre o Homem como o seu próprio libertador – encontra no humanismo messiânico uma nova formulação: o princípio, meio e fim da atividade de Deus é a libertação do Homem.

A comunidade de fé alude a este facto usando a palavra “graça”, no sentido de significar que o único Deus sobre o qual a linguagem de fé fala é Aquele que é totalmente

⁶³ “The difference between them is that humanistic mesianism is born out of a historical experience in which only the statistically and quantitatively tangible resources of man’s freedom and determination are available, whereas messianic humanism was created by the historical reality of liberation in spite of the collapse of all human resources”

determinado (disponível) para o Homem, fazendo convergir nesta linguagem a história, o messianismo e o humanismo. Por conseguinte, os acontecimentos históricos são portadores da libertação humana, porém, não apenas pelo poder do Homem em si, mas pelo poder de Deus que se autodetermina para o Homem, pela graça do Messias. O messianismo é, portanto, o pressuposto do humanismo.

Pressupondo que, segundo a perspectiva que se lhe opõe – a do messianismo humanista e a do poder transcendente do Homem para se libertar – ou se vislumbra uma a história sem esperança ou uma esperança sem história, Alves anuncia que:

“O humanismo messiânico rejeita ambas as alternativas: nunca a esperança sem história ou história sem esperança. Permanecendo realista, mas sem desesperar, e expectante, sem ser romântico, é possível ao Homem permanecer humano, na história, sem perder a esperança e esperando contra toda a esperança, na expectativa que a política messiânica de Deus traga ao homem e à história um novo futuro e uma nova esperança”.⁶⁴

⁶⁴ *Human Hope*, p. 100

3. O CARÁTER DIALÉTICO DA LIBERDADE

3.1. A liberdade: um processo “em curso”

A perspectiva de Rubem Alves vai no sentido de perceber a dimensão dialética da liberdade, além do seu carácter histórico. O humanismo messiânico que preconiza, traduz o *processo não mediado* que torna a história aberta para o futuro: “a liberdade cria a novidade na história mediante um processo dialético, isto é, o novo não é diretamente mediado”⁶⁵.

Com efeito, a libertação (*deliverance*) humana não é ainda histórica e não pode ser encontrada como uma realidade no presente, senão enquanto projeto da vontade e do desejo (*will*). Por conseguinte, a libertação humana não pode ser expressa por outra linguagem que não a da esperança, num universo discursivo que fale não sobre a *realidade* na história (*actually in history*), mas do que é *possível* na história. Do que sucede o absurdo de uma esperança sem história ou de uma história sem esperança, desde que signifiquem a impossibilidade histórica da libertação humana: “a linguagem da libertação humana só é significativa se referida a um projeto nascido da história e possível na história”⁶⁶.

Por outras palavras, a esperança tem de ser a linguagem do possível, porque se dispõe a informar – no sentido homonímico de dar forma – a historização da esperança: a esperança torna-se um facto histórico.

Trata-se, no entanto, de uma esperança que não pode ser confundida com fantasias, com ilusões, enfim, com pseudo-esperanças, isto é, com visões do futuro que não derivem da leitura do movimento objetivo da libertação na história. Na verdade, visões do futuro que não se extraíam da história ou que não partam de um movimento de libertação, não podem ser chamadas de esperança: são formas de alienação, de ilusões que não podem informar a história, em virtude da sua falta de relação com o processo de libertação no mundo. Ou seja, não basta dizer que a liberdade abre caminho rumo ao futuro da história, se a própria esperança não vislumbrar a liberdade em movimento. Foi esta uma das razões

⁶⁵ “Freedom creates the new in history through a dialectical process. The new is not mediated directly.”

⁶⁶ *Human Hope*, p. 101

porque o messianismo humanista alimentou uma polémica com a religião, imputando-lhe uma esperança que não deriva da história, que se situa acima e para além dela e que não é mediada pela ação libertadora na história. Não sendo extraída da história, tal esperança não aponta para aquilo que é historicamente possível e, em vez de libertar o Homem para a história, desenraíza-o. A esperança passaria a ser, nesta perspetiva, uma compensação para a impotência da liberdade e a expressão do desespero do Homem quanto às possibilidades da história. Passaria a ser expressão da incapacidade humana para lidar com a sua frustração, e não o resultado do movimento objetivo libertador da liberdade (*objective liberating movement of freedom*).

Neste ponto, Alves esclarece que *ilusão* e *imaginação* não são sinónimos nem sinais indistintos, como para Freud, do medo da realidade. Pelo contrário, trata-se de uma relação conflituante: a imaginação compromete-se com a verdadeira realidade – destinando-lhe uma finalidade utópica – enquanto as ilusões pretendem preservar uma falsa realidade, como que abortando a possibilidade criativa do Homem.⁶⁷

Daí que Alves assumia para si a observação de Moltmann de que “só a esperança pode ser chamada realista, porque somente ela considera seriamente as possibilidades que habitam o real. A esperança é, portanto, o modo realista de perceber o alcance das possibilidades reais”⁶⁸. Só assim é que a esperança se torna ética, enquanto modo realista de perceber a história.

Sem esperança, aliás, a realidade seria apropriada em bruto, “como é”, como dado último da experiência, e sem margem para superar a inumanidade do “ser assim” em ordem a criar uma realidade nova mais humana. Rubem Alves permite-se aqui introduzir uma ideia inovadora: a liberdade consente a – diz Sim à – novidade na história, apesar do Não, que insiste em abortar o novo⁶⁹. E com esse assentimento, o mundo abre-se para a experimentação, para a criação de um novo amanhã. A liberdade, por conseguinte, não é um movimento emergente desde ou dentro dos limites de um dado sistema, mas antes a

⁶⁷ *Tomorrow's Child*, p. 142

⁶⁸ Moltmann – *Theology of Hope*, p. 25, citado por Alves em *Human Hope*, p. 101-102

⁶⁹ Para descrever o movimento da dialética da libertação, Rubem Alves recorre a metáfora das três metamorfoses do espírito de Nietzsche, ilustrada na versão inglesa *Thus Spoke Zarathustra*, coligida por Kaufmann em *Portable Nietzsche*.

inserção de uma nova realidade na história, de modo tal, que o presente fechado é arrombado e aberto à novidade. Esta ambivalência entre velho e novo, preservação e novidade, domesticação e criatividade, ilusão e imaginação, é transposta por Alves para um ternário de movimentos assim descrito: *negativo*, como realidade do velho, como poder de autopreservação, como violência contra a novidade; *negação do negativo*, a liberdade como poder contra a violência da preservação; *afirmação*, liberdade como poder para a criação do novo.

Não obstante, a dinâmica com que a liberdade medeia a esperança na história e avalia o que aí lhe é possível, é percecionada de forma diferente pelo messianismo humanista e pelo humanismo messiânico.

O primeiro – o messianismo humanista – vê a dialética da liberdade como intrínseca e exclusivamente determinada pelas relações materiais na sociedade. Consequentemente, só na medida em que o Homem sofre as contradições das relações materiais e se torna conscientemente consciente (*consciously aware*) desta contradição, é que aquele emerge como o poder que nega, em ordem a superá-las. Nesse sentido, compromete-se em transformar a sua esperança de libertação numa realidade histórica, pela revolução. A libertação humana é percecionada, portanto, como uma criação do Homem em si mesmo (*men alone*), sendo que a “historização da esperança depende exclusivamente da determinação da sua vontade”⁷⁰. O nosso autor, argumenta, no entanto, que tais contradições materiais não são percecionadas pela sociedade tecnológica atual em estado líquido, por duas ordens de razões. Primeiro, porque o tecnologismo, entendido como um messianismo que vislumbra a tecnologia como resposta para o futuro, não deixa de anunciar, se não de facto, pelo menos virtualmente, que é capaz de eliminar a dor das contradições, dissimulando a capacidade de dizer “Não”. Em segundo lugar, porque a concentração de tamanho poder nas mãos dos grandes parece conferir-lhes a capacidade de destruir o poder negativo na sociedade. Logo, conclui Rubem Alves, “a esperança do messianismo humanista, consequentemente, enfrenta o perigo do colapso”, é confrontado com as opções que constituem a negação de si mesmo – esperança sem história ou história

⁷⁰ *Human Hope*, p. 106

sem esperança – e não garante que a libertação do Homem, no seu doloroso movimento dialético, seja bem sucedida. E é neste contexto que a experiência histórica do humanismo messiânico e a forma como entende a dialética da liberdade oferecem uma percepção diferente do que é possível à história, dotando a esperança da libertação humana com uma motivação diferente.

3.2. A negação histórica da liberdade e do futuro

A linguagem da libertação humana tem as suas raízes no presente. Partindo das dores e contradições presentes, a liberdade colide com a *(im)possibilidade* da sua concretização histórica: “a história, portanto, não é um processo aberto no qual a consciência, liberta para o futuro, encontra um futuro livre e aberto. Pelo contrário, a via está bloqueada por uma política de violência que torna impossível a historização da liberdade humana”⁷¹.

O timbre discursivo desta linguagem é determinado, por um lado, pela consciência com que o Homem sente existencialmente as contradições inumanas do presente e com que espera um novo futuro e um novo amanhã em que as veja superadas e, por outro lado, pela realidade da frustração e do desespero, gerados pelas condições objetivas do poder na história, que abortam as tentativas da libertação humana.

Alves recorda, todavia, que a linguagem teológica da comunidade de fé desafia a história da liberdade, lado a lado, com a história da sua carência (*unfreedom*). Com efeito, nem sempre o Homem bíblico foi capaz de viver a dinâmica que o impelia para o futuro, de forma a corresponder à dinâmica libertadora do desígnio (*politics*) de Deus e de experimentar a aliciante possibilidade de uma vida determinada para o futuro. Pelo contrário, este Homem preferia trocar a liberdade pela segurança, segundo o mote “antes a luxúria do Egito, que o perigo do caminho rumo à terra prometida” (Ex. 16, 3). Esta tendência degenerativa – da história para a natureza – foi tão significativa, que acabou generalizada pelo mito da queda: o Homem quer ser como Deus, ou seja, criador da sua

⁷¹ *Human Hope*, p. 114

própria história, o único sujeito (*center*) que determina as condições da sua própria humanização⁷². À sua falta de fé e de segurança, sucedeu o orgulho da autoafirmação: ele torna-se o próprio messias. No contexto provisório e finito da vida humana, o Homem receia o futuro enquanto possibilidade e ameaça de morte. Não sendo o futuro nem amigável, nem convidativo, nem havendo porque esperar – porque esperar é ser livre para o futuro – resta-lhe “desaprender a esperar”. A história passa a ser o terreno da autoafirmação do Homem e das estruturas com que projeta o próprio receio e a ausência de liberdade (*unfreedom*). As instituições, inicial e tendencialmente abertas, em vez de se tornarem ponto de partida da experimentação, tornaram-se fechadas, enregeladas e finalizadas⁷³.

Neste aspeto, Alves não deixa de precisar – e nisso se destaca a tonalidade do seu discurso – o modo como a preservação do poder pode gerar a violência, na exata medida em que é expressão do receio quanto ao futuro e à libertação do Homem. A própria compreensão de violência difere, conforme parta do ponto de vista do “homem que tem medo do futuro e, portanto, constrói estruturas de auto-preservação” e o Homem “livre para o futuro de um novo amanhã”⁷⁴. Para o primeiro, para o Homem temeroso do futuro que construiu estruturas para se defender dele, a violência consiste em tudo aquilo que perturba ou ameaça o mundo erigido pelo seu medo: o poder exercido por este Homem não é violência, pois é exercido com o intuito de se preservar. Para o segundo, no entanto, a violência é o poder da defuturalização (*defuturization*), da negação do futuro, da dominação, da impotência, que negam a possibilidade de exercer a sua liberdade.⁷⁵ Trata-se da desistência, do abandono da esperança, do fim da história: eis, assim, a política do medo do futuro, da preservação do ontem e do abortamento do futuro.

⁷² “He wants to be like God, that is, to be the creator of his own history, the sole center that determines the conditions of humanization” *Human Hope*, p. 108

⁷³ Alves exemplifica: a Arca, símbolo do olhar dinâmico e futuro de Deus, acabou estacionada no templo; à experiência do êxodo, sucede a realeza; a lei e a liturgia, de forte pendor evocativo, vieram a cristalizar.

⁷⁴ *Human Hope*, pp. 111-112

⁷⁵ Rubem Alves evoca a situação das nações do *então* Terceiro Mundo, sob domínio colonial ou neo-colonial do Ocidente, bem como as concessões condicionais por parte dos dominadores, como exemplos acabados de quem, “melhorando as condições da escravidão, dão mais da natureza e não da liberdade”, qual Egito bíblico que prometia panelas de carne mais abundante para os escravos, desde que estes se esquecessem do seu projeto de libertação. Trata-se de uma violência dissimulada, sob a forma paradoxal de paz na desesperança, onde os senhores continuam senhores e os escravos, escravos.

Na perspectiva de Alves, contudo, a presença de Deus no mundo é a presença do futuro. E se a encarnação detém um carácter de confrontação – de colisão da graça com o pecado – a presença do passado e a presença do futuro não podem coexistir. Nesta perspectiva, a cruz assume eminentemente um carácter político, não se ficando apenas pela tragédia da morte e da finitude, enquanto fenómenos da natureza. A finitude e a morte, enquanto categorias da natureza, passam a situar-se no contexto histórico de uma política que desfuturaliza (destrói o futuro) o Homem: “a presença do futuro passa a ser, portanto, objeto de ódio, porque relativiza, dessacraliza, julga e finalmente anula a pretensão última e messiânica dos poderes que dominam a ordem estabelecida”⁷⁶. Daí que, em suma, nem a cruz representa uma realidade deixada para trás de uma vez por todas, nem a história e o futuro estão completamente desimpedidos e em aberto: a liberdade colide, na história, quer com a natureza política da negação do futuro, quer com a *(im)possibilidade* da sua concretização histórica.

3.3. A história da liberdade “apesar” do Homem

O carácter violento e repressivo das políticas que querem evitar o futuro em ordem a preservar um mundo de senhores e escravos levou Alves uma conclusão óbvia, quanto contraditória e mesmo absurda: os escravos, os miseráveis da terra, os excluídos e os marginais, os que não estão sobre, mas sob, os bens privados (*private forms of good*) criados pela vontade de poder, são estes que têm a visão, a paixão e a capacidade de compreender a linguagem da esperança, da liberdade e da libertação. Porque sofre na própria carne a desfuturalização que as estruturas de dominação lhe impõe, o oprimido experimenta o desespero e a ausência do futuro (*futurelessness*) e é livre para se arriscar por um futuro que prometa a vida, urdindo do cativo a sua vontade de liberdade. É por meio do sofrimento e da impotência do escravo, cujo futuro é subtraído pelo senhor, que a negação do presente e a esperança no novo são gerados. O sofrimento é como que o ponto de partida para a dialética da libertação que nega o velho e se estende, como esperança,

⁷⁶ *Human Hope*, p. 114

rumo ao novo. Emerge, todavia, a questão: como se processa esta *negação do negativo*, este poder da liberdade contra a violência da preservação? O messianismo humanista, no que lhe concerne, confia que o escravo nunca será domesticado, porque a sua consciência “permanecerá negativa, protestando, enquanto presença contraditória e subversiva”⁷⁷ contra a domesticação pela escravidão. Por seu turno, o humanismo messiânico recusa esboçar a sua esperança a partir do pressuposto que o protesto é intrínseco à sua condição de escravo. E fá-lo, segundo Alves, por três ordens de razões. Porque a sociedade tecnológica pode dissimular a condição do escravo, tornando-o agradecido pelos bens com que se permite usufruir no seu cativeiro: o negro é *tolerado*, por exemplo, ou as nações subjogadas compartilham com as nações dominantes os bens gerados, abdicando da tarefa de construir o seu próprio futuro. Em segundo lugar, porque a experiência histórica de que é portador o humanismo messiânico comprova a possibilidade de, uma vez conseguida a liberdade por parte dos oprimidos, os mesmos virem a ser dominados pela preocupação de preservar o seu presente, tornando-se, justamente semelhantes àqueles contra os quais se rebelaram, isto é, infetados pelo evitamento do futuro. E por último, porque o humanismo messiânico não ignora o facto do escravo frequentemente encontrar felicidade no próprio cativeiro, desaprendendo a esperança e esquecendo o futuro, como se a sua vontade de ser livre se tornasse vontade de domesticação. Por conseguinte, argumenta Alves, a história da liberdade não basear-se no poder do Homem em si mesmo:

“Se há uma história de liberdade que nega o presente e cria a possibilidade de um novo amanhã, uma história dependente de um poder de liberdade que transcende a história e a determina, é porque este poder, Deus, não permite que o sofrimento da ausência do futuro (*futurelessness*) se dissolva no esquecimento da felicidade do sofrimento”⁷⁸.

⁷⁷ “Humanistic messianism proceeds in the confidence that the consciousness that suffers will remain negative, protesting, as the contradictory and subversive presence”, *Human Hope* p. 115

⁷⁸ “If there is a history of freedom that negates the present and thereby creates the possibility of a new tomorrow, a history dependent on a power of freedom that transcends history and determines itself to be in and for history, it is because this power, God, does not allow the suffering of futurelessness to be dissolved in the oblivion of happiness in suffering”

Sucedo aqui, na nossa perspectiva, a tentativa conseguida por Rubem Alves de harmonizar – por oposição radical – ambas as linguagens, segundo a ideia já expressa de que qualquer diálogo não deve prevenir um verdadeiro confronto nem prescindir de uma autocrítica radical. É o que o nosso autor faz, ao afirmar que Deus, como presença do futuro, é o Deus que sofre na história: o escravo pode esquecer-se do seu sofrimento, mas Deus não. Deus é o poder que permanentemente nega a justiça e o direito (*justice and right*) do sofrimento na história, ao ser ele próprio o Deus que sofre. Só na medida em que Deus participa na fraqueza e no sofrimento do escravo que se esquece da sua impotência e dor pelo poder hipnótico das políticas de preservação, é que pode haver esperança da sua libertação: “os sofrimentos de Deus são, por conseguinte, o fundamento da esperança (*ground of hope*) para os que não têm esperança”. Logo, os sofrimentos dos oprimidos não são meramente os sofrimentos dos homens mas os sofrimentos de Deus, que se volta a Si mesmo para a história e se elege a Si mesmo para participar nos sofrimentos do Homem, segundo a personificação do Servo Sofredor pelo Messias: a cruz, que seria fundamentalmente o símbolo da falta de esperança e de futuro (*futurelessness*) passou a ser o início de uma nova possibilidade para a história. Se Deus sofre com e pelo Homem, o Homem pode estar certo que a própria negação do negativo na história não é uma voz isolada: o próprio Deus o nega pelo próprio sofrimento. Mas se este humanismo esboça a sua esperança, para além e apesar do Homem que sofre, tal significa que o sofrimento de Deus encerra também um outro tipo de sofrimento: Ele sofre quando o escravo (oprimido) deveria sofrer e não sofre, como resultado da sua domesticação e des-historização. Incapaz para a esperança, impotente para pensar um futuro no qual se torne livre, fechado para o futuro, este Homem torna-se árido, infecundo e estéril. Deus fica só: o Homem não é mais o seu companheiro na *política* (*politics*) da libertação. Apesar de ter degustado as primícias da liberdade, o aperitivo do novo amanhã, o Homem desaprendeu a esperança, esqueceu o futuro e optou pela segurança do presente.⁷⁹

No entanto, apesar do Homem se rebelar contra o futuro e preferir a segurança da ausência da liberdade, Deus permanece fiel. Isto é a graça: a persistência da presença do

⁷⁹ Ambas as imagens do *aperitivo* e da *fecundidade* (bem como as suas antinomias) expressam bem o nexo entre esperança e criatividade, de que é exemplo a segunda obra de Alves.

futuro, mesmo que o Homem se ache hipnotizado. O sofrimento de Deus é a negação do negativo, não lhe permitindo que pronuncie o veredito final sobre o futuro do Homem e da História. E se Deus, que é a presença do futuro, sofre com a história, ele declara, através do seu sofrimento, a inumanidade e falsidade dos poderes que dominam o presente. A cruz, não é, portanto, nem a absolutização ou justificação do sofrimento, nem o anúncio triunfante das ambiguidades na história, mas antes a negação concreta do *ser assim*: “A esperança encontra em Cristo não apenas a consolação do sofrimento”, enfatiza Alves ao citar Moltmann “mas igualmente o protesto da promessa divina contra o sofrimento”⁸⁰. Ao negar radicalmente o *ser assim*, e por causa do sofrimento que *isso* causa, a história é forçada a olhar para um novo amanhã.

Nesta perspetiva, defende Alves, é o sofrimento histórico que torna a esperança radicalmente histórica, enquanto superação de tudo o que torna o Homem não livre para o futuro e para a vida. O sofrimento é, portanto, a mãe da esperança; caso contrário, a esperança desvanecer-se-ia na indefinição de um futuro abstrato e seria incapaz de servir o Homem na tarefa de criar um novo amanhã.

Somos a crer que a *negatividade radical* de Alves aqui apontada, ao afirmar o sofrimento como motivação da História e a cruz como o seu facto brutal, segundo a imagem de que só pelas suas dores é que nasce o Homem novo, é ainda *provisória*, se atendermos ao modo como adiante virá a afirmar que, mesmo no sofrimento do cativo, é possível ao Homem permanecer humano e esperar contra toda a esperança, como “vivesse por amor do que nunca verá”⁸¹.

3.4. A afirmação da liberdade para a novidade

No terceiro movimento preconizado por Rubem Alves para a compreensão do carácter dialético da liberdade, sucedendo ao *negativo* e à *negação do negativo*, emerge a

⁸⁰ *Human Hope*, p. 120

⁸¹ “We must live by the love of what we will never see”, *Tomorrow's Child*, p. 204

liberdade como *afirmação*, como poder para a criação do novo e para a gestação do futuro, sendo esta, na verdade, a ideia nuclear da sua teologia⁸².

Sem perder de vista a ideia que motivou a sua reflexão – que paradigma de humanização para o Homem, compreendida como a criação de um novo futuro – e depois de ter perscrutado o contributo da teologia do seu tempo, em articulação com a perspectiva de alguns humanistas, Alves intentou descortinar o que diverge entre o messianismo humanista e o humanismo messiânico. O primeiro, argumenta, radica no Homem e ali permanece ou definha, de acordo com a sua capacidade de se transcender. O segundo, porém, acredita da determinação humana em transcender-se e na experiência histórica da libertação, apesar da falência de todos os meios humanos.

Com efeito, Alves havia já reparado que a libertação não podia ser entendida como consequência natural das possibilidades imanentes da história: o novo não pode evoluir desde as políticas da preservação do velho, a vontade de poder não se torna vontade para libertar, a consciência domesticada não evolui para a vontade de ser livre. O evento da libertação, pelo contrário, implica a interrupção do curso normal da história com que foi determinada. Esta negação da história só é possível se tal poder de negação for livre para tal: só o que é livre na história é capaz de se lhe opor e transgredir. Não há libertação na história, criação do novo, se não houver liberdade e transcendência sobre as condições objetivas e subjetivas, dadas e intrínsecas à história.

Por outro lado, contudo, não há libertação se a liberdade *na* história não se determina como liberdade *para* a história. A liberdade *na* história, por si mesma, é a negação da história mas não significa um novo dia *para* a história. E foi em nome da transcendência de Deus que a teologia parece ter abdicado, de diferentes modos, do evento da libertação *na* história: “Deus não foi assumido como o início de um novo dia mas antes como o seu fim, o Não radical e definitivo endereçado à totalidade da realidade

⁸² É curioso registar que, excetuando uma referência a Martin Buber, toda a secção subordinada ao título “The Politics of Liberation: The Historical Horizons Are Made Open for the Positive” não é suportado por mais bibliografia, o que nos leva a pensar tratar-se de um tema-ápice do seu pensamento, com que Alves se emancipa.

histórica”⁸³. A negação da história não seria motivada pelo novo amanhã *na* história mas sim da renúncia (*abdication*) da esperança na história, do que resultaria uma história sem esperança ou que a esperança sobreviria quando abandonasse a história.

O evento da libertação e a gestação do novo, indicam, contudo, que um poder subversivo foi introduzido na história e que a liberdade se torna histórica justamente através do poder, que muda em concreto as suas condições objetivas e subjetivas. É através dessa atividade que a transcendência emerge (*comes to the midst of life*), enquanto realidade imersa na vida (*in the midst of life*) e determinada pela experiência histórica da libertação.

Esta atividade dialética da negação do velho em favor do novo, contra o Homem sem futuro que não tem direito a esperar, encontra na imagem de Deus, o Servo Sofredor, o exemplo acabado de que a libertação não depende unicamente do Homem, mas *antes* de Deus⁸⁴.

Doravante, e no seguimento do que antes renunciara, Alves não evita a natureza e o caráter radicalmente político e mesmo *contra-violento* do humanismo messiânico, segundo o mote que a vontade de libertação tem de se manifestar como poder contra os que a obstaculizam: o amor para com os oprimidos é a ira contra os opressores, o processo de libertação passa a ser o julgamento do senhor, os instrumentos objetivos de opressão devem ser destruídos. A vida do Messias e o seu Reino têm, portanto, um caráter político, ou melhor, teopolítico: a historicidade de Deus, a revelação, assume a forma de um poder salvífico contra as políticas da escravidão. A política de Deus, portanto, subverte a estabilidade e a falsa paz, criadas pela violência do velho e pelos sistemas de dominação. Há violência envolvida no processo, aqui entendida como o poder da contra-violência.

Mais ainda, esta libertação é direcionada contra todos os poderes e estruturas (políticas ou religiosas) que privam o Homem do futuro e da história. E neste capítulo, é possível ver no processo da secularização o modo como o Homem é compelido a sair do

⁸³ “God’s freedom would not be the beginning of a new day but rather the end, the radical and definitive No addressed to the whole of historical reality”, *Human Hope*, p. 123

⁸⁴ Liberation does not stand or fall with man’s consciousness and power. It is not something that depends on the powers of man alone. It is rather the sole determination of the God who is the Suffering Slave” *Human Hope*, p. 124

útero da religião e das certezas meta-históricas, de regresso aos horizontes provisórios da história.

A liberdade é afirmada, ou seja, o Homem que outrora era objeto da história, impotente, o servo sofredor, torna-se agora sujeito. Ele foi liberto para enxertar a sua liberdade na história, em ordem a edificar um novo amanhã de amor e de criatividade. Mais do que isso: a face da terra pode agora ser mudada, porque é livre para se tornar numa nova terra, um lugar de recobro e de novidade, não mais sujeito à vontade do poder que a tornara hostil ao Homem. Do que sucede, enfim, que a melhor metáfora para significar este carácter afirmativo e criativo da liberdade pode ser traduzido pelo evento da ressurreição de Cristo.

