

Uma crítica de Alves no espírito de Rubem: uma análise da relação entre melancolia e religião

A critic of Alves in the spirit of Rubem: an analysis of the relationship between melancholy and religion

Una crítica a Alves en el espíritu de Rubén: un análisis de la relación entre melancolía y religión

Danilo Mendes*

RESENHA: CATENACI, Giovanni F. **A tristeza de crer**. Uma teoria da religião em Rubem Alves. São Paulo: Editora Recriar, 2021. 126p.

“Como eu disse, Rubem Alves bagunçou comigo.
E agora, eu revidarei”
(CATENACI, 2021, p. 35)

Conta-se uma anedota de que Rubem Alves, vendo ser lançado um dos trabalhos pioneiros que sistematizava sua obra até então, teria dito que quem tivesse por interesse sistematizá-lo não teria entendido nada do que ele queria dizer. Independente da veracidade do *causo*, não nos parece inverossímil a ideia de que Rubem Alves seria contra o exame autopsio de sua obra. Recorremos ao Rubem pessoa, antes de fazê-lo ao Alves autor, porque a obra mesma de Catenaci assim o faz. No prefácio assinado por Daniel Souza, lembra-se do “Rubão”, como era chamado por seus amigos. Se verdadeira a anedota, ela seria certamente obra do Rubão, no contato com seus amigos, e não do Rubem Alves – filósofo, poeta, teólogo, político

* Doutor em Ciência da Religião na Universidade Federal de Juiz de Fora com bolsa CAPES. Bacharel em Teologia pela FABAT-RJ e em Filosofia pela UFJF.

e psicanalista. *A tristeza de crer* dialoga com cada uma dessas faces de Rubem Alves sem a busca pelo sistema de seu pensamento. Antes, há desde o início uma clara predileção de Catenaci pela diferença em detrimento da identidade – reflexo da aproximação do autor com Deleuze, peça fundamental da enxuta referência bibliográfica da obra.

Um ponto interessante da opção teórica de Catenaci ao ler a obra de Alves é a honestidade científica a partir da qual o autor se coloca em jogo. Aqui, longe de uma pretensa objetividade científica, Giovanni Catenaci deixa explícito o motivo de sua busca por uma teoria da religião em Rubem Alves. Ela não surge nem de uma grande hipótese nem de uma instigante problemática, embora elas estejam presentes e sejam claras na obra. Catenaci se aventura na pesquisa sobre Alves a partir de uma insistente melancolia que marcou e marca suas leituras da obra desse autor. Essa tristeza, diz o autor, não era somente uma forma de repressão, mas uma potência criadora dentro da obra de Alves que extrapolava o âmbito intelectual e causava-lhe um desconforto físico. Nas palavras de Catenaci,

No início, era apenas uma sensação, um desconforto, depois foi se agravando, tornando-se um incômodo mesmo; tão intenso que, no final das contas, me impediu de avançar. Não sabia de onde vinha, mas recorrentemente, após o contentamento que acompanhava o processo das leituras [das obras de Alves], eu acabava triste... [...] Falo de uma tristeza sem nome mesmo, uma tristeza estranha, difícil... Pois tudo se passa como se houvesse um choro latente, um lamento atravessando toda a obra de Rubem Alves – ao menos aquelas que tratam das temáticas religiosas, as quais estou interessado a comentar aqui. Um murmúrio quase que imperceptível, mas constante, dolorido, bastante dolorido, que invariavelmente me acomete quando leio as coisas dele... (p. 33-34).

Aqui, sublinhamos que a concepção fundamental da obra de Catenaci, isto é, o lugar de onde ela parte, não é apenas uma discussão teórica com Alves, mas uma experiência pessoal – e corporal – com os textos desse teólogo. As consequências dessa escolha metodológica são de importante consideração, sobretudo se buscamos considerar suas possíveis contribuições aos estudos de religião, em âmbito mais geral, e aos estudos sobre Rubem Alves, mais especificamente. Ao se colocar explicitamente na *equação* de seu texto, Catenaci acrescenta um nível a mais nas camadas de leitura, considerando não somente o que Alves faz pensar, mas também o que faz sentir: “por isso, desde já declaro que este texto não passa de um testemunho.

