

**UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO DO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO
CURSO MESTRADO**

EDSON PEREIRA DA SILVA

**ALIENAÇÃO E RELIGIÃO EM MARX E PAUL TILlich E A TRANSIÇÃO PARA
UM NOVO SER**

RECIFE/2019

EDSON PEREIRA DA SILVA

**ALIENAÇÃO E RELIGIÃO EM MARX E PAUL TILLICH E A TRANSIÇÃO PARA
UM NOVO SER**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós Graduação em Ciências da Religião como requisito parcial para a obtenção do título de mestre.

Linha de Pesquisa: Tradição e experiências religiosas, cultura e sociedade.

Orientador: Prof. Dr. José Tadeu Batista de Souza

RECIFE/2019

S586a Silva, Edson Pereira da
Alienação e religião em Marx e Paul Tillich e a transição para um novo ser / Edson Pereira da Silva, 2019
100 f.
Orientador: José Tadeu Batista de Souza
Dissertação (Mestrado) - Universidade Católica de Pernambuco. Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião. Mestrado em Ciências da Religião, 2019.
1. Religião. 2. Alienação. 3. Marx, Karl, 1818-1889. 4. Tillich, Paul, 1886-1965. I. Título.

CDU 2

Ficha catalográfica elaborada por Catarina Maria Drahomiro Duarte - CRB
4/463

EDSON PEREIRA DA SILVA

**ALIENAÇÃO E RELIGIÃO EM MARX E PAUL TILlich E A TRANSIÇÃO PARA
UM NOVO SER**

BANCA EXAMINADORA

DR. JOSÉ TADEU BATISTA DE SOUZA (ORIENTADOR) - UNICAP

DR. NEWTON DARWIN DE ANDRADE CABRAL - UNICAP

DR. ANDRÉ LUIZ HOLANDA OLIVEIRA- STBNB

RECIFE/2019

Dedico esta dissertação a meu pai, Severino Joaquim da Silva (*in memoriam*), que investiu e acreditou nos meus estudos e sonhos.

AGRADECIMENTOS

Ao Fundamento do Universo e do Ser pela vida e existência.

Às minhas três sementes: Isaías, Maria e Hedone.

Às orientações do Professor Doutor José Tadeu Batista de Souza, que nesse percurso tornou-se um amigo, um companheiro, um conselheiro, um pai. O sentimento sobre ele que rege meu ser denomino de dádiva, um presente divino para a minha vida.

À Universidade Católica de Pernambuco, através da Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-graduação do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião. Especialmente ao Prof. Dr. Newton Darwin de Andrade Cabral, que na época do meu ingresso, era o coordenador do curso e me acolheu com muita alegria e hoje é um amigo muito estimado.

Ao Dr. André Luiz Holanda Oliveira, pelas suas inestimáveis e ricas colocações para o desenvolvimento deste trabalho.

Aos meus colegas do curso, especialmente, o doutorando Emerson da Silva que, nas minhas crises, sempre demonstrou afeto e empatia.

À CAPES, pela bolsa de estudos e ao PROSUP, pelo auxílio financeiro.

Poesia em homenagem a todos (as) que fazem parte do Programa de Pós-graduação em
Ciências da Religião da Universidade Católica de Pernambuco

SAPIENTIA

Nunca poderia imaginar
Que na biblioteca municipal de Monteiro,
Minha cidade natal.
Um pequeno livro de mitos e lendas do Brasil,
Levaria um dia um menino paraibano da periferia
A estudar religião, mito e filosofia em Recife,
capital.

Isto nem eu, nem meu pai, nem minha mãe, nem
ninguém da família sabia.
Só a vida com seus caminhos misteriosos e
nebulosos,
Pode nossos sonhos e desejos ultrapassar,
Só pra lembrar, como diz o texto sagrado:
O que o olho não viu, nem ao coração subiu:
É o que Deus preparou, por isso muitos dizem:
pode esperar.

O tempo passou... O menino cresceu....
Muita coisa aconteceu...
A marca da leitura da biblioteca no inconsciente
ficou.
Religião, mitologia e filosofia,
Um dia como feitiço: o físgou,
E sua vida metamorfoseou...

E nesta busca se lançou...
A experiência religiosa foi fonte propulsora,
Nasceu de uma questão última,
Na história e antropologia,
Vai logo encontrar:
Que a religião foi a primeira forma da existência
interpretar,

A interpretação está nas narrativas que chamamos
de mito,
É só ler estas narrativas:
E o que existe de mais profundo e belo nelas você
vai encontrar,
Leia: Homero, Hesíodo, Sófocles,
Adão e Eva e depois veja:
Que tudo que toca nossa vida e natureza no mito
podemos encontrar.

Depois vem a filosofia (Cartesiana).
Com sua racionalidade iluminada,
Cristalizada e fria.
Busca desmitificar e desmitologizar:
Tudo aquilo que se chama de mitologia,
Contudo ela só “desalumia”.

Pobre da filosofia que até hoje sofre, agoniza:
Porque a sociedade atual, mesmo sem saber, vive
de mitologias.
Isso é um pequeno diagnóstico,
Para que a grande razão entenda,
Que ela é parte de um corpo – agora tome de
Zaratustra a reprimenda.

Seria injusto apresentar da filosofia apenas esse
lado,
Ela que nasce do espanto e da dúvida
E seu maior objetivo é a busca da realidade.
E, neste sentido, assim como a religião e a
mitologia,
A filosofia está entranhada
De toda questão última pela existência imputada.

“Só sei que nada sei”, já diz o ditado.
E eu, que no cariri paraibano fui criado,
Nunca poderia imaginar
Que um livro de mitos e lendas do Brasil,
Pudesse marcas profundas num filho de pescador
deixar.
E hoje pode acreditar: religião, mito e filosofia
É uma *sapientia* que todo ser humano, assim como
eu, mesmo sem saber, tenta encontrar. (SILVA,
E.P.)

RESUMO

A dissertação versa sobre *Alienação e religião em Marx e Paul Tillich e a transição para um novo Ser*. De modo geral, busca refletir no pensamento dos autores a relação entre alienação e religião, a partir da Modernidade e, seu ápice com a transição para um novo Ser, segundo o paradigma emergente das ciências. Na sua forma específica, no primeiro momento, descreveremos o conceito de alienação em Karl Marx e sua crítica às esferas religiosa, política e econômica. Em sua análise, chega à conclusão de que o cerne da alienação é o trabalho conforme o modelo de produção do sistema capitalista e propõe o comunismo como resposta. No segundo momento, abordaremos Paul Tillich. Ele afirma que o problema da alienação não foi superado, pois é o resultado de uma separação ontológica de dimensões transcendentais e imanentes. Desta maneira, a alienação impõe uma ação que promova reconciliação, reunião, criatividade, sentido e esperança, que ele denomina de o Novo Ser, o Cristo, como uma resposta para esta questão, em correlação com a teologia. No terceiro momento, apontaremos que a alienação continua e que são vários os indícios de que o modelo de conhecimento científico, racional, do qual Marx e Tillich são herdeiros, está em uma crise profunda e irreversível. Diante disso, apresentaremos segundo o paradigma emergente de ciências, um novo Ser, como ruptura e como advento de uma nova era da história humana, no qual a Racionalidade Moderna foi superada.

