

# Corpotência e mística trans-imanente: elementos para uma teoria da religião em Rubem Alves

## *Body-potentiality and trans-immanent mystic: Elements for a theory of religion in Rubem Alves*

Alexandre Marques Cabral<sup>1</sup>



0000-0002-1125-5813

Edson Fernando de Almeida<sup>2</sup>



0000-0003-1038-1233

## Resumo

Este artigo tem como objetivo apresentar três conceitos que se articulam e interpenetram no pensamento de Rubem Alves: transcendência, mística e corpotência. A transcendência diz respeito aos ultrapassamentos corporais que desestabilizam iniquidades e injustiças, criando deslocamentos, resistências e reexistências. A mística refere-se a uma experiência instituidora de sentidos que transcendem, em imanência ascendente, as qualidades opressoras do *status quo*. Corpotência tem a ver com a capacidade da corporeidade de afirmar intensidades vitais que transcendem o *status* opressor sem fugir do mundo onde opressões se formam e se naturalizam.

**Palavras-chave:** Corpotência. Excesso. Mística. Rubem Alves. Transcendência.

## Abstract

*This article aims to present three concepts that are articulated and interpenetrate in Rubem Alves' thinking: transcendence, mystic, and body-potentiality. Transcendence concerns bodily overtaking that destabilizes inequality and injustice, creating displacement, resistance and re-existence. Mystic refers to a sense-instituting experience that transcends, in ascending immanence, the oppressive qualities of the status quo. Body-potentiality refers to the ability of corporeity to affirm vital intensities that transcend the oppressive status without fleeing the world where oppressions are formed and naturalized.*

**Keywords:** Body-potentiality. Excess. Mystic. Rubem Alves. Transcendence.

## Introdução

Rubem Alves é um teólogo da morte de Deus que busca recuperar a corporeidade em meio a uma tradição filosófico-teológica claramente somatofóbica. A corporeidade é de certa forma o fio condutor do seu pensamento. Entretanto, a corporeidade alvesiana não é um dado biológico, mas uma dinâmica,

<sup>1</sup> Universidade Estadual do Rio de Janeiro, Departamento de Filosofia, Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Rio de Janeiro, RJ, Brasil.

<sup>2</sup> Universidade Federal de Juiz de Fora, Departamento de Ciência da Religião, Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião. Juiz de Fora, MG, Brasil. Correspondência para/Correspondence to: E. F. ALMEIDA. E-mail: <edsonfernandodealmeida@gmail.com>

uma performance, um verbo que atua na carnalidade dos mundos históricos, articulando sentidos que fazem a vida-corpo ser possível. Exatamente essa relação entre corpo e sentido permite questionar se há ou não alguma possibilidade de se falar em transcendência no pensamento alvesiano<sup>3</sup>. Isso porque a esperança assinala uma experiência de inadaptação e de questionamento da perpetuação do atual estado qualitativo do mundo e dos corpos por este condicionados. Assim, a esperança inscreve a temporalidade do entretempo (Cabral; Almeida, 2021) como aquela que rege uma corporeidade que, dizendo “não” a um mundo que naturaliza relações opressoras, almeja dizer um criativo “sim” ao que ainda não há, mas que deve ser produzido como alternativa qualitativa ao modo atual de o mundo se configurar. Isso implica dizer que Alves entende o “sim” libertador-criador como movimento de ultrapassamento qualitativo de um certo eixo histórico. Não é isso um tipo específico de transcendência? Essa é a nossa hipótese investigativa. Mas, não só isso. Também questionamos se essa transcendência, por não possuir caráter metafísico, não seria também um tipo determinado de mística. Se for, como compreendê-la? Em que sentido Rubem Alves reabilitaria a mística, sem se mover no interior de algum regime metafísico de compreensão de mundo?

Se for viável falar em mística e transcendência alvesianas, isso só poderá ser realizado por meio do corpo, ou seja, como fenômeno corporal. O movimento de ultrapassamento criativo do *status quo* do mundo em direção a possibilidades qualitativamente alternativas é condicionado por uma corporeidade afirmativa, isto é, uma corporeidade cuja potência é capaz de transcender criativamente o mundo. Trata-se daquilo que poder-se-ia chamar de “corpotência”, um modo de ser do corpo que possui força criativa e criadora capaz de colocar em xeque a normatividade das relações de opressão naturalizadas em determinado mundo. Tudo indica que é o corpotência que promove o devir-transcendência que desestabiliza iniquidades mundanas, injustiças calcificadas, opressões estruturais e cria linhas de fuga, deslocamentos, resistências, reexistências. Isso equivale a dizer que corpotências excedem o *status quo*. Por esse motivo, transcendência, mística e excesso se interpenetram. O que está em questão para nós é justamente caracterizar a relação não metafísica entre transcendência, mística e excesso no pensamento de Rubem Alves. Tal relação funda, em nosso entendimento, o horizonte hermenêutico de uma teoria alvesiana da religião, cujo sentido seria a promoção de corporeidades afirmativas como sentido último da experiência religiosa propriamente dita.

## O sentido tradicional de mística e seus supostos metafísicos

Se é possível falar em mística alvesiana, isso não se deve ao fato de Rubem Alves ser refém dos supostos metafísicos que condicionam o que chamaremos de compreensão tradicional da mística. Para se esclarecer como e até que ponto se pode falar em mística alvesiana, é preciso questionar, antes de tudo, essa relação tradicional entre metafísica e mística. Perguntamos, então: para a tradição metafísica, como a mística pode ser compreendida? Até que ponto mística e metafísica se pertencem e se distinguem? Ainda que não tenhamos caracterizado essa relação, devemos inicialmente deixar claro que a questão da mística nasce em solo cristão, ainda que este conceito, atualmente, possa ser operacionalizado com vistas

<sup>3</sup> Na obra *A tristeza de Crer: Uma Teoria da Religião em Rubem Alves*, Catenaci (2021) vê o conceito de transcendência com um ponto central do pensamento alvesiano. Tal conceito, segundo o autor, seria prisioneiro de uma compreensão metafísica derivada da noção de desejo como falta na obra alvesiana. A leitura que fazemos do texto alvesiano nos leva a concordar com a centralidade da transcendência no seu corpus bibliográfico, entretanto, argumentamos que a noção de transcendência em Rubem Alves nada tem de metafísica. É o que tentaremos mostrar neste artigo.

à interpretação de experiências e pensamentos pertencentes a tradições heterogêneas (Losso, 2022). Porquanto a tradição cristã absorveu desde os seus primeiros séculos o arcabouço conceitual greco-romano, desde o seu surgimento, a metafísica clássica marca semântica e ontologicamente a noção de mística. Para entender como isso acontece, partimos de um importante dado histórico mencionado por Alain de Libera. O pensador francês afirma, antes de tudo, que “[...] não é a diversidade dos testemunhos [místicos] que é refratária à classificação, é a deficiência mesma do objeto. O termo ‘místico’ é equívoco, é ao mesmo tempo um substantivo e um adjetivo” (Libera, 1999, p. 288). Isso significa que, inicialmente, o conteúdo do que se entende por mística é obscuro, o que parece inviabilizar uma clara compreensão de seu arco semântico. Por esse motivo, não se pode identificar imediatamente a mística com os estados da alma de alguém que passa pelo que chamamos comumente de experiência mística. Por isso, quando dizemos que na Idade Média cristã há ordens religiosas místicas ou homens e mulheres considerados místicos e místicas, já estamos nos movendo em um terreno dotado de equivocidade. Entretanto, a noção de mística não surge ao acaso. Libera chega a dizer que ‘místico’ é um adjetivo que se emprega exclusivamente para qualificar um tipo de teologia. Aos olhos de um espírito medieval, não há, portanto, nem ‘estados’ nem homens e mulheres ‘místicos’ (Libera, 1999). Se a mística é um tipo de teologia, é possível que a sua posterior variação semântica se deva exatamente ao horizonte hermenêutico e epistemológico deste tipo de conhecimento.