Isto é, um relato pessoal” (p. 34). Isso, um atento leitor de Rubem Alves, tanto quanto um amigo de Rubão, facilmente perceberá como parte de um espírito alvesiano. Nesse, tão importante quanto entender uma teoria é experimentá-la em seu próprio corpo. Inclusive, o corpo, essa grande razão, diria Alves nietzscheaneamente, tem prioridade sobre o intelecto racional. Por isso, o “choro latente” que Catenaci identifica é, antes de tudo, uma impressão pessoal, fruto de sua experiência corporal com a obra alvesiana. Isso faz de *A tristeza de crer* um texto, sobretudo, visceral.

Para apontar uma teoria da religião em Rubem Alves, como diz o subtítulo da obra, Catenaci se aventura em experimentar o autor. Digo dessa forma porque a raiz mesma do verbo indica em parte o procedimento do autor: *ex-peri-mentar* implica ver, de fora (*ex*, como em “exterior”), cada um dos lados (*peri*, como em “perímetro”) daquilo sobre o que se debruça. *A tristeza de crer* tenta olhar a obra de Alves através do caleidoscópio que reflete como as múltiplas faces desse autor se coimplicam e formam um todo colorido. Por isso, cada um de seus capítulos aborda um dos campos no qual Alves se formou e constituiu sua obra. Ainda que pareça um esforço irrazoável, uma vez que não há fronteiras rígidas entre teologia, filosofia, psicanálise, humanidades etc., Cateci traça uma lógica que se sustenta coerentemente: não parte somente do teor do que Alves trata, mas das referências através das quais discute os assuntos. Assim, por vezes, Alves fala psicanaliticamente da religião e teologicamente da psique humana.

Por mais que não o faça explicitamente, a decisão de Catenaci por essa lógica se sustenta na própria longa introdução de seu livro (p. 31-52). Nela, o autor se esforça por delimitar as bases a partir das quais interpreta a obra de Alves. Mais especificamente, Catenaci apresenta uma breve história do conceito de representação na filosofia, passando por Platão, Aristóteles e I. Kant para fundamentar a noção de uma filosofia expressionista que tem seu ponto áureo em Espinosa, autor chave para a crítica que Catenaci faz a Alves. A linha filosófica da representação indica que se deve negar o mundo e a realidade que nos é imediatamente disponível em favor de uma segunda possibilidade que lhe seria, na mesma medida, externa e ideal. Em Platão, o mundo das ideias; em Aristóteles, na identidade levada a cabo pela abstração da forma; em Kant, no reino das “causas incausadas”. Espinosa, por outro lado, não afirma a externalidade de outro mundo como a condição de possibilidade da verdade ou da afirmação da vida; antes, para ele, a liberdade “só é passível de ser vivida a partir de uma relação afirmativa para com esta

mesma natureza [na qual já vivemos]” (p. 46). Em outras palavras, Espinosa postula uma imanência radical frente ao transcendentalismo da tradição filosófica da representação.

A tese central do texto de Catenaci é de que, ao contrário de Espinosa, Alves faz coro e se filia, de certa forma, à tradição transcendentalista e, por isso, sua obra acaba por herdar os mesmos problemas dessa linha filosófica. É, justamente, esse indício de apelo ontológico à transcendência que *A tristeza de crer* procura na obra de Alves. Por isso, sua análise não é, de nenhum modo, desinteressada desde seu princípio, mas se coloca sob as lentes da ausência fundamental afirmada por Alves. Diz-nos Catenaci que, para o teólogo mineiro, há um traço ontológico no ser humano que fundamenta a sua existência: o desejo como falta. Essa falta faz com que o ser humano se recuse a ser aquilo que é, negue a realidade desse mundo, e afirme aquilo que ele poderia ser, abre-se para um futuro transcendente.