PALAVRAS-CHAVES: Alienação, Religião, Karl Marx, Paul Tillich, Um novo Ser.

ABSTRACT

The dissertation deals with Alienation and religion in Marx and Paul Tillich and the transition to a new Being. In general, it seeks to reflect in the authors' thoughts the relationship between alienation and religion, starting from Modernity and its apex with the transition to a new Being, according to the emerging paradigm of the sciences. In its specific form, at first, we will describe Karl Marx's concept of alienation and his critique of the religious, political and economic spheres. In his analysis, he concludes that the core of alienation is work according to the production model of the capitalist system and proposes communism as an answer. In the second moment, we will approach Paul Tillich. He states that the problem of alienation has not been overcome, as it is the result of an ontological separation of transcendent and immanent dimensions. In this way, alienation imposes an action that promotes reconciliation, reunion, creativity, meaning, and hope, which he calls the New Being, the Christ, as an answer to this question, in correlation with theology. In the third moment, we will point out that the alienation continues and that there are several indications that the rational, scientific knowledge model, of which Marx and Tillich are heirs, is in a deep and irreversible crisis. Given this, we will present, according to the emerging paradigm of science, a new Being, as a rupture and as the advent of a new era of human history, in which Modern Rationality has been overcome.

KEYWORDS: Alienation, Religion, Karl Marx, Paul Tillich, A new Being.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1. O PROBLEMA DA ALIENAÇÃO EM KARL MARX	14
1.1. Necessidade de Salvação	14
1.1.1. Crítica à religião	15
1.1.2. Crítica à política.....	19
1.1.3. A promessa de salvação.....	22
1.2. Trabalho e alienação nos Manuscritos econômico-filosóficos.....	26
1.2.1. A perda da essência humana.....	26
1.2.2. A nova essência do ser humano.....	30
1.2.3. A essência do capital	34
2. ALIENAÇÃO E RELIGIÃO EM PAUL TILLICH	38
2.1. O método de correlação	38
2.2. A correlação entre filosofia e teologia da religião.....	39
2.2.1. A liberdade humana e sua finitude	45
2.2.2. Potencialidade e efetividade	46
2.3. A tragédia da queda e a responsabilidade humana	47
2.3.1. Os poderes do ser.....	51
2.3.2. Alienação do fundamento do ser	56
2.3.3. Alienação como autoelevação	58
2.3.4. Alienação como um desejo ilimitado	60
2.4. A correlação entre história, sociologia e teologia da religião.....	63
2.4.1. Interpretando a história.....	65
2.4.2. Estado teônimo da sociedade.....	68
3. O FIM DA ALIENAÇÃO E O PARADIGMA EMERGENTE	70
3.1. O comunismo de Marx	70
3.2. O Novo Ser de Tillich.....	74
3.3. O fim da racionalidade moderna	78
3.4. A pericorese das ciências: a transição para um novo Ser	85
4. CONCLUSÃO	93
5. REFERÊNCIAS	99

INTRODUÇÃO

Desde a Antiguidade, a existência humana é vista como o momento de transição no qual se deu a perda de sua essência. Antes de Platão, pensadores como Anaximandro, Heráclito, Parmênides, os órficos e os pitagóricos apontaram a realidade como constituída de dois níveis: essencial e existencial.

A partir de Platão, a essência e a existência serão vistas como um problema ontológico e ético. O contraste entre o mundo cognoscível das ideias e o mundo dos sentidos será nítido até o último estágio do pensamento filosófico Ocidental.

A doutrina platônica foi aceita na Escolástica em sua forma dualista de essência e existência. Por consequência, esse dualismo passou a caracterizar o ser humano e o mundo.

No Renascimento e no Iluminismo, a existência, como o estar fora da existência, será substituída para a efetivação e a realização das potencialidades humanas na transformação do universo. Os instrumentos que tornariam possível a superação da existência pela essência seriam a ciência, a educação e a política.

Essa forma de existência, do ponto de vista filosófico, deu origem ao essencialismo que acabou transformando a existência humana em sua própria essência. O seu apogeu se concretizou na filosofia clássica alemã com Hegel para quem a história do mundo é o lugar onde a autorrealização da mente divina acontece e a existência torna-se a própria manifestação da essência.

No século XIX, Hegel será o divisor de águas e o ponto de partida para a crítica da religião cristã e Nietzsche, o seu ápice. É o que demonstram a teologia filosófica de Hegel e a filosofia anticristã de Nietzsche. Entretanto, o ponto decisivo para a crítica da religião vem da esquerda hegeliana representada por Karl Marx.

Apesar de Hegel ter afirmado que o problema da alienação foi superado e que o ser humano foi reconciliado com sua essência ou seu verdadeiro ser, esta questão ainda continua atual. Isto tem sido tematizado nas várias áreas do saber como: na arte, na literatura, na filosofia, na psicologia, na sociologia, na política e na teologia.

Para Paul Tillich, a alienação é parte constituinte de toda humanidade. Resulta de uma abismal separação ontológica de dimensões transcendentais e imanentes. Advêm de rupturas, conflitos, autodestruições, da falta de significado e do profundo desespero do ser humano frente a todos os aspectos que envolvem sua existência.

Essa dissertação tem como objetivo geral, refletir sobre a relação entre alienação e religião em Marx e

Tillich a partir da modernidade e seu desfecho com a mecânica quântica. Particularmente, objetivamos apresentar o conceito de alienação em Karl Marx e sua crítica às esferas religiosa, política e econômica; analisar a concepção de alienação de Tillich; expor a correlação da teologia com outras ciências; apontar o fim da racionalidade moderna que Marx e Tillich representam através do paradigma emergente científico; apresentar um Novo Ser como a erupção da era quântica que reúne o ser humano e o Universo como uma totalidade.

Sobre o problema da alienação, Marx afirma que o caminho a ser tomado para entender essa questão é por meio da crítica da religião que, segundo ele, é a base de toda crítica. Alicerçado em uma crítica irreligiosa, afirma que a religião é feita pelo homem e não o seu contrário.