3.5. A liberdade para o *novum*

A ideia de ressurreição é absolutamente central para se entender de que forma aquilo que, para os primeiros cristãos se tornara expressão da liberdade a recriar a natureza, veio a originar uma linguagem internalizada, sem estofo e relevância histórica. Na verdade, ao relevar a esfera da sua subjetividade, a ressurreição traduziria a libertação do passado e do medo da morte, rumo ao futuro. Mas, objetivamente, a ressurreição não seria uma categoria válida para a história, que continuaria determinada e limitada pela causalidade e pela ausência de liberdade. O evento da liberdade ou o evento da ressurreição significaria que o Homem *descolara* (*lift of*) da história, sendo que a ressurreição passaria a representar, ao mesmo tempo, esperança sem história e história sem esperança, uma vez que a história não seria tocada pela ressurreição. Parece, no entanto, que o discurso do messianismo bíblico, segundo o nosso autor, não permite esta separação: “a esperança subjetiva resulta e depende do que Deus objetivamente realiza na história”⁸⁵. Pelo facto de Deus tornar o futuro aberto é que a consciência se torna aberta. De contrário, o Homem não esperaria como se o futuro estivesse aberto, se soubesse objetivamente que o futuro está fechado. Tal significa, obviamente, que não se deve entender a ressurreição

⁸⁵ “Within its context, the subjective hope is derived from and dependent upon what God does objectively in history”, *Human Hope* p. 128

simplesmente em termos subjetivos, uma vez que isso implicaria uma liberdade incapaz de formar a história. Mas também não deve ser entendida como um simples facto objetivo, como um evento finalizado, porque de um facto não se pode deduzir e generalizar o seu impacto universal e libertador na história. Prova disso, explica Alves, é o Novo Testamento se referir à ressurreição, não como, simplesmente, um facto *consumado* (*given fact*), mas como parte do universo discursivo de fé. As “aparições do Senhor” não ocorrem fora do evento de fé, não se sucedendo isoladamente, razão pela qual “a linguagem sobre a ressurreição não a considera, por conseguinte, como um facto que pode ser tratado com uma objetividade indiferente ao contexto de uma nova liberdade”. Mais ainda, se a ressurreição torna o Homem aberto para o futuro, também liberta a história e a criação objetivas, do que resulta que a liberdade e a esperança do Homem estão relacionadas com as possibilidades objetivas de libertação, no mundo do tempo e do espaço. O movimento da ressurreição é paralelo e concorrente ao movimento da libertação humana que decorre na história. Em suma, nem a ressurreição descreve um facto objetivo isolado, nem um evento subjetivo isolado: “ela aponta para a unidade de ambos, para o poder da liberdade sobre a história e, portanto, para a possibilidade da esperança acontecer na história, a partir dela e por ela”.

A ressurreição não traduz, no universo discursivo da comunidade de fé, um processo orgânico nem sugere se e como o corpo morto foi de novo reanimado. Como Moltmann indicara, há um hiato entre a cruz e a ressurreição: Aquele que havia morrido foi experimentado pela comunidade como vivente de novo, sem nada dizer sobre o “como” nem sobre “o que” sucedeu entretentes. A ressurreição, tal como a criação, foi uma expressão do poder da liberdade para criar “ex nihilo”: Aquele que havia sido crucificado é vivo na história, como poder de libertação. Nesta perspetiva,

“Jesus não podia mais ser referido simplesmente como um facto histórico, terminado, imerso no passado, na esfera do que já aconteceu. Nem podia ser descrito em termos biográficos. Ele não foi um *facto*, simplesmente, mas o *factor* da história, o poder da liberdade que gera eventos de libertação. Jesus

foi agora experimentado historicamente como um poder enformador da história”.⁸⁶

A cruz tornou-se, assim, o ponto determinante para a compreensão das possibilidades de libertação da história, não como a total relativização de todas as suas direções e opções, mas como o poder que, em cada situação, nega o poder do “ser assim”, em ordem a tornar possível a criação do novo. Além disso, a ressurreição não expressa, portanto, o facto final sobre Deus. Sendo Ele o Deus em *curso* (*ongoing*), a ressurreição traduz, portanto, os desígnios (*politics*) de Deus em curso na história, isto é, a linguagem da esperança. Apontando para o que pode o Homem esperar, os eventos passados são como que *aperitivos*, mas não o seu campo de verificação (*ground for verification*). O campo de verificação da esperança não é, portanto, o passado, mas o futuro na medida em que, dispondo o Homem (*made open for*) para o futuro, as estruturas de opressão são quebradas e o futuro tornado aberto para o Homem. E cada um destes eventos é uma nova celebração da esperança, uma nova degustação da liberdade (*enjoying of the "aperitif"*): “a linguagem da ressurreição refere-se, portanto, ao que podemos esperar da história, ao ser penetrada, libertada, vivificada pela liberdade de Deus para a história”⁸⁷. A ressurreição aponta para a possibilidade do evento do *novum*, da criação do novo, da esperança. Viver à luz da ressurreição é viver em tensão escatológica, na expectativa do advento de um novo sujeito e de um novo amanhã. Tal não significa qualquer espécie de triunfalismo, porque o poder da ressurreição decorre da dinâmica da cruz. Na verdade, sempre que o Homem é oprimido e destruído, aí Deus é crucificado e morto. Graças à esperança, contudo, o sofrimento perde o seu poder de atrair o Homem para o desespero, e torna-se um Não fértil, com que são destruídos os poderes da escravidão, em favor do *novum*, de um novo amanhã de libertação.

⁸⁶ *Human Hope*, p. 131

⁸⁷ *Human Hope*, p. 132

4. A LIBERDADE: DÁDIVA PARA O PRESENTE E PARA O FUTURO

4.1. Liberdade: dádiva geradora de vida nova

Depois de perscrutar a dimensão, não apenas histórica, mas igualmente dialética da liberdade, e tendo concluído que a libertação (*deliverance*) humana não é ainda realidade que se encontra no presente, senão enquanto projeto da vontade e do desejo (*will*), Alves prossegue o seu discurso na tentativa de concretizar de que modo a libertação humana é *possível* na história. Ou seja, a esperança tem de ser a linguagem do possível e um modo realista de vislumbrar as possibilidades reais da história, sob pena de não ser histórica (esperança sem história). É nesse sentido, segundo o nosso autor, que a liberdade não é predominantemente substantiva, mas sim transitiva. A linguagem da liberdade, por isso, assume o papel de um verbo, de um juízo, de um movimento, contanto que os substantivos e adjetivos passam a qualificar a vida dada ao Homem pela dinâmica da liberdade.⁸⁸ A unidade da liberdade e da vida entre si e no mesmo universo discursivo indica que a vida, para ser humana, tem de ser histórica e determinada pela liberdade; e que a liberdade, para ser humana, tem de ser portadora e dadora de vida.

A comunidade bíblica percecionou esta ideia através da própria experiência histórica: a realidade da sua libertação e a dádiva da terra e dos seus frutos foi apropriada, não como resultado do seu poder em libertar-se, mas como dádiva do desígnio de libertação com que foi agraciada (*caught up*). Ambos, o movimento e o regozijo das boas coisas da vida, foram possíveis graças ao vínculo de fidelidade que os unia ao poder que libertava a história.

A comunidade foi beneficiária da sua liberdade e de todo o conteúdo e qualidade de vida como dádiva da graça. Vida em liberdade e liberdade na vida: eis o projeto dinâmico do desígnio de Deus. Ou seja, a liberdade de Deus para o Homem é historicamente visível enquanto torna possível a liberdade do Homem para a vida.⁸⁹ Este modo de relacionar a

⁸⁸ “In its language, therefore, freedom plays the role of the verbs, of the judgment, of the movement, whereas the nouns and adjectives point to the life which the dynamics of freedom gives to man.” *Human Hope*, p. 133

⁸⁹ *Human Hope*, p. 134

liberdade de Deus para o Homem e a liberdade do Homem para a vida é recuperada por Alves através da metáfora da polifonia da vida, sugerida por Bonhoeffer: sempre que o som grave (*ground bass*), ou os desígnios da libertação de Deus, é firme e perceptível (*clear*), a vida explode numa melodia polifónica, onde todas as afeições terrenas, prazeres do mundo e alegrias, encontram a sua verdade e a sua autonomia. Desta forma, a linguagem da liberdade não pretere os substantivos em favor dos verbos, mas relaciona-os: “o movimento da linguagem da liberdade, portanto, dirige os nossos olhos para a dádiva que promete e oferece: a vida, com toda a sua plenitude, as suas alegrias, a sua bondade”.

Por conseguinte, o futuro perde o seu aspeto ameaçador, deixa de ser receado como possibilidade do fim e é apropriado como objeto de alegre antecipação: “não é mais o tempo em que o Homem se perde a si próprio, mas sim o tempo que trará novas possibilidades de ser autenticamente livre e de permanecer vivo”⁹⁰. O futuro é portador de uma nova possibilidade de vida. Em vez de recear o futuro e de o prevenir, através da afirmação neurótica do presente e da sua preservação, o Homem torna-se, pelo contrário, disponível (*open*) e voltado para o futuro: a sua ação torna-se obstetra da história, na medida em que dá à luz um novo amanhã, que por enquanto geme, sofre e espera, como mulher em trabalho de parto.⁹¹ Nesta perspetiva, a sua ação é filha da esperança e é portadora das marcas do seu amor e da liberdade para um novo futuro. Daí que, se o Homem, porque espera, age – em vez de agir porque receia – a esperança, enquanto linguagem do que é possível à história, é historizada. Se o Homem atua porque espera, é óbvio que o Sim é a motivação última (*ultimate*) da sua ação. O Homem nega, por causa simplesmente do novo que é afirmado. A sua atuação e a sua afirmação são, pois, orientadas pela esperança.⁹² O futuro, e não o passado, é onde se encontra a possibilidade

⁹⁰ *Human Hope*, p. 135

⁹¹ Alves recorre frequentemente a metáforas de natureza uterina e parturiente, como a melhor imagem para traduzir a erupção e a emergência da esperança, do amanhã, do futuro, como nascituros que se esperam...

⁹² O que é que permite ver a realidade como portadora (mãe, hospedeira) de algo mais que ela mesma? É a esperança que dá à luz a gravidez – de uma nova vida e de um novo amanhã – ou é a gravidez que dá à luz a esperança – de uma nova vida e de um novo amanhã? Porque espera, o Homem está grávido de uma nova vida e de um novo amanhã? Ou porque está grávido de uma nova vida e de um novo amanhã, é que o Homem espera? É a espera que origina a gravidez, sendo a gravidez definida pela espera? Ou é a gravidez que origina a espera, sendo a espera definida pela gravidez. Tais dicotomias seriam indistintas e mesmo secundárias, se Alves não se propusesse situar a esperança para além de um messianismo humanista, que

do hoje e se torna possível a expectativa e o acolhimento do novo: “se a ação é a obstetra do futuro, então a atividade humana pode acrescentar novidade ao mundo, enquanto ato de criação”.

A graça de Deus, ou Deus como dádiva, em vez de tornar supérflua ou impossível a criatividade humana, torna-se a vontade (*politics*) que a torna possível e necessária. E assim sucede porque o Homem encontra um Deus que permanece disponível (*open*), que ainda não chegou, que é determinado e motivado pela atividade humana, que precisa do Homem para a criação do seu próprio futuro. A criação de um novo futuro faz parte, por conseguinte, do vínculo de mútua fidelidade para a libertação do Homem com que este se une a Deus. Logo, se a ação criadora do Homem é o instrumento pelo qual ele recria e recupera a natureza, oferecendo-lhe um novo rosto, a criatividade é a atividade pela qual a paixão e a esperança existente no Homem se exterioriza no objeto criado. O mundo é fertilizado e transformado e a natureza, humanizada e historizada. Graças à criatividade do Homem há esperança para o mundo, ora transformado numa casa (lar), num lugar de recobro para a humanidade.

O próprio Homem percebe que um novo amanhã só pode ser construído a partir do hoje, e que a sua eficácia depende das possibilidades concretas que o presente oferece e da permanente abertura e disponibilidade do Homem ao seu mundo presente. Ele próprio e, bem assim, o contexto histórico em que se encontra, passam a ser horizontes de experimentação, por entre o risco, o erro, a negação e a esperança das condições da sua humanização.⁹³

A liberdade para o futuro, enquanto libertação do futuro como uma possibilidade ameaçadora, não deixa de se manifestar como poder – tal como já apontado por Alves – contra tudo o que se lhe opõe e obstaculiza. O Homem intenta superar, com a sua negação, tudo o que faz o Homem sofrer, almejando criar um novo amanhã, de acordo com a

perceciona a liberdade num horizonte autárquico. Contra tal pretensão, e contra a preservação e perpetuação do poder que domestica o Homem, Alves contrapõe o caráter gestacional da esperança, como possibilidade afirmativa de uma nova vida e de um novo amanhã.

⁹³“É por isso que a “humanização não é... um processo que possa previsto na sua totalidade e através do qual nos tornemos mais e mais parecidos com uma ideia de homem”, comenta Esdras B. Costa. “É antes uma experiência em que os critérios de humanidade são descobertos e transcendidos por outros critérios, aplicados à vida por homens e mulheres, na fidelidade da sua vocação de seres humanos”.

esperança extraída da negação. Como em todas as relações de poder, há riscos de contra-violência envolvidos neste processo: para afrontar o poder, é necessário resistir-lhe pelo poder. O Homem assume conscientemente o risco de ser derrotado, o risco da morte, consciente de que, apesar disso, em nome da esperança e porque o mundo pode ser transformado num lugar de recobro, o Homem aceita a possibilidade da morte pelo bem do mundo.

Neste aspeto, porém, o nosso autor não subscreve, à partida, nem a aproximação de Heidegger, de que o Homem é existencialmente ser-para-a-morte, nem a aceitação da morte como parte da vida, proposta por Norman O. Brown. Na verdade, se a sua existência é condicionada pelo receio da morte, o medo tornaria o Homem incapaz de ser o que ontologicamente é chamado a ser, isto é, a viver uma vida de liberdade. A liberdade para a vida seria encontrada na liberdade para a morte. Por outro lado, se a aceitação da morte é pré-condição da ressurreição do corpo para a vida de liberdade que ela contém, sucede como que uma perversão dos termos: o facto primordial passa a ser a morte, e não vida.

Ora o que Alves preconiza é que o Homem é liberto para a vida e permanece, portanto, teimosamente irreconciliado com a morte. Esta irreconciliação (*irreconciliation*) é que leva o Homem a decidir livremente pelo risco da morte, sabendo exatamente que é aí, que a sua liberdade para a vida triunfa sobre o poder da morte: “ele encontra a sua vida autêntica não por aceitar a morte através de uma decisão puramente formal ou subjetiva, mas antes por se dispor-a-ser-para-a-morte-em-favor-do-mundo”⁹⁴.

Por conseguinte, a morte torna-se num risco livremente assumido em ordem a possibilitar ao mundo tornar-se um lugar de recobro para o Homem, deduzindo-se, por aqui e literalmente o alcance da imagem: aquele que guarda a sua vida, perdê-la-á, e aquele que está disposto em arriscá-la, encontrá-la-á (Mt. 10, 39). Esta *irreconciliação* do Homem com a morte, a partir do seu amor pela vida e da disposição-a-ser-para-a-morte-em-favor-do-mundo-e-da-vida é perceptível graças a um simples exemplo: uma mulher não decide dar à luz uma criança porque compreende e aceita a possibilidade de morrer no ato, mas, pelo contrário, só porque ela ama e, por isso, está determinada em benefício do filho, é que ela

⁹⁴ “He finds his authentic life not by accepting death through a purely formal or subjective decision but rather as willing-to-be-toward-death-for-the-sake-of-the-world.” *Human Hope*, p. 139.

se decide livremente enfrentar a morte⁹⁵. Não é a liberdade para a morte que torna o Homem livre para o amor e para o sacrifício, mas é antes o seu amor pelo próximo que sofre e que precisa ser liberto que o prontifica a assumir o risco de morte envolvido nesse sacrifício. À angústia e tristeza deste risco, sucede como que a alegre antecipação do amanhecer de um novo dia. Se o medo da morte enregela a liberdade e suscita uma ética defensiva de sobrevivência auto-preservativa, a disposição para o futuro gera uma ética da vida, liberta do domínio da morte ou da morte-em-vida, de que é expressão, por exemplo, o trabalho alienado⁹⁶.

Daí que o nosso autor não radique o problema da humanização na mera libertação do trabalho, mas sobretudo na liberdade para trabalhar e no trabalho em liberdade, de modo a que, por seu intermédio, o Homem mobilize a sua liberdade, o seu amor, a sua determinação para gerar um novo mundo, um mundo que possa ser habitado⁹⁷. Esta vocação do Homem à criatividade aproxima, tanto quanto distancia, o messianismo humanista do humanismo messiânico. Para ambos, e na medida em que o Homem é criador da história, é que há esperança para o mundo, é que o Homem encontra uma vida autêntica: “o messianismo humanista acredita, com o humanismo messiânico, que a vocação do Homem é a de criar história, de um modo ou de outro”⁹⁸. Mas contra o messianismo humanista, que espera porque atua, graças aos poderes do Homem sozinho, o humanismo messiânico, atua porque espera... *com e apesar* do Homem.

4.2. Graça, criatividade e vocação

⁹⁵ Alves recorre a imagem semelhante para ilustrar o carácter embrionário da *imaginação* que, como mulher em trabalho de parto, aguarda o nascimento de uma nova ordem das coisas. *Tomorrow's Child*, pp. 141

⁹⁶ Alves exemplifica isto mesmo recorrendo à análise que Marx enceta sobre a tragédia do trabalhador, a qual reside, não no *facto* em si, mas daquele fazer parte de uma estrutura de produção que o separa do mundo: a sua criatividade é incapaz de criar o mundo; o seu trabalho não penetra, nem fertiliza, nem muda o mundo. O que produz, rebela-se contra ele, na medida em que perpetua o hoje e aborta um novo amanhã. Ele torna-se pobre porque perdeu parte da sua vida sem comunicar ao mundo algo de si. O ato de criar (que neste caso não é bem uma criação), torna-se um fardo. O trabalho é o que ameaça a vida. O ato de trabalhar é radicalmente a negação do corpo e da vida, é morte-em-vida.

⁹⁷ À dimensão criativa do trabalho, Alves acrescenta-lhe a dimensão lúdica, mediante a qual o mundo passe a fazer sentido e seja possível harmonizar a eficácia e a imaginação. *Tomorrow's Child*, pp. 166-167

⁹⁸ *Human Hope*, p. 142

A obsessão messiânica do Homem pela sua ação e por aquilo que, sozinho, podia conseguir, mau grado a ansiedade, medo e frustração a que conduzia, levou alguma reflexão teológica a preconizar aquilo que é central para o humanismo messiânico: que a humanização é primeiramente uma dádiva da graça e que o Homem é livre para descomprimir (*to relax*) porque o seu futuro não lhe incumbe apenas a ele. No contexto da graça de Deus, o futuro não podia ser a causa da ansiedade do Homem, mas antes objeto de alegre expectativa. Tal afirmação, não deixa de, em consequência, relegar para segundo plano o lugar da criatividade humana na história: a graça, por conseguinte, em vez de tornar o Homem livre para a criatividade, tornou-a supérflua e mesmo impossível. Nessa linha, por exemplo, o trabalho deixaria de ser um instrumento para criar o novo e passaria a significar a obediência ao Criador⁹⁹. A graça não tornaria possível a criatividade, tornando-a antes desnecessária. Por conseguinte, o Homem é chamado a mover-se, mas é incapaz de criar. Não admira, portanto, que o messianismo humanista se opusesse a este excerto da teologia que percecionava o trabalho como algo que não cria o novo.

Ora o humanismo messiânico proposto por Alves, considera determinante preservar ambas a graça e a criatividade, rejeitando, por isso, quer o messianismo que acredita que a libertação é fruto dos poderes do Homem sozinho, quer a destituição teológica do trabalho, como instrumento de criação da história. Preservando o elemento crítico daquela teologia, por um lado, e resgatando a confiança do messianismo humanista na criatividade, por outro, o nosso teólogo argumenta que a graça cria a possibilidade e a necessidade da ação humana: haurido do vínculo de fidelidade que os une, o Homem é co-criador com Deus. Deus aguarda o contributo do Homem para o novo futuro. Deus, na plenitude da sua eternidade, precisa, anseia e espera pelo Homem: “a ação do homem está inclusa na ação

⁹⁹ Porque situado na esfera protestante, o nosso autor recorda – em linhas genéricas – a interpretação do trabalho: em Lutero, disciplina do mosteiro trazida para o centro da vida, como mortificação, e *preparatio mortis*; no Calvinismo, expressão de ascetismo “intra-mundado”, mediante o qual o homem domina o mundo em ordem a demonstrar historicamente a sua eleição [predestinação] eterna; em Harnach, “valiosa válvula de segurança” que é “útil em proteger de males maiores” mas totalmente separada do espírito do homem; em Barth, a ausência de uma reavaliação da importância do trabalho, do que resultou a linha traçada pela Reforma: porque o que Deus faz esgota as possibilidades da história, o trabalho torna-se “um pré-requisito acidental mas necessário”, “o cumprimento da lei da natureza humana”, “um movimento dentro do mundo criado”, em suma, “um jogo”. “Por essa razão” comenta Barth, “a participação nesse âmbito nada tem a ver com a participação na obra de Deus”.

de Deus”¹⁰⁰. A autonomia da atividade humana que, para o messianismo humanista, sustenta a esperança, é rejeitada, tanto quanto o isolamento de um Deus que tece a história sem o homem, que prossegue sozinho e auto-suficiente. A criação, portanto, está ainda inacabada. Está defronte do homem, como horizonte e como convite.¹⁰¹

Se a criação é uma empresa conjunta, o Deus envolvido no desígnio da libertação permanece aberto e disponível. Alves, porém, irá mais longe ao afirmar que Deus não olha nem puxa a história desde o seu futuro. Na história, com o Homem, o futuro de ambos é como que arquitetado (*engendered*). E tal acontece porque, não sendo o futuro criado por Deus para o Homem, senão criado historicamente com e pelo Homem, há como que uma colaboração histórica dialógica (*historical dialogical co-operation*).

Eis a verdadeira implicação da encarnação de Deus: permanecer aberto e disponível para o Homem. Tal significa que a encarnação de Deus a si acrescenta tudo o que é humano e que, permanecendo histórica, tudo é assumido como novo. A sua encarnação não pode, por isso, ser um ponto de descolagem, a partir da qual Deus constrói uma realidade ontológica separada do que sucede aqui e agora, mas sim um lugar de permanência e iminência histórica.

De tal perspectiva, a história é percecionada como história da liberdade, como um processo em curso de natureza política de criação e re-criação do futuro e da vida, onde a criatividade de Deus delimita, como parêntesis, a criatividade do Homem: é uma empresa conjunta em que criador e co-criador, juntos, edificam um futuro novo. Assim entendida a história, a historicidade do Homem não pode ser simplesmente compreendida, portanto, como capacidade para entender, evocar, reviver, interpretar a história, mas, antes e sobretudo, como vocação e poder para colaborar na criação de um novo amanhã, desde que a dádiva da graça suscite a dádiva da criatividade.

¹⁰⁰ *Human Hope*, p. 143

¹⁰¹ “Podemos imaginar talvez que a criação foi terminada há muito tempo. Isso não é verdade. Ela continua mais graciosa que nunca... e a nós cumpre-nos concluí-la, mesmo com o trabalho humilde das nossas mãos. Em cada uma das tarefas, em cada minuto e de modo real, trabalhamos para construir o Pleroma. Agindo, adiro e coincido com o poder criativo de Deus”, escrevia Teilhard de Chardin, citado por Rubem Alves.

4.3. Do sentido trágico ao sentido erótico do presente

Até agora, o autor que temos vindo a interpretar não prescindiu do sentido trágico da vida, do mundo e da história e da centralidade do sofrimento, a ponto de o referir como uma dimensão de Deus. Não obstante, parece óbvio que o novo amanhã de que se fala é sempre uma possibilidade decorrente da dádiva do presente. E como tal, o mundo não pode ser negado em nome do Deus que sofre, como forma pervertida de ascetismo que transforma o mundo num espinho que faz o Homem sofrer. É que tal extrapolação é totalmente ausente da linguagem bíblica, não se encontrando aí essa conjunção.

Pelo contrário. Segundo Alves, o Antigo Testamento está particularmente repleto da liberdade em encontrar alegria nas coisas boas que a vida oferece ao Homem, da exaltação do mundo dos sentidos, enfim, de um tremendo gosto pela vida. A comunidade bíblica podia alegrar-se, a despeito do mundo. Não seria uma espécie de desumanidade ou de masoquismo espiritual, em que o sofrimento era ocasião de alegria. Tratava-se de um discurso totalmente diferente que falava de objetos e de situações muito mundanas, não muito além desta vida e deste mundo. Alves não se coíbe até de o nomear como uma linguagem transbordante de um certo sentido erótico dionisíaco: a comunidade dirige ao mundo a exclamação jubilosa e gozosa do Criador: “É bom, demasiado!”

Há, todavia, uma diferença fundamental entre a comunidade de fé e as religiões da natureza. Se para estas, a natureza era o limite sagrado do Homem, face à qual aquele se adaptava por domesticação, para a comunidade de fé a natureza detinha um carácter de liberdade libertadora (*liberating freedom*), enquanto caminho aberto para um novo futuro. A natureza era experimentada como dádiva da liberdade em prol do Homem: “a ideia de criação não transmitia, portanto, uma teoria cosmológica, mas antes uma perceção histórica que a terra e tudo o que existe é-em-favor-do-homem”¹⁰². Esta intuição leva Alves a concluir que o desígnio de libertação, o desígnio do ágape, que avançava apesar do Homem, gerava e oferecia ao Homem uma realidade que detinha uma beleza, um gozo, uma propensão que tornava possível e necessário o eros: o Homem não podia expressar a

¹⁰² *Human Hope*, p. 146

sua gratidão a Deus senão pela aceitação alegre e erótica da dádiva. A referência (*telos*) do ágape é, portanto, erótica, segundo a intuição de que, para que o ágape seja seriamente assumido, há que assumir seriamente o eros.