A escavação de Catenaci, nesse ponto, é como uma arqueologia foucault-agambiana: ele busca os indícios de que as diferentes fontes teóricas de Alves contribuem, todas, para a mesma ideia de uma falta ontológica no ser humano. No primeiro capítulo, “Tudo é uma questão de manter a transcendência” (p. 53-70), Catenaci aponta como Alves interpreta essa falta como o fundamento de uma nova linguagem teológica em sua tese de doutorado (*Towards a Theology of Liberation*, publicada no Brasil como *Da esperança* e, posteriormente, como *Por uma teologia da libertação*). O principal diálogo crítico de Alves nesse texto é com K. Barth e J. Moltmann que, a seu ver, projetam num futuro messiânico as aspirações humanas, enquanto, para Alves, o futuro deveria ser fruto histórico da negação das condições do tempo presente. Na leitura de Catenaci, Alves recai na mesma crítica que tece aos teólogos europeus na medida em que, em vez de postular o objeto do desejo como algo imanente ao ser humano, entende-o como algo externo e, assim, recai nas armadilhas da transcendência como seu fundamento.

Por isso, posteriormente à tese de doutorado, Catenaci reflete sobre os pressupostos psicanalíticos da obra de Alves. Para o autor de *A tristeza de crer*, na psicanálise encontramos com mais assertividade o conceito de desejo enquanto falta, a noção fundamental que baseia o pensamento de Alves. Aqui, aponta-se que o desejo, elemento intrínseco à existência humana, é interpretado como falta no mesmo sentido de Freud e Platão: “o sintoma de uma falta, o atestado de nosso desampato fundamental, uma ausência presente, índice da saudade e da angústia. E que, paradoxalmente, devido

à sua forma vazia, se apresenta como motor de nossa existência” (p. 83). Nesse ponto, o desejo de uma falta é aquilo que move o ser humano a fazer tudo em sua vida: do trabalho ao amor, deseja-se aquilo que falta (dinheiro ou companhia, por exemplo). Mas se isso se instaura, por um lado, em uma simples relação de causa e efeito, o movimento causado pelo desejo também se coloca como a força da negação da realidade. Baseada entre uma eterna contradição entre a vontade e a realidade, o desejo manifesta as aspirações futuras do ser humano: “o desejo enquanto falta é, portanto, aquilo que reestabelece a conexão entre a imaginação e a transcendência; é aquilo que impede a imaginação de entrar em estado de catatonia” (p. 84). Importante ressaltar, nesse ponto, que, para Catenaci, tomar o desejo como falta faz com que Rubem Alves recaia na mesma armadilha que caíram Barth, Moltmann e tantos outros.

Ainda que tente colocar um futuro histórico como modo de supressão do desejo, a falta continua instaurando a transcendência como fundamento. Esse é o cerne da crítica de Catenaci a Alves: “Pois, se de fato o desejo é falta, então é preciso estabelecer-lhe objetos exteriores a si mesmo, com atratores transcendentais, a fim de que ele se mova para algum lugar previamente estabelecido” (p. 85). Em outras palavras, o desejo, em Alves, não se explica em si mesmo ou se resolve sozinho. Se assim o fizesse, seria um desejo “fraco” que já possui as condições para sua própria saciedade. Antes, esse desejo necessita de algo externo a ele para que se satisfaça. Nesse ponto, para Catenaci, Alves lança mão da falta como um “atrator transcendente”, o mesmo instrumento lógico que o teólogo mineiro criticou em Barth e Moltmann. As críticas de Catenaci parecem se acirrar nesse momento:

Este é Rubem Alves, que por mais que se esforce em criar uma linguagem secular e libertadora para fazer teologia, é paradoxalmente tão piedoso e ao seu modo, tão repressor, quanto qualquer outro pastor protestante. O que lhe importa é salvar o desejo que, em si mesmo, permaneceria perigosamente danado de perdido. Seu messianismo humanista é, no fundo, uma teologia pastoral (p. 85)