A crítica da religião liberta o homem para pensar, atuar e se configurar em sua realidade, livre das fantasias e ilusões da religião suplantadas por meio da razão, para que o homem seja o seu verdadeiro sol. No seu pensamento, a religião é tratada como uma forma de alienação humana, contudo, esse problema deve ser analisado a partir da crítica econômica.

Marx, de modo geral, analisa a origem histórica e todo o processo de alienação que se dá nas relações sociais, a partir das condições ontológicas objetivas para superar o problema da alienação. Embora os Manuscritos econômico-filosóficos sejam comentários sobre Hegel e as teorias dos economistas políticos, na obra, percebe-se que Marx, a partir da crítica a estas teorias, desenvolve suas próprias ideias de forma interconectada. Percebe ainda que, para se compreender o ponto mais alto do dinheiro como modo de produção do sistema capitalista, faz-se necessário compreender, a partir de um referencial ontológico que ofereça a mais ampla possibilidade em que se dá o desenvolvimento do ser humano: o seu trabalho.

Para se compreender o problema da alienação, faz-se necessário analisar a questão do trabalho como algo que se impõe na vida de todo ser humano. É o que autor busca tratar em diálogo com a economia vigente de sua época. E como resposta para a alienação, propõe o comunismo como o caminho no qual a essência humana poderá ser recuperada.

Para Tillich, a teologia deve atender duas necessidades básicas da igreja cristã a saber: a afirmação da verdade da mensagem cristã e sua interpretação para cada nova geração. A teologia vive em constante alternância entre a verdade eterna de seu fundamento e a situação temporal em que a verdade deve ser recebida.

O método de correlação emerge de perguntas existenciais para responder as questões últimas que nascem da existência humana e da cultura na qual o ser humano está inserido. Da cultura emana todo o conhecimento da experiência humana e que ao longo da história

construiu formas de conceber e interpretar a vida na sua totalidade. A fronteira é o lugar de correlacionar-se com as demais ciências sobre as perguntas últimas, através do diálogo, sem perder a nossa identidade. A religião é o lugar onde a pergunta pelo Novo Ser é formulada. Nas religiões, a pergunta e a busca pelo Novo Ser é um fenômeno universal.

Numa linguagem escatológica, ele é o portador do novo *éon*. O seu ser essencial vai além do abismo criado entre a essência e existência. Deus é um símbolo que se constitui uma preocupação última do ser humano e é Aquele por quem somos incondicionalmente tocados.

Responder o problema da alienação era de suma importância para o pensamento de Tillich em correlação às demais ciências e este problema deve ser superado por uma ação que promova reconciliação, reunião, criatividade, sentido e esperança, que ele denomina de o Novo Ser, o Cristo, como uma resposta à condição humana atual.

No entanto, são vários os indícios de que o modelo de conhecimento científico do paradigma dominante, isto é, a racionalidade moderna da qual Marx e Tillich são herdeiros, atravessa uma crise que, além de profunda, é irreversível.

Apresentaremos pelo menos quatro sinais no campo teórico das ciências que indicam essa crise: a teoria da relatividade da simultaneidade de Albert Einstein, a mecânica quântica, o teorema da incompletude e os teoremas da impossibilidade de Gödel e a expansão dos conhecimentos relacionados à microfísica, à química e à biologia e demonstraremos que o problema da alienação continua e que o ser humano está perdido em meio a tantos sistemas, propostas de salvação, de libertação e, mais do que nunca, ele clama, suspira e anela por sua liberdade.

Por isso, advogaremos um contrato epistemológico de acordo com as várias epistemologias, conforme propõe Boaventura de Sousa Santos, visando superar todos os dualismos e, deste modo, oferecer uma resposta à Ciência Moderna que estabeleceu um estatuto epistemológico que é dogmático, repressor e excludente. Depois, apresentaremos um novo Ser como o *éon* da humanidade, segundo o paradigma emergente de ciências.

Essa dissertação está dividida em três capítulos. O primeiro versa sobre O problema da alienação em Karl Marx. Discorreremos as seguintes temáticas: A necessidade de salvação: crítica à religião, crítica à política; a promessa de salvação; trabalho e alienação nos *Manuscritos econômico-filosóficos*: a perda da essência humana, a nova essência do ser humano e a essência do capital.

O capítulo segundo é sobre Alienação e religião em Paul Tillich. Na seguinte ordem está dividido: O método de correlação; a correlação entre filosofia e teologia da religião: a

liberdade humana e sua finitude, potencialidade e efetividade; a tragédia da queda e a responsabilidade humana: os poderes do ser, alienação do fundamento do ser, alienação como autoelevação, alienação como um desejo ilimitado; a correlação entre história, sociologia e teologia da religião: interpretando a história e o estado teônimo da sociedade.

O terceiro capítulo é sobre O fim da alienação e o paradigma emergente. Está organizado da seguinte maneira: O fim da alienação em Marx: o comunismo; o fim da alienação em Paul Tillich: O Novo Ser; o fim da racionalidade moderna e a pericorese das ciências: a transição para um novo Ser.

1. O PROBLEMA DA ALIENAÇÃO EM KARL MARX

1.1. A Necessidade de Salvação

Analisar o problema da alienação é considerar o trabalho como uma questão que se impõe na vida de todo ser humano. Marx trata desta problemática na perspectiva da economia vigente em sua época. No entanto, a emancipação humana proposta por ele vai além das estabelecidas pela Religião e pelo Estado, pois estes são antagônicos e contrapõem-se a toda emancipação humana em sua plenitude, tanto do ponto de vista do sistema teológico quanto do político.

Antes de analisarmos o problema da alienação nos Escritos Econômico-filosóficos, julgamos necessário remetermo-nos aos textos *A questão judaica* e a *Contribuição à crítica da Filosofia do Direito, de Hegel*. No primeiro, temos a questão da emancipação em que Marx contrapõe as propostas de sua época, representadas por três modelos: o judeu, o cristão e o político. Ele propõe uma emancipação que transcenda todas as mediações teológicas ou políticas que reduzem o ser humano, por um lado, a uma individualidade independente e egoísta, e por outro, a um cidadão circunscrito à moral. No segundo ele afirma que:

A ¹*tarefa da história*, desta forma, depois que o *mundo da verdade* se apagou, é constituir a *verdade deste mundo*. A imediata tarefa da filosofia, que está a serviço da história, é desmascarar a autoalienação humana na sua forma sagrada. A crítica do céu transforma-se deste modo em crítica da terra, a *crítica da religião em crítica do direito*, e a *crítica da teologia em crítica da política* (MARX, 2013, p. 46).