Nesse sentido, e pressuposto de que as coisas boas da terra se destinam ao Homem, há um substantivo que adquire uma importância nuclear na linguagem da comunidade de fé: o corpo. Na verdade, é através do corpo que o Homem é capaz de acolher a dádiva e é capaz de se solidarizar com o mundo. Através do corpo, o Homem descobre a natureza como lar, como lugar de fruição estética, como verso a fertilizar e transformar pelo trabalho. É o corpo, enfim, que capacita o Homem a receber a dádiva, como algo em benefício da sua criatividade. O Homem torna-se pessoa e alcança a consciência de si mesmo como um “eu”, na experiência do encontro com um outro corpo, com um “tu” que o defronta, através do corpo. A natureza social e sexual do corpo, em termos de masculinidade e feminilidade, condu-lo ao outro, atraído não primeiramente pelo ágape, mas pelo eros. Não encontramos nesta linguagem, por conseguinte, qualquer lugar de transcendência para além do mundo e do corpo: “a libertação do homem tem a ver, não com a negação mas com a libertação do corpo de tudo aquilo que o oprime e que o torna tolhido (*unfree*) para o mundo ou o mundo para ele”¹⁰³. Alves ressalva, contudo, que este tipo de *materialismo* vislumbra o mundo material, a terra, o corpo e os sentidos, como criação e expressão da liberdade e como o único meio através do qual a liberdade exerce o seu desígnio da libertação. O Messias, enquanto poder da liberdade libertadora, ele próprio fez-se “carne”, isto é, não se deu ao homem à margem das condições materiais da vida.¹⁰⁴

Ora se o corpo e se o cosmos se tornam ocasião de uma exuberância erótica, tal significa que a dádiva é recebida como “aperitivo”, que apesar de tornar o Homem feliz,

¹⁰³ *Human Hope*, p. 149

¹⁰⁴ Segundo Alves, este elemento foi determinante na cristologia de Lutero: se Deus se determina a si mesmo para estar sempre com o homem, numa e através de uma forma corpórea, é necessário falar da onnipresença e ubiquidade do corpo de Cristo que enche todo o universo. Não se trata de uma interpretação cósmica de Cristo, um “Cristo cósmico”, mas sim uma interpretação cristológica do cosmos, um “cosmos Crístico”. A transcendência, portanto, é a mais profunda dimensão do mundo das coisas visíveis em que vivemos: é “imediatez mediada” (*mediate immediacy*), a presença de Deus no e através do visível e sensorial. Nesse sentido, todas as coisas criadas podem e devem ser aceites como a criação erótica do ágape de Deus. Algo de semelhante sucede em Teilhard de Chardin, quando afirma: “Imaginamo-lo [a Cristo] distante e inacessível, quando de facto estamos atolados dele (*live steeped in its burning layers*)”, isto é, nele mergulhados, gravados, encriptados...”

além de não o embriagar, suscita ansiedade pela plenitude da vida, da qual a presente situação é apenas antegozo. É justamente por isso, “pela vida ser tão boa, o corpo tão cheio de possibilidades, o mundo tão convidativo, que o sofrimento é tão doloroso”. O sofrimento emerge como uma imposição repressiva sobre a vida e que, na realidade do presente histórico, impossibilita a realização do sentido erótico da vida e, portanto, aborta o projeto do ágape e frustra a expectativa suscitada pelo “aperitivo”.

A humanização está, portanto, definitivamente comprometida com a libertação do corpo. O messianismo humanista, tanto como o humanismo messiânico, não prescinde do lugar do corpo, negando tudo o que o violenta, reprime e faz sofrer. A centralidade do corpo para a questão da libertação humana é tão significativa que, para o humanismo messiânico, é em seu benefício que se espera um novo amanhã e, inclusivamente, ou se rejeita ou se des-teologiza a religião, por forma a recuperar o verdadeiro objeto da linguagem religiosa, o Homem (Feuerbach): “a eliminação de Deus significaria, basicamente, a libertação do Homem do mundo não-sensorial, do mundo das ideias e das realidades metafísicas, e a sua libertação para o mundo no qual ele fosse como é, o mundo dos sentidos e da natureza”¹⁰⁵. Ou, ao invés, para dar o lugar a Deus, o Cristianismo teria de matar o Homem (Nietzsche) e negar totalmente a vida dos sentidos, do corpo, do mundo, por sua causa. Ou, ainda, abdicar do sentido erótico e ocioso da vida, em prol do sentido de posse sobre os bens (Marx).

Não obstante, o humanismo messiânico está profundamente consciente que o sentido erótico da vida é uma dádiva do desígnio messiânico da libertação de Deus, de acordo com a convicção de que tal se destina a tornar o Homem aberto para o futuro. A vida está aí, para ser saboreada (*eaten*), mas o Homem deve comê-la com ervas amargas, com os rins cingidos, sandálias nos pés, e deve comê-la à pressa (Ex. 12, 8-11). O gosto amargo do sofrimento não pode nunca ser eliminado do “aperitivo”, como sucede com os que, em prol da perpetuação e domesticação do presente, eliminam cuidadosamente da tua taça tudo o que é amargo. E em ordem a manter o nível de fruição da sua sociedade, necessitam e justificam a exploração e a opressão daqueles de quem se pode extrair mais

¹⁰⁵ *Human Hope*, p. 152

riqueza e segurança. Resultado: o seu deleite, a sua imobilidade, e a sua morbidez (*fat*) dá à luz estruturas de repressão que, ora destroem o corpo do Homem ora o priva das coisas boas da terra¹⁰⁶.

Por isso, o humanismo messiânico repudia a pretensão de quem acredita que a eliminação da repressão e a restauração do sentido erótico da vida depende do poder do Homem sozinho. Em primeiro lugar, porque ao pretender destruir a repressão imposta sobre a sociedade, é-lhe infligida, no presente, uma estrutura semelhante de repressão. Em nome do futuro, o presente é negado, passando a existir – enquanto tempo de transição e de ascetismo – apenas em função do futuro, esse sim, o tempo da libertação da repressão do sentido erótico da vida: “o presente, por conseguinte, torna-se o negativo absoluto, e o futuro a ser liberto pela ação revolucionária, pelo contrário, torna-se o positivo absoluto”¹⁰⁷. O Homem é como que absolvido da inumanidade e da brutalidade do presente, enquanto tempo de transição que não conta, em favor de um futuro absolutizado pelos revolucionários. Tal é a razão pela qual as revoluções que foram alguma vez portadoras de novas esperanças depressa se tornam cristalizadas, rígidas e dogmáticas. De facto, e como já evocado, a conquista da liberdade por parte dos oprimidos encerra a possibilidade e o risco da preservação do seu presente, tornando-se em muito semelhantes àqueles contra os quais se rebelaram¹⁰⁸.

Em segundo lugar, porque se o projeto de libertação por meios dos poderes do Homem sozinho falhar, o mesmo não encontra meios de sobreviver no presente do cativo. A chama do gosto pela vida é extinta pela frustração e pela amargura, semelhante ao sentimento da canção do exílio (Salmo 137), que bem traduz o canto da ausência do

¹⁰⁶Veja-se de que modo Alves, com imagem semelhante, ilustra o aborto da possibilidade criativa: “Antes eramos como patos selvagens, a bater as nossas asas, a voar pelo céu, enfrentando o perigo e a fadiga - qual emigrantes permanentes, de um lugar para outro. Mas, então, olhamos para baixo e, vendo um bando de patos domésticos felizes e gordos invejamo-los. Juntamo-nos a eles e tornamo-nos como eles são”, *Tomorrow's Child*, p. 150.

¹⁰⁷ *Human Hope*, p. 155

¹⁰⁸ A propósito da expressão de André Gide citada anteriormente por Alves a este propósito, de que “não há maior conservador que um revolucionário no poder” ocorre-nos evocar a sátira política do filme *LAND OF THE BLIND* (2006), no qual se recuperam diversos personagens ao longo da história que, tendo-se rebelado contra governantes tirânicos e despóticos vieram a tornar-se tão perversos, se não piores, quanto os que destituíram.

futuro, da ausência da alegria, da perda do tempo, do tempo de sofrimento, do tempo contra o Homem, do tempo do seu fim.

E em terceiro lugar, porque se a restauração do sentido erótico da vida depende do poder do Homem sozinho, tal implica que só aqueles que têm poder para o degustar é que detêm algo para esperar: para os frágeis, combalidos e desvalidos, para esses, a linguagem do sentido erótico da vida não tem qualquer significado.

A comunidade e a linguagem de fé, todavia, não encontram o sentido erótico da vida no fim da praxis da libertação, mas antes no meio dela (*midst of it*):

“No caminho rumo ao novo amanhã o homem recebe a dádiva do presente, um tempo de deleite, um tempo que não existe em função de outro tempo. É um tempo de descanso, de contemplação, de pura alegria. No caminho para a terra prometida, o homem aprende que há um tempo em que tem de parar, e abdicar de todas as tentativas de construir o futuro, e permanecer em total recetividade e abandono livre de todo o calculismo. O seu hoje é dádiva de Deus. Ele pode descansar porque o desígnio de libertação não resulta apenas do seu poder, mas também da paixão e da ação de Deus. Por isso, não é apenas possível repousar no presente sem perder o futuro, mas é mesmo necessário repousar no presente em ordem a não perder o futuro.¹⁰⁹

No fundo, e no contexto do Reino de Deus, o Homem descobre que o mundo inteiro de abre à sua frente como uma dádiva para o deleite. O Homem é então liberto para ser como criança que aceita o hoje, totalmente liberta da ansiedade sobre o amanhã¹¹⁰. O Homem é livre para as coisas simples da vida, coisas que não serão cabeçalhos de jornal ou mudarão o mundo. Livre para conversar, comer e beber, permanecer imóvel em pura contemplação, desfrutar do jogo da sedução (*the sex game*), brincar. Ele é liberto para o

¹⁰⁹ *Human Hope*, p. 156

¹¹⁰ É justamente neste ângulo que é possível estabelecer a confluência entre as duas obras de Alves que temos vindo a apresentar: a Esperança Humana e a Geração do Amanhã convergem na imagem do Homem-Criança que se humaniza e ao mundo pelo poder lúdico da imaginação, da criatividade e do renascimento (*rebirth*). É possível, mesmo, extrair desta conjunção elementos muito válidos e de extrema atualidade para o esboço de uma teologia da educação, entendida como projeto teológico de humanização.

humor, que só existe quando o Homem não se leva muito a sério nem é dominado por uma obsessão messiânica quanto ao seu poder para criar história. É livre para uma a recreação, para a arte, para a contemplação da natureza, já que a vida do Homem é delimitada, como parêntesis, pelo desígnio de Deus que torna o hoje aberto e liberto para um novo amanhã. O Homem é como que presenteado com a graça de, mesmo vivendo em cativeiro, não perder o sentido erótico da vida, não frustrar o futuro em aberto, nem se embriagar pelo erotismo, como compensação para a perda do futuro. É esta, aliás, a intenção da carta de Jeremias aos cativos na Babilónia (Jer 29, 5-6): é possível permanecer humano mesmo no tempo de cativeiro, desde que não se seja domesticado pela amargura do desespero ou a perda da esperança e do sentido erótico da vida. Mesmo aí, é possível esperar contra toda a esperança, já que o tempo do cativeiro é um tempo de gestação – da gravidez – de um novo amanhã, um tempo em que é gerado um novo futuro e uma nova esperança. Há aqui, termina Alves, como que uma dimensão social da ressurreição do corpo, enquanto libertação universal para o sentido erótico da vida, num mundo oferecido ao Homem para o seu deleite e felicidade.

5. PARA UMA TEOLOGIA DA ESPERANÇA E DA LIBERTAÇÃO

5.1. Rumo a uma linguagem histórica, profética e secular

De regresso à questão nuclear que motivou até aqui toda a reflexão de Alves, nomeadamente a tentativa de descobrir uma linguagem de fé comprometida com a libertação histórica do Homem, importa recapitular algumas das suas características prévias.

Em primeiro lugar, trata-se de uma linguagem que não poderá deixar de refletir a historicidade humana e, portanto, a sua transitoriedade. Em segundo lugar, deverá ser *humanizada*, isto é, radicada na capacidade do Homem se tornar criador da própria história e recriar a casa que habita. E por último, deverá afigurar-se como linguagem de esperança que, negando os fatores de domesticação do Homem, não permaneça negativa, ou seja, que afirme a sua liberdade e a sua transcendência sobre a história, de modo crítico e inédito.

Quer isto dizer que tal linguagem concebe a libertação como evento que ocorre na história, para além e “apesar” do abortamento de todas as possibilidades objetivas e subjetivas de libertação a ela imanentes. Nesta perspetiva, e do confronto de linguagens, foi possível ao nosso autor esboçar uma verdadeira teologia da esperança e da libertação humana, radicada nos seguintes pressupostos.

Em primeiro lugar, assume-se como linguagem determinada pela e para a história, e não meramente um discurso sobre “um reino meta-histórico e meta-mundano em que as esperanças são cumpridas e os sofrimentos chegam ao fim”¹¹¹. Ela permanece histórica, por inteiro, nos seus verbos e substantivos. É a partir do contexto e do conteúdo histórico em que está imerso, que tece o seu discurso sobre a realidade e a possibilidade da libertação humana. Trata-se, por conseguinte, de uma abordagem que integra no universo do seu discurso tudo o que se refere ao mundo do Homem e à esperança da libertação.

¹¹¹ “The language of faith, as a language determined by and for history, does not speak about a meta-historical, meta-worldly realm in which hopes are fulfilled and sufferings are brought to an end”, *Human Hope*, p. 160.

Além disso, é um modo de ver e de falar *sensitivo* (*through the activity of the senses*), alheio aos “vazios, arestas ou esquinas” da vida humana que, mercê da sua incompletude, sejam compensadas por uma linguagem teológica sobre Deus, cujo vigor corresponderia proporcionalmente à sua capacidade de explorar a fraqueza humana – “onde o homem é atormentado pela culpa, fala-se do perdão; onde o homem teme a morte, enaltece-se a vida; onde o homem desespera, fala-se de “esperança” – e cujo registo não a preserva da investida de Freud, ao qualificá-la de “satisfação do desejo”¹¹².

Em segundo lugar, e paradoxalmente, o facto desta linguagem propender para a libertação histórica do Homem indica que, como tal, ela tem uma importância secundária. O elemento principal da qual nasce e para a qual aponta são as políticas de libertação em curso (*ongoing politics of freedom*), por entre as quais se vislumbra a liberdade para o futuro e a liberdade para a vida. Por esse motivo, esta linguagem detém uma importância radicalmente profética. Sendo a história perspectivada como história da liberdade, como processo em curso e como empresa criativa, detendo, por isso, intrínseca natureza política, sucede que, como tal, esta linguagem é fundamentalmente profética. Tal significa, que o seu discurso não é mais que a nota de rodapé (*footnote*) dos acontecimentos que latejam de possibilidades de libertação humana na história. Não traduz, por isso, nenhuma realidade transcendente ao Homem, senão a incumbência de uma participação crítica e responsável na arena da história, no decurso da qual o Homem encontra a sua humanidade: “recordar (evocar) o passado é, por conseguinte, ver o que é possível ao presente, através da perspectiva do movimento em curso da liberdade”¹¹³. Desta forma, o Homem dá-se conta da provisoriedade dos poderes que o mantêm cativo hoje e mostra-se disponível para a esperança: a vigência da liberdade não se esgota no passado, ou de outro modo não seria mais liberdade no presente, rumo ao futuro. Ou seja: o passado, quando foi presente, foi a arena dos desígnios de liberdade, mas desde que se tornou passado e terminado, deixou de conter a liberdade, doravante entendida como presença do futuro no tempo que é agora o hoje. É, no fundo, o problema da contemporaneidade da revelação. A memória da

¹¹² S. Freud – *The Future of an Illusion*. Garden City, N.Y.: Doubleday & Co., 1961, pp. 47-49, citado por Alves em *Human Hope*, p. 160.

¹¹³ *Human Hope*, p. 161

comunidade de fé, a evocação da promessa, é sempre futurizada, na medida em que *pergunta ao passado sobre o futuro* (Moltmann), isto é, sobre o que é possível à história e ao seu futuro. Sendo o passado a promessa do futuro, a memória é como que profecia no sentido inverso e a esperança, a memória projetada para o futuro. Por conseguinte, passado e futuro não são dimensões abstratas do tempo: “eles são respetivamente recordados (evocados) e esperados por um e em função de um presente histórico”, permanecendo em aberto (*determination for-the-sake-of-the-present*), de acordo com as condições históricas concretas do presente. O ato de recordar e de esperar só se constituem como lugar de inteligibilidade teológica na medida em que se comprometem com os desígnios de libertação em curso e se traduzem numa linguagem perceptível¹¹⁴.

Em terceiro lugar, continua Alves, o sofrimento, a negação do sofrimento, os desígnios da libertação em curso, a atitude crítica no presente e a esperança para um novo futuro, situando-se face aos poderes repressivos e negativos das políticas de preservação, levam a concluir que, “*apesar da revelação na história, a história não é a revelação*”, isto é, a história não é um processo divino, pela simples razão de que nenhum presente histórico está finalizado. Se a linguagem da comunidade de fé é, por um lado, totalmente histórica e, por outro, não se refere à história como um processo divino, isso significa que tal linguagem é expressão do mundo secular: totalmente histórico e desprovido de um ponto central de referência (*a world that does not have a navel*). Tal implica que a história é o horizonte por entre o qual o Homem se move e se determina, deixando para trás todos os absolutos idolátricos. Trata-se de uma linguagem secular e secularizada, cuja natureza lhe advém da direção secularizada dos desígnios de Deus: só na medida em que se mantém secular é que a história nunca se torna refém do passado e permanece ponto de partida, rumo a novas possibilidades¹¹⁵. Tal linguagem é expressão de uma história continuamente

¹¹⁴ “The acts of remembering and hoping that determine the language of the community of faith, therefore, do not have any reality in themselves but in the engagement in the ongoing politics of liberation which is the situation and condition of theological intelligibility, that is, the situation and condition within which the language can be spoken”.

¹¹⁵ “The language of the community of faith is thus both secular and secularizing. Its secularizing import is derived from the secularizing direction of the vector of the politics of God. Only by remaining secular will history never become prey of the past. Only by remaining secular will every new tomorrow remain as a new point of departure, a permanent experiment, a constant exploration of new possibilities”.

secularizada, que não aponta para qualquer núcleo eterno e absoluto no *meio* da história (*midst of history*) mas que oscila de acordo com o seu fluxo. Poder-se-ia perguntar, antecipa Alves, se esta linguagem não vaticina o fim do Homem, ao subtrair-lhe um lampejo de eternidade e de estabilidade, com que experimente o “totalmente outro” e o “agora eterno”, em ordem a não ser engolido pela temporalidade. Mas o que o nosso autor argumenta, contra a absolutização do agora eterno (*the permanent, the eternal now, the absolute in time*) que destrói o espírito humano, é que a transcendência no meio da vida (*midst of life*) assume forma justamente na permanente relativização do presente, mantendo-o aberto para as possibilidades agora interrompidas. Com efeito, a transcendência só se ergue quando todos os absolutos desaparecerem. Além de que, secularização não significa profanação (*profanity*), no sentido de esvaziar, separar ou opor o mundo, à transcendência. No contexto dos desígnios de Deus, o mundo é secular por causa do ímpeto secularizador da liberdade no seu *entremeio* (*secularizing impetus of freedom in its midst*), que impele o Homem a libertar-se da preocupação dos absolutos, da religião, do imobilismo, rumo à permanente experimentação. Tal é razão por que a linguagem da comunidade de fé se opõe permanentemente contra o secularismo, entendido como absolutização da história e dos seus ídolos, que não permitem que o futuro e o novo assumam forma histórica¹¹⁶.

Por último, e decorrente das anteriores, Alves anuncia esta linguagem como expressão da imaginação, no sentido de não ser puramente descritiva. Com efeito, uma linguagem descritiva é apenas capaz de nomear as coisas presentes, definindo os factos como limite para a liberdade do Homem, isto é, transformando os factos em valores. Só mesmo uma linguagem criada pela imaginação é capaz de “nomear as coisas ausentes”, no sentido de rejeitar os factos como o seu limite e de adiantar razões que sobrevenham à dádiva (*expresses reason's transcendence over the given*). A imaginação é uma forma de crítica “do ser assim”, uma expressão de negação, uma função dependente do espírito do Homem e do seu poder de se mover por entre o mundo fechado dos factos. E de novo,

¹¹⁶ Alves recorre ao ensaio “The Priest and the Jester”, de Kolakowski, e ao “sacerdócio secular” aí descrito, que absolutiza a nova ordem ou situação histórica ou política, para concluir que, face à pretensão dos ídolos históricos, opõe-se-lhe o carácter iconoclasta, subversivo e humorístico da linguagem de fé.

Alves antecipa a crítica de que pode ser alvo este atributo por parte da ciência e do humanismo político quanto à ausência de estatuto científico, mercê na sua falta de verificabilidade e fiabilidade. Mesmo contra uma forma de alienação com que a imaginação é conotada, o autor argumenta que a linguagem científica, como a da fé, só é capaz de abrir caminhos para o futuro, se assumir o risco de nomear algo ausente. Com Kuhn¹¹⁷, Alves evoca o erro de acreditar que as descobertas científicas ocorrem por um simples processo de acumulação de factos objetivamente descritos, sem a ajuda da imaginação. A ciência e as teorias científicas detêm um carácter lúdico, pelo facto de não emergirem da mera adição dos factos mas também resultarem do salto criativo da imaginação. O cientista, não tendo a garantia factual que a sua hipótese esteja certa, e movendo-se por entre as peças de um quebra-cabeça, vai juntando as peças de que dispõe por meio da imaginação, até sugerir um padrão operativo, um paradigma que, por momentos, forneça as regras de todo o jogo. Há como que um salto criativo da imaginação face ao padrão possível, à verificação do modelo e a eventuais anomalias das peças relativamente ao paradigma inicial, na tentativa de encontrar um novo, que integre simultaneamente as aquisições passadas e abra caminho para novas descobertas. Não se trata de uma imaginação arbitrária, sem limites, (*does not run wild, without any limits*), mas sim de uma imaginação que leva absolutamente a sério as pistas que os factos fornecem.

A imaginação, aferida a uma linguagem de fé, funciona de modo semelhante, porquanto oferece paradigmas que se propõem abrir caminho para o futuro, enquanto campo de verificação. A diferença, significativa aliás, reside no facto da ciência operar exclusivamente a partir nos limites do dado (*given*), enquanto a linguagem da fé, pelo contrário, ser radicalmente crítica, na medida em que não aceita factos como valores. Enquanto a razão científica descreve apenas, a razão teológica quer criar, no sentido de tornar o Homem livre para a vida, livre para o futuro, livre para negar o velho e criar o novo, livre para permanecer livre em oposição à falsidade dos factos que não deixam espaço para a liberdade. Tal como sucede com a linguagem da ciência, esta função só é

¹¹⁷ Thomas S. Kuhn – *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: The University of Chicago Press. 1966, citado por Alves em *Human Hope*, p. 166.

possível quando a imaginação permanece enxertada nos factos, enquanto inteligência comprometida (*intelligence engagée*):

“só na medida em que a imaginação permanece inserida nos factos é que a esperança é capaz de permanecer expressão do que é possível para a história. A transformação da história segundo a esperança é possível, portanto, só quando a imaginação permanece fiel à terra, às condições concretas objetivas e subjetivas do presente histórico”¹¹⁸.

Não obstante, e dado o seu carácter histórico, a linguagem de fé e a sua possibilidade de ser verificável significa, necessariamente, que pode ser falseável¹¹⁹. Com efeito, há situações históricas que provam a má interpretação das possibilidades da história, bem como a avaliação distorcida e equívoca das condições de libertação do Homem, de onde se depreende que o campo de verificação e os critérios de fiabilidade, estão sempre relacionados com a liberdade do Homem para a história, e a liberdade da História para o Homem. Se uma ou outra se fecharem definitiva e reciprocamente, se a repressão se tornar no facto final (*ultimate fact*) e a domesticação a última determinação da subjetividade do Homem, então a linguagem da liberdade não poderá ser mais proferida, incorrendo no risco de se perder. Eis o risco envolvido de ser fiel à condição humana, o risco inevitável que a aventura da fé encerra.

Na teologia da história aqui proposta, é significativo que uma das suas características seja justamente a ausência de uma *teologia*, entendida como nomeação de Deus. Cremos que esta opção é determinada justamente pelo facto de Alves intentar um

¹¹⁸ *Human Hope*, p. 167-168

¹¹⁹ “The historical character of the language of faith and its possibility of being *verifiable* mean, necessarily, that it can be *falsifiable*”. Os atributos de “comprovável / falsificável” – tal como presentes na tradução *Da Esperança* – suscitam algumas dúvidas, atendendo ao que adiante é dito quanto à possibilidade de *equivoco* (*mistaken*) relativamente à “compreensão, interpretação e avaliação das condições e do poder para a libertação do homem”. Parece-nos, portanto, que este equívoco se deve ao risco das condições e possibilidades da história iludirem, no sentido de deturpar, adulterar e, por isso, falsear – mais do que propriamente falsificar – os seus critérios de fiabilidade. Cf. *Human Hope*, p. 168; *Da esperança*, p. 224.

discurso inteligível sobre Deus, mas harmonizado com a linguagem corrente e com o processo histórico em curso, o que implica a clara prevalência do segundo termo.

Parece-nos igualmente fundamental neste discurso que Alves aponte o risco de equivocidade a que estão sujeitas as condições da libertação humana na História, deixando em aberto dois aspetos da questão, já enunciados: que “*apesar da revelação na história, a história não é a revelação*”, ou seja, pelo facto de nenhum presente histórico estar finalizado, sobra-lhe um apêndice, no sentido de reserva ou acrescento, *para além e apesar* do Homem e da História; e em segundo lugar, que neste interlúdio, só mesmo uma linguagem gerada pela imaginação é capaz de “nomear as coisas ausentes”, ou seja, de rejeitar o ultimato dos factos e de conceber a transcendência como dádiva. Como resultado, as condições de libertação histórica do Homem revestem um carácter de violência, isto é, de contra-violência ou, se preferirmos, da negação de toda a violência. Mas não determina necessariamente, contra o que seria de deduzir do contexto geopolítico em que Alves se situa e das posteriores teologias da *revolução*, que tal processo exija a usurpação do poder, pela violência. O autor adverte mesmo, com uma atualidade notável, sobre o risco e a possibilidade de, uma vez conseguida a liberdade por via da usurpação violenta, a mesma vir a degenerar no evitamento do futuro e a ser infetada pela consolidação das estruturas do poder.