Levemos em conta o fato de a mística ser, originalmente, teologia mística, expressão que intitula uma conhecida obra de Pseudo-Dionísio Areopagita. Trata-se de um tipo de teologia que afirma de ponta a ponta o caráter oculto de Deus e, por conseguinte, sua incognoscibilidade para a alma humana. Nesse sentido, “[...] é claro que não há aqui experiência mística no sentido de prova ou de conhecimento experimental de Deus” (Libera, 1999, p. 289). Antes disso, o propósito da teologia mística não é outro senão ser um “[...] método, um caminho de acesso a Deus oculto no próprio Deus” (Libera, 1999, p. 289). Isso deixa claro que a teologia mística almeja conduzir o conhecimento teológico até o paradoxo do conhecimento do próprio desconhecimento de Deus. Conhecer o desconhecido significa, nesse caso, compreender o sentido de mistério do Deus da fé cristã. Essa compreensão não é simplesmente um dado intelectual. Em verdade, se seguirmos as indicações de Pseudo-Dionísio, o sentido do método místico se revela como união do ser humano com o mistério. Nas suas palavras: “Mas tu, meu caro Timóteo, dedica-te intensamente às visões místicas; deixa de lado as sensações, as operações intelectuais, todas as coisas sensíveis e inteligíveis, tudo que não existe e que existe, para te unires [*Hénosis*] com Aquele que está acima de todo ser e de todo conhecimento” (Areopagita, 2021, p. 19). O método místico almeja a união com “Aquele que está acima de todo ser e de todo conhecimento”. Daí o conselho de Pseudo-Dionísio a Timóteo: “dedica-te intensamente às visões místicas”. É possível então dizer que a mística como método possui como intuito central produzir a mística como visão ou visada do espírito. Não se trata, é claro, de uma visão de um objeto. A visada diz respeito a uma experiência unitiva com “Aquele” que transcende o ser e o não-ser, além de exceder os limites cognoscitivos do nosso intelecto (Reis Pinheiro, 2022, p. 19). Ora, se a mística inicialmente se identificou com o adjetivo referente a um tipo de teologia e com um método que leva ao reconhecimento do caráter de mistério do próprio Deus, isso não significa que ela não tenha relação com a noção de experiência: a conhecida experiência mística. Antes, como se pode perceber na citação de Pseudo-Dionísio, a teologia mística exige experiência unitiva com Deus e “visão mística” de Deus. Como não identificar, aqui, mística e experiência? Não é por isso que se pode identificar em algumas obras a presença da mística entendida como experiência transformadora proporcionada pela presença do mistério e como experiência que transcende os limites do nosso intelecto? Basta apresentar alguns versos de dois poemas de Cruz (2002):

Oh! noite escura que me guiaste,  
 Oh! noite mais amável que a alvorada!  
 Oh! noite que juntaste  
 Amado com amada.  
 Amada já no Amado transformada! (p. 439).

Eu não soube onde entrava  
 Porém, quando ali me vi,  
 Sem saber onde estava,  
 Grandes coisas entendi;  
 Não direi o que senti,  
 Que me quedei não sabendo,  
*Toda a ciência transcendendo.*  
 De paz e de piedade  
 Era a ciência perfeita,  
 Em profunda soledade  
 Entendida (via reta);  
 Era coisa tão secreta,  
 Que fiquei como gemendo,  
*Toda a ciência transcendendo* (p. 38).

Ainda que a mística tenha nascido como adjetivo e como método para um certo tipo de teologia, ela já acena para uma experiência transformadora e para o acesso epistemológico ao mistério, mesmo que o que esteja em jogo seja “Toda a ciência transcendendo”. Contudo, a compreensão da mística, tradicionalmente, se tornou refém das hermenêuticas metafísicas, ainda que as próprias metafísicas tentem dizer que a mística assinala alguma excedência, algum excesso, ou seja, as metafísicas de alguma forma acusam algo de inadequado na experiência mística – inadequado aos seus horizontes de inteligibilidade. Nesse sentido, é pertinente levar em conta as investigações de Henrique Claudio de Lima Vaz e Jacques Maritain sobre a relação entre mística e metafísica. Ainda que ambos entendam que a mística é um conhecimento de caráter experiencial, isto é, um conhecimento que implica a integralidade da pessoa humana, a rede de conceitos operacionalizada para se falar da mística é claramente metafísica. Em uma primeira aproximação, vejamos como Vaz (2000, p. 15) descreve a mística:

Como primeira aproximação, podemos dizer que a experiência mística tem lugar no terreno desse encontro com o Outro absoluto, cujo perfil misterioso desenha-se sobretudo nas situações-limite da existência, e diante do qual acontece a experiência do Sagrado. No entanto, a experiência mística apresenta-se dentro da experiência do Sagrado caracterizada pela certeza de uma anulação da distância entre sujeito e o objeto imposta pela manifestação do Outro absoluto como *tremendum* (para usar a terminologia de R. Otto); ela é experiência do Outro absoluto como *fascinosum*, mas o *fascinium* aqui é apelo a uma forma de união na qual prevalece o aspecto participativo e frutivo, tendendo dinamicamente a uma quase-identidade com o Absoluto e transformando radicalmente a existência daquele que se vê implicado nessa experiência.

Para Vaz (2000), a mística é uma experiência da qual deriva a possibilidade de saberes que discursivamente descrevem aquilo que nela se revela como encontro com uma divindade e com o que dela deriva, a saber, um tipo de transformação existencial. Superando a dicotomia sujeito-objeto, a mística assinala encontro, experiência unitiva e frutiva, razão pela qual ela é um fim em si mesma, não podendo ser pensada no interior de qualquer ordem e discurso pragmático-funcionais. Essa consideração

é um desdobramento do pensamento de Maritain, segundo o qual a mística é um tipo de experiência fruitiva do absoluto (Bingemer, 2022). Nas palavras de Maritain (1943, p. 106): “Acrescento, para fixar o vocabulário de uma maneira que creio conforme a realidade, mas que em todo caso se me poderá conceder como uma convenção de linguagem, que em geral entenderei por ‘experiência mística’ uma experiência fruitiva do absoluto”. O absoluto em questão é Deus. Ora, o Deus aqui considerado é exatamente aquele que se revela na metafísica como fundamento criador do mundo, como causa prima e última dos seres finitos. Se Vaz assinala a superioridade da mística em relação ao conhecimento metafísico de Deus, isso parece ser derivado da hierarquia dos conhecimentos do ser divino, hierarquia esta que foi descrita e caracterizada com muita clareza por Maritain. Nesse sentido, é possível conhecer a Deus, seja pela razão metafísica, seja pela fé nos dados escriturísticos (Bíblia), nos dogmas e no magistério eclesiástico, seja ainda por meio da mística. Daí ser a metafísica um conhecimento verdadeiro, porém precário de Deus. Como disse Maritain (1947, p. 13):

A metafísica não pode perceber a essência divina em si mesma; contudo, conhece a Deus verdadeiramente, no espelho partido das perfeições transcendentais analogicamente comuns ao Incriado e ao criado, e onde capta, segundo o modo imperfeito próprio das coisas finitas, realidades que, levadas ao estado puro e transbordando todos os nossos conceitos, pré-existem na incompreensível simplicidade do Infinito.

A metafísica, nesses dois filósofos, conhece a Deus por meio de analogias. Isso não é pouca coisa, pois o que se dá à razão não é uma quimera, mas um modo específico de conhecer a Deus. Ainda que o sentido da divindade desvelado pela metafísica não seja radical, ele não é destruído por meio da mística, mas nela consumado. Por esse motivo, ainda que a mística transcenda a metafísica, esta não a contradiz. Trata-se, por conseguinte, de um aprofundamento, que, na tradição cristã, é garantido pela graça santificante de Deus. Contudo, o aprofundamento se refere ao grau do ser conhecido pela metafísica como causa incausada dos seres finitos. Isso fica claro em uma passagem de Vaz (2000, p. 25):

Esse aparecer do *Absoluto* pode assumir a modalidade do absoluto formal na afirmação metafísica do ser, quando esta é acompanhada da intensidade de uma experiência (a experiência metafísica) que tem por objeto a unidade e universalidade absolutas com que o ser se apresenta como *cognoscível* (Verdade) e como *amável* (Bem); ou então pode anunciar a presença do Absoluto real (Deus) que surge ao termo do movimento dialético de auto-expressão do ser humano, presença atingida seja *indiretamente* pela intuição do Absoluto como Fonte criadora – mística natural – seja *diretamente* pela intuição do Dom absoluto de um Amor infinito.