A emancipação humana só será autêntica quando o homem estiver no seu lugar mais elevado. Nisso, a filosofia é o cérebro de onde emana a emancipação em sua dimensão racional, abstrata; o proletariado, o corpo, agente prático, força motriz e transformadora dessa evolução. A filosofia e o proletariado são de uma mesma substância, um corpo onde cada membro exerce sua função, um se nutre do outro nesse processo. A filosofia, como uma substância intelectual do proletariado e este, a sua matéria.

Nestes dois textos, principalmente neste último, temos um caminho que confluirá para o tema da alienação nos Manuscritos. Neles é possível encontrar fios que se entrelaçam e, neste sentido, guiarão nossa reflexão sobre o assunto. Os primeiros sinais do problema

¹ Todas as palavras em itálico nas citações ao longo desta dissertação correspondem às traduções de cada referência.

tratado por Marx remontam a pensadores como Feuerbach, Hegel e as teorias inglesas sobre economia política.

Em sua tese de doutoramento, Marx analisa o conceito de Epicuro sobre átomo, relacionado ao caráter contraditório do mundo e percebe que, na natureza fenomenológica dos átomos, existe uma contradição em sua existência e na sua essência. Desse modo, a contradição em relação ao conceito de átomo está, justamente, no fato de que a sua existência é diferente da sua essência, caracterizando um estado de alienação.

A Contribuição de Hegel à crítica da Filosofia do Direito será a chave hermenêutica para compreendermos seu pensamento. Em sua tarefa como filósofo buscava numa perspectiva histórica desvendar e tirar todo véu advindo da alienação da religião, que é a base para toda crítica nas implicações políticas, econômicas e sociais. Na Questão judaica temos o diagnóstico desse assunto:

Digamos que o homem emancipa-se *politicamente* da religião, ao suprimi-la do direito público para o direito privado. A religião já não é o espírito do *Estado*, em que o homem se comporta, se bem que de maneira limitada e numa forma e esfera particular, como ser genérico, em comunidade com outros homens. Tornou-se o espírito da *sociedade civil*, da esfera do egoísmo e do *bellum omnium contra omnes*. Não constitui mais a essência da *comunidade*, mas a essência da *diferenciação*. Voltou a ser o que era *originalmente*, expressão da *separação* do homem da sua *comunidade*, de si mesmo e dos outros homens (MARX, 2013, p. 24).

A nossa reflexão se dará em três momentos. No primeiro, investigaremos o problema da emancipação humana do ponto de vista judaico, cristão e político. No segundo momento, analisaremos a crítica sobre todos os véus, sagrados e seculares, que se opõem à liberdade humana e apresentaremos a filosofia e o proletariado como agentes da emancipação. Depois, estudaremos os Manuscritos econômico-filosóficos.

1.1.1. Crítica à religião

Marx inicia sua reflexão, dirigindo-se aos judeus alemães, que reivindicavam para si independência política e civil, questionando quais seriam as suas intenções sobre o que tanto reclamavam. A questão vai além da Alemanha daquela época, pois é um problema universal.

A luta por emancipação teria que abranger tanto a Alemanha, quanto as demais nações e não um povo em particular. O que os judeus tanto reivindicam é, na verdade, fruto de um egoísmo fundamentado numa interpretação teológica que os coloca, em fama, glória e honra, acima dos demais. Esta compreensão estava ancorada no livro de Deuteronômio, no

capítulo 26 e versículos 16 ao 19, nos quais encontramos essa forma de interpretação, vista como uma ordem e mandamento de Iahweh, que deveria ser mantida e praticada como prova de obediência e de sua peculiaridade como povo de Deus:

Hoje Iahweh teu Deus te ordena cumprir esses estatutos e normas. Cuidarás de pô-los em prática com todo o teu coração e com toda a tua alma. Hoje fizeste Iahweh declarar que ele seria teu Deus, e que tu andarias em seus caminhos, observando seus estatutos, seus mandamentos e suas normas, e obedecendo à sua voz. E hoje Iahweh te faz declarar que tu serias seu povo próprio, conforme te falou, e que observarias todos os seus mandamentos; que ele te faria superior em honra, fama e glória a todas as nações que ele fez, e tu serias um povo consagrado a Iahweh teu Deus, conforme ele te falou (BÍBLIA, 2008, p. 290).

Em contrapartida, os judeus esquecem, por causa desse egoísmo, e passa despercebido que “a causa única da sua opressão e do seu infortúnio não é como exceção à regra, mas como confirmação da regra” (MARX, 2013, p.13).

Outro problema é que, ao reivindicar, por um lado, a emancipação do Estado cristão e sua legitimidade, por outro, exige, deste, que seu preconceito religioso seja resolvido. Sobre as intenções dos judeus em relação a este assunto, Marx faz alguns questionamentos: Qual emancipação? A religiosa? De cidadãos? Como homens? Ele percebe em todas elas a impossibilidade de emancipação. Depois, responde fazendo algumas perguntas:

Não seria o bastante se perguntar a quem deve se emancipar? Quais homens deverão ser emancipados? A análise teria ainda de fazer uma terceira pergunta: *que espécie de emancipação está em questão?* Que condições se tornam fundamentais na essência da emancipação que se procura? (MARX, 2013, p. 17).

Por isso, sua crítica aos judeus se dá em decorrência do egoísmo e do individualismo, por se achar um povo especial, particular, em detrimento dos demais. Inclusive, do seu lugar-comum de origem e nacionalidade, como originador de uma libertação mais abrangente, isto é, universal. Neste sentido, ela é suplantada por uma interpretação entre os judeus e cristãos, que resulta num problema religioso.

O preconceito religioso de ambos é uma questão que se impõe. E só no momento em que o judeu e o cristão entenderem que suas oposições são estágios do espírito humano e que a religião, fruto desse estágio, será despojada pelo conhecimento científico, não haverá mais oposição e sim uma relação. Segundo o autor:

Assim que o judeu e o cristão reconheçam apenas nas suas religiões opostas *diferentes estágios no desenvolvimento do espírito humano* – peles de serpente expelidas pela história e o homem como a serpente que com elas se vestiu –, já não se encontrarão em oposição religiosa, mas numa relação puramente crítica, *científica* e humana (MARX, 2013, p. 15).

Diferente de Bauer, que transforma o problema da emancipação judaica numa questão teológica e teórica, o autor busca entendê-la a partir de um fenômeno social específico, que é a vida prática do judeu em seu contexto de mundo.

A necessidade prática e o interesse pessoal são a base para entendermos toda práxis do judeu e que acontece fora da sua esfera religiosa. O seu culto está baseado na traficância e o seu deus é o dinheiro. O significado último, que tanto anelam, não é a humanidade na totalidade, mas o judaísmo em particular.