Mais ainda, as possibilidades de libertação não abortam o presente, no sentido de o sacrificar. Era esta, aliás, a proposta do messianismo humanista – na sua ramificação marxista – ao propugnar a mudança futura das condições políticas e económicas rumo à libertação humana, mesmo que daí resultasse, se necessário, o sacrifício do presente em nome do futuro. E do existencialismo, ao preconizar a impossibilidade de conceber a transcendência com impacto no tempo. No fundo, tratar-se-iam de formas de desfuturalização em sentido inverso, isto é, a expensas do presente. Ora Alves, pelo contrário, se bem que ciente que o presente pode ser historicamente doloroso e, por isso, desumanizante, aponta-o como tempo tendente para o futuro e para um novo amanhã, rumo a novas possibilidades de libertação humana. A esperança que propõe é determinada, não como ponto de chegada, mas sobretudo pelo que é gerado no ventre do presente. A ponto mesmo de Alves não se coibir de nomear o presente como lugar e tempo

transbordante de um certo sentido erótico, como resposta de gratidão à dádiva com que é agraciado. O sofrimento é isso mesmo: a repressão da exuberância da vida na realidade do presente histórico, que impossibilita a realização do seu sentido erótico e que, portanto, aborta o projeto do ágape e frustra a expectativa suscitada pelo “aperitivo” com que se degusta a plenitude da vida e da qual o presente é apenas antegozo. A vida está aí, para ser saboreada, porém com ervas amargas. O Homem é como que presenteado com a graça de, mesmo vivendo na absurdidade do cativo, não perder o sentido erótico da vida nem frustrar o futuro em aberto. É possível, enfim, esperar contra toda a esperança, já que o tempo da repressão – mesmo esse – é um tempo de gestação e de gravidez de um novo amanhã, em que é gerado um novo futuro e uma nova esperança. Alves sugere, portanto, a possibilidade de uma dialética entre a dimensão ético-social e soteriológica da liberdade, entendida como *tarefa*, mas igualmente como *dom*.

Eis-nos perante o corolário da teologia de Alves sobre a história, a libertação e a esperança, expressa na primeira das suas obras, e o anúncio inevitável da segunda parte do seu díptico, como *uma teologia da imaginação criativa*. Trata-se, como veremos, de um ensaio sobre as possibilidades que a teologia empresta a uma linguagem histórica, profética, secular e *imagética* sobre a esperança humana. Não admira que, depois deste hiato, Alves venha a introduzir, no seu discurso sobre a História, o elemento criativo, lúdico, utópico e fértil da imaginação, ordenada à gestação do futuro e à recriação do Homem.

A teologia da libertação e da esperança humana proposta por Alves foi capaz, por um lado, de dirimir os argumentos invocados pelos messianismos humanistas quanto à pretensão da total autarquia do Homem. Por outro lado, instituiu a razoabilidade de um humanismo messiânico que motiva concretamente modelos de humanização que, sem prescindir da presença de Deus na História, não desfuturalizam o Homem nem deshistorizam a sua libertação. Acresce, todavia, que uma teologia da história concorre, podendo mesmo colidir, com aquilo que Alves anuncia como o grande concorrente ou, se preferirmos, oponente da liberdade: o poder.

Para além da liberdade e da dignidade, o valor da vida é secundarizado para último e substituído pelo poder. É desta forma que Alves contextualiza a organização, ou melhor,

a racionalização do absurdo, anunciando, na senda da teologia da libertação e da esperança que propusera anteriormente, o renascimento criativo e utópico da imaginação. Contra a desmesura de uma ordem econômica qualitativa baseada no realismo, do ser-assim, Alves argumenta a possibilidade com que o Homem se reserva de se distender para além do presente e, através das dores criativas de um novo nascimento, emergir transformado pela lógica do coração. Alves apresenta, desta forma, os brotos de uma teoria da imaginação criativa, ordenada a novas formas de organização social onde o Homem seja chamado a humanizar-se, pela gestação do seu amanhã.

5.2. O realismo da lógica dominante

O poder a que Rubem Alves se refere é personificado, razão pela qual, sem o nomear senão pelas imagens da espada, do dinheiro e da ciência, associa-o ao designativo de Organização. A segunda das suas obras inicia mesmo por recorrer à metáfora do *dinossauro* para significar justamente o fator potenciador deste tipo de poder num sistema doente: “o aumento de potência num sistema doente só pode produzir formas inesperadas da sua própria loucura e, finalmente, da sua queda”¹²⁰. Duas são as consequências desta equação: a necessidade de preservar as estruturas do poder e o risco da desfuturalização do presente, que negam ao Homem a possibilidade de exercer a sua liberdade. Como resultado, o poder aumenta a sua negatividade, enquanto o valor das coisas é incrementado na proporção direta à desvalorização do Homem.

Exemplo dessa degenerescência – adianta o autor – é a agregação num mesmo órgão funcional de elementos independentes, desconexos e mesmo disfuncionais, do que podem resultar alguns equívocos relativos, entre outros, à própria noção de *democracia* e mesmo de *educação*¹²¹. Segundo esta lógica, portanto, tais elementos disruptivos deviam ser abolidos, em prol daquela sociedade herdada do iluminismo e corporizada pelos

¹²⁰ *Tomorrow's Child*, p. 4

¹²¹ “Individuals must be organized, and this is what education is for”.

profetas da racionalidade, segundo a qual a *intenção* da ciência moderna seria a “sujeição do próprio processo da evolução à orientação da consciência humana”¹²² (Toffler).

Todavia, a *função* da racionalização veio a rebelar-se contrária, no sentido de perpetuar os sistemas do poder. De facto, o autor aponta uma disjunção significativa entre *intenção* e *função*, aferidas às estruturas do sistema, concluindo que num mundo de relações globais invisíveis, os indivíduos passaram a ser dispensáveis (*expendable*) e preteríveis (*disposable*). O protesto, por exemplo, perdeu a sua eficácia de confronto, em razão do anonimato com que colide. E o jogo das corporações, da guerra e da ciência passaram a entretecer entre si uma relação simbiótica e parasitária, que se potencia a si mesma e gera o poder de uma insanidade racionalizada e absurda.

Neste compasso que antecede a imaginação criativa o poder também gerar, e de forma latente, o produto da sua absurdidade, isto é, um futuro que choca (*the child of the absurd: the shocking future*). Dado que a absurdidade e a insanidade do poder podem não ser percecionadas em estado líquido, nem de modo clarividente, é possível que o poder possa ser dissimulado em formas perversas de liberdade, segundo a máxima de que a obediência é o mesmo que a liberdade: “se o escravo aprender a amar o seu senhor, obedecer-lhe-á de livre vontade” (*slavery is freedom*). Daí que o autor considere que, a prazo, o controlo da imaginação é muito mais efetivo e eficaz que o uso da violência, na medida em que limita – pela via da exaustão e do excesso – a possibilidade de uma liberdade criativa¹²³. Dá como exemplos deste princípio o facto da Organização criar tantos objetos quanto o desejo do indivíduo em se mover de uns para os outros, sem ser capaz de se mover para além deles, ou ainda, o condicionamento de opções quanto ao modo de vida, em favor do excesso de escolhas (*overchoice*). Do que resulta que, à transitoriedade dos objetos enquanto extensões explosivas da liberdade de escolhas, corresponde a permanência das estruturas de dominação.

¹²² Alvin Toffler, *Future Shock*, New York: Random House, 1970, citado por Alves em *Tomorrow's Child*, p 12

¹²³ “Beyond certain limits, violence ceases to be functional for de purpose of control”. E na mesma linha, o nosso autor recorre às conhecidas obras de George Orwell (*Nineteen Eighty-Four*) e de Aldous Huxley (*Brave New Word*) para introduzir a importância do controlo da imaginação por parte da Organização, traduzida na máxima “slavery is freedom”.

Como segundo princípio deste controlo da imaginação, segue-se a substituição do monopólio da violência pelo monopólio do prazer, segundo o mote, não pode haver prazer gratuito. A manutenção do monopólio do poder implica disponibilizar comodidades adquiríveis, a despeito de outras experiências psíquicas, religiosas, místicas, estéticas e físicas, as quais, apesar de compensatórias, não relevam nesta equação: “a espiritualização da economia não é mais que a última redução do espírito à condição de pronto-a-comer (*canned food*)”¹²⁴.

Apesar disso, o futuro é inevitável: não há como escapar-lhe. O futuro apresenta-se aí à frente, é adveniente e aí chegado. É com ele que o Homem colide, totalmente impotente: quer o deseje ou não, quer a ele aspire ou não, quer por ele espere ou não. O futuro virá e “tudo o que resta é aceitar a sua inevitabilidade e preparar-se para uma inevitável experiência adaptativa”¹²⁵.

Mas esta novidade do futuro implica duas consequências significativas. O seu caráter contraditório, na medida em que não havia porque temer o futuro com o qual o Homem choca, se fosse perspectivado como produto automático da intencionalidade humana que, brotando do Homem como um filho e como criação dos seus desejos, é recebido com alegria e como cumprimento das suas expectativas. E em segundo lugar, porque não é a *novidade* do futuro que choca, mas precisamente a sua *ausência*¹²⁶. Na medida em que se adentra no futuro, o Homem mergulha cada vez mais no pântano da irracionalidade do poder que controla o seu presente. E porque a imaginação foi castrada, mercê desta racionalização da imaginação, o Homem não vislumbra alternativas, convencendo-se de que não há saída. Logo, torna-se impotente de uma ação criativa, a única capaz de o libertar da lógica do dinossauro e de abrir caminho para um novo e genuíno futuro.

O poder assim organizado, que relega do valor da vida e que dá à luz a absurdidade de um futuro que assusta, delimita – no sentido de definir os limites – o mundo que se vê, como o horizonte da realidade. Assim é o realismo, quando proclama que a realidade não

¹²⁴ *Tomorrow's Child*, p. 33

¹²⁵ *Tomorrow's Child*, p. 34

¹²⁶ “The future is shocking, not because of its novelty but because it will make novelty impossible.”

pode ser alterada nem o Homem capaz de um ato criativo¹²⁷. O realismo suprime a imaginação, declarando-a não científica, insana e não objetiva, justamente por tentar ir além daqueles limites. As filosofias do iluminismo, da psicanálise e do positivismo são apontadas pelo nosso autor como formas desta ideologia. Com efeito, a organização tende a reduzir a imaginação à impotência, de modo que o Homem interiorize a sua ideologia e, por essa via, à medida que conta a sua história, venha a desistir do enredo (*plot*) que havia brotado dos seus desejos e da sua imaginação e venha a aceitar o que lhe é dito, como a verdadeira versão da vida. O Homem tem de aceitar a adaptação e a conformidade, como paradigmas da normalidade e da sanidade. Quando a história do Homem, em termos de autobiografia, é conforme à leitura que faz da realidade, harmonizando o seu enredo com o cenário que o envolve, tal significa que se sente em casa: o mundo confirma-o e ele adapta-se. Mas, se pelo contrário, o Homem não se concilia com o mundo que vê, e a realidade não confirma as suas expectativas, acaba por soçobrar à inospitalidade do mundo. O desconforto inicial dará origem à dor e, por fim, a um comportamento disfuncional. O desejo e a imaginação passam a ser sintomas de doença, desequilíbrio ou erro, quanto confrontadas com a normalidade vigente. E tudo que circunda o Homem recorda-lhe a futilidade do que sente, a inutilidade do que deseja e a inépcia do que imagina, face ao ultimato irreduzível que a realidade lhe lança e face à qual não lhe sobra outra alternativa senão a adaptação e estoica resignação. Assim é o segredo do “realismo”: para que o comportamento do Homem seja “racionalizado”, ele tem de ser convencido da irrelevância da lógica do coração e da inevitabilidade da lógica da “realidade”. Ele tem de ser objetivo. Ele tem de ser convencido que a sua imaginação tece ilusões. Ele tem de abdicar da sua vontade e curvar-se perante a “realidade” da vida. Ele tem de ser convertido ao “realismo”. E neste ponto, a despeito do argumento que associaria, porventura, esta domesticação do Homem a razões de natureza metafísica e religiosa – o sofrimento como vontade de Deus, por exemplo – Alves aponta distintamente o pensamento positivista herdado do iluminismo e a emancipação da irracionalidade religiosa da primeira infância por si anunciada como os principais motivos que viriam a ditar a “vitória da razão pura sobre o desejo, do

¹²⁷ "Realism is thus the illusion that bewitches us with its proclamation that reality cannot be tampered with, and in so doing, makes man incapable of a creative act." *Tomorrow's Child*, p. 57

pensamento objetivo sobre a imaginação, da lógica da realidade sobre a lógica do coração”¹²⁸. Nem mesmo a descoberta clínica protagonizada por Freud da função do princípio do prazer no processo de configuração humana – regista Rubem Alves – evitou o seu compromisso pessoal com a ideologia do iluminismo, ao convencê-lo ainda mais da insanidade dos desejos e da necessidade de reprimir a lógica do coração, mercê da dinâmica psíquica que é comum à valorização excessiva dos desejos. Os primitivos com a sua magia, a criança com seu jogo e os neuróticos com as suas ilusões¹²⁹ – como afirmações do princípio prazer – pensam e comportam-se aquém do "primado do intelecto", o único capaz de superar finalmente a irracionalidade do coração, em favor do novo deus, o Logos da razão científica. Assim entendida, a história seria a educação do homem para a realidade.¹³⁰

Por seu turno, o marxismo, além de ser um produto do Iluminismo, é também um irmão gémeo da teoria psicanalítica, apesar de preferir escamotear essa afinidade. Explica Alves: ao perguntar-se pelas razões que falseiam toda a compreensão da realidade, o marxismo alega que o Homem “ao ser apanhado emocionalmente pelos interesses materiais que pertencem à situação económica concreta, é enganado pelo seu coração”. Por conseguinte, ele não vislumbra a realidade com a objetividade própria do conhecimento científico, tornando-se presa fácil das distorções *ideológicas* (aqui personificada pelo hegelianos de esquerda, que acreditavam que a consciência era a base da realidade e que se podia revolucionar a realidade, revolucionando a consciência). A partir da descoberta de que a imaginação pode ser uma forma de ilusão, o marxismo conclui que a imaginação é ilusão, a ponto do socialismo científico afirmar que, a fim de instituir uma verdadeira ciência da história, há que primeiro desembaraçar a história da inutilidade e da irrelevância da imaginação, face à dinâmica estrutural da realidade social. As emoções e as intenções não desempenham qualquer papel na construção da história, enquanto forças motrizes da sua dinâmica: elas são efeitos (*results*) e não causas. Há uma verdade histórica objetiva que está lá, para ser encontrada. Contrariado o socialismo utópico, que acreditava na

¹²⁸ *Tomorrow's Child*, p. 43-44

¹²⁹ Esta trilogia – da magia, do jogo e da imaginação enquanto fatores da negação radical da lógica dominante da sociedade adulta moderna – será adiante retomada por Alves, com vista à sua reabilitação.

¹³⁰ “History is man educating himself for reality”, *Tomorrow's Child*, p. 46.

precedência da liberdade sobre o determinismo das forças materiais e no Homem como criador da história, o socialismo científico crê que a história, enquanto estrutura e processo, bem como os elementos quantitativos da economia, são um objeto do conhecimento que podem ser apropriados por meio da observação e da quantificação, deixando o Homem ausente desta equação. Do que resultam duas consequências: a reificação da história e o seu carácter anti-humanista, como “condição (negativa) do conhecimento (positivo) do próprio mundo do Homem”¹³¹. O que, em suma, não garante que o futuro não seja chocante.

Para além da perspectiva preconizada pelo iluminismo, de que não é função da razão ser criativa, Alves introduz um terceiro motivo para esta domesticação do Homem face à realidade, não já baseada na prevalência da razão, do pensamento objetivo e da lógica da realidade sobre o desejo, a imaginação e a lógica do coração, mas sim sustentada no simples pragmatismo, livre de quaisquer afetações ideológicas e metafísicas.

Segundo Alves, onde Kant via na história um movimento desde as emoções até à razão pura, onde Freud a descrevia como uma evolução desde o instinto para o intelecto, onde Comte a considerava um desenvolvimento progressivo desde o pensamento religioso para um pensamento positivo, onde o marxismo via uma revolução que abandonava a ideologia e descobria a ciência, o que sobraria para a “parte não-comunista do mundo ocidental, se intentasse descrever a epopeia do Homem”¹³²? Depois de associar o inconsciente ao comportamento que ele produz, de onde se infere que comportamento reflete, como num espelho, a estrutura do inconsciente, Alves conclui que, para além daquelas, a tendência do Homem é ser pragmático, no sentido com que se coloca a pergunta “como é possível resolver este problema concreto”, desvinculado de distorções ideológicas e metafísicas.

Na verdade, o pragmatismo está certo que a realidade não consiste nem nas emoções nem nas ideias, segundo a crença que a sabedoria da ciência substitui a loucura do coração e que não há nada de errado com o sistema. Psicanaliticamente, e mercê do seu

¹³¹ Althusser, Louis. *For Marx*. New York: Vintage Books, 1970, p. 220, citado por Alves em *Tomorrow's Child*, p. 50

¹³² “And how has the non-Communist part of the Western world described the epic of man? What broad premises has it provided for our own evaluation of our personal stories?”

ajustamento, adaptação e subordinação ao todo, o Homem sente-se em casa e com saúde. Como no funcionalismo sociológico, que vê a sociedade como se fosse um organismo em que todos os órgãos, sistemas e funções são determinados pelo todo, o pragmatismo afirma o princípio de que a forma de um sistema é o limite de suas possibilidades. Ora se é o sistema quem, em última análise, determina a forma e os limites do possível, todas as criações da imaginação que ultrapassam estes limites são definidos *a priori* como utópicas e irrealizáveis, segundo a convicção de que é a dinâmica do sistema, e não as intenções, que move a sociedade. Contra os utópicos, que acreditavam que as fronteiras do possível podiam exceder os limites do presente e do real, movidos pelo desejo, pela vontade e pela imaginação, em prol de um futuro qualitativamente diferente, o pragmatismo vem vaticinar que a imaginação não tem qualquer papel a desempenhar na criação do futuro, melhor ainda, a imaginação não pode ser criativa nem pode criar uma nova forma de organização social. Pode, sim, personificar uma espécie de imaginação modular, à qual é permitida permanecer como idiosincrasia, desprovida de significância histórica e sem interferência no mundo "real". As reivindicações da imaginação não são ratificadas pela realidade, de onde se deduz a sua absurdidade em favor do realismo. Assim impossibilitado de criar, o Homem regride ao nível do comportamento animal e torna-se como o dinossauro, incapaz de dissolver a irracionalidade do poder.

5.3. A lógica criativa da imaginação

Contra esta racionalização com que as ideologias subordinam a realidade, Alves propõe – no sentido de contrapor – uma outra lógica, um novo paradigma para compreender as condições da vida humana. Nesta intenção de encontrar as condições de humanização mediante as quais o Homem se mantém humanizado, Alves veio introduzir a imaginação como pré-requisito do ato criativo e, portanto, do novo futuro para o Homem. Sendo o ato criativo a mais alta expressão da vida humana, aquele só pode nascer, como

criança, da imaginação: “a imaginação é a mãe da criatividade”¹³³. Ora, se a realidade é criada pelo Homem como resultado de atos criativos, a imaginação não deverá ser declarada desequilibrada – no sentido freudiano – por discordar com os factos da “realidade”: esta é que deve ser declarada insana, quando não concorda com as aspirações da imaginação.

Veja-se o exemplo do marxismo, quando afirma que a contradição de dado sistema é sempre obstinada, ou do pragmatismo, quando se supõe que nada há de errado com o sistema. Se o sistema for basicamente irracional, a sua aparente racionalidade não é mais que a racionalização das suas fundações irracionais, do que resulta que, prosseguir com um procedimento pragmático ou uma imaginação modular, aquele simplesmente perpetua e agrava esses elementos. No fundo, há como que uma obstinação em encontrar melhores formas de fazer o mesmo, sendo que a novidade não é mais de que novas formas de perpetuar o velho. Impõe-se, contra esta lógica, um novo começo, uma regeneração, no sentido etimológico de *ser gerado novamente*: o velho deve perecer para que a vida seja preservada no novo. Com efeito, a ressurreição aponta para a possibilidade do evento do *novum*, da criação do novo, da esperança.

Ao contrário dos animais, porque o seu corpo é maior que o seu organismo e porque é autor de si mesmo, o Homem não se sujeita ao determinismo do jogo da vida e pode, por isso e mediante um processo literal de morte e ressurreição, recriar-se sucessivamente. O seu passado não condena o seu destino: a vida pode começar de novo. Assim como a ciência avança, não através de um processo de crescimento homogéneo e ininterrupto, mas sim através de eventos revolucionários em que os modelos dominantes são abandonados e novos são inventados, assim também a própria organização social está sempre a passar por um processo de dissolução e recriação. Quando a imaginação modular esgota as suas possibilidades, chega o tempo para a imaginação criativa.

Tanto quanto a investigação científica e o impasse a que chega quando o paradigma vigente não confirma a realidade que perscruta, daí abandonando a velha lógica em favor de uma nova, assim sucede com a consciência e o comportamento daí suscitado. A forma

¹³³ “Imagination is the mother of creativity. We will understand it when we understand how it speaks of the child that is growing in its womb”, *Tomorrow's Child*, p. 72

específica com que se organiza a personalidade de cada um depende em larga medida da experiência pessoal, da qual resulta ou não a capacidade de dar sentido ao mundo apreendido. Pense-se, por exemplo, que a denominada crise de identidade não é percebida por quem vive situações de estabilidade social, justamente porque as suas convicções pessoais não são desafiadas. Ou invés, quando o mundo não faz sentido, quando os dados da experiência não se compaginam com o que se espera, chega-se a um impasse, ao mesmo górdio de um cientista que descobre que o problema não pode ser resolvido por intermédio do seu velho modelo teórico. A estrutura pessoal e as suas certezas desmoronam-se, restando uma, de duas soluções: manter a identidade antiga, ignorar o mundo e alimentar o impasse; ou permitir o nascimento de um nova vida. Não há continuidade no processo. Não é meramente uma questão de crescimento, nem de simples amadurecimento, mas de passagem pela morte e ressurreição. A essência do ato criativo é esta decolagem, no sentido de deixar o passado para trás e começar de novo, sempre que a experiência do passado já não ajude a seguir em frente e, inversamente, impossibilite o progresso.

A criatividade, no entanto, é um ato proibido pela Organização, ela própria essencialmente estéril e avessa a tudo que seja semente de regeneração. A nova vida está fora dos limites do seu espaço, opõe-se às suas regras e quase sempre ocorre dissimuladamente, como gravidez indesejada. Por isso, “o ato criativo é necessariamente considerado absurdo, insano, irresponsável, herético ou subversivo pela Organização que se propõe substituir”¹³⁴.

Assim impossibilitado de criar e como dinossauro, a Organização pretende abolir o absurdo pelo incremento de mais poder: por exemplo, face a um problema ecológico, inventam-se novos dispositivos para impedir a poluição, inaugurando uma linha nova de produção; ou face ao problema da guerra, aceleram-se os mecanismos que a sustentam. A

¹³⁴ “Creativity, however, is a forbidden act. The Organization of our world is essentially sterile and hates anything that could be the seed of regeneration. New life is outside the limits of its space and opposed to its rules; thus the creative act takes place almost totally underground. And this is an undesired pregnancy”. *Tomorrow's Child*, p. 67. Esta imagem da gravidez disfarçada (indesejada, dissimulada) é exemplificada pelo processo de gestação política associado à integração dos negros, ao conflito de gerações, à autodeterminação das nações colonizadas e ao movimento de libertação feminina.

solução, porém, está no extremo oposto, anuncia Alves. Identificado o erro, há que corrigi-lo.

A civilização, com os auspícios da psicanálise, tem vindo a dizer – como sinal de insanidade pura – que ser saudável é concordar com o sistema; discordar é mostrar a insanidade da loucura. Todas as formas de evitamento, rejeição ou resistência são fenómenos anormais e neuróticos que atentam contra a salubridade da Organização. Do que resulta uma espécie de antropologia inconfessa: o Homem é uma função da estrutura social, é julgado pelo sistema, é escrutinado pela sua lei, é condicionado pelos seus estímulos, responde por adequação. Nada mais perverso de afirmar, se nos ativermos ao facto de que é a realidade que, como cria, nasce do Homem enquanto iniciativa criativa e que, essa sim, é insana quando não coincide com a imaginação.

5.3.1. A regeneração mágica da realidade

A imaginação – como vimos anteriormente – havia conquistado um lugar proeminente no discurso teológico rubemiano sobre a esperança e a libertação. Em primeiro lugar, dada a sua capacidade sugestiva de nomear as coisas ausentes, para além de um registo descritivo e último sobre a realidade. Em segundo plano, e decorrente do anterior, porque a imaginação possibilita um salto criativo, não arbitrário, mas sensível à seriedade dos factos. E por último, porque somente a imaginação é capaz de provocar o renascimento criativo do Homem, isto é, de nele suscitar a sua própria humanização.

Apesar do assalto de que é objeto por parte do “realismo” – quando a declara não científica, quanto a pretende controlar ou reduzi-la à impotência da inutilidade ou quando a classifica como doença – Alves não desiste de reabilitar o seu carácter indeclinável para a humanização do Homem. E para isso, face à pergunta óbvia que lhe sobreviria – *que finalidades a imaginação intenta perseguir* – Alves inicia por lhe conferir uma intenção *mágica*, seguida pelas finalidades *lúdica* e *utópica*.

A finalidade (*intention*) mágica da imaginação parece ser absurda, tanto quanto a situação absurda que a origina, antecipa Alves contra a crítica de que é alvo. A magia responde à necessidade e à impossibilidade do ato criativo. Com efeito, se a realidade é

cativa numa lógica de poder absurdo e colide contra as aspirações do Homem, tornando-o impotente e limitando as condições da sua realização plena (*wholeness*), somente a magia e o seu alcance profético pode proclamar, a partir da própria absurdidade, que a regeneração da totalidade humana e social depende da abolição das condições existentes.

Antes de deduzir esta conclusão – muito lógica, aliás, no conjunto do seu pensamento – Alves começa por ensaiar uma certa fenomenologia da magia, começando por predicá-la como o mais antigo impulso da alma humana e, por isso, o mais profundo¹³⁵. Daí que a interpretação da magia seja tão preponderante para o seu propósito, como a interpretação dos sonhos o era para a psicanálise. Isto porque, adianta o nosso autor, “a imaginação é o segredo da magia”, sendo que o destino de ambas está, portanto, intrinsecamente relacionado.