Se, por um lado, a mística possui certa descontinuidade em relação à metafísica, ela também perpetua o sentido de divindade desvelado pela metafísica. Daí muitos textos considerados clássicos de mística serem repletos de conceitos metafísicos na exposição do sentido da experiência mística, como fica claro em autores e autoras que participam do que se convencionou chamar de “mística especulativa”. Substância, essência, natureza, fundamento, ser-em-si, causa, finalidade, dentre outros conceitos da tradição metafísica, são operacionalizados, ainda que de modo contrastivo, para se falar d’Aquele que se revela em meio à mística. Devemos lembrar, por exemplo, que o binômio metafísico sensível/inteligível foi utilizado por diversos místicos e místicas da tradição cristã (como, por exemplo, por Santo Tomás de Aquino) e é esse binômio que está presente em autores mencionados neste tópico. Não só isso. As bases antropológicas do que muito da tradição mística produziu literariamente estão repletas de elementos metafísicos. A própria ideia tradicional defendida por Vaz de que somos uma unidade substancial de corpo

e alma já assinala a presença da noção metafísica de substância como imprescindível para se compreender a mística. Há, portanto, uma dependência da metafísica na forma tradicional de se entender a relação entre mística e metafísica.

## Crítica alvesiana da razão metafísica e o sentido não metafísico da noção de transcendência

A reabilitação alvesiana das experiências e discursos religiosos depende diretamente da assunção da morte de Deus (Cabral; Almeida, 2021). Por um lado, a morte de Deus é um sintagma que aparece no pensamento de Rubem Alves a partir de sua apropriação do pensamento nietzschiano. Por outro lado, as implicações e desdobramentos desse conceito de Nietzsche são dotados de singularidade, o que faz do problema da morte de Deus uma questão peculiar no pensamento alvesiano. Se não fosse assim, Alves não chegaria à relação entre corpo, desejo, imaginação, sofrimento e teogonia, relação esta entendida como elemento genético e fundacional da consciência religiosa propriamente dita. Ora, o que está em questão neste tópico é, inicialmente, um dos desdobramentos alvesianos da morte de Deus, a saber, a crítica da razão metafísica. Em um segundo momento, é preciso pensar em que sentido Alves reabilita a noção de transcendência de forma não metafísica. Somente assim, descerraremos o horizonte hermenêutico capaz de ressignificar a noção de mística fora das usuais compreensões metafísicas.

Ao levar em conta a morte de Deus, Alves suspende o poder de persuasão dos eixos hermenêuticos binários de compreensão de mundo. Os binarismos metafísicos concebem o mundo, o ser humano e as experiências em geral estruturados por dois âmbitos ontológicos qualitativamente distintos, considerando um deles como fundamento do outro. Esse âmbito-fundamento, geralmente, é considerado metaempírico, ou seja, suprassensível. Nele, se concentram os conceitos de razão última, causa suprema, ser, verdade, absoluto, dentre outros, que acabam por se identificar com a semântica metafísica do conceito de "Deus". Uma vez que esse âmbito fundamental não somente descreve o princípio de sustentação do real, mas assinala valores supremos/superiores que conduzem os modos humanos de ser, todo eixo metafísico de compreensão de mundo se identifica com um tipo moral de interpretação de mundo. Ou seja, toda metafísica hierarquiza os âmbitos ontológicos e os dispõe segundo o binômio moral Bem-Mal. Por isso, axiologia e ontologia se interpenetram nos discursos metafísicos. Exatamente essa aliança é desconstruída por Rubem Alves, ao se apropriar da morte de Deus e dela apreender outro horizonte de interpretação filosófico-teológico das experiências humanas.

É preciso destacar neste momento que a morte de Deus não incide somente nas hermenêuticas binárias. Ela ataca o coração de outra compreensão de metafísica, qual seja, aquela que a caracteriza como "onto-teo-logia". Trata-se de uma noção heideggeriana, que traz a lume, dentre outras coisas, a dinâmica de fundamentação dos teísmos em geral. Nessa compreensão, a metafísica, por um lado, pergunta pelos caracteres ontológicos que fundamentam o ente na totalidade, buscando elencar uma diversidade conceitual que vise a dar conta dos modos de estruturação de todo e qualquer ente (*ens communis*). Por outro lado, a metafísica almeja fundamentar a totalidade do ente em um ente específico: o *summum ens*. Nas palavras de Heidegger (1973, p. 393):

A metafísica pensa o ente enquanto tal, quer dizer, em geral. A metafísica pensa o ente enquanto tal, quer dizer, no todo. A metafísica pensa o ser do ente, tanto na unidade exploradora do mais

geral, quer dizer, do que em toda parte é in-diferente, como na unidade fundante da totalidade, quer dizer, do supremo acima de tudo. Assim é previamente pensado o ser do ente como fundamento fundante. Por isso, toda metafísica é, basicamente, desde o fundamento, o fundar que presta contas do fundamento; que lhe presta contas e finalmente lhe exige contas.

Não iremos nos aprofundar nos diversos aspectos da noção heideggeriana de onto-teo-logia. Entretanto, devemos destacar algumas de suas características centrais. Primeiramente, a metafísica é orientada pela generalidade, uma vez que “[...] pensa o ente enquanto tal, quer dizer, no todo”. Daí a sua “indiferença”. A metafísica deve se abstrair dos elementos que dotam os entes de singularidade. Marion chamou essa abstração de “[...] abstração relativamente a todo ente real, portanto uma abstração somente de razão” (Marion, 2010, p. 78). É nesse sentido que a metafísica se revela como o saber dos primeiros princípios e das causas supremas. Dessa forma, conceitos como substância, essência, fundamento, princípio, forma etc. fornecem o arcabouço conceitual do que se convencionou chamar, desde o século XVIII, de “metafísica geral”, parte da metafísica que estuda os caracteres estruturadores dos entes em geral. Por outro lado, segundo Heidegger, a metafísica estuda a “unidade fundante da totalidade”, ou seja, “o supremo acima de tudo”. Somente assim a metafísica entende ser Deus o fundamento último da totalidade. Daí a segunda abstração assinalada por Marion (2010, p. 78): “[...] uma abstração em vista do ente tanto mais concreto que nenhuma materialidade o afeta, portanto, uma abstração real”. Deus não tem parte com a materialidade daquilo que ele mesmo funda de modo causal. Desde o século XVIII, esse âmbito de estudos da metafísica se inscreve no que se passou a chamar de “metafísica especial”, que abarca teologia natural, psicologia racional e cosmologia. O problema é que o conceito de onto-teo-logia assinala uma copertinência. Em terminologia moderna, é como se dissesse: há uma interpenetração entre metafísica especial (também chamada de “ontologia”) e teologia (“teologia natural”). Isso institui o que Marion (2010, p. 78) chamou de “funções cruzadas e recíprocas” na relação entre ente comum e ente supremo.

As “funções cruzadas e recíprocas” existentes na relação entre ente comum e ente supremo se revelam do seguinte modo: a forma como a metafísica compreende o ente supremo depende dos conceitos derivados de sua caracterização do ente comum. Por outro lado, o ente comum possui como fundamento o ente supremo. Nas palavras de Marion (2010, p. 79): “O ser comum funda os entes mesmo excelentes; em retorno o ente por excelência funda pelo modo da causalidade o ser comum”. Em outras palavras: ente comum e ser supremo se fundamentam mutuamente. O ente supremo é fundado pelo ente comum sob o modo conceitual: os caracteres universais que dão conta do ente comum determinam os modos de compreensão do ente supremo considerado causa primeira e última dos demais entes. A dupla direção da metafísica deriva do duplo direcionamento do mesmo *lógos*, que, por um lado, é onto-lógico e, por outro, teo-lógico. Por isso, para Heidegger, a onto-logia, interpela os caracteres comuns do ente enquanto tal; já a teo-logia é o direcionamento do *lógos* que investiga o ente supremo como fundamento supremo da totalidade. Como Heidegger (1973, p. 394) afirma: “A ‘logia’ é, cada vez, o todo de um complexo fundador, onde os objetos das ciências são representados sob o ponto de vista de seu fundamento, isto é, são compreendidos. A ontologia, porém, e a teologia são ‘logias’ na medida em que exploram o ente enquanto tal e o fundam no todo”.