Seu deus não é o único, como diz na teologia, mas um deus politeísta, que emerge de várias necessidades práticas, que atendam a seu egoísmo.

É esse o Deus dos judeus, que não aceita nenhuma outra divindade que não a dele, o dinheiro. Todos os deuses e homens são meras mercadorias, tornaram-se valores de âmbito universal e autossuficientes. Agora, é ele que deve ser cultuado e adorado. Em sua crítica ao judaísmo, pode-se perceber a ideia de Marx ao dizer que:

O deus dos judeus foi secularizado e tornou-se o deus deste mundo. O câmbio é o deus real do judeu. O seu deus é apenas o câmbio ilusório. A percepção que se obteve da natureza, sob o império da propriedade privada e do dinheiro, é o real desprezo, a degradação prática da natureza, que existe de fato na religião judaica, mas só na imaginação (2013, p.42).

Neste sentido, a teologia da religião judaica é completamente diferente da sua prática cotidiana. O Deus dos judeus foi secularizado e tornou-se o senhor e controlador do mundo. É o Deus do câmbio, da troca, da venda, da compra. O que se percebe na religião judaica é o desdém, o menosprezo à natureza advinda da propriedade privada e do dinheiro. Esse Deus é fruto de uma ilusão egoísta em que o homem é, agora, sua própria mercadoria.

A religião judaica, em sua forma abstrata, é indiferente à arte, à história e ao homem, que, na prática, é essa a maneira de mundo inerente ao homem do dinheiro. Essa ilusão é o modelo de estado e nação do judeu, que busca apenas emancipação financeira de âmbito e domínio universais.

O judaísmo, para Marx, em sua forma teórica, teria dificuldade para o seu desenvolvimento como religião por causa de sua necessidade prática, que se limita e se esgota na própria natureza, é ineficaz na forma de criar e moldar o mundo por causa de seu egoísmo e interesse pessoal, tem a sua culminância na sociedade civil e foi no cristianismo que alcançou seu nível mais elevado.

É no cristianismo que as relações nacionais, naturais, morais e éticas do homem são exteriorizadas, canalizando a separação da sociedade civil e do Estado, provocando uma ruptura em todos os seus laços genéricos. Nesse sentido, o mundo humano foi dissolvido em

sociedade de indivíduos antagônicos em decorrência do estabelecimento do seu interesse egoísta.

Para Marx, o judaísmo e o cristianismo estão intrinsecamente relacionados. O cristianismo, como procedente do judaísmo, foi agora, novamente reabsorvido por ele. O cristão é o judeu na teoria e este, um cristão na prática e, todo cristão em sua ação, é um judeu. Sobre essa relação afirma:

O cristianismo é o pensamento sublime do judaísmo; o judaísmo é aplicação prática vulgar do cristianismo. Mas esta aplicação prática só poderia tornar-se universal quando o cristianismo, enquanto religião aperfeiçoada tivesse realizado, de maneira *teórica*, a autoalienação do homem relativamente a si mesmo e à natureza. Neste momento é que o judaísmo alcançaria o domínio universal e poderia transformar o homem alienado e a índole alienada em objetos *alienáveis*, próprios para a venda, na subserviência à necessidade egoísta e à traficância (MARX, 2013, p. 43-44).

O cristianismo, como religião aperfeiçoada, lançaria, enquanto teoria, o fundamento para autoalienação humana e da natureza. Desembocaria no domínio universal do judaísmo, transformando o homem e sua índole alienada em objetos alienados, isto é, mercadorias destinadas à venda, subservientes a uma necessidade egoísta e de traficância. Essa necessidade se daria através da exteriorização prática da alienação, a qual se afirma a si mesma. Ela produz objetos que, no cotidiano, subordinam toda criação e ação humana. Seus produtos e atividades ficam sob o domínio de uma essência, a qual lhe é estranha, alheia — o dinheiro.

A essência prática do judaísmo está na traficância e nos seus pressupostos. Extinguir essa essência é tornar impossível a sua viabilização que, em decorrência da necessidade prática, toma uma forma humana. Nisso, todo antagonismo entre existência individual e genérica do homem acabará sendo extinto. Em sua crítica, afirma: “a emancipação política do judeu, do cristão — do homem religioso em geral —, é emancipação do Estado em relação ao judaísmo, ao cristianismo e à religião como um todo” (MARX, 2013, p.19). E conclui, dizendo:

Logo que a sociedade consiga abolir a essência *empírica* do judaísmo — a traficância e os seus pressupostos —, o judeu torna-se *impossível*, porque a sua consciência deixa de ter objeto, porque a base objetiva do judaísmo, ou ainda, a necessidade prática, assume uma forma humana e o conflito entre a existência individual, sensível do homem e sua existência genérica, é abolido (p.44).

Mesmo com a abolição da religião judaica e cristã de sua essência egoísta, baseada na traficância do dinheiro, a liberdade política foi outro problema discutido em sua crítica.

1.1.2. Crítica política

A emancipação política é um avanço para a emancipação humana, contudo, não o é em sua plenitude. Ela é, apenas, uma liberdade no âmbito da religião. É uma emancipação do judaísmo, do cristianismo e da religião de modo geral. Na prática, entretanto, a relação com a religião continua.

O Estado, assim como a religião, é contraditório porque não proporciona a plena emancipação humana. A relação entre eles é, apenas, indireta, abstrata, estreita e parcial. Com esta restrição, o ser humano entra em contradição consigo mesmo porque permanece envolvido com a religião. Marx afirma que a atitude do Estado para com a religião constitui

apenas a atitude perante a religião dos *homens* que compõem o Estado. Daí se segue que o homem se liberta de um constrangimento *através do Estado, politicamente*, ao transcender as suas limitações, em contradição consigo mesmo, e de maneira *abstrata, estreita e parcial*. Além disso, ao emancipar-se *politicamente*, o homem emancipa-se de *modo desviado*, por meio de um intermediário, por mais *necessário* que seja tal intermediário. Por fim, mesmo quando se declara ateu através da mediação do Estado, isto é, ao proclamar que o Estado é ateu, encontra-se ainda envolvido na religião, porque só se reconhece a si mesmo por via indireta, através de intermediário. A religião é apenas o reconhecimento do homem de maneira indireta; quer dizer, através de um *intermediário*. O Estado é o intermediário entre o homem e a liberdade humana (2013, p.20).

Assim como a religião, o Estado é apenas um intermediário, um meio de salvação, ao qual o homem confia sua vida: “Assim como Cristo é o mediador a quem o homem atribui toda a sua divindade e todo o seu constrangimento *religioso*, assim o Estado constitui o intermediário ao qual o homem confia toda a sua não divindade, toda a sua *liberdade humana*” (MARX, 2013, p.20).