Freud traduzira esta conexão, entre ato da imaginação e ato mágico, dizendo que, mercê do mesmo processo mental, se a magia é irracional e disfuncional, não há como evitar a conclusão de que a imaginação é, também, irracional e disfuncional. Como tal, os critérios e métodos a serem utilizados para a interpretação de uma devem ser os mesmos para a interpretação da outra. A teoria Freudiana sobre a neurose dizia que o Homem se torna mentalmente doente, porque se recusa aceitar a realidade como ela é. Na tentativa de evasão, e face à inexistência de um lugar para onde ir, o neurótico constrói um mundo na imaginação, onde os seus desejos são sustentados e realizados. Ao pensar os seus desejos a partir do *status* da realidade, mas criando, para além dela, o que não existe ou abolindo o que não aceita, o neurótico personifica a figura de um mágico ao acreditar na “omnipotência do pensamento”. É a mesma crença que une o neurótico com a sua imaginação e o mago com sua magia: ambos agem como se a realidade pudesse ser mudada. Algo de inversamente semelhante sucede com os sonhos: “os sonhos têm suas raízes na situação existencial do Homem. Eles são sintomas das condições que experimenta, um código em que fala de si mesmo e confia os seus segredos. Assim, para descobrir a mensagem dos sonhos é preciso entender a vida que os originou”¹³⁶. Os

¹³⁵ “Magic is the oldest impulse of the human soul. Perhaps because it is also the deepest”. *Tomorrow's Child*, p. 74.

¹³⁶ *Tomorrow's Child*, p. 76

sonhos têm, portanto, um significado, uma lógica, e uma sabedoria, apesar da sua aparente absurdidade para se tornarem significativos, razão bastante para levar Alves a concluir que a imaginação é para a sociedade o que os sonhos são para o indivíduo. Com efeito, em cada utopia, em cada obra de arte, em cada fantasia religiosa e ritual mágico, a sociedade está a dizer os seus sentimentos escondidos, fala das suas frustrações e aspirações e desvenda os anseios reprimidos que não podem ser articulados em linguagem comum. Como os sonhos, para o indivíduo.

Na verdade, se a realidade depende do grau de precisão e da lógica de eficácia com que é descrita e se o comportamento humano é determinado pelos critérios de pragmaticidade com que avalia a resolução dos problemas em concreto, como entender o facto do Homem não se ter desiludido há muito tempo com a magia¹³⁷? É que a lógica da “omnipotência do pensamento” continua a inspirar o Homem, enquanto intenção básica do seu esforço em abolir a realidade e criar uma nova.

Assim sendo, é possível resgatar a imaginação e a magia na mesma proporção com que Freud o fez com os sonhos, reabilitando-as da acusação de insanidade, de falta de realismo e de absurdidade, e dela haurir a sabedoria (*até-agora-oculta*, como dos sonhos) da sua função.

Recorrendo ao estudo de Malinowski¹³⁸, Alves conclui que o Homem pratica a magia quando sente que não tem poder para exercer a sua intenção através dos seus próprios recursos. A diferença com que se distancia de Freud, para quem a magia vem da ilusão de omnipotência do Homem, o que está subjacente à magia, em Malinowski, é a sua impotência, face à realidade experimentada como algo que vai contra a sua vontade. Nesse sentido, restam ao Homem duas alternativas: ser enjaulado nos limites estreitos da realidade e corresponder adequadamente aos seus estímulos, ou atuar motivado pela visão de uma intenção mágica: as coisas como elas são, devem ser dissolvidas, e um novo mundo, expressão de amor, deve tomar o seu lugar.

¹³⁷ “But if so, man should have become disillusioned with magic long ago. Yet this did not happen. In spite of its practical failures, he continued to cherish it. How can one account for this? *Tomorrow's Child*, p. 77.

¹³⁸ Bronislaw Malinowski – *Magic, Science and Religion*. Boston: Beacon Press. 1948, citado por Alves.

A primeira circunscreveria o Homem à impotência e inexorabilidade do real, determinado pelo presente. A segunda reconheceria a sua impotência, mas não abdicaria da força do desejo, motivado pela paixão de algo ausente e pela recusa do veredicto presente. E se a ação humana é primordialmente uma busca de valores, conclui-se que o ato criador-de-cultura e a magia detêm a mesma dinâmica de transformar o ausente em presente, como expressão de esperança. Tal como nos sonhos, assim a consciência mágica torna possível ao Homem criar com as mãos o que deseja no coração, por intermédio de ações simbólicas. A magia não é, portanto, um utensílio mas a expressão criativa da esperança do Homem. Sem a intenção mágica, isto é, sem a recusa do Homem em aceitar o mundo como ele é, a cultura – enquanto expressão do seu sonho utópico de criar uma *ordo amoris* – não poderia ter sido criada, justamente porque o Homem não sobrevive num mundo sem sentido. A magia não é, portanto, o comportamento de um louco, mas antes de alguém a tentar preservar-se no meio de um mundo impessoal que não faz sentido. Se os comportamentos mágicos parecem sem sentido, é porque eles representam o objeto a que aspiram sem realmente os criar. O absurdo da magia é, no fundo, o absurdo da situação que lhe deu origem.

Não detendo uma finalidade descritiva, a magia é simultaneamente a realização da impotência do desejo face-a-face com uma certa realidade e, ao mesmo tempo, a afirmação da prioridade axiológica desses mesmos desejos sobre a realidade que os nega. A magia incorpora e dá forma no presente às aspirações que o próprio presente abomina. Reveladora de que os factos não são valores, a intenção mágica é ao mesmo tempo ética, no sentido de afirmar que a estrutura do ato criativo é o próprio ato criativo. Não obstante, adverte Alves, “*a magia não tem poder para realizar a verdade que sua visão e intenção. Por detrás dela encontramos um Homem impotente. A verdade da magia só se torna realidade quando a sua impotência se transforma em poder*”¹³⁹.

5.3.2. A construção lúdica da realidade

¹³⁹ “But magic does not have power to fulfill the truth of its insight and intention. Behind it we find a powerless man. The truth of magic will become reality only when his impotence turns to power.” *Tomorrow’s Child*, p. 84

Para além da finalidade mágico-cultural da imaginação, Alves acrescenta-lhe uma intenção lúdica. Tomando como exemplo a imagem sugestiva da criança, cuja atividade típica é brincar, o autor introduz o caráter não produtivo e gozoso da imaginação. Como explica, a criança brinca por prazer, sem mais razões que não apenas o gozo de uma atividade *inútil*. E porque a atividade de brincar não persegue outro objetivo para se justificar senão o próprio prazer, é que se diz que brincar é um fim em si mesmo.

Foi este facto, aliás, que levou Freud a identificar a dinâmica do jogo com a dinâmica de magia: se o jogo e a representação imitativa são suficientes para a criança e para o Homem mágico, ambos são nada menos do que expressões de um comportamento neurótico, isto é, de um comportamento ainda não reconciliado com a realidade. O neurótico, como a criança e o mago, encontram prazer numa construção da imaginação, e não em algo real.

Mas a sanidade ou absurdidade de algo, como adiante anotará Alves a propósito da finalidade utópica da imaginação, depende da estrutura e do sistema que a declara, sendo quase sempre sinal dos próprios limites que propõe. O que neste caso equivale a perguntar se é o princípio da realidade que reprime o jogo ou o princípio do prazer que o cria. Ou ainda, se o jogo é simplesmente uma porção de irracionalidade que se permite à criança no meio do mundo do adulto, ou se é através do jogo que a criança revela a grande sabedoria da imaginação, livre ainda das distorções da nossa vida adulta. O que leva Alves a deduzir: “não há como negar que a lógica do jogo (*play*) implica uma negação radical da lógica dominante da sociedade adulta moderna, que aceita como dogma central que o homem é justificado pela sua produção”¹⁴⁰. Brincar implica a crítica radical de uma sociedade alicerçada numa estrutura de produção-consumo, cujo critério de bem-estar dos povos, e até mesmo de humanidade e felicidade, é justificado pelo seu produto. Não obstante, e ao contrário do mundo adulto que confunde a realidade cultural com a realidade natural, os papéis personificados pela criança no jogo não é ontologizado, isto é, não é assumido, na

¹⁴⁰ *Tomorrow's Child*, p. 88. No contexto em que nos inserimos, usaremos indiscriminadamente o termo *play* na sua forma substantiva (*jogo*) e transitiva (*brincar*), designando-o genericamente “jogo, brincadeira, diversão, divertimento, recreio, recreação”.

sua essência, como definitivo: as crianças ficam sérias com os papéis que assumem, mas nunca se esquecem que estão a brincar. Esta consciência é particularmente evidente relativamente aos papéis que assumem e à organização social em que se inserem¹⁴¹. Na qualidade de atores e autores do seu enredo (*script*), são livres para o alterar ou adaptar; enquanto participantes na estrutura do jogo, dominam a organização social em que brincam, para além de meros peões e da preservação da sua configuração atual. Para quem brinca, cada amanhã é um novo começo.

Assim considerado, o jogo não pode ser entendido como mais um elemento da cultura, entre outros. Tal como o princípio criativo do jogo e a sabedoria da imaginação precedem a absurdidade do real, é o jogo que produz a cultura, e não a cultura que produz o jogo¹⁴².

O que difere entre a perceção dos adultos e das crianças é que estas estabelecem um padrão de organização social em que as estruturas são definidas pela sua liberdade, enquanto os primeiros aceitam o seu enredo como destino, prescindindo da sua autoria e protagonismo. Como consequência, o jogo passa a ser ontologizado, isto é, percecionado como “verdade” e “realidade”. Se esse mundo é a verdade, deverá o mesmo ser preservado contra todos os que, abdicando das regras do jogo, são considerados subversivos. Outra diferença, aliás significativa, é que o paradigma que preside o jogo das crianças é a *ressurreição*, contra o paradigma da *cruz* que define o mundo dos adultos.

Além disso, Alves não ignora o facto do jogo poder facilmente degenerar em alienação. Na verdade, uma das contradições da sociedade atual é negar o jogo e simultaneamente substituí-lo como produto de consumo e de diversão, congratulando-se da forma com que transforma o mundo num recreio (*playground*). Assim considerado, o jogo não é mais jogo, nem é mais um atividade desmistificadora (*debunking activity*) que aponta para novas possibilidades de vida, mas sim um produto da sociedade de consumo em que a

¹⁴¹ O “jogo” não encerra apenas uma conotação lúdica ou mágica. A ideia de *papéis (role)* ou de *situação (definition of situation)* são apropriados pela sociologia para significar que qualquer cenário social é definido por aqueles que nele participam.

¹⁴² Com Huizinga, no seu *Homo Ludens*, Alves enfatiza que a própria cultura não pode ser entendida senão como *sub specie ludi*. De facto, se no ato criador de cultura encontrámos o Homem a tentar estabelecer uma *ordo amoris*, e se no jogo encontrámo-lo a tentar produzir uma ordem ordenada-ao-prazer (pleasure-delivering order), temos que concluir que ambos – jogo e cultura – são expressões da mesma dinâmica.

capacidade de brincar se confunde com a necessidade de comprar novos brinquedos, a magia é transformada em tecnologia e o jogo em consumo. O que antes se afigurava ser um ato prospetivo (*going beyond*), que transcendia as regras da realidade, torna-se um ato ali prevalecte como ópio do povo: “o jogo é agora entretenimento e distração, preenchimento de tempo vazio, evasão do tédio, diversão para uma imaginação tolhida que não pode dar à luz”¹⁴³.

Mas contra esta degenerescência do jogo em alienação, Alves argumenta a sua natureza imaterial, quando colide com o determinismo da realidade e oferece ao Homem a possibilidade de um sentido e, portanto, de diversão, precisamente porque suspende as regras do jogo da realidade a partir da imaginação. Tal como a magia, a imaginação incarna – no sentido de assumir – a possibilidade do impossível. Pelo jogo, e para além da realidade, é possível encontrar, não o caos, mas sim novas possibilidades: o impossível torna-se possível. Daí que o nosso autor anuncie mesmo a natureza ética e profética do jogo, enquanto negação da lógica vigente e onipotência da imaginação, capaz de inaugurar um espaço livre onde a criança possa criar e começar de novo.

Poder-se-ia obstar o carácter absurdo da finalidade lúdica da imaginação, por exceder a realidade. Mas como sucede na intenção mágica da imaginação, é a “realidade” que deve ser declarada insana, quando não coincide com as aspirações da imaginação. A insensatez (*foolish*), do jogo como da magia, é tanto mais absurda quanto a situação absurda que lhe dá lugar: “a imaginação insensata dos fracos é a falta de imaginação insana dos fortes. A absurdidade da situação não reside na “possibilidade do impossível” (*impossible possibility*) de que a imaginação fala, mas sim no facto de que ela é impossibilitada precisamente por aqueles que têm poder sem imaginação”.

O jogo, ao sugerir um mundo ainda ausente, detém um elemento utópico. Apontando para o futuro, o jogo não pode evitar dar à luz uma visão utópica, funcionando como um aperitivo que anuncia outras possibilidades para a vida humana, apesar da destinação fatal do mundo adulto¹⁴⁴. Por essa razão, se diz que a finalidade do jogo radica

¹⁴³ Na mesma linha, podemos enquadrar o “ócio” de Victoria Camps ou o “humor” de Lipovsky.

¹⁴⁴ “It works like an aperitif suggesting that although we find ourselves captives of the adult world, this need not be our total fate. There are other possibilities for human life.” *Tomorrow’s Child*, p. 95.

na criatividade com que o Homem continua a ser o autor e o realizador do seu enredo. O futuro pode ser criado de acordo com a forma com que este o desenha na imaginação. É nesse sentido, refere Alves, que deve ser entendida a admoestação de Jesus – “a menos que se tornem como crianças, não entrareis no reino do céu” – não como elogio da impotência (*helplessness*) mas como anúncio do jogo da liberdade e da criatividade, como condições de plenitude humana e de renascimento social, personificada pela imagem do reino. Pela dança, celebração e alegria, pela antecipação do dia em que a produtividade é proibida e tudo é jogo, anunciado por ora apenas em gérmen como matéria da utopia, é que as esperanças podem ser encarnadas, desfrutadas, e celebradas, porém como primícias, como aperitivo de algo ainda por vir.

O presente torna-se ocasião de antegozo e é acolhido como “aperitivo”. Graças à intenção lúdica da imaginação, o Homem não perde o sentido erótico da vida nem frustra o futuro em aberto, dedicando tempo à gestação de um novo amanhã que, por entre a tragicidade do presente e mercê da sua capacidade criativa, reserve lugar para a possibilidade impossível da ressurreição.

5.3.3. A vocação profética da utopia

A última das finalidades da imaginação sugeridas por Alves, depois da mágica e da lúdica, é a sua intenção utópica. Uma vez resgatada a magia e o jogo como oportunidade de renascimento criativo do Homem e, portanto, de humanização, pode aquele redescobrir-se como ser utópico, isto é, como alguém que assume os seus desejos e os seus sonhos, apesar e para além da absurdidade da realidade. Desta forma, o Homem descobre mais sanidade no que almeja do que na realidade que o oprime.

Na época a que Alves se reportava, ouvia-se pela primeira, e audivelmente, a proclamação que veio a ficar conhecida como expressão de uma esperança possível: “Eu tenho um sonho!”. A paz, a liberdade, o prazer, por exemplo, passam a depender, não de uma lógica de consumo, mas da capacidade criativa de dar à luz algo de novo. O Homem pode ser livre, pelo poder de assumir as condições materiais da vida e dar-lhes uma forma de acordo com a uma intenção: “este é o segredo de todas as visões utópicas dos homens

de hoje, ao proclamarem que a organização social, entendida como uma forma de repressão e de controlo, deve ser abolida e a terra transformada num lugar de recuperação (*human recovery*)”¹⁴⁵.

No fundo, seria a própria esperança que assumiria a forma de utopias, não fossem estas interrompidas pelo realismo, ao afirmar que o nenhures das utopias não tem lugar na realidade. Se a realidade determina o que é possível e confina o futuro aos seus limites, nada do que vá mais além pode alguma vez existir. Nesta lógica, a ideia de paz, de liberdade, de ecologia, devem ser consideradas irrealistas e, portanto, utópicas. Se a realidade presente é preservada na sua continuidade, não há possibilidade de realizar essas esperanças dentro dos limites da nossa atual organização social. Ao anunciar essa impossibilidade, declarando como utópicos aqueles sonhos, o realismo revela, involuntariamente, os limites estreitos da realidade em cujo nome fala. As utopias são irrealizáveis, portanto, não pela própria natureza mas por imposição da própria realidade.

Como a magia e o jogo, as utopias são sonhos sociais, não na sua forma individual, mas na sua forma social. Como tal, mesmo a aparente impossibilidade de realização não abortam a sua gestação: “a imaginação não é um instrumento de clarividência destinado a revelar os segredos do futuro ou de um outro mundo. É um espelho, que reflete o impossível que realmente vive. O segredo das utopias é a própria realidade de onde crescem”¹⁴⁶.

Tal como os símbolos não são autoevidentes (*self-elucidating*) quanto ao significado que ilustram, assim também os sonhos, quanto aos propósitos que lhe subjazem. Com efeito, os desejos, as emoções, as esperanças estão lá, mas não podem, entretantes, ser nomeados. Sendo utópicos, não têm ainda nome por que possam ser chamados. Mesmo face ao risco das utopias serem desconsideradas como produtos de uma mente neurótica – como Freud classificara a religião, a magia e o jogo – Alves contrapõe a inteligibilidade das utopias, ao recordar que, desde a sua génese, elas não são – nem

¹⁴⁵ *Tomorrow'd Child*, p. 104

¹⁴⁶ *Tomorrow'd Child*, p. 106

podiam ser – desafetadas da vida social: “a sociedade ideal não é alheia à sociedade real, é parte dela”¹⁴⁷.

É significativo que, por exemplo na experiência bíblica, a solidariedade entre Deus e o Homem se meça pela imagem do Servo Sofredor, segundo a qual Deus pode ser encontrado onde quer que o Homem sofra. E porque o futuro é engendrado no meio do sofrimento, tal implica a abolição das condições do poder que criaram o sofrimento e a inversão da lógica do presente. Como um passe de magia, a visão utópica nasce. A imaginação propõe ao Homem um outro mundo (*land*), onde a vida é jogada segundo regras diferentes. Pouco a pouco, o gemido inconsciente torna-se linguagem articulada, e a suspeição inicial torna-se denúncia aberta. Como um mágico, o Homem é capaz de nomear as coisas ausentes, convocando a si algo que não existe ainda. O futuro passa a ser viável, apesar de existir em nenhures e desde que “o presente seja engravidado e a intenção criativa se forme no seu ventre”¹⁴⁸.

Esta vida latente e que, literalmente, não se vê, torna-se fonte de esperança. Não se trata de uma mera deslocalização geográfica da dor ou do prazer, mas da instauração de um novo mundo em que o próprio sofrimento é conquistado e superado. A utopia revela que o Homem não perdeu a esperança e que ainda reclama o futuro como amigável e não necessariamente chocante: desde que o Homem tenha a visão e a coragem de o criar e recuse a inevitabilidade dos factos rigidamente determinados que com ele colidem.

A profecia e utopia, ao contrário da pretensão descritiva da futurologia que se move estritamente dentro dos limites da realidade, essas, vêm o futuro como uma tarefa ética e religiosa. Nas utopias vemos a dinâmica da criatividade atingir o seu limite.

Este nenhures é exemplarmente retratado nos mitos bíblicos da criação, quando estes sugerem que o que se espera aparece no pretérito. À situação primordial – de desordem, de caos – não pode suceder, por si só, nem a vida, nem a ordem, nem a beleza. O novo não irrompe como causado pelo caos. A irracionalidade só é superada pela palavra e pela intenção que enforma a realidade e a conquista pelo princípio do prazer: *e viu Deus*

¹⁴⁷ Karl Mannheim - *Ideology and Utopia*, 1936, pp. 185, 187, citado por Alves em *Tomorrow's Child*, p. 108

¹⁴⁸ “The present must be made pregnant. The creative intention must take shape within its womb” *Tomorrow's Child*, p. 115

que isso era bom. De tal modo que a sinfonia é repetida com variações até atingir o clímax da criação acabada: a intenção triunfa sobre o caos e o Criador descansa. O tempo não é mais de criação mas de fruição, ao momento criativo sucede o momento do jogo.

Por conseguinte, a lógica do desejo e da intenção triunfa sobre o poder da realidade. A morte, o sofrimento, a injustiça, o caos, são conquistadas, desde que o Homem se reconcilie com a realidade, mas sem abdicar dos seus desejos. Daí que o segredo escondido de uma visão utópica seja justamente a do Homem permanecer inquieto e infeliz até ao dia em que as suas esperanças triunfem sobre os factos. O que equivale a dizer, inversamente, que a visão utópica não revela quase nada sobre a visão em si, mas definitivamente muito sobre a lógica do sistema sobre o qual irrompe. E uma vez que a visão utópica emerge da experiência da absurdidade do sistema, na eventualidade do sistema a declarar insana, confessa involuntariamente a necessidade da sua própria extinção. É por isso que utópicos e profetas são desacreditados como heréticos, subversivos ou insanos e os visionários são condenados à morte, ignorando-se que, “mesmo na tragédia, existe promessa e esperança. Os homens estão ainda dispostos a morrer pelas suas visões. E o seu sofrimento e morte serão a semente a partir da qual emergirá um futuro ressuscitado”¹⁴⁹.

5.4. A personalização da realidade

A pessoa não pode ser dissociada da imaginação, porque tudo o que se afigura verdadeira para uma, permanece verdadeiro para a outra: “a personalidade é a imaginação encarnada”¹⁵⁰. Não obstante, os rituais mágicos, o jogo e os sonhos utópicos, antecipa o autor, são considerados sintomas de doença, sendo a sanidade identificada como comportamento funcional. A lógica da sociedade passa a ser o critério último para determinar a sanidade ou a insanidade da pessoa, ignorando que as instituições, as estruturas e a cultura foram criadas pelo Homem, corporizando as suas intenções. Não é a sociedade, portanto, que define qual a forma de vida que é sã ou insana. Nem a sua

¹⁴⁹ *Tomorrow's Child*, p. 120

¹⁵⁰ “Imagination and personality cannot be separated, because personality is imagination made flesh. Whatever is true of personality must hold true for imagination also.” *Tomorrow's Child*, p. 140

integridade depende da capacidade de adequação (*to fit*) ao esquema social, definido na maioria das vezes por pessoas que já se foram, de acordo com a convicção de que “quando permitimos que a lógica do nosso sistema social seja o critério final para dividir a sanidade e a insanidade, estamos na verdade a permitir que a nossa identidade seja definida pelos mortos”¹⁵¹. Como resultado severo dessa amnésia, o Homem é impossibilitado de fazer novas sínteses criativas. A magia, o jogo e os sonhos utópicos emergem, assim, como liturgias, como expressões das aspirações mais profundas da alma humana, destinadas a manter viva a esperança de que a vida será capaz de derrubar o poder definitivo da realidade. E de muitas linguagens humanas que usa para protestar, é pela imaginação que o Homem se apresenta como fim último e como único critério de sanidade, algo que, por razões óbvias, se torna inaudível (*unsound*) numa sociedade *sadia*.

Mas o Homem detém uma vocação cultural que não lhe permite duplicar o mundo objetivo que encontra defronte. Pelo contrário, ele é criador do mundo a partir da matéria-prima que lhe é dada e do modelo que ele próprio representa: “o seu mundo é a exteriorização dos seus valores e aspirações, a encarnação da sua intenção, a objetivação do espírito”.

O Homem é capaz de olhar para a realidade e de, pela imaginação, perceber as suas possibilidades para além da factualidade, levando-o a talhar o mundo como expressão dos seus valores. As condições de integridade (*wholeness*) e de sanidade da realidade são escrutinadas pela harmonia existente entre o mundo e os valores. Havendo coincidência, o Homem sente que vive num universo significativo, mesmo que não seja quantitativamente rico; mas se esta harmonia é ameaçada, e ele sente que os seus valores estão a ser destruídos pela realidade, então a sua personalidade desintegra-se, mesmo que seu mundo seja próspero e ele materialmente rico. Assim é singularidade da consciência humana quando se recusa a aceitar a realidade como ela é. A pessoa (*personality*) emerge no primeiro ato de negação, nasce de um ato de rebeldia. A rebelião, para Alves, é o elemento distintivo que a separa dos animais e o pressuposto mais fundamental em que toda a sua vida mental se baseia, não havendo razões para – como adverte – a qualificar de ofensa.

¹⁵¹ *Tomorrow's Child*, p. 123.

Com efeito, e contra o que psicanálise qualifica como neurose contra a realidade, a rebelião é o pressuposto de qualquer ato criativo, quanto se insurge, por exemplo, contra a esterilidade, o sofrimento, a injustiça, a solidão e a opressão, de tal modo que “o mundo da cultura seria impensável sem os atos de rebelião daqueles que a construíram”¹⁵². Os animais, por seu turno, não se podem rebelar e, portanto, também não podem ser criativos, já que se aquiescem à realidade, por adaptação e ajustamento. Pelo contrário, e face à hostilidade do mundo, o Homem constrói universos simbólicos (a magia, a religião, o jogo, a arte, as utopias, as ideologias) como ferramentas de resistência com que diz Não à realidade e com que afirma a prioridade dos seus valores contra a factualidade bruta de um mundo que conspira contra as aspirações, mesmo que tal signifique ser apelidado de insano, herege ou neurótico. É deveras expressivo, observa Alves, que a Bíblia tenha sido escrita por uma comunidade vulnerável à incursão do poder e que, portanto, tenha mesmo invertido o enredo normal dos factos, segundo o “mote os vilões tornam-se heróis e os heróis tornam-se vilões”¹⁵³. Contra, aliás, o que veio a suceder mais tarde, quando a Igreja deixou de ser um povo oprimido e, portanto, rebelde, e passou a ser parte da historiografia dos poderosos e garantia da normalidade social, aponta Alves.¹⁵⁴

Com efeito, a descoberta de que o mundo pode não ser tão amigável quanto o que se esperava, leva o Homem a descobrir-se como exilado (*homelessness*) e sem casa. A experiência bíblica recorda, a esse propósito, que fé e relento implicam-se mutuamente: a fé é viver sem-abrigo. Por estranho que pareça, argumenta Alves, a Bíblia entende que o

¹⁵² *Tomorrow's Child*, p. 127

¹⁵³ “The Bible has the peculiarity of having been written by those who experienced weakness and defeat, i.e., a community which of *necessity* had to be opposed to the triumphant definitions of power and – derivatively – of what was sane or perverted and unsound. The result is quite disturbing. The Bible turns the normal plot upside down. Villains become heroes and heroes become villains.” *Tomorrow's Child*, p. 130

¹⁵⁴ Desviando-se, aqui, do estilo que perpassa toda a sua obra e a despeito de uma argumentação mais comprometida com a própria compreensibilidade dos argumentos que invoca, Alves não se coíbiu de denunciar a Igreja como “coveiro hábil (*skillful undertaker*) e contador inteligente de histórias (*clever storyteller*)” quando, ao longo da história e em relação a algumas personagens bíblicas, veio a converter rebeldes em mansos. A própria figura de Jesus é apresentada como “mestre na arte de subverter as regras de sanidade e insanidade” em favor dos oprimidos, cuja condição existencial cria a necessidade e a possibilidade de rebelião face ao absurdo da realidade. A análise destes argumentos carece de maior explicitação, quer do ponto de vista bíblico-exegético quer do ponto de vista sistemático, que por agora evitaremos, em razão do temática mais genérica que nos ocupa.