Essa mútua fundamentação da onto-teo-logia estrutura, segundo Heidegger, a totalidade da história da metafísica. Um dos elementos centrais desse *lógos* metafísico é a presença da categoria da causalidade em Deus, que se manifesta como *causa sui* e causa da totalidade dos entes. Entretanto, apesar da contingência da totalidade dos entes se comparada a Deus, seus caracteres ontológicos fundam a inteligibilidade de Deus. Uma vez que o ente supremo foi considerado, pela história da metafísica

hegemonicamente como ente suprassensível, os conceitos operacionalizados para se entender o sentido transcendente do ente supremo dependem do ente comum – e vice-versa. Com a morte de Deus, não somente a dicotomia sensível-suprassensível se esvai. Aniquila-se também a possibilidade de perpetuação da estrutura das onto-teo-logias. Isso incide diretamente na ideia de transcendência. A morte de Deus inviabiliza a manutenção das transcendências suprassensíveis. Além disso, a morte de Deus desconstrói as universalidades dos conceitos nascidos da noção de ente comum, como substância, natureza etc. Se Rubem Alves, como já visto, afirma e desdobra criativamente a morte de Deus tal qual pensada por Nietzsche, então, se há algum tipo de transcendência em seu pensamento, esta não pode expressar qualquer binarismo metafísico, nem qualquer sentido onto-teo-lógico. Como isso é possível? Uma passagem de *O Enigma da Religião* ajuda-nos a responder essa questão. Diz Alves (2006, p. 46):

A imaginação só se torna compreensível se percebemos que ela se constrói a partir de uma *suspeita* de que é provável que os limites do possível sejam muito mais extensos que os limites do real. A imaginação é a consciência de uma ausência, a saudade daquilo que ainda não é, a declaração de amor pelas coisas que ainda não nasceram. ‘Dar nomes às ‘coisas que estão ausentes’ é quebrar o feitiço daquelas que estão presentes’. Nas palavras de Mannheim, a imaginação surge da insatisfação do homem com a realidade existente, e por isto, em todas as suas multiformes expressões, encontramos sempre uma indicação daquilo ‘que faltava na vida real’. É este fato que levou muitos filósofos e místicos no passado a formular a hipótese de que o homem é um ser com uma dimensão transcendente. Sim, é verdade que o homem é um corpo, e que o corpo está sujeito a todos os processos que regem a realidade físico-química. Entretanto, como explicar que de uma certa realidade surjam os pensamentos que vão mais além desta mesma realidade? Como explicar que ele seja capaz de compor uma música, quando a música não é um objeto entre os objetos do mundo material? Como explicar que ele seja capaz de imaginar uma sociedade perfeita de amor e justiça, seja nas visões utópicas políticas, seja nas visões religiosas de um ‘Reino de Deus’, quando a sociedade empírica se baseia em expedientes práticos, na coerção e na lei do mais forte? Assim, concluíam eles, a única explicação para os voos da imaginação está em que o homem deva participar de uma ordem espiritual superior de existência, onde ele tenha contemplado o belo, o bom e o verdadeiro. Para os nossos propósitos, não importa que aceitemos ou não esta explicação filosófico-religiosa da imaginação. O que importa é simplesmente constatar que através da imaginação o homem transcende a facticidade bruta da realidade que é imediatamente dada e afirma que o que é não deveria ser, e que o que ainda não é deverá ser.

Essa longa passagem deixa claro, inicialmente, a presença na genealogia alvesiana da dicotomia ontológica sensível-suprassensível e, tacitamente, da dicotomia antropológica corpo-alma. Em outras palavras, Rubem Alves está a caracterizar genealogicamente as matrizes político-existenciais da metafísica. Não lhe importa, portanto, mostrar racionalmente os erros da metafísica. Interessa-lhe, de modo contrário, assinalar as condições de possibilidade da metafísica. O sentido político-existencial dessa genealogia não se revela de imediato. Contudo, é ele que a estrutura. Isso porque, como já mostrado, a imaginação, condição antropológica da análise alvesiana das dicotomias metafísicas, se assenta na relação entre corpo e desejo e este último é politicamente investido. A imaginação sempre atua na interseção entre ser e não-ser. Isso porque ela inscreve no ser aquilo que ele não manifesta de forma patente, a saber, a possibilidade, que, não se identifica com a noção de probabilidade, tampouco é sinônimo de possibilidade lógica, possibilidade esta que se revela ao pensamento no nível lógico segundo o princípio da não-contradição: por exemplo, uma sociedade plenamente justa é possível, porque não é racionalmente uma ideia contraditória. A imaginação suspeita que o possível é maior do que o real, porque a possibilidade não está no âmbito da “*coisidade*” (vale lembrar que *re*-alidade vem de “*res*”,

palavra latina que significa “coisa”); a possibilidade é um conceito ontológico: “possibilidade de ser”. A imaginação transgride os limites coisificados da realidade, limites que nada mais são que limitações e, dessa forma, injeta possibilidades outras de ser, formas alternativas possíveis de existência.

A imaginação afirma o não-ser como potência capaz de relativizar o que é e está sendo, ao mesmo tempo que inscreve o que ainda não é como horizonte de transformação do que é. Eis o sentido alvesiano da transcendência: através da imaginação o homem transcende a facticidade bruta da realidade que é imediatamente dada e afirma que o que é não deveria ser, e que o que ainda não é deverá ser. O que deverá ser não decorre de qualquer lei moral ou de alguma natureza eterna que funcione como fonte legisladora dos nossos modos de ser. Quem diz o que deve ser é a corporeidade. Ainda que o corpo não possua qualquer natureza previamente dada, como vimos, ele assinala uma dinâmica criativa e criadora em meio à relação ontológica com o mundo. A criação assinala, nesse caso, o próprio movimento de transcendência. Transcender é ultrapassar, por meio da imaginação e de ações correlatas, o que é em direção ao que deve ser. O que deve ser acaba por se identificar com os sentidos mediante os quais a vida-corpo num mundo histórico valha efetivamente a pena. A transcendência alvesiana se refere, portanto, à potência corporal de afirmar valores-sentidos que produzam devir no mundo em direção a condições históricas em que viver faça mais sentido. É possível entender a transcendência corporal em Rubem Alves à luz da ideia de expansão ou potencialização vital. Isso porque a noção de criação em Alves não se identifica com a simples invenção de alguma coisa nova. Antes, a criação corporal se revela como movimento de negação de condições degeneradas de a vida acontecer e de afirmação de possibilidades de ser qualitativamente alternativas. Se as condições degeneradas de vida atrofiam e despotencializam o corpo, as possibilidades qualitativamente alternativas afirmam o contrário: a potencialização-expansão corporal. Por isso, a transcendência alvesiana se manifesta no devir criador-expansivo do corpo. Eis o sentido não metafísico da transcendência em Rubem Alves.

## Corpo e transcendência ascendente

O sentido afirmativo da corporeidade – que aqui estamos caracterizando como “corpotência” – se revela como transcendência. Essa afirmação não é destituída de problemas. Isso porque também a tradição metafísica, quase sempre, se orientou por certa noção de transcendência. Os platonismos em geral que o digam. A *anábasis* (subida) do movimento dialético do espírito deve partir dos entes particulares e sensíveis em direção à ideia, à essência dotada de caráter universal e inteligível. Entre sensível e inteligível, os platonismos (não necessariamente o próprio Platão) viram um corte, o *chórismos*, aquela cisão que delimita e circunscreve os âmbitos do sensível e do inteligível, assinalando sua heterogeneidade e os dispendo hierarquicamente. Transcender é se elevar em direção a uma realidade previamente dada, hierarquicamente superior, dotada de maior dignidade ontológica, esta identificada com o fundamento último dos entes em geral. Mas, não é exatamente isso que diz a palavra transcendência? Com razão, Wahl (1960, p. 612) disse: “Transcender é ir em direção, ascendendo”. Daí Lévinas afirmar que a transcendência é, em verdade, uma “[...] trans-ascendência” (Lévinas, 2000, p. 23). No movimento platônico do espírito (*nous*), a alma transpassa o particular em direção à ideia, ao universal, ao ontologicamente supremo. Ora, a questão que deve ser respondida é: será que a noção de ascendência se resume em sua versão platônica?