Com a ascensão da política em relação à religião, o homem passa a viver uma dupla essência: religiosa e política. Como integrante da política, é participante de uma comunidade e, na sociedade civil, não passa de indivíduo privado, que se relaciona com os demais homens como meios, coisas, objetos. Vive em um estado de rebaixamento e transformou-se num brinquedo, à mercê de poderes que lhe são completamente estranhos.

Na prática, a sociedade civil no Estado político exerce uma posição semelhante à religiosa. Contudo, a diferença está no fato de o Estado político ter-se sobreposto às particularidades e divisões da religião e, a partir destas, se tornado universal. O Estado político é a vida genérica do ser humano que se opõe à sua realidade. O homem, como ser genérico do Estado, não passa de um “membro ilusório de uma soberania imaginária,

despojado da sua vida real individual, e dotado de universalidade irreal.” (MARX, 2013, p.22).

A segunda essência, sua religião particular, constitui-se um problema, uma contradição para a vida do homem, o qual é fruto da sofisticação do próprio Estado. O homem, como componente da sociedade civil (*bougeois*), vive de aparência, longe da realidade da sua vida. Seu modo de vida é sofisticado, sem consistência, incorreto, enganoso, assim também o é com direitos políticos (*citoyen*).

A sofisticação anula toda individualidade porque:

É a *sofisticação do próprio Estado político*. O que difere o homem religioso do cidadão é a diferença entre comerciante e o cidadão, entre o jornalista e o cidadão, entre o proprietário de terras e o cidadão, entre o indivíduo *vivo* e o *cidadão*. A contradição em que o homem religioso se encontra com o homem político é igual a contradição em que o *bougeois* se vê com o *citoyen* e o membro da sociedade civil com a sua *política pele de leão* (MARX, 2013, p.23).

O homem, como espírito do Estado da sociedade civil, cuja esfera é regida pelo egoísmo, gera um estado de guerra de todos contra todos e a perda da essência comunitária. Constitui o retorno expresso na separação do homem e de sua comunidade, de si mesmo e dos outros seres humanos. O que se professa no espírito do Estado e da sociedade civil é pura abstração da realidade individual, de uma fantasia privada e caprichosa.

A união pública e privada do homem, a mudança da religião do Estado para a esfera civil são a consolidação da emancipação política. Significa dizer que o problema da religião com a emancipação política não foi revogado e nem existe uma intenção para tal fim.

De outra forma, em outra época, quem teve essa mesma percepção sobre a relação entre política e religião foi Rousseau. Para ele, não é necessário que haja entre elas um assunto em comum, “mas sim que na origem das nações uma serve de instrumento à outra” (ROUSSEAU, 2017, p.43).

Malina, quando analisa a religião no mediterrâneo do primeiro século, encontra no judaísmo e no cristianismo uma relação da linguagem e do comportamento religioso com a política marcada por ambiguidades, conflitos e antagonismos. Os conceitos bíblicos de aliança e lei são de origem política; o culto e o ritual eram uma maneira de regular a práxis da vida política. Ele afirma que a “linguagem da aliança e da lei era derivada da política, assim como a linguagem do culto e do ritual era e é derivada do parentesco e de formas de comportamento político” (MALINA, 2004, p.27).

Em Marx, esse antagonismo e contradição entre a política e a religião, resultaram numa desintegração do homem em sua essência, dividindo-o em duas identidades e papéis

sociais ambíguos: uma vida privada e outra civil. Na esfera privada, ele tem uma religião, pode ser judeu, protestante, religioso. Na vida civil e política, seu papel é o de cidadão.

Sobre as ambiguidades entre o Estado político e a religião, este mesmo autor diz que

Os componentes do Estado político são religiosos por causa da sua ambiguidade entre vida individual e a vida comum, entre a vida da sociedade civil e a vida política. São religiosos no sentido de que o homem trata da vida política, afastado da vida individual, como se fosse a sua verdadeira vida; e na medida em que religião é aqui o espírito da sociedade civil, é a expressão da separação e da alienação do homem em relação ao homem [...] Portanto, demonstramos que a emancipação política da religião deixa ficar a religião na sua essência, embora já não se trate de uma religião. A incoerência em que o adepto de uma religião particular se encontra quanto à sua cidadania é apenas *uma parte da universal contradição secular entre o Estado e a sociedade civil*. A consumação do Estado é o Estado que se reconhece simplesmente como Estado e separa-se da religião dos seus membros. A emancipação do Estado a respeito da religião não é a emancipação do homem real quanto à religião (MARX, 2013, p.28-29).

A emancipação política é simultaneamente relacionada à total extinção da sociedade Feudal. Nesta antiga sociedade civil, a propriedade privada, a família e os diversos trabalhos tinham uma forma de Estado e poder soberanos que eram estranhos ao povo. A vida política e suas estruturas eram baseadas na suserania de ordem e de cooperação como elementos da vida política. Decorrente disso, “impuseram a relação do indivíduo singular ao *Estado como totalidade*, ou seja, a sua conjuntura *política*, ou ainda, a sua relação de separação e eliminação dos outros elementos da sociedade” (MARX, 2013, p.34).

Desta forma, os elementos sociais da propriedade e do trabalho não foram levados em conta, mas levou à separação do Estado como totalidade, estabelecendo a distinção social. O resultado desta forma de organização como “a unidade do Estado, o poder político geral, revela-se também necessariamente como assuntos *privados* de um governante e seus servidores, separados do povo”. (MARX, 2013, p.35). Com a revolução política, temos uma inversão que

[...] derrubou o poder do soberano e elevou os negócios do Estado a negócio do povo, que constitui o Estado político como assunto *geral*, isto é, como Estado geral, abalou forçosamente todas as ordens, corporações, guildas, privilégios que eram tantas expressões da separação do povo da sua vida comunitária (MARX, 2013, p.35).

Consequentemente, esta revolução desfez, por completo, o caráter da sociedade civil, dissolvendo e cindindo o seu conteúdo vital, mesmo colocando em liberdade o espírito político e emancipando o ser humano do mundo fragmentado pelo feudalismo. Mesmo dando-lhe, na esfera comunitária de interesse geral uma liberdade ideal dos elementos particulares da

vida civil de cada um; entretanto, a revolução política mergulhou a atividade humana e seu conteúdo vital em uma significação restrita à individualidade.

A relação entre indivíduo e Estado não se constitui mais parte de uma totalidade. O assunto público, que agora, abrange cada indivíduo e sua atividade política transformou-se em sua função geral. Os laços que uniam o espírito da sociedade civil foram removidos com o materialismo imposto pelo Estado, o que acabou dissolvendo o homem do seu fundamento. Disse Marx que

A emancipação política foi ao mesmo tempo uma emancipação da sociedade civil a respeito da política e até da aparência de um conteúdo geral. [...] Dissolveu-se a sociedade feudal no seu elemento essencial, o homem; mas no homem que constituía o seu real fundamento, no homem individualista (2013, p. 35-36).