Homem só se torna completo e livre depois de cortar com as raízes e se exilar: e a partir de então vive-se da paixão pelo ausente e nasce o profeta.

Por conseguinte, o sofrimento não é acidental. Ele pertence à própria essência da personalidade, como sinal quer da nossa presença no mundo como da nossa rebelião quanto a ser domesticado por ele. Daí nasce a criatividade, como aversão àquilo que faz o homem sofrer¹⁵⁵. Talvez a descoberta mais dramática deste facto foi experienciada pelo profeta que, a partir da experiência do exílio e do desespero, chegou à conclusão de que Deus sofre e que, por isso, a experiência de prazer e de felicidade não podem mais ser identificados com o divino. Não obstante, se o sofrimento é a última palavra sobre a vida e a personalidade, resta-lhe aceitar o absurdo dos seus desejos. O sofrimento surge quando o Homem descobre a oposição insuperável entre os próprios valores e os do mundo em que vive, chegando à conclusão de que é sem-abrigo, porque experimenta a falta de sentido, a absurdidade irreduzível do mundo e a futilidade dos esforços que intentam conferir-lhe um sentido.

Há, no entanto, uma diferença radical entre este sofrimento e o sofrimento que faz sentido, segundo a metáfora de uma parturiente, cujo trabalho e dores do parto suscita a alegria e a criação do novo. Pensemos, até, na mulher estéril que, sabendo que não passará pelas dores do parto, experimenta mesmo assim a dor de não vir a sofrer pelo nascimento de uma nova vida. Sobram-lhe duas alternativas: recusa desistir do sonho de ter um filho e rebela-se contra a esterilidade ou conclui que ser feliz agora é mais importante do que estar grávida amanhã. No primeiro caso, à mulher como, aliás, ao Homem, a alegria existe por causa e depois do ato criativo. No segundo, a felicidade é alcançada pela desistência da vontade de ser criativo.

Assim perspectivado o sofrimento, é possível compreendê-lo como uma “gratificação-substituta” (*substitute-gratifications*), a quem a pessoa se afeiçoa, já que o mundo não pode ser o que a personalidade deseja. O sofrimento é um sintoma de que a realidade e a vida não estão reconciliadas entre si e que a pessoa ainda não chegou, ainda

¹⁵⁵ “Como pode alguém criar se não se sabe o que é sofrer?”, pergunta o autor. É de estranhar esta dedução, quando comparada com a finalidade criativa, lúdica e mesmo gozosa da imaginação anunciada no capítulo anterior.

não encontrou a sua casa. Mas a verdadeira realidade é, agora, uma possibilidade que pode e deve vir a ser (*come into being*), graças a um ato criativo.

O segredo do realismo é justamente o de assumir que a realidade já chegou, e que não há nada de contraditório na sua percepção. O Homem aceita ser domesticado, abandonando a intuição de que é somente através de um ato criativo que a realidade *vem a ser*, em detrimento da gratificação imediata de que disfruta por se adaptar ao dado, como uma nova forma de ópio, com que o realismo ilude as vestes da realidade.

5.5. A criatividade incarnada

Se a pessoa é imaginação encarnada, resume Alves, o Homem é capaz de olhar para a realidade e vislumbrar as suas possibilidades para além da factualidade. Além disso, é pela imaginação que o Homem se apresenta como fim último e como único critério de sanidade. Todavia, na linguagem comum, *imaginação* e *ilusão* são usadas indiscriminadamente como sinónimos, presumindo-se dessa forma tratarem-se de nomes diferentes para duas formas diferentes da mesma doença, ou seja, do medo da realidade.

Assim o terá compreendido Freud, ao afirmar que, quando confrontado com o carácter irredutivelmente contraditório da existência humana e com o veredito da futilidade dos seus sonhos, o Homem evade-se da realidade para o mundo criado na sua mente. As ilusões seriam, portanto, reificações dos impulsos para o prazer, gratificações-substitutas, encapsulamento do Homem num mundo outro que a realidade lhe negara. Assim o terá entendido Freud, quanto foi ao ponto de colocar na mesma craveira as ilusões e a imaginação, aqui entendida como juízo de valor suscitado pelo desejo de felicidade. Os profetas – mesmo os falsos – seriam personificações da mesma loucura.

Face a tal perspetiva, Alves é chegado a um impasse: o de se ver na necessidade de, no seguimento da sua argumentação, demarcar imaginação e ilusão, sem margem para equívocos, e de ao mesmo tempo não comprometer o carácter sintomatológico das ilusões, relativamente às condições sociais que as originaram.

Segundo ele, as ilusões não são suscitadas mera e impulsivamente por uma mente louca. Sendo a consciência o conjunto de uma rede complexa de relações, tal significa que

é sempre produto da sociedade, das condições reais em que habita e da situação existencial em que vive, não sendo alheia aos problemas concretos que a vida enfrenta. Desta forma, mesmo que aparentem ser totalmente desligadas da realidade, as ilusões têm as suas raízes na sociedade e são sintomas das condições sociais que tornaram o seu aparecimento possível e necessário. Recorrendo a um apontamento de Marx, Alves remata que a existência das ilusões é um sinal de que, a elas subjacentes, existem condições sociais que as reclamam: as ilusões são, em si, uma indicação de que a ordem social está doente, de onde se conclui que o desarranjo mental do indivíduo é resolvido, em última análise, em termos da patologia social que o originou.¹⁵⁶

As ilusões, sendo sintomas de condições sociais concretas, são representações simbólicas de uma doença e das tentativas frustradas de a curar. Com efeito, se as ilusões fossem produtos extemporâneos da consciência, poderiam ser derrotados por ela própria; mas desde que refletem uma situação social, é apenas através da remoção dessa situação que o Homem pode recuperar a sua sanidade, segundo o mote marxiano: “A demanda para desistir das ilusões é a demanda para desistir das condições que delas necessitam”.

As ilusões, acrescenta Alves, indiciam que o Homem vive num mundo onde a criatividade se tornara impossível. A consciência realiza como que um truque mágico, ao assumir na experiência que o ato criativo não é mais possível nem necessário, sendo o problema da realidade dissolvido na ilusão. Por meio de um artifício da consciência, a urgência ética do ato criativo é assim denunciada. As ilusões são, portanto, construídas sobre um algoritmo estranho: somam-se, subtraindo. O que elas oferecem, em termos da realização dos desejos, provém do que elas retiram em termos de consciência; além de que, quanto maior a consciência, maior a dor. Como resultado lógico, quanto menor a

¹⁵⁶ A este propósito, Alves recorda as duas décadas que o antecederam como o tempo em que a sociedade ocidental, em especial a americana, se viu extraditada de sua casa e das *ilusões* criadas pelas gerações passadas. Até então, não se sentia, nem havia, a necessidade de protesto e, menos, de rebelião. A experiência de exílio, porém, despontava desde as nações miseráveis, cujo sofrimento, opressão e exploração já não se compadeciam com um final hollywoodesco e cujo expoente se viria a verificar na fenómeno do Vietname. A descoberta de que a riqueza e conforto se erguiam sobre violência, genocídio, escravidão, exploração e ganância veio a dar origem à visão acometida a essa geração de que o mundo devia e podia ser transformado, pelo recurso a uma fervorosa atividade política. Era o tempo dos revolucionários e dos profetas que quebrariam os valores antigos e criariam outros novos... E no entanto, veio-se subitamente a verificar que, afinal, estavam presos, impotentes e cativos na própria ação.

consciência, maior o prazer. É um oráculo de nascimento, sem gravidez; de um novo mundo, sem as dores e os riscos de uma luta política; de ressurreição sem cruz. Eis o milagre que a consciência opera: “ela coloca a criança ainda não nascida nos braços dos pais que ainda não o são”¹⁵⁷. A gravidez deve ser rápida ou nem é, sequer, necessária.

Como resultado do Homem abdicar de si mesmo como criador, as ilusões abortam as suas possibilidades criativas e imergem como formas de apagar o sofrimento associado à consciência de impotência ou, no outro extremo, de perpetuar e preservar a geografia da dor e do prazer. Ambos, oprimido e opressor, convergem na mesma sintaxe: “se o escravo concordar que o ato criativo não é mais necessário, ele reconhece inconscientemente a afirmação do senhor quando o reclama impossível”¹⁵⁸. Os seus sonhos de liberdade, de felicidade, de amor são personificados como ídolos, como *se já* fossem reais, numa esfera *para além de (beyond)*: para além do rio, para além do horizonte, para além da morte. Em vez de abolir as reais contradições da vida social através do ato criativo, eles dissolvem a sua exigência ética. Ao proclamar a inevitabilidade e impossibilidade de um rumo outro, tornam possível a normalidade e inocuidade das coisas.

Este é o risco, aliás, da própria atividade política quando confirma, por seu turno, a impossibilidade e a impotência do ato criativo e não é capaz de passar por aquela experiência com integridade bastante para conciliar a tensão entre a aspiração e a frustração, entre as esperanças de que é portadora e a dura realidade do poder. Assim nasceram as ilusões, quando se descobriu que o ato criativo envolvia dor, sofrimento, resistência e adiamento do prazer, incluindo muitas vezes a própria vida nesse risco.

Do que resulta que, sendo a origem da insanidade das ilusões, a insanidade do poder, a esperança de um novo futuro para o Homem depende da criatividade com que reclama um espaço livre e um tempo livre em que possa modelar o mundo de acordo com os sonhos do seu coração. E uma vez que a criatividade exige desistir dos pressupostos de longa data (*long-held presuppositions*), a fim de começar de novo – numa dinâmica de morte e ressurreição – ela colide com toda a consciência frívola que proclama que se pode

¹⁵⁷ *Tomorrow's Child*, p. 149

¹⁵⁸ “If the Slave agrees that the creative act is no longer needed, he is unconsciously acknowledging the Master’s claim that it is no longer possible”. *Tomorrow's Child*, p. 151

desfrutar agora, em toda sua plenitude, de algo que ainda não existe, e que anuncia a redenção de um mundo corrompido, apesar da vida ainda gemer com dores de parto.

A imaginação sabe que a ordem das coisas a que chamamos realidade não é mais que uma possibilidade e uma esperança que ainda não nasceu. A realidade nascerá pelo poder do ato criativo do Homem, como mulher em trabalho de parto, aguardando o nascimento do novo. Confrontada com a ilusão, a imaginação compromete-se com a verdadeira realidade, ao invés das segunda que pretende preservar uma falsa realidade, pelo abortamento da possibilidade e do ato criativo que induz.

5.6. A humanização da cultura

Alves recapitula o essencial da lógica com que perspetiva a imaginação criativa, intentando projetar as virtualidades da imaginação no processo de culturalização de que o Homem é autor e que, em instância última, pode ser entendido como a própria humanização.

Como prenunciado antes, sendo a imaginação, simultaneamente, mãe da criatividade e parteira do renascimento criativo do Homem, resulta que a humanização da pessoa dependerá do modo como aquela engendra – no sentido de dar corpo – a cultura que habita. Sabendo que a realidade é, pois, portadora de esperanças em gérmen, que *virão a ser*, graças ao ato criativo do Homem – como mulher em trabalho de parto – a cultura é, portanto, filha da imaginação. O que, ao invés, equivale a dizer que a imaginação criativa é capaz de, não apenas dar à luz um novo amanhã, mas de forçar um renascimento da cultura, de modo a que o Homem se sinta em casa, como num lugar de recobro.

Entrementes, adianta o autor, porque o Homem não se sente em casa, é que experimenta alguma nostalgia obsessiva pela natureza, enquanto personificação romantizada de sentimento de abertura, de espaços ainda inexploradas, de horizontes repletos de alternativas. A verdade, porém, é que essa beleza é estranhamente insensível à

dor, à tragédia e à fragilidade, segundo o mote “a natureza não ajuda gratuitamente nenhuma forma de vida”¹⁵⁹.

Pense-se, agora, nos organismos vivos e na forma como, apreendendo soluções adequadas para o problema da sua relação com a natureza, sobrevivem num universo físico que não se mostra propício à vida. O corpo de um animal pode ser entendido como um longo processo de aprendizagem, convertido numa estrutura biológica e encrustado numa memória das soluções inventadas no passado. Com efeito, todos os animais conseguem sobreviver, por adaptação do seu corpo à natureza, como se esta constituísse um obstáculo intransponível e inalterável. Como resultado, os animais sobrevivem porque se *naturalizam*, de acordo com a sua programação. As possibilidades do futuro são condicionadas pela experiência acumulada do passado, em cuja semântica não cabe nenhum ato criativo ou o abandono de pressupostos anteriores, já que qualquer espécie de criatividade implicaria a morte.

Numa simples comparação, Alves opõe a este determinismo biológico a forma com que o Homem é capaz de transformar a natureza a partir da liberdade e da imaginação. Esta distinção entre o biológico e o imaterial, porém, não é automática nem desencarnada. Alves faz mesmo questão de, em consonância com o que havia já referido sobre a importância do corpo, o anunciar como elemento motivacional do mundo humano, já que tudo o que o Homem criou – as suas ferramentas, a sociedade, os valores, aspirações, esperanças, memórias, mitos, linguagem, religião, ideologias, ciência e tudo o mais que se possa catalogar como provindo do Homem – foi gerado no seio da sua luta pela sobrevivência. Do que se infere que todas as suas invenções foram criadas pelo corpo, por causa do corpo e para a sua satisfação: “o corpo tem, portanto, uma prioridade axiológica sobre tudo o resto, porque é o fundamento e a meta do mundo humano”¹⁶⁰. E de tal modo, conclui, que tudo o que vá contra o corpo, vai contra a maioria dos pressupostos fundamentais da vida. Sempre que é reprimido, o corpo começa a gemer e a protestar

¹⁵⁹ “Nature freely helps no form of life” *Tomorrow’s Child*, p. 156.

¹⁶⁰ Alves exemplifica com duas imagens a assunção segundo a qual a verdadeira humanidade começava quando acabava o corpo, em favor da mente, do intelecto, do espírito e da alma, como essência do Homem: a de um académico, cujos sentidos do corpo se desligam em detrimento do intelecto até receber o diploma: “um tubo de ensaio com um feto morto”; e o da oração de olhos fechados, como ato de recusa do corpo e de rejeição do mundo, em favor da esfera profunda do intelecto, aí onde Deus podia ser encontrado.

contra todas as ideias, princípios, valores, sistemas, instituições e organizações que o utilizam como se fosse um meio e não um fim.

A própria personalidade é, ela mesma, uma função do corpo; e sempre que ela é incapaz de resolver ou dar um significado para o sofrimento, acaba por sucumbir. Daí que, conclua o autor, a fim de recuperar o sentido da vida e descobrir o que significa ser e agir como um ser humano, há que regressar ao corpo. Ao contrário dos animais, cujo corpo se tornou ferramenta da sua especialização, o Homem viu-se na necessidade de inventar e de criar outras ferramentas, como extensões do seu corpo inábil, das quais se destaca, de todas e anterior a quaisquer outras, a sociedade. A sociedade é uma ferramenta, justamente por não ser especificamente humana.

Na verdade, enquanto outras formas de vida seguem incansavelmente o programa incorporado na sua estrutura biológica, enquanto réplica da sua organização social, o comportamento do Homem não é condicionado nem programado pelo padrão estímulo-resposta. Caso contrário, encontraria satisfação na pura sobrevivência física. Na verdade, há circunstâncias até em que o Homem, apesar de usufruir de condições adequadas do ponto de vista pragmático, decide inverter essa lógica em prol de outros fatores de felicidade e de realização humana, isto porque não é possível equiparar fatores distintos que constituem a sua humanidade.

Além de sobreviver, o Homem precisa de construir um mundo que faça sentido. E por isso criou a cultura, enquanto síntese entre eficácia e imaginação e como expressão da sua dinâmica imaterial, cujo expoente é o “poder do amor a assumir uma forma social”¹⁶¹.

Para sobreviver, ele tem de reconhecer os seus valores encarnados no mundo que o rodeia, de tal forma que vislumbre um universo compreensível, ou seja, que sinta que a sua estrutura de valores é confirmada pela sua experiência. Assim, a cultura começa com o corpo, mas transfigura-o, ou mais precisamente, o corpo transfigura-se a si mesmo. Ao deixar de experimentar a vida através do imediatismo dos sentidos e passando a senti-la através da mediação do coração, o corpo passa a encarnar as esperanças e aspirações que o

¹⁶¹ “Culture is the union of love and power, or more precisely, it is the power of love assuming a social form. It is a synthesis between effectiveness and imagination in which the heart succeeds in forcing the system to be an instrument for its realization and a means for its expression.” *Tomorrow's Child*, pp. 166-167

inspiram, como suas extensões. E uma vez criados valores e esperanças, e a partir do momento em que a imaginação e a criatividade do Homem constroem um cosmos significativo a que chamamos de cultura, não mais o corpo pode voltar à natureza sem estar grávido de valores. Os sentidos passam a apreciar a vida de acordo com os valores que o coração preza e preserva, e o mundo passa a ser experienciado através da sua mediação.

A perspectiva com que Alves entende esta sublimação da cultura através de uma corporeidade impregnada de valores é comum, por exemplo, à perspectiva marxiana. Com efeito, a natureza da ação humana, anunciada a jusante como subordinada ao materialismo das relações económicas, inicia, em primeiro lugar, com a transformação da natureza, é secundada pela produção dos meios para satisfazer as necessidades da vida material (Marx) e é destinada à criação de uma ordem superior (Lefebvre). Por isso, o Homem não procura apenas a satisfação das suas necessidades biológicas, mas sobretudo pelo sentido e pela alegria. Ele quer moldar o mundo à sua imagem e semelhança, a fim “ver seu próprio reflexo no mundo que ele tem construído”¹⁶². Daí que o ato criador-de-cultura intente conferir um significado pessoal ao mundo, na perspectiva de o concluir, como “objetivação do espírito” (Jaeger & Selznick), isto é, inerentemente harmonioso, equilibrado, pleno (*self-satisfactory*), em que nada é espiritualmente sem sentido.

De regresso à distinção entre Homem e animal, o primeiro humaniza a cultura – no sentido de a tomar e transformar – enquanto o segundo é *naturalizado*. Só depois do ato criador, é que o primeiro é livre para voltar à natureza, entretanto acolhida como sua amiga e hospedeira (*home*).

Assim disponível, como experiência inacabada, voltado para o futuro, liberto da reencenação rígida do passado, o Homem tem a possibilidade única de utilizar o seu passado como uma ferramenta para a criação de um futuro qualitativamente novo, de ir além de si mesmo e de dar à luz algo que não existia antes. Assim é o que Alves chama de imaginação. Tal como a mulher grávida olha para si mesma como mãe, ou como o artista

¹⁶² É este o motivo que, segundo Alves, motiva a crítica de Marx à sociedade capitalista: ela havia-se tornado tão materialista que a produção só podia ser medida em termos de dinheiro. Ao que Alves acrescenta: em vez de ser filha da liberdade do Homem e mais alta expressão da própria vida, o trabalho tornou-se nada mais que um “meio para a satisfação de uma necessidade”. O trabalhador, remata Alves, não podia apreciar o trabalho como um jogo (*play*). O que o homem cria deve ter mais do que uma óbvia função prática, deve ser um sacramento, ao contrário dos animais que produzem para sobreviver.

vê a paleta de cores como possibilidade de expressão e de comunicação, assim o corpo olha para o mundo como matéria-prima de uma tarefa criativa. O seu caráter migratório, pelo qual se move para fora do espaço onde se encontra e que o obriga a um tipo de comportamento adaptativo, e se transforma num novo espaço a ser ainda criado, confere-lhe a possibilidade de temporalizar o espaço: “se o espaço me diz que o universo preexiste à minha descoberta, a temporalização do espaço prova que este universo criado está ainda inacabado”¹⁶³.

O que dizer, todavia, sobre as situações que eliminam a possibilidade criativa do Homem e que o retiram de um mundo significativo (*meaningful world*) onde a criatividade ainda é possível?

Se o ato criador-de-cultura é impossibilitado, responde Alves, o Homem seguirá a lógica da dor e do prazer. Há algo de peculiar, na verdade, sobre o corpo do Homem. Contrariamente ao animal, em que a dor suscita evitamento, o Homem pergunta-se se é possível transformar o ambiente, originando como que um processo de gravidez: “o sofrimento desperta a imaginação, dá à luz aspirações e expectativas e, em última análise, dá forma ao comportamento humano”¹⁶⁴, como se agisse a partir da paixão pelo ausente (*absent*), pelo que está a faltar (*what is lacking*).

A sua intenção é transformar em realidade o que existe apenas na sua imaginação. Daí que seja muito significativa a sua capacidade de resistir à dor e de continuar a acreditar nos seus valores, preservando a esperança do ato criativo. O Homem não sucumbe apenas por causa da dor, mas por causa da desesperança (*hopelessness*) e da impotência absoluta quanto à sua situação. Mas se, pelo contrário, participa com outros num universo comum de significado (*meaning*), unidos num compromisso fundamental para com um futuro comum, solidários na mesma sinfonia de gemidos, motivados por esperanças semelhantes e dispostos à criação do novo, nasce a comunidade, a partir de uma verdadeira aliança do coração e do espírito¹⁶⁵.

¹⁶³ Furter, Pierre – *Educação e vida*. Petrópolis: Vozes. 1968.

¹⁶⁴ *Tomorrow's Child*, p. 170

¹⁶⁵ O drama do ecumenismo e a dissolução da família nuclear são apontados como exemplos da degenerescência desta irmandade (*fellowship*) de espírito, *Tomorrow's Child*, pp. 171-172

Este elemento é mesmo distintivo na comunidade de fé. O vínculo que a une não se baseia em razões de ordem social, laboral ou ambiental, mas sim numa identidade provinda do *aperitivo* com que degustaram o futuro e vislumbraram o ainda ausente, como criança crescendo lentamente no útero. A experiência de sofrimento não induziu a busca de um lugar agradável na geografia da dor e do prazer, mas sim a aceitação das dores de parto, segundo a convicção de que é necessário um ato criativo. É assim que a imaginação entrega o seu filho, dá à luz uma nova criação, que proporcionará prazer em vez de dor, que expressará a liberdade em vez de coerção.

Na cultura, o jogo (*play*) torna-se um desígnio (*politics*), cuja finalidade e utilidade não é outra, que não o mero prazer de afirmar a própria vida: “o ato criador-de-cultura não é mais que um sábado: um lugar de descanso de uma jornada sem fim. É um aperitivo que nos diz sempre que ainda há algo por vir”. Há sempre algo para além, novas ocasiões de alegria, novas gravidezes a serem concebidas.

Até quando, antecipa Alves? Essa não deverá ser a verdadeira pergunta. A questão é que nada virá a existir se for impossível um novo começo. O mesmo é dizer, que é por causa da imaginação que a vida pode sempre começar de novo e que para além da morte e da dissolução, é possível o ato criativo uma vez mais. O Homem é, portanto, livre para continuar a explorar as possibilidades infinitas da experiência inacabada que é a sua própria vida.

5.7. A conceção criativa do futuro

É no epílogo da segunda das suas obras que Alves, curiosamente, contextua a motivação antropológica do seu díptico, constituído por *Human Hope* e *Tomorrow's Child*. Ao tempo a que se reportava, muitas regiões geo-políticas do mundo eram assoladas por ventos de esperanças, de revoluções e de libertações, tal não significando, contudo, que a geração de que fazia parte não se sentisse frustrada face às visões e aos sonhos despertados pelo fim da Segunda Guerra Mundial. O pós-guerra teria sido entendido como o início de

um novo futuro, aberto e promissor, não fosse tal sonho gorado pelas doenças que lhe sobrevieram¹⁶⁶. Tornara-se óbvio que o mundo precisava urgentemente de uma transformação radical, propugnada por muitas esperanças e movimentos motivados politicamente: “a política tornou-se a nova religião, e a religião tornou-se política”. Não sendo mais o ópio do povo, a religião tornou-se, de repente, um instrumento de libertação, crendo que a hora era propícia ao parto de um novo futuro para a humanidade. E novamente, prognosticava Alves, tais esperanças foram frustradas pela ilusão de identificarem revolução com libertação. Os revolucionários acreditavam poder levar a história a julgamento definitivo, sendo o futuro escrutinado pela própria história. O ato negativo de dissolução da velha ordem geraria automaticamente uma nova sociedade e um novo Homem, de acordo com o esforço autóctone do próprio, conforme anunciado pelo messianismo humanista. Ignoraram, entretanto, que a verdadeira liberdade não pode resultar de uma mera necessidade, além de que, toda a ação que é reação é obrigada a ser reacionária: “ao organizar-se como resposta à estrutura do poder dominante, o revolucionário preserva, como num negativo fotográfico, a própria forma do poder que quer abolir”. Além disso, e mais significativamente, o único fator criativo aí prevalecente seria, portanto, o do Não da negação, faltando-lhe a visão positiva de um novo futuro para humanidade. O compasso de movimentos seria interrompido justamente na transição do segundo para o terceiro tempo, entre a *negação*, como poder da liberdade contra a violência, e *afirmação*, como poder da liberdade para a criação do novo. Seria o próprio ressentimento a tornar-se criativo, dando à luz valores, mas de sinal contrário aos que haviam sido entretanto expurgados.¹⁶⁷ Algo que levou o autor a concluir que, por não haver evidência histórica que suporte a crença de que a liberdade sucede naturalmente ao ato de

¹⁶⁶ “But our hopes were shortlived. The cold war, the insanity of the arms race, political and economic imperialism, the growing gap between rich and poor nations, the realities of hunger, exploitation, and oppression—all proclaimed the sickness of our civilization. We hoped to build a tower with its top reaching to heaven, but were left only with confusion and frustration. The evil spirits of the concentration camps had not been expelled; they still wandered in our spaces and haunted our times”. *Tomorrow’s Child*, p 187

¹⁶⁷ “Negation may expel an evil spirit, but it cannot create a positive reality. (...) For lack of a positive vision, the tactics of negation condemns itself to repeat in another form what was negated”. *Tomorrow’s Child*, p. 186

negação, só mesmo a dinâmica da criatividade se afigura como a única capaz de engravidar e dar à luz um mundo amigável (*friendly world*).