O corpo transcende – eis o que vimos em Rubem Alves. Não se trata de um destino metafisicamente determinado. Em verdade, seria melhor dizer: o corpo pode transcender. Isso porque há corpos e corpos. Há corpos que transcendem; há corpos que se adaptam ao *status quo* do mundo e somente retroalimentam

o que há. Há corpos que transgridem; há corpos que fazem de tudo para tudo continuar a ser como está sendo. Os corpos que transcendem são aqueles que conseguem se desadaptar e inscrever outras possibilidades de ser no mundo, por meio da articulação entre desejo e imaginação. Somente assim é possível ascender: transgredir o que há e elevar-se em direção ao que ainda não há. Essa elevação é de cunho qualitativo e não quantitativo. A trans-ascendência alvesiana, por não possuir sentido metafísico, se inscreve no caráter histórico tanto do corpo quanto do mundo. Daí a transcendência corporal ter como correlato certa transformação qualitativa do mundo. A trans-ascendência acaba por se identificar, segundo o que já foi mostrado, com a noção de criação, uma vez que esta, segundo Rubem Alves, incide em *quem* somos e em *como* o mundo é. Para se compreender retamente o sentido ascensional da transcendência alvesiana, é necessário questionar a condição qualitativa a ser ultrapassada no movimento transgressor da transcendência.

Diz Alves (1987, p. 166): “O sofrimento dispara a imaginação, faz nascer aspirações [desejos] e expectativas [esperanças]”. Não se trata, contudo, de um sofrimento politicamente neutro, algo que poderia ser derivado do simples fato de a vida ser finita, como no seguinte raciocínio: somos finitos, logo sofreremos as dores do vir-a-ser. Essa compreensão acerca do sofrimento muitas vezes orienta algumas ontologias da finitude contemporâneas. Exatamente por isso, ao se ontologizar o sofrimento, há a possibilidade de se neutralizar os investimentos políticos, históricos, culturais, religiosos, dentre outros, que condicionam e possibilitam muitos sofrimentos humanos. Dessa forma, não fica clara a diferença entre o sofrimento de uma criança que cai no chão porque está aprendendo a andar e o sofrimento derivado de um ato de homofobia ou mesmo o sofrimento de uma mãe que vê o filho sendo assassinado por causa da guerra sanguinária entre polícia e tráfico de drogas em uma favela da cidade do Rio de Janeiro. São esses sofrimentos meramente variações do sentido ontológico do devir humano? Certamente que não. Por esse motivo, Rubem Alves não realiza qualquer metafísica do sofrimento humano. Não naturaliza os sofrimentos mediante a estratégia de ontologizar a dor, antes assinala o sentido ético-político do sofrimento, uma vez que leva em conta a experiência da opressão, fonte contínua de sofrimento para um grande contingente de seres humanos. Nesse sentido, as ideias de “corpos crucificados”, “corpos dos sacrificados” e do “suspiro dos oprimidos” aparecem em muitos de seus textos como paradigmas para se pensar a qualificação ético-política do sofrimento (Alves, 1982, 1984). Basta pensar nessa passagem de Alves (1982, p. 70) que, com roupagem teológica, deixa vir a lume o sentido político da opressão:

Está assim constituída a lógica do nosso jogo das contas de vidro, a teologia. Aos pobres e oprimidos não bastam os *porquês*. É necessário que se invoquem os *entretanto* e os *a despeito disto*. E esta é a razão por que, por mais diversas que sejam as variações que a imaginação teológica possa dar ao tema que lhe é proposto, todo jogo será presidido pelos símbolos da fraqueza e do sofrimento. Não se trata de morbidez de sentimentos. Ocorre que é aí que se gera a visão e a nostalgia do Messias. Cada gemido é o anúncio de um novo mundo. [...] A teologia é um dizer daquilo que o corpo só pode chorar. Exercício sobre o crucificado. Ou, mais precisamente, exercício sobre os crucificados.

Corpos pobres, corpos oprimidos, corpos crucificados e sacrificados não choram um tipo qualquer de sofrimento. Sofrem as dores da opressão. Somente esses corpos gritam pedindo libertação. Se todo sofrimento fosse “natural” ou simples decorrência do fato ontológico de sermos finitos e, portanto, estarmos em devir, então, por que desejar libertação? Toda luta por libertação se funda na não legitimidade do sofrimento em questão. Trata-se, por conseguinte, de deixar claro a aliança espúria entre sofrimento e injustiça, ou seja, o *nonsense* que nasce da “iniquidade”. É a iniquidade que não permite depreender o sofrimento a ela correlato de uma estrutura ontológica e metafísica da condição humana (Cabral; Almeida, 2020). A opressão não é ontologicamente originária; a iniquidade, se existe, não possui direito

de ser. É exatamente desse “não ter direito de ser” que a imaginação e o desejo retiram o sentido de seu ímpeto criador. Essa é a qualidade a ser negada, transgredida, rejeitada no movimento ascensional da transcendência corporal. O sentido afirmativo dessa negação se revela em meio ao que Alves chamou de “dialética da liberdade”, que se revela plenamente naquilo que vimos ser o “humanismo messiânico”. Três são os momentos dessa dialética, a saber:

*Primeiro*: a realidade do velho, enquanto poder empregado para a autopreservação, empregado contra o novo, sob a forma de violência. *Segundo*: a liberdade enquanto poder contra a violência da preservação, enquanto negação do negativo. *Terceiro*: a liberdade como poder para a criação do novo, como poder para a experimentação, como afirmação (Alves, 2019, p. 170).

A dialética da liberdade caracteriza a relação entre libertação e esperança. Isso porque ambas se referem ao “caminho rumo ao novo” (Alves, 2019, p. 170). Ora, conforme fica claro na passagem acima reproduzida, o primeiro momento da dialética da liberdade é o confronto com o *status quo* e o sentido violento de seus mecanismos de automanutenção. Por um lado, o velho assinala a realidade da opressão entendida como realidade hegemônica em certa configuração histórico-mundana da realidade. Por outro, o velho só se estabiliza se lançar mão de estratégias violentas de autopropetuação. Isso é o que Alves chamou de “o negativo na história” (Alves, 2019, p. 172). Essa realidade se nutre do medo humano de abrir-se para o futuro e de afirmá-lo como sua possibilidade autêntica. Em outros termos, o ser humano se disponibiliza para a futuração da história e isso acaba por engendrar “a sua queda da história para a natureza” (Alves, 2019, p. 172). Apesar do seu medo do devir futurador da história, o ser humano que decai e *vem a ser natureza* outra coisa não faz que assegurar-se de que o devir será submetido à mesmidade dos ciclos do ser. Eis o aborto da esperança e, por conseguinte, do próprio futuro. É possível que, à luz da queda da história para a natureza, haja a naturalização da opressão. Contudo, isso não equivale a abolir a iniquidade, mas em sedar nosso sofrimento em meio a ela. Por outro lado, a naturalização da opressão, por poder ser compreendida como legitimação da falta de liberdade, pode se manifestar como promoção da relação hierárquica e violenta entre senhores e escravos. “O mundo do homem livre dá lugar ao mundo dos senhores e escravos” (Alves, 2019, p. 177). Em outras palavras, a liberdade criadora se obscurece e, em seu lugar, surgem as relações de reificação humana. Tanto os/as senhores/as quanto os/as escravos/as exercem modos de ser destituídos de liberdade, uma vez que a reificação atravessa tanto um polo quanto o outro da relação.