Nos dois capítulos subsequentes Catenaci continua demonstrando como a leitura de Alves do desejo como falta prossegue como elemento central da sua interpretação das fontes. Tanto na sua leitura da Religião enquanto fenômeno humano, quanto na sua teologia, mais propriamente

dita, Alves continua com tal pressuposto em mente e como norteador de seus escritos. O fato de que Alves postula a religião como fenômeno insolúvel já é característico dessa relação entre desejo e falta. Para ele, seu caráter enigmático se deve à essa impossibilidade de esgotar sua fonte, uma vez que o desejo fundamental do ser humano nunca é totalmente saciado. Por isso, Alves recorre tantas vezes a figuras como a esperança, a nostalgia e a saudade: “o índice errante de um ego cindido em busca daquilo que perdeu e espera de todas as formas reencontrar” (p. 88). Isso indica que, diante da falta e da impossibilidade de realização dos prazeres mais profundos do corpo humano, cria-se a religião como tentativa de reencontrar aquilo que lhe foi perdido. Nesse sentido, a religião é uma negação da realidade como tal: ela desafia sua inexorabilidade criando e crendo em uma outra realidade que lhe é externa. Mais uma vez, o objeto da religião e do desejo humano é encontrado fora de qualquer plano de imanência. Catenaci conclui que a transcendência instaurada por Alves retorna: “só que agora povoada por uma miríade de símbolos e signos religiosos que servirão de objetos ideais e, portanto, inexistentes, que orientarão o corpo-desejo dos impotentes para longe das praias da complacência e do realismo resignado” (p. 98).

Por fim, ao abordar a teologia de Alves, Catenaci é categórico em distingui-la de sua análise do fenômeno religioso. Enquanto esta estaria num campo mais próximo a fenomenologia descritiva e compreensiva, a teologia teria por dever fazer uma crítica da linguagem religiosa mesmo, de modo interno e normativo. Aqui se demonstra de modo mais característico como a noção de desejo enquanto falta desemboca numa infundável tristeza de crer: há, ontologicamente, uma frustração no ser humano pelo desejo que não tem fim. Sempre haverá aquilo que não se tem, aquilo que se quer, aquilo que não se pode... sempre haverá, nas palavras de Catenaci, uma melancolia que marca a existência humana na leitura de Alves. Teologicamente, Deus seria um dos nomes desse abismo sem fim que é o desejo humano. Para o teólogo mineiro, a teologia é “guardiã da falta, da ausência, da saudade e da dor” (p. 111). Nesse sentido, a existência humana é marcada, para Alves, numa infundável tristeza de crer, por uma melancolia do desejo insuperável, por um sofrimento de não ser o que se quer.

No fim de sua obra, Giovanni Catenaci não se coloca a fazer uma proposta pormenorizada de uma teoria da religião ou uma teologia que supere a de Alves ou lhe seja alternativa. Mas, para sair da mera crítica,

aponta os caminhos que poderiam instaurar um outro paradigma que saísse da *melancholia* rumo à *hilaritas*. Aqui, o Espinosa de Deleuze toma lugar para falar do desejo como potência em vez de falta. Na medida em que olhasse para tudo o que pode num plano imanente de ação, o terreno da crença se moveria de tristeza para alegria de crer. Nas palavras de Catenaci:

Desta feita, à teologia não interessaria mais conjecturar em termos de essência, mas, sim de potência, conforme vimos. Ao invés da falta, aquilo que podemos... O que, por conseguinte deixamos entrever, para possíveis desdobramentos posteriores, nos conduziria à passagem da *melancholia* à *hilaritas*. Este sim um afeto positivo, correspondente de um contentamento muito particular, proveniente de uma alegria serena, madura, pessimista talvez, trágica quem sabe, resultante de uma razão que fez as pazes consigo mesma e com o real que lhe circunscreve e integra – não porque o real seja perfeito, mas, sim, porque a despeito de suas contradições e limites, é do ponto de vista daquilo que pode, sempre suficiente. A hilaridade como sintoma de libertação dos arroubos autoritário-messiânicos de uma imaginação escravizada por uma falta ideal – movimento neurotizante, pendular entre o céu e o inferno. Alegria como fundamento da política. O contente como alguém que acolheu suas impotências, e que inclusive pode não-poder, e para quem, aliás, já nada falta (p.120).