Não obstante, e inversamente à própria dinâmica, a criatividade social foi banida da política, desconsiderada como um sonho utópico ou como um demónio ideológico e, por fim, aviltada como ato criador-de-cultura, de onde resulta que em lado nenhum se vê acontecer o ato criativo. E face à ausência de sentido ou de direção, pode dar-se um perigoso processo de dissolução interior de que por resultar a futilidade, inutilidade e esvaziamento da vida.¹⁶⁸ Esta frustração pode ser substituída por adaptação, acreditando ser este o melhor dos mundos possíveis e que nada aí existe de disfuncional, vivendo-se numa espécie de atmosfera de escatologia realizada, numa sensação de se estar *reconciliado* com a realidade. A segunda das possibilidades é simplesmente aceitar a frustração numa atitude de resignação, em que prescindindo (*dispairing*) dos seus sonhos, os revolucionários chegam à triste conclusão que não há esperança para a história: as esperanças do passado como, aliás, as frustrações do presente, são identificadas como ilusões. Resta, apesar de, a última das possibilidades viáveis: assumir as esperanças e aspirações e vislumbrar um lugar outro – para além e à parte (*away and apart*) – onde a vida humana pode ser verdadeiramente humana. Sendo a vontade de ser criativo a mais profunda de todas as intenções do corpo, não pode o Homem encontrar a felicidade pelo simples facto de ter experiências sensoriais agradáveis. Ele quer, com efeito, tornar-se grávido e dar à luz um mundo amigável que contrarie a lógica do dinossauro.

Esta geração, aliás, intentou opor-se àquela lógica através da ação política mas, ao sentir a sua intenção abortada, herdou a silhueta erótica resultante da expectativa do parto gerada pela conceção. Mas agora que a gravidez havia sido malograda, o que fazer com as emoções que queriam tornar-se criativas? A intenção da criatividade fora substituída pela sublimação das experiências sensoriais imediatas e derivadas¹⁶⁹, esquecendo que, ao desejo de voltar a casa cantado nos versos da canção exílica (Salmo 137) Jeremias viria entrepor,

¹⁶⁸ “When we come to the conclusion that no battle is worth lighting, a dangerous process of internal dissolution begins to take place. The self loses its center, and with it the sense that life is worth living”. *Tomorrow’s Child*, p. 188

¹⁶⁹ “The will to make pregnant is dissolved by means of masturbation: dancing, celebration, mystical visions, pleasure-producing experiences which do not fertilize anything. One is content with a “substitute-gratification.” *Tomorrow’s Child*, p. 190

bem no meio daquele sonho, que a libertação esperada sobreviria a várias gerações. O profeta rejeita ambas as ilusões: a revolucionária, de uma libertação rápida, e a do desespero, que não vê mais o futuro. No cativeiro, ele mantém viva a sua esperança, ciente que, sem ela, ou se é dissolvido no estado de coisas existente, ou se é devorado pela insanidade ou se é destituído de integridade (*wholeness*) humana: “a personalidade é capaz de preservar os seus valores numa situação que os contradiga, mas apenas na medida em que acredita que o futuro virá por vindicar as suas expectativas”¹⁷⁰, segundo o mote que a espera sem esperança é desesperante. É neste contexto que Alves registra a primeira e a mais extensa definição de esperança, no conjunto do seu díptico:

“O que é a esperança? É o *pressentimento* que a *imaginação é mais real e a realidade menos real do que parece*. É a *intuição* de que brutalidade esmagadora dos fatos que oprimem e reprimem não é a última palavra. É a *suspeita* de que a Realidade é muito mais complexa do que o realismo quer que acreditemos; que as fronteiras do possível não são determinadas pelos limites do real, e que de uma forma miraculosa e inesperada a vida está a preparar o evento criativo que abrirá caminho para a liberdade e ressurreição”¹⁷¹.

A experiência bíblica é particularmente inspiradora quanto a descrições de esperança. Face à disjunção da realidade relativamente aos desejos e expectativas suscitados no coração humano, quando “a esperança parecia desesperada” (*hope seemed hopeless*), *apesar de*¹⁷², há um movimento em direção ao futuro, na certeza de que o presente não disse tudo o que seria de dizer. É literalmente uma aposta na vinda, ainda não vista, do evento criativo. E essa predisposição é qualificada de fé. Segundo Alves, acreditar em Deus, para a Bíblia, é o mesmo que acreditar que, ao contrário da nossa avaliação

¹⁷⁰ *Tomorrow's Child*, p. 193

¹⁷¹ *Tomorrow's Child*, p. 194. As expressões em *itálico* são do próprio autor.

¹⁷² Na verdade, é esta locução – *yet* – que faz toda a diferença. Veja-se que o messianismo humanista abdica de um elemento semelhante que se tornará determinante para o humanismo messiânico, segundo o qual a experiência histórica de liberdade e de libertação acontece “*apesar de*” do abortamento de todas as possibilidades objetivas e subjetivas de libertação imanentes à história. *Human Hope*, p. 91.

realista da situação, algo de novo e de inesperado há-de irromper de repente (*will suddenly erupt*), mudando completamente as possibilidades da vida humana e da sua realização. No mundo bíblico, espera-se pelo futuro, porque já se viu o evento criador acontecer no passado. Os profetas olham para o passado, porque este fornece as pistas que lhes permitem ver a forma com que o evento criativo acontece no seu presente. A Bíblia não diz *como* acontece o ato criativo, mas *que* acontece. Responde à questão da forma histórica do ato criativo, apontando para uma comunidade onde a criatividade é encarnada, onde o futuro assume espaço – no tempo ainda presente – onde se dá a “objetivação do Espírito”, isto é, a simbiose entre o conhecimento, a intenção e a força criativa, onde a morte e ressurreição – ou a lógica da criatividade – assumiu o espaço e o tempo e determinou o estilo e a direção de inter-relacionamento humano. Não obstante, mesmo reconhecendo que o evento criativo irrompe na história e assume uma forma social, a Bíblia não sugere nenhuma fórmula para duplicá-lo, senão pelo reconhecimento das marcas sociais do evento criativo. E segundo Alves, as marcas da criatividade só podem ser reconhecida no rosto do oprimido, uma vez que só este detém a vontade de abolir os pressupostos do poder que estão na raiz da sua opressão. Em nenhum outro lugar, exemplifica o autor, esta percepção é expressa com um pathos tão profundo como no cântico do Servo Sofredor (Is 53, 1-12). Na tentativa de tornar viável a possibilidade da esperança na experiência do cativo, de vislumbrar sinais de esperança no meio do desespero, de encontrar sinais do ato criativo na factualidade do real, segue-se a resposta: ao identificar o Libertador com o Escravo Sofredor, a Bíblia afirma, na dedução de Alves, que os oprimidos são a semente de um novo futuro. Esta é a matriz emocional em cuja origem se encontra o evento criativo. Partindo do pressuposto que o sofrimento prepara a alma para a visão, e que a imaginação nasce da recusa em aceitar as coisas como são, sucede que o futuro é gerado (*engenders*), fora da própria situação existencial. Sal guarde-se, contudo, que o sofrimento, por si só, não é criativo, uma vez que, por si só, produziria apenas uma ética da reação pautada pela amargura e pelo ressentimento. Ao invés, o sofrimento tem primeiro de engravidar e de dar à luz a esperança, justamente a par do momento em que a comunidade se afasta da ética do ressentimento para se tornar criativa. Dessa forma, a comunidade prefigura uma “amostra” do “ainda não”, o aperitivo de um banquete ainda por vir, a realização parcial da intenção

de jogar (*play*) numa ordem social baseada na liberdade: “a comunidade de fé é, portanto, a forma social da imaginação”¹⁷³. As primícias do futuro apreciadas na comunidade devem ser sacramento, aperitivo do ausente, do possível, daquilo que ainda não existe, contendo em si o imperativo ético e político do amor criativo.

O evento criativo irrompe caminho através da inércia social, criando uma contracultura (quer no Antigo Testamento como desde as primeiras comunidades cristãs) caracterizada por se opor, radicalmente, aos padrões culturais vigentes no ambiente circundante, quase sempre imerso na desproporcionalidade do poder. Daí que para a criação acontecer, o sofrimento e a esperança não podem ser separados: o sofrimento, como motivação da tarefa política ainda inacabada e ainda a ser cumprida; e a esperança, como direção a seguir.

O sofrimento sem esperança originaria ressentimento e desespero, e esta sem aquele suscitaria ilusões, ingenuidade e embriaguez. Esperança é viver pelo amor do que nunca se irá ver, na certeza que, assim como uma mulher não pode dar à luz, se não estiver grávida, assim também a história não pode gerar a libertação se as condições não lhe foram propícias, no sentido de serem maduras. De onde se infere, com Alves, que o cativo, não sendo um tempo de nascimento, não pode, por isso, assumir no presente a forma de um evento criativo; pode, contudo, ser um tempo de conceção, de sementeira, de fertilização.

Quer isto dizer que discernir os sinais dos tempos é esperar pelo futuro, porque já se viu o evento criador no passado. Ao ver aí as pistas que permitem antecipar a forma com que o evento criativo acontece no presente, é possível à memória discernir os sinais dos tempos. A perplexidade que pode assolar o Homem deve-se ao facto de nada ouvir quando ausculta o ventre do seu momento histórico, pelos motivos já apontados com que se adapta e se resigna. Mas esse silêncio não significa, necessariamente, que não se ache em gestação nenhum evento criativo, mas sim que algo pode estar errado com o estetoscópio com que é auscultado. Esta é a tarefa política que agora é possível, conclui o nosso autor, convicto que o se filho do amanhã não vier a nascer neste tempo, pode pelo menos ser concebido no presente que nos ocupa. A isso se resume a antropologia teológica de Alves quando, ao

¹⁷³ *Tomorrow's Child*, p. 202

questionar as condições de humanização da pessoa, para além de uma leitura política, sociológica, cultural ou teológica do contexto histórico em que se situava, vem a ensaiar um discurso que, na confluência daquelas instâncias, dá à luz os primeiros brotos de uma verdadeira antropologia sobre a condição, o destino, a vocação e a libertação histórica do Homem. A tentativa de interpretar a história levou Alves a assumir o princípio teológico da esperança, entendida como a imaginação com que a vida, de uma forma miraculosa e inesperada, se prepara para o evento criativo que abrirá caminho para a liberdade e para a ressurreição.

CONCLUSÃO

No término do presente trabalho, e de acordo com o propósito com que nos apresentamos inicialmente – o de propor uma leitura das primeiras obras de Rubem Alves, no sentido de inferir um paradigma teológico de humanização a partir das categorias de utopia e de esperança – várias são as possibilidades de síntese que nos são oferecidas. A primeira, seria a de deduzir o contributo teológico de Alves, não apenas para a sistematização da primeira teologia da libertação, mas igualmente como exemplo da receção que a teologia europeia da esperança acolheu na região latina-e-americana, partindo, contudo, do pressuposto que o nosso autor não teria propositadamente considerado as tendências da teologia política que emergiam na mesma altura. Com efeito, as duas obras de Alves foram editadas no mesmo período em que se situa a fase de formulação das teologias latino-americanas da libertação (1968 a 1975), em cujo primeiro quadriénio se assistia, na América Latina, à receção do Concílio e à formulação dos primeiros estudos teológicos *sobre e desde* a praxis da libertação (Gutiérrez, Boff, Segundo). Além disso, o conceito de libertação intercetava, pela mesma altura, o terreno pedagógico, desde que Paulo Freire anunciava *a educação como prática da liberdade* (1967), isto é, como leitura crítica da realidade e como conscientização (*Pedagogia do Oprimido*, 1971). Do que se conclui que a introdução do tema da libertação na linguagem teológica representaria, além de uma inovação semântica, a recuperação sociopolítica, antropológica e bíblico-teológica da relevância histórico-dinâmica da libertação. O que, na prática, viria a implicar consequências evidentes na forma como se passaria a entender, por um lado, a dimensão eclesiológica da fé e, por outro, a sua relevância política. Alves antecipava, de forma quase intuitiva, as bases epistemológicas que viriam a caracterizar este novo discurso, a saber, uma opção prévia em favor dos oprimidos pelo poder dinossáurio; o recurso a mediações discursivas, não apenas socio-analíticas, mas também filosóficas; a assunção de uma mediação hermenêutica concreta da Escritura, no sentido de harmonizar o conceito teológico de salvação com o congénere sociológico de libertação e que, na linguagem especificamente rubemiana, confluía nas condições da própria humanização; e a prevalência de uma análise teológica-social da realidade, de forte pendor

dialético, contra o funcionalismo sociológico que via a sociedade como um organismo em que os órgãos, sistemas e funções seriam determinados pelo todo. De todas as anteriores, é a questão sobre a humanização que motiva a reflexão de Alves e que, de certa forma, o preserva do contágio das mediações e das categorias socio-analíticas propostas pelo messianismo humanista, personificada pelo marxismo filosófico de então, contra o qual, aliás, Alves viria a interpor um humanismo messiânico.

Foi a problemática da humanização, tal como perspetivada por Alves, que motivou o nosso estudo. Sabíamos que a sua obra havia sido rececionada em diversos estudos de mestrado e de doutoramento que se dedicaram, por exemplo, à comparação do seu paradigma de esperança com o proposto por Bloch (Peterson, 1974), à sua antropologia teológica radicada nos conceitos de criação e de esperança (Maqueo, 1978), ao contributo prestado para a concetualização dos conceitos de libertação e de religião (Franco, 1987), à formulação de uma ética protestante de libertação na América Latina (Costa, 1990), à espiritualidade como experiência do corpo (Mariani, 1997) ou mesmo à sua teologia lúdico-erótica-poética (Cervantes-Ortiz, 1998). Em terreno pedagógico, a obra posterior de Alves foi igualmente objeto de diversas monografias relacionadas com a tematização, por exemplo, do jogo (Damiano, 1996), da linguagem e da corporeidade (Almeida, 1998) ou da educação dos sentidos na perspetiva pedo-filosófica (Nunes, 2001). Mas foi a questão pedagógica – em gérmen de utopia e de esperança – aquela que conduziu e norteou a presente dissertação. Partindo dos conceitos congéneres de libertação e de salvação, Alves propôs ao seu tempo – que é o nosso – uma reflexão sobre as condições de humanização e de gestação de futuro, ciente que, dado o carácter histórico, existia a possibilidade concreta de equívoco relativamente à sua interpretação sobre as possibilidades de libertação do Homem, algo que, como veremos, continua ainda em aberto.

Face à teologia europeia norte-atlântica, nascida em boa parte do desafio lançado pelo paradigma do *não crente*, a teologia de Alves alinha-se com a resposta latino-americana relativamente aos desafios colocados pelo *não Homem*. Os fatores de desumanização – de inumanidade – são a principal razão que opõe a teologia de Alves face, por exemplo, à teologia de Moltmann (1964). Com efeito, a *libertação* proposta por Alves no primeiro título da sua obra reflete uma crítica dirigida à linguagem de uma

teologia europeia (na qual se contavam Barth e Moltmann) que, à época, se referia prevalentemente a realidades *meta-físicas* e meta-históricas, tangenciais à história. Para Alves, pelo contrário, um discurso teológico motivado pela libertação humana teria de assumir essencialmente uma linguagem histórica e política. De registrar, curiosamente, que o discurso de Alves não considerou a teologia europeia que, pela mesma altura, desenvolvia a relevância e a implicação pública, social e, portanto, *política*, da mensagem cristã, tal como anunciada por Metz (1967-68). Fosse por razões motivadas pela delimitação do campo de estudo, pela contemporaneidade daquelas teologias ou mesmo pela circunscrição intencional ao terreno protestante, certo é que a teologia *crítica* reclamada por Alves não estava ausente da reflexão em curso. Além disso, a concretização *prática* da teologia da esperança seria objeto contíguo da preocupação de Moltmann, cuja teologia viria a convergir com o programa de Metz. Na passagem dos anos sessenta para a década seguinte, assistia-se a uma viragem política da teologia em dois contextos diferentes, não se registrando, porém, qualquernexo de dependência de um, relativamente ao outro. Tratava-se, aliás, de duas teologias distintas que respondiam, globalmente, a dois desafios diferentes: a da libertação, ao desafio colocado pelos desvalidos da história face à exigência de uma praxis libertadora; a da esperança-e-política, ao repto lançado pela racionalidade crítica. Apesar disso, e mesmo que não tivessem coincidido quanto ao lugar social e à motivação teológica donde irromperam, vieram a convergir na tentativa de percecionar o nexopossível e desejável entre a trilogia fé – teologia – práxis. Como consequência, poder-se-á qualificar, genericamente, a reflexão de Alves como a receção prototípica da teologia da esperança e da teologia política (esta outra, de modo tácito), *desde e sobre* uma teologia da libertação, no contexto latino-e-americano. Alves personifica, a nosso ver, a consciência clara que o momento *atual* da cultura, na eventualidade de não ser o tempo propício ao nascimento, pode ser o tempo da conceção, da nidação e da gestação das condições de libertação humana. Segundo a imagem profética de quem, apesar de sobrevivo a várias gerações, edifica e habita uma casa no cativeiro do exílio, Alves prenuncia a viabilidade da esperança mesmo na experiência do cativeiro. É possível vislumbrar sinais de esperança no meio do desespero, segundo o pressentimento que a criatividade presente acabará por vindicar as suas esperanças.

Antes de nos adentrarmos pelo essencial da proposta de Alves, tal como apresentada no díptico que analisámos, vejamos como Alves receciona o essencial da influência moltmanniana no seu discurso. A redescoberta do carácter escatológico do Cristianismo havia sido uma das características mais proeminentes da teologia produzida pelos meados do século XX europeu. Com Moltmann, é apresentado um projeto que intentara articular a teologia escatológica com uma teologia histórica, harmonizada no princípio (em termos de fundamentos) e na práxis (em termos de implicações) da esperança. Com efeito, se a fé implica a esperança, no sentido de não se deixar esterilizar, e se a esperança implica a fé, no sentido de não perder a sua dimensão teológica nem degenerar numa utopia filosófica (como a de Bloch), Moltmann anunciava uma verdadeira teologia da história. Partindo do facto da religião da Israel não ser predominantemente epifânica mas, sobretudo, religião da promessa, e do facto do Novo Testamento não cumprir as promessas de Deus, senão no sentido de as convalidar rumo ao futuro da salvação escatológica, sucede uma teologia que compreendia a história orientada para um futuro como *novum*. Note-se que as filosofias da história anunciavam, pelo contrário, uma espécie de quiasmo da própria história, cujo final se situaria no seu curso. Ora Moltmann ensaia uma teologia escatológica, fazendo uso do conceito-chave da esperança, em que interpreta o acontecimento Cristo, não como cumprimento mas como convalidação da promessa, que se estende para um futuro universal e radical de ressurreição e vida em Cristo. No entanto, o futuro de que fala pode indicar – entrementes – o mesmo que *parusia* ou *advento*, no sentido de significar, por um lado, a *ad-veniência* do futuro de Deus no presente do acontecimento Cristo e, por outro, a *de-veniência* do presente do acontecimento Cristo no futuro de Deus. Ou mais concretamente: se o futuro de Deus advém (no sentido de *vir*) no presente, assim o presente devém (no sentido de *porvir*) do futuro de Deus. Deste modo, o futuro é conhecido como antecipação, quando algo de novo anuncia a sua vinda, quando a esperança gera a gravidez, na leitura de Alves. Sabemos que, mais tarde, esta teologia da esperança continuaria na *teologia da cruz* (1972), enquanto aprofundamento da esperança e resposta à tematização moderna do sofrimento. E sabemos até que, na escatologia seguinte de Moltmann, o conceito “messiânico” concretiza uma mediação entre o escatológico e o histórico, entre o Reino de Deus e a História: a

vinda de Cristo e a sua ressurreição faz com que o escatológico entre na história e que a realidade seja engravidada pela esperança. E não podemos omitir que Moltmann aderira desde cedo ao projeto de Metz, no sentido de concretizar, na experiência cristã, o princípio esperança. Mas tudo isso era, contemporaneamente, desconhecido por Rubem Alves.

Em segundo plano, e já que Alves não se reporta explicitamente a Metz, é possível, ainda que tacitamente, compaginar a sua reflexão relativamente à *teologia do mundo* introduzido pelo teólogo político (1967-1968) e que, na essência, consistia na tematização das implicações públicas, sociais e políticas da mensagem cristã, segundo a intuição de que toda a teologia escatológica devia prefigurar uma teologia política, entendida como teologia crítica da sociedade. Assumindo que o termo “mundo” corresponde à realidade social em processo histórico e que, desde que a esperança sugerida por Moltmann passou a ser qualificada de *criativa*, ambas as teologias intercetavam a principal das preocupações de Alves, ao motivar a proposição de uma nova linguagem de fé que simultaneamente conjugasse a própria identidade e a sua relevância. Na verdade, se a valorização da identidade da fé podia degenerar num alheamento autista do mundo, a prevalência da sua relevância podia implicar a descaracterização das razões que motivavam o comprometimento e solidarização de muitos cristãos com os movimentos de libertação do Homem. Como consequência desta síntese – relevância da fé através da sua identidade – assiste-se à passagem de uma teologia apologética ou apologia de uma esperança, entendida como indagação defensiva dos fundamentos da teologia e da fé, para uma teologia fundamental prática, para uma teologia integrativa da práxis. Depois da tendência de uma teologia de confronto ou autoimune, surge a oportunidade de uma teologia crítica e prática, que se propunha concretizar uma experiência prática do sentido da vida e da história, para além de se perguntar, *apenas*, pelo seu sentido. Assim definido, este projeto corporizava concretamente uma teologia política do sujeito, isto é, um paradigma de humanização em que *todos* e cada *um* seriam reconhecidos como sujeitos diante de Deus. Talvez por isso, e pelo facto de se propor mediar concretamente a linguagem de fé e do mundo secular, é que esta consciência política da teologia cristã adquiriu especial relevância na tese de Alves, nele provocando a necessidade de inferir a melhor linguagem para articular e harmonizar os conceitos de humanidade e de libertação.

Por conseguinte, o caráter compósito da proposta de Rubem Alves pretendia concertar o determinativo de ambas as teologias, de que é indício a originalidade com que, apresentando uma eclesiologia radicada numa cristologia da cruz e da ressurreição, pretendia responder à natureza conflituante, contraditória e absurda da história. Ao propor a ressurreição como possibilidade da erupção do *novum*, da criação do novo e da esperança, Alves antecipa, na *topia* da história, a concretização criativa da *u-topia* da libertação definitiva, ou seja, a dimensão histórico-política da salvação. Esta perspectiva convalidaria, por antecipação, a ideia que a história da salvação é mais ampla que a história da revelação: se Deus atua na história da humanidade, a história secular da humanidade é história de salvação (Schillebeeckx). Alves di-lo inversamente, quando preconiza que apesar da revelação na história, a história não é a revelação, ou seja, pelo facto de nenhum presente histórico estar finalizado, sobra-lhe um apêndice, no sentido de reserva ou acrescento, *para além e apesar* do Homem e da História, o qual pode ser percecionado por uma imaginação capaz de “nomear as coisas ausentes” e, portanto, de conceber a transcendência como dádiva. O que equivale a dizer que o *lugar* da Igreja é *deslocalizado*, desde si mesma, rumo ao mundo a quem anuncia a libertação. Com efeito, esta nova linguagem propunha-se anunciar que a história da salvação não detém um caráter sobrenatural, nem eclesiocêntrico nem ultra mundano, mas que integra – apesar de não exclusivamente – uma dimensão sociopolítica. Por outras palavras, trata-se de uma linguagem que não abdica de anunciar a libertação como forma histórica da salvação, apesar da dominação e da opressão do poder dinossáurio. No fundo, Alves introduz a possibilidade de relacionar a salvação de Deus e a humanização do Homem, recorrendo a algumas categorias antropológicas – como a cultura, o corpo, a criatividade, a imaginação – e ao modo como sugerem a libertação como um conjunto de processos em curso. A utopia rumbiana parte da negatividade da situação presente, prospeta as possibilidades em aberto e gera as condições da sua concretização, no sentido de arrombar o futuro. Se a história é o meio no qual e através do qual Deus cria, para a história, para o Homem e para Ele próprio, um futuro que ainda não existe, é no presente que o futuro é formado, é a gravidez que gera a esperança, conclui o nosso teólogo.

O discurso de Alves segue uma metodologia própria, propondo-se responder aos desafios teológicos colocados pelos lugares políticos, socioeconômicos e culturais em que se movia, mantendo-se simultaneamente fiel à situacionalidade do seu contexto e à pretensão de universalidade que daí seria possível inferir. Com efeito, é possível deduzir algumas implicações atuais da sua teologia, sobretudo concernentes à leitura crítica da realidade, no sentido de lhe apontar possibilidades viáveis – não ectópicas, portanto – de um futuro mais humano e humanizado. Além disso, é notório o esforço e a capacidade metodológica com que Alves se dedica a compreender a razoabilidade e a possibilidade política da esperança, recorrendo às mediações da cultura, da filosofia e da teologia em uso. A sua interpretação da realidade, se bem que não evite um certo particularismo, pretendia resgatar o caráter identitário da fé e da sua relevância histórica, face à espécie de idolatrização com que eram apropriados os messianismos humanistas que, por aquele tempo, anunciavam a possibilidade da libertação autárquica do Homem. Segundo Alves, o humanismo político (de um Marcuse) desvelara a importância impreterível da política face à tendência do *tecnologismo*, um novo tipo de humanismo e de messianismo que anunciava uma história a ser libertada na e através da sociedade tecnológica, mas que, ato contínuo, sonharia ao Homem a capacidade de um pensamento e de uma ação crítica. Nesse compasso, o humanismo político ficava exposto ao contágio das categorias socio-analíticas do messianismo humanista (de um marxismo filosófico, por exemplo), o qual, não vislumbrando a presença da transcendência no movimento histórico da libertação, percecionara a libertação como produto da iniciativa exclusivamente humana e do modo como dispõe dos recursos estatísticos e quantitativamente tangíveis da liberdade e da determinação do Homem. Face ao poder transcendente do Homem como único recurso de confiança e de esperança, o humanismo messiânico cristão contraporaria a determinação humanizante do transcendente, que se determina em tornar o Homem livre historicamente, apesar de todas as possibilidades subjetivas e objetivas imanentes à história se acharem exaustas. É por isso que, sendo possível a realização da esperança mediante concretizações parciais e mediações históricas concretas, Alves intenta situar a esperança aquém da escatologia, contestando qualquer futuro que se antecipe ao presente e subtraia ao Homem a capacidade de negar os seus elementos perversos e de afirmar a sua vocação criativa.