Em sua crítica ao estado político, Marx conclui:

A revolução política dissolve o homem e a sociedade civil nos seus componentes sem os revolucionar e os submeter à crítica. O homem egoísta é o resultado passivo, apenas dado, da dissolução da sociedade, objeto de certeza imediata e, conseqüentemente, um objeto natural. A revolução considera a sociedade civil, o mundo das necessidades, o trabalho, os interesses privados e a lei civil, como a *base da sua vida própria existência*, como um pressuposto inteiramente subsistente, portanto, como a sua base natural [...] o homem como membro da sociedade civil é identificado como *homem autêntico*, o *homme*, distinto do *citoyen*, porque é o homem na sua existência sensível, individual e imediata, o homem como pessoa *alegórica*, *moral*. Assim, o homem tal como é na realidade reconhece-se apenas na forma de homem egoísta, e o homem verdadeiro, unicamente na forma do *citoyen abstrato* (2013, p. 36).

A revolução política na sociedade civil se dirige ao mundo das necessidades, do trabalho, dos interesses privados e da lei. Ela se constitui a base da própria existência. O homem membro da sociedade civil é, dessa forma, apenas uma alegoria e uma abstração. Ele é o ser duplo (político e religioso) completamente contrário à sua essência e liberdade.

1.1.3. A promessa de salvação

Na *Contribuição à crítica da Filosofia do Direito, de Hegel*, através da teoria filosófica e da prática do proletariado, a emancipação humana se tornaria evidente. O que implicava em plena liberdade de toda forma de autoalienação do ser humano. Nessa problemática, teórica e prática, a emancipação se daria através da eliminação positiva da religião. Isto só seria evidente quando fosse efetuado “o princípio de que *o homem é para o homem o ser supremo*” (MARX, 2013, p.53). Logo, a crítica da religião seria o pressuposto para todo juízo político, econômico e social.

A crítica da religião e do Estado de Marx se dirige à Alemanha e é contra ela que deveria desferir seus golpes, através de sua análise da *Filosofia do direito*.

Desta maneira, a imagem divina era apenas um reflexo do próprio homem. E em seu pensamento, este deve ser “o alicerce da crítica irreligiosa: o *homem faz a religião*; a religião não faz o homem” (MARX, 2013, p.45). Ela é fruto da sua imaginação, da sua autoconsciência e consciência de si, do Estado e da sociedade. A religião constitui-se como

a doutrina geral deste mundo, o resumo enciclopédico, a sua lógica em forma popular, o seu *point d'honneur* espiritualista, o seu entusiasmo, a sua confirmação moral, o seu apêndice majestoso, a sua base geral de consolo e de defesa. É a *realização fantástica* da essência humana, porque a essência humana não possui a verdadeira realidade. Consequentemente, a luta contra a religião é indiretamente a luta contra aquele mundo cujo *perfume* espiritual é a religião (MARX, 2013, p.45).

Esse mundo fantástico, isto é, a religião como realização da essência humana, é apenas uma consciência invertida e ilusória. Como criação humana revela suas necessidades existenciais o desejo intenso de liberdade em seu estado de opressão na busca de uma essência criadora e vital para o sentido da vida. Ela é a forma de entorpecimento para supressão do sofrimento, a manifestação e o protesto da miséria humana, a felicidade fantasiosa. É uma prisão imaginária.

A crítica da religião dá ao homem a liberdade de voltar a pensar, a agir e dar forma a sua existência, a sua realidade e voltar-se para si, isto é, apossar-se de sua razão outrora perdida. Desta maneira, poderá ser o seu centro, o seu sol, o seu ser supremo. Segundo o autor,

A crítica da religião liberta o homem da fantasia, para que possa pensar, atue e configure a sua realidade como homem que perdeu as ilusões e reconquistou a razão, para que ele gire em torno de si mesmo e, assim, em volta do seu verdadeiro sol. A religião é apenas o sol ilusório que gira em volta do homem enquanto ele não circula em torno de si mesmo (MARX, 2013, p.46).

Depois de apresentar a verdadeira identidade da religião como um véu ilusório, que se opõe à emancipação humana e como uma forma de alienação, Marx aponta o sentido desse processo: “A crítica do céu transforma-se deste modo em crítica da terra, a *crítica da religião em crítica do direito*, e a *crítica da teologia em crítica política*” (MARX, 2013, p.46). Sua crítica se volta para o problema da emancipação humana pelo véu não sagrado que é a filosofia alemã do direito e do Estado.

A crítica, em sua perspectiva, busca destruir e não apenas refutar seu inimigo, este, no que lhe concerne, já foi refutado e apreendido. Ela não é um fim, mas a forma de alcançá-lo. Constitui-se num sentimento de desprezo, revolta e, na forma de denúncia, pretende

[...] sobrepor a pressão angustiante que em diferentes esferas sociais empregam umas sobre as outras, o mau humor universal, mas passivo, o acanhamento de espírito condescendente, mas que se ilude a si próprio; tudo isto incorporado num sistema de governo que vive pela conservação da insignificância e que é a própria *insignificância no governo* (MARX, 2013, p.48).

Por isso, o autor se ocupa em realizar uma crítica “num *combate corpo a corpo*; e tal combate não oferece vantagem para saber se o adversário é da mesma categoria, se é nobre *ou interessante* – o que conta é *atingi-lo*” (MARX, 2013, p.48). Essa luta contra o pensamento político alemão remonta o passado das nações que estão continuamente perturbadas pelas lembranças do antigo regime.

Além disso, a situação da política alemã era marcada por uma postura anacrônica e contraditória da história. Enquanto as demais nações como a França e a Inglaterra se voltaram teoricamente contra a antiga forma de política, ela “[...] é saudada na Alemanha como a aurora de um futuro glorioso que, até agora, a custo ousa mover-se de uma teoria *astuta* para uma prática implacável.” (MARX, 2013, p.50).

Assim como as nações do mundo antigo que tiveram sua pré-história nutrida em imaginações e mitologias, o pensamento alemão é uma pós-história, em que a filosofia constitui seu modelo ideal de história. Em sua crítica à filosofia, Marx afirma:

A filosofia alemã constitui a *extensão ideal*, da história alemã. Assim, ao criticarmos, em vez das *oeuvres incompletés* da nossa história real, as *oeuvres phostumes* da nossa história ideal – a *filosofia*, a nossa crítica está no centro dos problemas acerca dos quais a época atual afirma: *that is the question*. [...] A filosofia alemã do direito e do Estado é a única história alemã que esta *al pari* com a época oficial. [...] A Alemanha foi sua *consciência teórica*. A abstração e a arrogância da sua filosofia caminhavam ao lado do caráter unilateral e atrofiado da sua realidade. (2013, p.51-52).