Para que a liberdade seja possível, em contexto de opressão naturalizada, é preciso promover e exercer “nãos”. É preciso negar a negação, desconstruir o sentido despotencializador do negativo. Não se trata do negativo hegeliano, que se justifica por ser um momento necessário do movimento de suprassunção (*Aufhebung*) do espírito, uma vez que integra a própria lei dialética que conduz a história do Espírito. Em Rubem Alves, a história não possui um *télos*, uma finalidade que se revelaria aos poucos em meio ao seu próprio desdobramento, mas que já se encontra seminalmente presente no interior do Espírito. A história não possui metas metafisicamente dadas. Ainda quando Alves utiliza a noção teológica e bíblica de Reino de Deus, ele a interpreta sob a chave da relação entre esperança, criação e futuração e não a compreende a partir de algum princípio meta-histórico, que se revelaria como horizonte derradeiro dos devires transformadores do mundo. Por isso, negar o negativo não é um ato decorrente de qualquer lei dialética da história. Trata-se muito mais de uma recusa em ser totalizado e reificado pela injustiça que caracteriza toda e qualquer opressão. Dito de outra forma, negar o negativo é um sinal de que, para a história conhecer alguma transcendência, é preciso desobedecer aos “imperativos da natureza”.

Por fim, após negar o negativo, a dialética da liberdade promove a “afirmação criadora”. Afirmção não é consentimento, ou seja, uma vida afirmativa não é uma vida que simplesmente concorda com o

que quer que seja. Afirmatividade se identifica sobretudo com potência criadora. Mas, como entender afirmação como criação, se a condição histórica em meio à qual a afirmação criadora se efetiva é a opressão humana naturalizada? Por criação, não se entende a produção objetiva de algo novo. Não se trata de produzir novas coisas, mas de criar novas condições de vida. Em outros termos, está em questão criar o qualitativamente outro, o qualitativamente novo. Eis o sentido da libertação: negar o que nos nega, para criar condições de exercício da liberdade. A história passa a se converter em direção à própria liberdade e a liberdade acaba por se casar com a história. Nas palavras de Alves: “O advento do novo, entretanto, indica o compromisso da liberdade para com a história” (Alves, 2019, p. 190). Nesse sentido, a história se torna livre para a liberdade e, por isso, ela afirma o fluxo criativo e criador do devir do ser humano e do mundo. Isso equivale a dizer que o terceiro momento da dialética da liberdade é, em verdade, um momento de “contra-violência” (Alves, 2019). Resistir à violência é desconstruir as amarras da opressão e inscrever a força do devir criativo em meio aos átrios da história.

As informações anteriores deixam claro que a relação entre corpo e transcendência não possui sentido metafísico. A trans-ascendência se refere a um processo de elevação qualitativa de ultrapassamento do *status quo* opressor em meio ao qual sofrimentos nascidos da injustiça (iniquidade) se naturalizam. Por esse motivo, o sentido último da transcendência é de ordem ascendente. A vida transfigura e se eleva para além das condições históricas de morte-iniquidade. Não se trata de evolução, uma vez que a transcendência não possui *télos* metafísico e nem aprimoramentos definitivos. A transcendência se revela no devir libertador, que possibilita que a vida, de baixo para cima, ascenda qualitativamente. Elevação na história e para a história – eis o sentido da trans-ascendência alvesiana.

## Corpotência como mística trans-imanente: a reabilitação não metafísica do conceito de mística

Levando em conta o pensamento de Rubem Alves, como é possível reabilitar o conceito de mística? Certamente, de modo não metafísico. Trata-se de uma caracterização que coloca em xeque os binarismos da tradição ocidental e os elementos das onto-teo-logias. Se a mística ficar refém dos regimes discursivos metafísicos, é preciso fazer coro com Nietzsche: “As explicações místicas são tidas por profundas; na verdade, elas não chegam a ser superficiais” (Nietzsche, 2002, § 126). Em sentido não metafísico, a mística nada tem a ver com explicações sobre o funcionamento dos fenômenos em geral. A mística nada explica. Ela deixa acontecer “sentidos” mediante os quais a existência no mundo se articula. Por sentido, entendemos tanto a significação dos entes como um todo, quanto o direcionamento da existência humana no mundo e na Terra (Heidegger, 2006, §§ 31-32). A existência possui sentido, assim como os demais fenômenos do mundo e da Terra. A mística é experiência formadora de sentido e isso de uma forma muito específica. Em nossa compreensão, a mística identifica excesso e sentido, o que pode ser expresso em uma proposição paradoxal: na mística, “o sentido do excesso se revela como excesso de sentido”. Ora, mais do que se resumir a falar do mistério como correlato da experiência mística, a mística entendida como formadora de sentido se concentra em descrever *quem* o ser humano se torna mediante os sentidos que nascem da experiência mística. Somente aí é possível obter alguma inteligibilidade do mistério que se revela em meio às possibilidades de ser que são constituídas pela mística. Por esses motivos, na mística, os modos de ser (*quem* somos e *como* somos) são atravessados por excesso de sentido. Mas, o que isso significa? Como entender a relação entre excesso e sentido?

O significado ou o sentido das coisas se relaciona com o modo como existimos. Por isso, o chamado “sentido da existência” não pode ser pensado no singular. A existência humana é direcionada e significada por meio dos sentidos dos seres que compõem o mundo e a Terra. Quem somos depende de “como” existimos e como existimos deriva das múltiplas relações com a diversidade de alteridades humanas e não humanas. Os sentidos e significados dessas alteridades se articulam e condicionam quem somos. Dessa forma, o sentido da existência é composto pelos sentidos de muitos seres que nós não somos. Quando falamos no singular sobre o sentido da nossa existência, estamos dizendo que nossa existência possui significado e direcionamento por meio da articulação de diversos sentidos. Assim, o fato de existirmos já é sinal de que nossa vida tem sentido. Porém, qual a qualidade desse/s sentido/s? Essa pergunta almeja identificar a “qualidade” do nosso modo de ser. A avaliação do modo como existimos está diretamente relacionada com os elementos e aspectos que caracterizam a nossa finitude. Por um lado, somos compostos por múltiplas relações com múltiplas alteridades; logo, somos encharcados de “pluralidade”. Por outro lado, somos “singularidades” em “devir”. Interdependência e singularidade, devir e temporalidade, mortalidade e multiplicidade – eis alguns pares que assinalam quem/como somos. Ora, uma vez que não somos seres metafisicamente determinados – pois Deus está morto –, nós somos o modo como existimos e, nesse caso, é possível existir em dissonância com a pluralidade, a finitude, o devir, a singularidade etc. A qualidade do sentido da nossa existência é determinada pela capacidade ou incapacidade de existir afirmativamente, ou seja, consoante esses (e outros) elementos que condicionam o viver finito.

Como vimos em outro momento (Cabral; Almeida, 2021), Alves entende, a exemplo de Paulo Freire, que somos seres *no* mundo e seres *com* o mundo. Essas expressões assinalam o lastro histórico e relacional da condição humana. Ao mesmo tempo, ele pensa o mundo sob a ótica qualitativa, uma vez que existem mundos que oprimem e mundos em que podemos celebrar a existência com os outros. Isso implica em dizer que ser *no* e *com* o mundo é ser finita e historicamente condicionado. Dessa forma, é possível dizer que, ao pensar a qualidade do mundo e dos nossos modos de ser *no* e *com* o mundo, Alves se interessa pelo que estamos chamando de qualificação do sentido. Ora, se lembrarmos o que já fora mostrado, para Alves, a corporeidade é o índice de constituição dos sentidos que articulam nossa existência. O corpo é, por sua vez, encarnado no mundo. O sentido do corpo se relaciona, portanto, com o sentido do mundo. Pensar a questão da qualidade do sentido é pensar os sentidos do corpo e do mundo. Ainda de acordo com o que fora mostrado anteriormente, enquanto performance criadora e criativa, o corpo é movimento de expansão de si, isto é, a corporeidade se revela plenamente como aquilo que Nietzsche chamou de “autossuperação”. “E este segredo a própria vida me confiou: ‘VÊ’, disse, ‘eu sou aquilo *que deve sempre superar a si mesmo*’” (Nietzsche, 2000, p. 145). Trata-se do sentido afirmativo do corpo, que se supera não porque evolui ou progride, mas porque expande a si mesmo, por meio do seu devir criativo. Dito de outro modo, o sentido verbal do corpo acaba por se identificar com o movimento de corporificação de formas criadoras de vida. Ora, é enquanto condição histórica de sustentação do corpo que o mundo ou bem se mostra como âmbito que favorece a expansão vital dos corpos que somos, ou bem se revela como empecilho, obstáculo opressor dos corpos. Daí ser a relação corpo-mundo índice de manifestação de diversos modos de os sentidos articularem os corpos e os mundos em aventuras de opressão ou liberdade vital.