A proposta, ainda que pouco formalizada, pretende instaurar novamente a alegria no seio da religião e da crença por meio da potência imanente. O desejo não mais indica aquilo que falta, mas aquilo que pode o ser humano. Ainda que não seja seu principal objetivo na obra, a rapidez com que Catenaci tece tais indicações deixa a desejar, para continuarmos no vocabulário do livro. Com isso, queremos dizer que tanto falta argumentação que nos convença que partir de Espinosa no lugar de Platão e Kant seja suficiente, quanto, ainda que brevemente, indica a potência de um outro pensamento possível – ainda pouco pensado nas ciências da religião no Brasil. Para Catenaci, se não há carência ontológica, não há apelo à transcendência – eis o caminho das pedras que Alves teria de seguir para consolidar sua crítica à Barth e Moltmann. De toda forma, a breve proposta de Catenaci parece indicar um lugar pelo qual o próprio autor pretende seguir caminho em obras posteriores. Nessas poderemos julgar de modo mais adequado em que medida ele se diferencia de Alves e em que medida repete o que esse fez em relação aos teólogos que criticava.

Num balanço geral, acreditamos ser importante a leitura da obra por alguns motivos. Primeiramente, poucas são as obras que ousam criticar Rubem Alves a partir de suas bases teóricas, sobretudo na noção tão basilar de desejo enquanto falta. Ousamos dizer que, ainda hoje, o principal motivo da ausência de tais críticas se deve ao relacionamento afetivo que se tem com Rubem Alves no campo da teologia progressista e, de sua filha no Brasil, das ciências da religião. De fato, Rubem Alves inaugurou entre nós um novo método teológico que, além de fazer ver questões políticas por detrás das epistemologias europeias, agregou a poética como forma privilegiada de tratar indiretamente de Deus. Isso faz com que, além de um certo respeito teórico por Alves, crie-se uma relação afetiva com o Rubem. Ele, mais do que teólogo, psicanalista e fenomenólogo da religião, é o pai da teopoética – uma saída frequente para o campo progressista da teologia no Brasil. Sua obra é lida, mas sua presença celebrada. Por isso, a coragem de uma crítica sincera a Rubem Alves parece-nos um grande ponto a favor da leitura de *A tristeza de crer*.

Pesa o fato de que, em segundo lugar, ainda que no imaginário acadêmico se mantenha essa figura de Rubem Alves como um dissidente, Catenaci recupera a percepção desse autor como um homem inegavelmente religioso. Como já citamos acima, diz Catenaci que Alves é tão piedoso e tão repressor quanto um pastor protestante (p. 85). O mesmo ocorre quando Catenaci evoca que “Em Rubem Alves, tudo se passa como se fosse impossível ser religioso sem uma dose cavalgar de agonia, como se a condição para a fé fosse a consciência do estatuto miserável de nossa própria existência [...]” (p. 51-52). Aqui, mesmo que indiretamente, Catenaci redescobre as origens calvinistas de Alves e que, talvez, a ideia de uma depravação total nunca tenha deixado de fazer parte de sua herança presbiteriana. Por isso, crava o autor: “Rubem Alves é um religioso” (p. 53). Recuperar essa face de Alves, ainda que pareça óbvia, é atitude necessária frente às leituras afetuosas e, em muitos sentidos, acrílicas dessa vasta obra.

Em terceiro lugar, voltando à dicotomia entre Alves e Rubem, parece-nos adequado dizer que a obra de Giovanni Catenaci critica Alves ainda no espírito de Rubem. Isto é, mais do que uma análise sistemática e autópsia de seus livros, Catenaci lida com o que subjaz o pensamento de Alves para entendê-lo e verificar suas pontuais incongruências. Ainda que para uma crítica, a leitura de Catenaci não se pretende última, nem tem por objetivo dar datas de validade ou decretar a *causa mortis* do pensamento de Alves. Antes, ele entende-o por dentro para tirar dele conclusões às quais não chegou. Não é

esse o mesmo movimento que Alves faz com Feuerbach, Marx e Freud? Não é esse o espírito de Rubem ao lidar com os documentos do Protestantismo de Reta Doutrina? Por isso, não nos parece equivocado dizer que Giovanni Catenaci faz uma crítica de Alves no espírito de Rubem e, intencionalmente ou não, instaura novos modos de interpretar a obra do teólogo mineiro a partir das potências que ali há, e não somente das faltas.

Submetida em: 18-2-2022

Aceita em: 25-1-2023