Creemos ser este o cerne teológico da pedagogia rubemiana. O modo como articula as categorias da liberdade, da utopia e da esperança constituem, a nosso ver, um paradigma válido para a compreensão daquele processo em cujo decurso o Homem se realiza como tal e a que chamamos, simplesmente, de humanização. Com efeito, a constituição do humano não pode ignorar o sentido da sua realização, nomeadamente quanto à conceção e gestação de novas dimensões e critérios de humanidade, sujeitas, é certo, à provisoriedade dos contextos em que se concretizam, mas que a seu despeito, se inclinam para um tempo tendente para um futuro de realização plena, de libertação, se preferirmos, de salvação. A questão inicial, sobre a qual Alves arquitetou a sua reflexão, pretendia escrutinar o humanismo que melhor traduzisse o exercício histórico da liberdade humana, condição essencial para a própria humanização. Começando por inquirir os pressupostos da crítica que o humanismo político dirigia à linguagem da fé, e depois de argumentar que a experiência das comunidades de fé ofereciam um contributo muito válido para a libertação histórica do Homem, Alves passou a discriminar alguns dos paradigmas para a libertação humana sistematizados pela reflexão teológica do seu tempo e do seu contexto, a fim de propor um paradigma de libertação e de humanização outro, enquanto conceção criativa de um novo futuro para o Homem.

O paradigma de humanização proposto por Alves, ao convergir no seu discurso a vocação messiânica do Homem – um *humanismo messiânico* em detrimento de um *messianismo humanista* – e a afirmação da humanização como dádiva de Deus, acaba por conceber um presente como tempo prenhe para o futuro – tempo-rumo-ao-novo-amanhã – conferindo-lhe possibilidades efetivas de libertação histórica.

Alves anuncia a libertação, portanto, como inserção de uma nova realidade na história, de modo tal, que o presente é arrombado e aberto à novidade. No entanto, e como advertia o teólogo, a liberdade pode colidir com a impossibilidade da sua concretização histórica, de onde se depreende que, a despeito do anunciado pelo messianismo humanista, a história da liberdade não pode basear-se exclusivamente no poder do Homem em si mesmo. Os acontecimentos históricos são portadores da libertação humana, porém, não apenas pelo poder do Homem em si, mas pelo poder de Deus que se autodetermina em favor do próprio Homem. Havendo o risco do Homem se deixar domesticar pelo

sofrimento, o próprio Deus sofre *com e pelo* Homem, *apesar* do Homem, negando não apenas o sofrimento, mas também a negação do sofrimento. Alves encerra a dialética da libertação humana, fazendo suceder, à negatividade e à negação do negativo, a afirmação da novidade radical da ressurreição, entendida como poder da liberdade *sobre* a história e como possibilidade histórica da esperança.

No sentido de concretizar de que modo a libertação humana pode ser *possível* na história, e perante o facto da graça de Deus, ou Deus como dádiva, serem invocados como obstáculo à criatividade humana, Alves alega que a graça é contígua à ação humana, uma vez que o futuro não é disposto por Deus para o Homem, mas sim criado historicamente com e pelo Homem, suscitando entre si como que uma colaboração histórica dialógica para a criação de um novo amanhã. A libertação humana é possível na história porque, mesmo vivendo em cativo, o Homem descobre que o mundo lhe é oferecido para ser engravidado, isto é, humanizado.

A teologia de Alves recorre, por conseguinte, a algumas categorias antropológicas (cultura, corpo, criatividade, imaginação) a fim de concretizar o modo como a liberdade, a utopia e a esperança podem assumir corpo a partir do contexto e do conteúdo histórico em que o Homem está imerso. A participação crítica, política e responsável na arena da história, no decurso da qual o Homem encontra a sua humanidade; a assunção inteligente do processo de secularização, entendido como libertação de qualquer pretensão absolutizadora; a inteligibilidade de uma esperança comprometida com a história; o recurso a mediações da linguagem – como a imaginação, a criatividade, o sonho, o lúdico, o pueril, a utopia – são as principais razões que induzirão Alves a propor a inevitabilidade do (re)nascimento criativo do Homem e da Cultura, enfim, da Humanização. E mesmo face ao risco de ver a sua intenção gorada, seja pelo abortamento ou até por uma gravidez distópica, prematura, usurpada ou inviável do filho do amanhã, Alves sugere uma esperança marcada pelo pressentimento que, se não vier a nascer neste tempo, pode o filho do amanhã ser concebido e gerado no presente. A isso se chama viver à luz da ressurreição, em tensão escatológica, na expectativa do advento de um novo Homem e de um novo amanhã.

Para esse fim, o nosso teólogo teceu uma verdadeira fenomenologia da experiência histórico-bíblica de fé. Face ao simplismo epistemológico com que a teologia da libertação se via conotada, sobretudo na sua primeira formulação e mercê de uma fundamentação bíblica tida por ingénua e pré-crítica (do êxodo, do profetismo ou da práxis libertadora de Jesus, por exemplo), somos a constatar que, no caso de Alves, não se trata de uma leitura simplória mas do recurso óbvio à condição cativa e à experiência exílica do povo, mais até que exodal. Essa tendência seria mesmo recorrente, no sentido de ser redundante, não manifestasse o nosso autor um conhecimento bastante da experiência bíblica para exemplificar, por um lado, algumas das tendências autárquicas do Homem: a Arca, símbolo do olhar dinâmico e futuro de Deus, acabou por ser estacionada no templo; à experiência do êxodo sucedeu a realeza; a lei e a liturgia cristalizaram-se. Por outro lado, Rubem Alves ilustrava como a experiência bíblica se rebelou contra qualquer forma de domesticação do Homem que, em nome de uma pretensão totalizadora, subtraísse a sua vocação para a liberdade: o culto de Baal, a torre de Babel, o protesto de Israel contra a totalidade cósmica, a sacralização dos seres, a supremacia do destino, a divinização da realeza ou ainda ou petrificação do Sabbath. Apesar disso, há a registar, pontualmente, a necessidade de uma maior sustentação bíblico-exegética de algumas das suas afirmações, quando aludia, por exemplo, à forma como foi subvertido o carácter rebelde de alguns personagens bíblicos por parte da Igreja, em prol na normalização social.

Além desta, algumas questões levantadas por Alves ficaram só parcialmente resolvidas. Ou por serem marginais relativamente à sua intenção inicial ou mesmo por se afigurarem insolúveis, no sentido de não serem facilmente dilucidadas no âmbito restrito da investigação em que se movia. Começemos com a subtil coincidência entre messianismo e afirmação de Deus, entre libertação e salvação. Com efeito, além dessa coincidência não ser evidente, pode mesmo dar-se o caso de ser questionada, pela simples assunção de que a afirmação do messianismo pode não implicar a afirmação de Deus, ou seja, não basta afirmar que são coincidentes: havia que o demonstrar mais claramente. Na verdade, a afirmação da vocação messiânica do Homem pode prescindir do segundo termo da equação, isto é, da afirmação de Deus como dádiva. Daí que, a certo momento, nota-se mais o recurso à categoria da fé como experiência do que a uma teologia, enquanto

discurso sobre Deus, justamente para evitar a sua nomeação. Na teologia da história proposta por Alves é significativo que uma das suas características seja justamente a ausência de uma *teologia*, entendida como nomeação sistemática sobre Deus. Apesar de acharmos que esta opção foi determinada justamente pelo facto de intentar um discurso inteligível sobre as possibilidades de libertação humana em perspectiva teológica, harmonizada com a linguagem corrente e com o processo histórico em curso, fica por nomear, em alguns momentos, o primeiro-outro sujeito da liberdade a que o autor se refere. Daí a dificuldade de comparar, mesmo superficialmente, a esperança que o nosso teólogo propõe com, por exemplo, a de Moltmann. Para este último, a questão da humanização só se coloca a jusante. A esperança seria o desenvolvimento de uma cristologia escatológica e de uma eclesiologia messiânica, em que a *pro-missio* do Reino sustenta a *missio* da comunidade cristã. Uma cristologia escatológica vê o *έσχατον* desde a ressurreição de Cristo, a partir do qual é possível ver o futuro prometido. Mas esta equação é parcial se não suscitar uma escatologia cristológica, isto é, se não partir do *έσχατον* para trás – até ao acontecimento Cristo – e não se perguntar de que modo está presente o futuro do Reino na realidade do presente. Foi esta a razão, aliás, que motivou a passagem de uma teologia da esperança para uma teologia do crucificado, com que Moltmann harmonizou uma cristologia escatológica e uma escatologia cristológica. Como se vê, não sendo estas categorias – teológicas e de linguagem – propriamente coincidentes nos dois autores, nem sequer as suas motivações de princípio, resulta que qualquer confronto é quase epidérmico e relativo, por não ser comparável em absoluto. Face à não coincidência evidente entre messianismo e afirmação de Deus, entre libertação e salvação, toma Alves a iniciativa de qualificar uma e outra visão pelas expressões de *humanismo messiânico* e *messianismo humanista*, relacionando-as no vértice político.

Assim, e de regresso à argumentação de base que, da leitura que fizemos dos dois textos rubemianos, estruturou o essencial da sua proposta, destacamos o seguinte. A sua antropologia concebe o Homem como experiência em aberto, o qual, projetando-se para além do presente e mesmo através das dores criativas de um novo nascimento, é capaz de emergir transfigurado: assim é a gestação do futuro, o nascimento do filho do amanhã e o renascimento cultural, graças à imaginação criativa. Esta dedução parece constituir o cerne

de toda a teologia política de Rubem Alves, forjada ao longo da primeira obra do seu díptico – *Human Hope* – e amplamente desenvolvida ao longo de *Tomorrow's child*. Trata-se de uma teoria da práxis e da mudança social que, contra a ideia de Homem como o próprio messias de si mesmo (messianismo humanista), vislumbra a transcendência na realidade histórico-política, apesar da absurdidade, insanidade e inumanidade do poder. A despeito de um humanismo político que criticava o contexto de negação, de esperança e de ação do humanismo messiânico, pelo facto deste postular uma ideia a-histórica, dogmática, ineficaz da libertação humana, em razão da sua distância face a uma avaliação objetiva das condições históricas, Alves argumenta que a linguagem do humanismo messiânico não deixa de ser expressão de uma *certa* experiência histórica de libertação humana. Se para o messianismo humanista, a libertação é apenas possível quando existe um sujeito histórico que se decide libertar, segundo o mote de que a libertação é criação exclusivamente humana, a experiência e a libertação histórica de Israel, por exemplo, não resultou nem da sua vocação, nem do seu comprometimento em tornar-se livre. Todos os elementos da sua situação histórica, aliás, apontavam para a mesma direção: o futuro estava fechado. O povo de Israel não podia ver na sua libertação o resultado da sua determinação nem a possibilidade de ser livre. Ora a linguagem do humanismo messiânico não é mais que a expressão desta experiência histórica de liberdade e de libertação “apesar de”, quando todas as possibilidades objetivas e subjetivas de libertação imanentes à história são abortadas. *Tomorrow's Child* pretende mesmo esgrimir-se contra o postulado de que humanismo messiânico seria uma ideia dogmática, um paradigma que, não sendo extraído da história, não se direciona para ela, sendo por isso uma espécie de alienação que, como tal deve ser descartada como forma de *desejo* ou *ilusão*.

Em segundo lugar, a noção de tempo passa a ser determinada pelo desígnio (*will*) de Deus, de onde resulta que, envolver-se nesse tempo é, segundo o autor que seguimos, participar num presente que determina a criação de um novo amanhã, ao arrepio de qualquer discurso de justificação, resignação e acomodação. O humanismo messiânico, ao referir-se à vontade de Deus, indica que o presente deve ser entendido como tempo tendente para o futuro – “tempo-rumo-ao-novo-amanhã” – do que resultam sérias consequências para o modo como se compreende a humanização como projeto teológico.

Deus é, portanto, experimentado como quem, na história, torna possível transcender a sua forma presente, rumo a novas possibilidades de libertação humana. Nesta perspectiva, Deus não dissolve a história, mas é antes um Deus presente. Com efeito, e segundo a leitura de Alves, um Deus que fosse sempre futuro seria um Deus que não se torna histórico em termos de possibilidade, mas que permanece à frente, atraindo para si a história. Todavia, Deus é experimentado como o presente *determinado para* (tendente para) o futuro, cuja ação cria um presente no qual se forma o futuro. Nesse interregno – entre o hoje e o amanhã – a ética cristã assume-se como obstetra do futuro, no sentido de suscitar a sua irrupção no *agora*. Não se trata, porém, de um presente do *agora* eterno, exausto, esgotado, como escatologia concretizada. O *agora*, é o tempo onde a ação libertadora é impelida para o futuro. Por seu turno, o *ainda não* corresponde, não ao ponto de chegada mas, sobretudo, ao que é gerado no ventre do presente. Daí que Alves conclua: esperamos, porque estamos grávidos. Neste ponto, porém, permitimo-nos registar como facciosa a dissidência com que Alves se opõe a Moltmann e que o leva a dizer, em seu nome, que é a esperança que gera a gravidez, que é a visão do futuro que motiva o Homem. Além de Alves não ter intuído que o movimento encetado por Moltmann se encontrava a meio do seu binário – da cristologia para a escatologia e da escatologia para a cristologia – não considerou que aquela não terá sido a questão central da sua teologia. Tal não invalidou, contudo, que Alves não deixasse aí de introduzir um elemento muito válido para a compreensibilidade da esperança, entendida como fruto da concepção presente, segundo o mote que é a gravidez que gera a esperança.

Neste horizonte, e constituindo-se assim o cerne do pensamento rubemiano, Deus está presente no *agora* histórico, abrindo o caminho para um futuro real, porém a construir. O futuro é gerado agora, por entre a história em que o Homem vive, compelindo-o a corresponder aos eventos portadores de liberdade. A esperança é possível e real porque, agora, no centro da história, novos eventos históricos de libertação estão a ser gerados. É nesta perspectiva, aliás, que Alves concebe a gestação do amanhã e a humanização da cultura como filhos da liberdade, da imaginação e da criatividade. Com efeito, e se para Alves é a gravidez que gera a esperança, é no presente que o futuro é formado. O facto do futuro estar disponível, não significa que esteja grávido, razão pela qual o presente deve ser

arrombado – no sentido de abrir mesmo – para o novo. Daí que Alves, por um lado, venha a qualificar a criatividade e a imaginação como categorias teológicas para a humanização da cultura e para a gestação do futuro. E por outro, venha a predicar a liberdade como *afirmação*, isto é, como poder para a criação do novo e para a conceção do futuro. Se o futuro é portador de uma nova possibilidade de vida, em vez de ser receado e prevenido, através da afirmação neurótica do presente, deve o Homem, pelo contrário, dispor-se (abrir-se) para o futuro: a sua ação torna-se obstetra da história, na medida em que dá à luz um novo amanhã, que por enquanto geme, sofre e espera, como mulher em trabalho de parto. Alves recorre frequentemente a metáforas de natureza uterina e parturiente, como a melhor imagem para traduzir a erupção e a emergência da esperança, do amanhã, do futuro, qual nascituros que se esperam... Alves usa uma imagem semelhante para ilustrar, por exemplo, o carácter embrionário da *imaginação* que, como mulher em trabalho de parto, aguarda o nascimento de uma nova ordem das coisas.

Nesta perspetiva, a criatividade humana é filha da esperança e é portadora das marcas de um novo futuro. O Homem, porque espera, age, em vez de agir porque receia. É deste modo que a esperança, enquanto linguagem do que é possível à história, é historicizada. Se o Homem atua porque espera, é óbvio, por um lado, que o Sim passa a ser a motivação última da sua ação, sendo que, por outro lado, se o Homem nega, fá-lo igualmente por referência ao novo que é afirmado. A sua atuação, a sua afirmação e a sua negação são, portanto, orientadas pela esperança. Contra a pretensão de uma liberdade confinada a um horizonte autárquico, e contra a preservação e perpetuação do poder que domestica o Homem, Alves contrapõe o carácter gestacional da esperança, como possibilidade afirmativa de uma nova vida e de um novo amanhã. A realidade é vista como portadora, como mãe, como hospedeira de algo mais que ela mesma. Alves evoca o trabalho, por exemplo, para ilustrar isso mesmo. A tragédia do trabalhador é saber que a sua criatividade é incapaz de penetrar, fertilizar, transformar o mundo, no sentido de lhe comunicar uma forma sua. O produto da sua produção rebela-se contra ele, na medida em que perpetua o hoje e aborta a criatividade de um novo amanhã. Em vez de ser filha da liberdade do Homem e mais alta expressão da própria vida, o trabalho tornou-se nada mais que um meio para a satisfação de uma necessidade. O trabalhador, remata Alves, não pode

apreciar o trabalho como um jogo. Contra o que seria previsível e próprio de uma argumentação sócia-política de forte motivação ideológica, o nosso autor não radica, portanto, o problema da humanização na mera libertação do trabalho, mas sobretudo na destinação da liberdade para gerar um novo mundo, um mundo que possa ser habitado. À dimensão criativa do trabalho, Alves acrescenta-lhe a dimensão lúdica, mediante a qual o mundo passe a fazer sentido e onde seja possível harmonizar a eficácia e a imaginação. O que o Homem cria deve ter mais do que uma óbvia função prática, deve ser um sacramento da própria humanidade.

Como harmonizar, no entanto, graça e criatividade? Recorde-se que a obsessão messiânica do Homem pela sua ação e por aquilo que, sozinho, podia conseguir, terá levado alguma reflexão teológica a anunciar a humanização como dádiva da graça, sendo que o Homem seria livre para relaxar uma vez que o seu futuro não lhe incumbiria apenas a ele: o futuro não devia ser causa de ansiedade mas de expectativa. Nessa consonância, o lugar da criatividade humana na história seria secundarizado, sucedendo o mesmo quanto à natureza do trabalho, que deixaria de ser um instrumento para criar o novo e passaria a significar ato de obediência. Para o nosso teólogo, porém, a graça de Deus, ou Deus como dádiva, em vez de obstaculizar ou inutilizar a criatividade humana, torna-se o desígnio que torna possível e necessária a gestação de um mundo que possa ser habitado. Contra este relaxamento, a graça cria a possibilidade e a necessidade da ação humana, uma vez que não sendo o futuro criado por Deus para o Homem, mas sim criado historicamente com e pelo Homem, há como que uma colaboração histórica dialógica entre ambos, que suscita no segundo a vocação de colaborar na criação de um novo amanhã. O nosso teólogo argumenta mesmo que a graça cria a possibilidade e a necessidade da ação humana: o Homem é co-criador com Deus. Deus, na plenitude da sua eternidade, aguarda o contributo do Homem para o novo futuro. Por conseguinte, tanto é rejeitada uma esperança radicada totalmente na autonomia da atividade humana como o isolamento de um Deus que tece a história sem o Homem, que prossegue sozinho e auto-suficiente. A criação, portanto, está ainda inacabada. Está defronte do Homem, como horizonte e como convite.

O mundo dado como oferta e como convite é perfeccionado, nesta ótica, como portador de sentido erótico: todas as coisas criadas podem e devem ser aceites como a

criação erótica do ágape de Deus. O mundo material, a terra, o corpo e os sentidos, entendidos como criação e expressão da liberdade e como meios através dos quais ela exerce as suas possibilidades, abrem-se diante do Homem como dádiva para o deleite. O Homem é então liberto para ser como criança que aceita o hoje. É justamente neste ângulo que confluem as duas obras de Alves, na imagem do Homem-Criança que se humaniza e ao mundo pelo poder lúdico da imaginação e da criatividade. Desta conjunção de elementos é possível inferir uma verdadeira teologia da educação, entendida como projeto teológico de humanização ou, por outras palavras, como personalização da cultura.

Encontramos aqui um outro apontamento na argumentação do teólogo que nos pareceu só em parte resolvido. Constituindo-se a questão da *inumanidade* o ponto de partida para a arquitetura da sua esperança, tendo o autor argumentado a transcendência na realidade histórico-política, apesar da sua absurdidade e insanidade, e até intuído que a gestação do futuro e o renascimento cultural dependiam da mediação criativa da imaginação, do sonho, do lúdico, do pueril e da utopia, como compreender a pergunta – “Como pode alguém criar se não se sabe o que é sofrer?” – com que o mesmo volta à questão inicial? Sabendo que, para Rubem Alves, o sofrimento não é acidental, isto é, pertence à própria essência da personalidade, quer como sinal da presença no mundo quer como da rebelião do Homem a ser domesticado por ele, resulta que a criatividade passa a ser definida como aversão àquilo que faz o Homem sofrer. Nesta linha, o sofrimento surge quando o Homem descobre a oposição insuperável entre os próprios valores e os do mundo em que vive, e se reconhece sem-abrigo. Ao experimentar a falta de sentido, a absurdidade irredutível do mundo e a futilidade dos esforços que intentam conferir-lhe um sentido, o Homem solidariza-se com a experiência dramática do profeta, o qual, a partir da experiência do exílio e do desespero, chegou à conclusão de que Deus sofre e que, por isso, a experiência de prazer e de felicidade não podem mais ser identificados com o divino. Teríamos de denunciar a *negatividade* de um argumento deste género – que a criatividade não devém do imagético, do lúdico, do utópico, do pueril mas sobretudo do sofrimento – se Alves não respondesse, antecipadamente, que há uma diferença radical entre este sofrimento e o sofrimento que faz sentido, segundo a metáfora de uma parturiente, cujo trabalho e dores do parto suscitam a alegria e a criação do novo. Assim entendida, cremos

que a criatividade que o autor propõe corresponde mais à recusa da esterilidade, ainda que tal venha a implicar as dores de um parto criativo, em detrimento de um tipo de sofrimento sem parto, infecundo.

A experiência bíblica – concluímos com Alves – é particularmente inspiradora quanto a descrições de esperança. Face à disjunção da realidade relativamente aos desejos e expectativas suscitados no coração humano, quando “a esperança parecia desesperada”, *apesar de*, há um movimento em direção ao futuro, na certeza de que o presente não disse tudo o que seria de dizer. É literalmente uma aposta na vinda, ainda não vista, do evento criativo. Na verdade, é esta locução – *apesar de* – que faz toda a diferença, uma vez que a experiência histórica de liberdade e de libertação acontece, “*apesar de*” do abortamento de todas as possibilidades objetivas e subjetivas de libertação imanentes à história. Razão essa que convalida o facto – ou no mínimo, a possibilidade – do Homem não estar sozinho no próprio processo de humanização. Aqui chegados, cremos ter intercetado a natureza *teológica* da educação, entendida como inquirição sobre as condições e possibilidades da humanização e da personalização da cultura, partindo do pressentimento de que o Homem não é o messias de si próprio. Na *topia* da história – e de acordo com a leitura que fizemos de Rubem Alves – é possível conceber criativamente *u-topias* de libertação definitiva. A isso se condensa a antropologia de Alves quando assume o princípio da esperança como conceção criativa do futuro que abre caminho para o *novum* da libertação e da ressurreição.

BIBLIOGRAFIA

FONTES

ALVES, Rubem A – *A theology of human hope*. New York: Corpus Books. 1969. 199 p.

ALVES, Rubem A – *Tomorrow's child. Imagination, creativity, and the rebirth of culture*.
New York: Harper & Row. 1972. 210 p.

ALVES, Rubem A – *Da Esperança*. Campinas, São Paulo: Papyrus. 1987. 231 p.

OUTROS

ALTHUSSER, Louis - *For Marx*. New York: Vintage Books, 1970

BULTMANN, R. – *Kerygma and Myth*. New York: Harper & Row, 1961

FREIRE, Paulo – *Educação como Prática da Liberdade*. Rio de Janeiro: Editora
Civilização Brasileira, 1967

FREUD, S. – *The Future of an Illusion*. Garden City, N.Y.: Doubleday & Co., 1961

FURTER, Pierre – *Educação e vida*. Petrópolis: Vozes. 1968

GARAUDY, Roger – *From Anathema to Dialogue*. New York: Herder and Herder, 1966

KAUFMANN, Walter (Ed.) – *Portable Nietzsche*. New York: Viking Press, 1954

KIERKEGARD, S – *Concluding Unscientific Postscript*. Princeton N.J.: Princeton
University Press

KUHN, Thomas S. – *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: The University of Chicago Press. 1966

MALINOWSKY, Bronislaw – *Magic, Science and Religion*. Boston: Beacon Press. 1948

MANNHEIM, Karl – *Ideology and Utopia*. Harcourt Brace, 1936

MARX, Karl – *Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right*. In *On Religion*

MOLTMANN, Jürgen – *Theology of Hope*. London: SCM Press, 1965

TOFFLER, Alvin – *Future Shock*. New York: Random House, 1970

ESTUDOS SOBRE RUBEM ALVES:

ALMEIDA, Saulo Marcos de – *O pensamento teológico de Rubem Alves. Reflexões sobre o papel da linguagem e da corporeidade*. Universidade Metodista de São Paulo. São Bernardo dos Campos. Dissertação de mestrado. 95 p. 1998

CERVANTES-ORTIZ, Leopoldo – *La teología lúdico-erótica-poética de Rubem Alves: una alternativa de desarrollo de la teología protestante latinoamericano*. *Seminário Bíblico Latinoamericano*. Tesis de maestría. San Jose/Costa Rica. 181 p. 1998

COSTA, Ruy Otavio – *Towards a Latin America Protestant ethic of liberation: A comparative study of the writings of Rubem Alves and Jose Miguez Bonino from the perspective of the sources and substance of their social ethics*. Of their Social ethics doctor of philosophy. Boston University. 713 p. 1990

- DAMIANO, Gilberto Aparecido - *O mestre do jogo: Rubem Alves*. Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo. Tese de mestrado. 288 p. 1996
- FRANCO, Sergio Gouvea – *The concepts of liberation and religion in the work of Rubem Alves*. Rt Colleg, Vanconver, Britsh Coumbia, master of theology. 171 p. 1987
- MAQUEO, Roberto Oliveros- SJ. – *La humanizacion como creacion y esperanza. La antropologia teologica de Rubem Alves*. Facultate Theologia Pontificiae Universitatis Gregoriana. Excerta ex dissertation ad doctoratum. 105 p. 1978
- NUNES, Antônio Vidal – *Rubem Alves e a educação dos sentidos. Um estudo dos seus pressupostos filosóficos e pedagógicos*. Tese de doutorado defendida na Faculdade de Educação - USP - Universidade de São Paulo. 425 p. 2001
- PETERSON, Glen B. – *Paradigms of hopes: a comparison of Ernest Bloch and Rubem Alves*. Mc Gill University. Faculty of Religions Studies, Master of Arts. 124 p. 1974