É no interior das condições opressoras dos mundos históricos que a mística se afirma como estratégia de corpos que visam exceder qualitativamente estes mundos, sem renunciá-los ou deles fugir. Por mística, entendemos uma experiência (e as reflexões decorrentes desta experiência) que institui sentidos cujas qualidades transcendem a qualidade opressora que marca o *status quo* do mundo atual. Em outras palavras, a mística se identifica com uma experiência que acontece no mundo, na horizontalidade da

história, porém o sentido que nela se revela acaba por elevar a condição humana a possibilidades que excedem os limites opressores de suas situações históricas. Se entendermos por vida não um dado biológico, mas o próprio sentido expansivo da corporeidade que somos, então, a mística se revela como o sentido ascensional do movimento de potencialização da vida e, por conseguinte, como acontecimento mobilizador e revitalizador do próprio mundo. As identidades dos corpos oprimidos são relativizadas e transcendidas pela mística e a estabilidade dos mundos opressores também é colocada em xeque pela mística. Isso equivale a dizer que a mística possui um sentido trans-imanente. Por um lado, como vimos, nela está em questão um tipo trans-ascendência. Por isso, a experiência mística é sempre experiência de transcendência. Por outro lado, ainda que o excesso de sentido exceda o mundo, transcenda a história, ele não arranca o ser humano do mundo e da história. Antes, a mística reinscreve a existência na história, porém à luz de outras possibilidades que não repetem qualitativamente o modo como atualmente o mundo se constitui. Daí o seu sentido imanente. Ela envia sempre para o mundo, para a Terra, para a finitude, ainda que não se esgote no mundo, na Terra e na finitude dos seres.

Antes de Rubem Alves, Bataille (2016, p. 33) entendeu a mística como “experiência interior”. Com esse conceito, Bataille não tem em vista um tipo de experiência reduzido à subjetividade humana. A interioridade não se identifica com subjetivismo, emotividade ou qualquer coisa desse gênero. A experiência interior aparece em contraste com o tipo hegemônico de experiência que conduz no mais das vezes os seres humanos, a saber, aquelas experiências que operam sob o regime da oposição sujeito-objeto e que condicionam normas sociais que delimitam fronteiras e forjam as identidades dos entes em geral e do próprio ser humano. Nesse tipo de existência, a noção de individualidade salta aos olhos e os mecanismos de definição e regionalização das identidades dos seres também mostram suas faces. Na mística, Bataille vislumbra uma experiência de afirmatividade da vida irreduzível às redomas identitárias e ao controle social da existência. Daí sua compreensão de imanência e a tarefa decorrente desse entendimento: “*É preciso escolher a via árdua, atormentada – a via do ‘homem inteiro’, não mutilado*” (Bataille, 2016, p. 56). Trata-se da ideia de que a imanência da vida é a experiência do “homem inteiro”. O vida não mutilada é aquela que nasce de um processo afirmativo, que suspende a força reguladora da dicotomia sujeito-objeto, além de suspender as identidades sociais que nascem desta correlação. Exatamente por isso, Bataille articula mística e erotismo.

Sobre o erotismo, Bataille (2014, p. 32) diz, em conhecida caracterização: “Do erotismo, é possível dizer que é a aprovação da vida até na morte”. Aprovar a vida na morte não é morbidez, masoquismo ou sadismo. Por outro lado, erotismo não se reduz ao coito sexual com finalidade procriadora. Em verdade, o coito e o processo reprodutivo fazem parte do erotismo, mas não esgotam seu significado. Ademais, o erotismo se revela de três modos: erotismo dos corpos, erotismo do coração e erotismo sagrado. Esse último nada mais é que a experiência mística. Mesmo que sejam três erotismos, suas dinâmicas se identificam. Todos eles afirmam a vida na morte. Ora, segundo Bataille, essa afirmatividade revela seus contornos na experiência da reprodução, mesmo que o erotismo não se reduza ao ato reprodutivo. Isso porque, segundo Bataille, na reprodução, a descontinuidade de um ser individualizado experimenta a sua dissolução. Se levarmos em conta a reprodução dos seres assexuados, é possível identificar um instante em que a formação de dois núcleos vitais autônomos ainda não aconteceu e o indivíduo inicial, de onde nascerá os dois novos indivíduos, suprimiu sua individualidade. Nesse instante: “o primeiro [indivíduo] morre, mas aparece, em sua morte, um instante fundamental de continuidade de dois seres” (Bataille, 2014, p. 38). A suspensão da descontinuidade gera a continuidade dos seres, ou seja, a experiência de unidade, para além ou aquém das separações, cisões e individualizações. Na experiência dos erotismos se revela, portanto, certa nostalgia dos seres descontínuos (humanos e não humanos): a saudade de uma experiência de unidade, continuidade e ultrapassamento das bordas limitantes da individualização. Em síntese:

Somos seres descontínuos, indivíduos, que morrem isoladamente numa aventura ininteligível, mas temos a nostalgia da continuidade perdida. Suportamos mal a situação, que nos prende à individualidade fortuita, à individualidade perecível que somos. Ao mesmo tempo em que o desejo angustiado da duração desse perecível, temos a obsessão de uma continuidade primeira, que nos religa geralmente ao ser. A nostalgia de que falo não tem nada em comum com o conhecimento dos dados fundamentais que introduzi. Alguém pode sofrer por não estar no mundo à maneira de uma onda perdida na multiplicidade das ondas, mesmo ignorando os desdobramentos e as fusões dos seres mais simples. Mas essa nostalgia determina em todos os homens as três formas do erotismo [dos corpos, do coração e erotismo sagrado] (Bataille, 2014, p. 39).

A morte, nesse caso, não é o simples falecimento dos indivíduos, mas a dissolução temporária da individuação, a suspensão dos limites, das fronteiras que demarcam a identidade dos seres. No erotismo acontece a fusão, a unidade de seres distintos, ou seja, uma ruptura com a autossustentação dos seres descontínuos. Dessa forma, o erotismo exige a derrocada das formas constituídas. No caso do ser humano, a constituição dos limites da individualidade deriva da ação de forças sociais diversas, “[...] formas de vida social, regular, que fundam a ordem descontínua das individualidades definidas que somos” (Bataille, 2014, p. 42). Obviamente, se considerarmos uma relação erótica na vida de um casal de namorados, certamente que a fusão de ambos não gera falecimento de quaisquer das partes. No erotismo humano, a individualidade “é apenas colocada em questão” (Bataille, 2014, p. 42). Por isso, o erotismo se casa com a transgressão, com o movimento de ir para além das bordas que definem e limitam o indivíduo, suspendendo seu poder de condução de um vivente. No erotismo humano, a transgressão atinge justamente a fabricação social dos limites da descontinuidade, limites que no mais das vezes conduzem os modos de existência humanos. O elemento humano que responde pela transgressão, segundo Bataille, é o “desejo”. É ele que nos permite que a vida exceda a morte.

É como afirmação da vida até na morte que a mística se revela como forma de erotismo. Não se trata, como vimos, de uma experiência de transcendência metafísica, mas de trans-imanência: transgressão dos limites da individuação, elevação qualitativa e imanentização. Nesse sentido, Bataille (2016, p. 37) identifica a noção de experiência que marca a experiência interior com a força do possível, modo de ser compreendido como distinto da noção reificadora de real:

Chamo experiência uma viagem ao extremo do possível do homem. Cada qual pode não fazer essa viagem, mas, se a faz, isso supõe que foram negadas as autoridades, os valores existentes, que limitam o possível. Pelo fato de ser a negação de outros valores, de outras autoridades, a experiência que tem a existência positiva se torna ela própria, valor e autoridade.

Enquanto experiência interior, a mística afirma a potência do possível, sem necessitar de nenhuma autoridade para validá-la. A imanência da vida por ela mesma se manifesta como instância validadora da mística. Uma vez que o erotismo humano não aniquila de vez a individuação, mas a suspende, na mística excedemos os contornos das identidades socialmente produzidas, ainda que não deixemos de ter algum tipo de relação com elas. Excedemos as cisões e limites, mas não deixamos de nos relacionar com eles.

Há um parentesco entre Rubem Alves e Bataille. Segundo as nossas considerações, ambos identificam mística, afirmação da vida e transgressão da morte. Ambos identificam na mística um momento de transcendência e outro de imanência da vida. Ambos entendem a mística como excesso. Contudo, Rubem Alves nomeia a qualidade dos limites a serem transpostos pela mística, a saber, a opressão. Não há, em Alves, neutralidade político-existencial nos princípios de individuação da experiência humana de

mundo. Antes, em contextos de iniquidade, o que deve ser transcendido são as medidas históricas que naturalizam a injustiça. É possível, sim, interpretar a mística alvesiana através da relação entre desejo e trans-imanência. Porém, deve-se observar que essa relação deriva do corpo, conceito não explícito em Bataille. À capacidade de a corporeidade, em condições de opressão, transcender a morte (individuações decorrentes da naturalização das injustiças) e afirmar a expansão da vida chamamos de “corpotência”, neologismo que permite compreender a mística alvesiana e outras congêneres. Dito de modo encurtado, por corpotência entendemos a potência afirmadora do corpo em condições histórico-políticas de naturalização dos sofrimentos nascidos da injustiça, da violência e da opressão. Um corpotente é, por um lado, desconstrutor, negador, dissolutor das formas históricas de opressão. Por outro, é criador e/ou semeador do qualitativamente novo.

A potência do corpotência nada tem a ver com o binômio aristotélico ato/potência, que fora interpretado na Idade Média latina como potencialidade/capacidade para perfeição. A potência de um corpo, como percebeu Deleuze (2019), não é a sua essência, mas aquilo que um corpo pode no sentido da intensificação de sua vitalidade. No lugar da identidade ontológica, a intensidade vital. Corpotência entendido como o sentido da mística outra coisa não faz que intensificar a vitalidade em contextos de obstaculização político-existencial dos corpos. O caráter trans-imanente da mística permite compreender por que, num primeiro momento, ela se faz ultrapassagem e, em seguida, se faz reinserção nas bordas da cultura e da história, sem ser por elas mensurada. É assim que atua o corpotência: afirma intensidades vitais que transcendem o *status quo* opressor, mas sem fugir do mundo onde as opressões se formam e se naturalizam. Se Rubem Alves é místico – e, certamente, não negaríamos isso –, então, é preciso reconhecer que é no corpo que sua mística se fundamenta. Mas, não em qualquer corpo. É no corpotência que ele encontra a morada de sua mística trans-imanente. Se assim o é, então, o corpotente assume o caráter de termômetro das místicas, elevando a seguinte pergunta a princípio de avaliação: o que pode a mística, tomando como fio condutor a potência dos corpos? É em relação ao mundo e à Terra que essa pergunta deve ser respondida. Nesse sentido, uma teoria alvesiana da religião só possui sentido, caso entendamos que não são os signos da transcendência metafísica que importam, mas os sinais da potencialização dos corpos que nutrem a experiência religiosa de densidade.

## Conclusão

Como vimos, a corporeidade é um dos fios condutores do pensamento de Rubem Alves. A corporeidade pensada não como dado biológico, mas como uma dinâmica, uma performance, um verbo atuando nos mundos históricos, articulando sentidos que fazem a vida-corpo ser. Portanto, se é possível falar transcendência e mística em Rubem Alves há que fazê-lo no diapasão desta sua noção de corporeidade. Assim sendo, nele a transcendência diz respeito a um movimento da corporeidade afirmativa que visa a ultrapassamentos criativos do *status quo* em direção a horizontes qualitativos alternativos. A esse modo de ser do corpo chamamos, neste artigo, de corpotência. No contexto do pensamento corpotente, evocamos a mística como um significante que em Rubem Alves se revela, por um lado, como sentido de um movimento trans-ascendente, ascensional, excessivo, acontecimento potencializador do mundo. De outro lado, como um movimento trans-imanente que, embora exceda o mundo, não arranca o corpotência do mundo e da história, antes, neles o reinscreve e enraíza. Portanto, corpotência como mística trans-imanente, em Rubem Alves, diz respeito à intensificação da vitalidade em contextos de obstaculização político existencial dos corpos.

## Colaboradores

Os autores colaboraram igualmente na análise e interpretação dos dados, revisão e aprovação da versão final do artigo.

## Referências

- Alves, R. *O enigma da religião*. Campinas: Papyrus, 2006.
- Alves, R. *Por uma teologia da libertação*. Juiz de Fora: Siano, 2019.
- Alves, R. *A gestação do futuro*. Campinas: Papyrus, 1987.
- Alves, R. *O suspiro dos oprimidos*. São Paulo: Paulinas, 1984.
- Alves, R. *Variações sobre a vida e a morte: o feitiço erótico-herético da teologia*. São Paulo: Paulinas, 1982.
- Areopagita, P.-D. *Teologia Mística*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2021.
- Bataille, G. *Experiência interior*. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.
- Bataille, G. *O erotismo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2014.
- Bingemer, M. C. O conceito. In: Losso, E. G.; Bingemer, M. C.; Reis Pinheiro, M. (org.). *A mística e os místicos*. Petrópolis: Vozes, 2022.
- Cabral, A. M.; Almeida, E. F. Rubem Alves e o entretempo messiânico: variações sobre corpo, poder, esperança. *Estudos de Religião*, v. 35, n. 3, p. 217-239. 2021.
- Cabral, A. M.; Almeida, E. F. Teodiceia, teopatia e teorevolta: por uma cartografia do mal em tempos de coronavírus. *Estudos Teológicos*, v. 60, n. 2, p. 446-465, 2020.
- Catenaci, G. F. *A tristeza de crer: uma teoria da religião em Rubem Alves*. São Paulo: Recriar, 2021.
- Cruz, S. J. *Obras completas*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- Deleuze, G. *Conversações*. São Paulo: Editora 34, 2019.
- Heidegger, M. *Identidade e diferença*. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção Os pensadores).
- Heidegger, M. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, 2006.
- Lévinas, E. *Totalidade e infinito*. Lisboa: Edições 70, 2000.
- Libera, A. *Pensar na Idade Média*. São Paulo: Editora 34, 1999.
- Losso, E. G. Os problemas. In: Losso, E. G.; Bingemer, M. C.; Reis Pinheiro, M. (org.). *A mística e os místicos*. Petrópolis: Vozes, 2022.
- Marion, J. L. *O visível e o revelado*. São Paulo: Loyola, 2010.
- Maritain, J. *Cuatro ensayos sobre el espíritu en su condición carnal*. Buenos Aires: Desclée, 1943.
- Maritain, J. *Los grados del saber*. Buenos Aires: Dedebec, 1947. v. 2.
- Nietzsche, F. *A gaia ciência*. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- Nietzsche, F. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.
- Reis Pinheiro, M. As origens. In: Losso, E. G.; Bingemer, M. C.; Reis Pinheiro, M. (org.). *A mística e os místicos*. Petrópolis: Vozes, 2022.

Vaz, H. C. L. *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*. São Paulo: Loyola, 2000.

Wahl, J. *Tratado de metafísica*. México: Fondo de Cultura Económico, 1960.

Como citar este artigo/*How to cite this article*

Cabral, A. M.; Almeida, E. F. Corpotência e mística trans-  
-imaneente: elementos para uma teoria da religião em  
Rubem Alves. *Reflexão*, v. 48, e238442, 2023. <https://doi.org/10.24220/2447-6803v48a2023a8442>

---

Editores responsáveis: Breno Martins Campos, Ceci Maria Costa Baptista Mariani.  
Conflito de interesses: não há.

Recebido em 22/4/2023, versão final em 9/10/2023 e aprovado em 10/10/2023.

*Reflexão*, Campinas, 48: e238442, 2023