Para Marx, a vida do povo alemão germinou do seu pensamento abstrato, teórico. Isso pode ser demonstrado do ponto de vista político com o Estado Moderno e histórico, com a Reforma Protestante. Sendo que, no último, houve apenas uma emancipação e revolução no que se refere à teoria.

Na prática, esta libertação foi apenas uma transferência do mundo externo para o interno, subjetivo, abstrato. Logo, o problema da filosofia alemã só poderia ser resolvido através de uma atividade em que a teoria fosse materializada, ou seja, em uma prática. Daí, a pergunta: “Mas na Alemanha, onde está a possibilidade positiva de emancipação?” (MARX, 2013, p.58). O autor responde:

na constituição de uma classe que tenha esferas radicais, de uma classe na sociedade civil, de uma classe que seja a dissolução de todas as classes, de uma esfera que possua caráter universal porque os sofrimentos são

universais e que não exige uma *reparação particular* porque o mal que lhe é feito não é um mal particular, mas o *mal em geral*, que já não possa exigir o título *histórico*, mas apenas o título *humano*; de uma esfera que não se oponha as consequências particulares, mas que se contraponha totalmente aos pressupostos do sistema político alemão; finalmente, de uma esfera que não pode emancipar-se a si mesma nem se emancipar de todas as outras esferas da sociedade sem as emancipar a todas – o que é, em resumo, a *perda total* da humanidade, assim, só pode redimir-se a si mesma por uma *redenção total* do homem (2013, p.58).

Na prática, o proletariado constitui esse caráter humano universal. É propiciador de uma completa emancipação humana e age de forma radical nas esferas sociais, econômicas e políticas. Por conseguinte, provoca a completa dissolução e negação da sociedade como ordem vigente (a desintegração da classe média e da propriedade privada) fazendo ruir o modelo político e econômico desse véu não sagrado. Para Marx,

No momento em que o proletariado proclama a *dissolução da ordem social existente*, apenas afirma o *mistério da sua própria existência*, desta forma é a *efetiva* dissolução desta ordem. Quando o proletariado exige a *negação da propriedade privada*, apenas estabelece como *princípio da sociedade* o que a sociedade já elevava a princípio do *proletariado* e o que *este* já involuntariamente encarna como resultado negativo de sociedade (2013, p.58).

Além de todas as formas de alienação humana nas dimensões da existência, as vítimas da pobreza natural e da escravidão são resultados do sistema de governo político e teocrático da Alemanha. O proletariado surge, neste contexto, como a arma material, em que todo o processo de revolução social será engendrado.

Além do proletariado, temos uma segunda arma: a filosofia. Ela constitui a cabeça do proletariado e suas armas intelectuais. O proletariado e a filosofia constituem a resolução do problema teórico e prático da emancipação humana. Sobre a filosofia e sua relação com o proletariado, o autor afirma que a “*filosofia é a cabeça* desta emancipação e o *proletariado* o seu *coração*. A filosofia não pode realizar-se sem a exaltação do proletariado, o proletariado não pode exaltar-se sem a realização da filosofia” (MARX, 2013, p.58-59).

Isso ocorrerá logo depois que “o clarão do pensamento tenha se embrenhado intensamente no solo virgem do povo, os *alemães*, terão se emancipado e se tornarão *homens*” (MARX, 2013, p. 58). Dar-se-á no “momento em que estiverem satisfeitas todas as condições internas, será anunciado o *dia da ressurreição da Alemanha* com o *cântico do galo das Gálias*” (MARX, 2013, p.59).

Isto, do ponto de vista da crítica da religião e da política, era de importância fundamental para o processo de emancipação humana em que estas condições estariam

satisfeitas. Contudo, tinha o problema econômico em que o trabalho era a matriz de toda a alienação.

1.2. Trabalho e alienação nos Manuscritos econômico-filosóficos

Depois de sua crítica à religião na área política e no campo do direito, a análise marxiana foi direcionada à economia. Nos Manuscritos econômico-filosóficos, em seu terceiro prefácio, Marx diz que sua pesquisa é fruto de “uma análise inteiramente empírica, baseada em cuidadoso estudo crítico da economia política” (MARX, 2013, p.62).

Antes de falar do problema da alienação busca compreender os pressupostos da economia política, suas terminologias e leis. Depois analisa a propriedade privada, a separação entre o trabalho, o capital, a terra, os salários, o lucro, a renda, a divisão do trabalho, a concorrência, o conceito de valor, entre outros assuntos relacionados à economia política. Em seguida, a partir da própria economia política apresenta a situação do trabalhador em seu estado de miséria decorrente do monopólio capitalista que transforma a sociedade em duas classes: a dos possuidores de propriedade e a dos sem propriedade.

Marx constatou que trabalho alienado é causa ou origem de todo processo de alienação. Sua análise é empírica e emerge de um estudo crítico da economia política vigente em sua época.

Em nossa pesquisa direcionamos o estudo para os seguintes tópicos: primeiro, apontar o trabalho alienado como o cerne da alienação humana; segundo, apresentaremos a resposta de Marx para o problema da alienação.

1.2.1. A perda da essência humana

No início do seu primeiro manuscrito, o salário para Marx é estabelecido em decorrência da oposição entre o capitalista e o trabalhador, entre o salário e a propriedade. A razão disto está no fato de que o salário como resultado do trabalho, ou como do seu objeto, é uma consequência desse processo de alienação determinado pela propriedade. O trabalho no sistema de salários para o trabalhador não é uma objetivação e nem um fim. O trabalhador é apenas um escravo subordinado ao salário.

Os efeitos desta oposição é que o capitalista sai em vantagem. Em primeiro lugar, por causa da unidade e habilidades que o capital proporciona para ambos; segundo, em

decorrência dos recursos financeiros adquiridos. Quanto aos trabalhadores, ambas são negadas.

Essa disparidade tem consequências drásticas e funestas para o proletariado. Isto é ocasionado pela cisão entre o capital, a renda de terra e o trabalho, que acabam por inviabilizar a luta dos trabalhadores, relegando-os a salários que estão destinados apenas à manutenção da família, o que acaba reduzindo a existência do trabalhador a uma mera mercadoria que é regulada pela oferta de trabalho.

Segundo Marx, como a “*procura de homens regula necessariamente a produção de homens como de qualquer outra mercadoria*” (MARX, 2013, p.66), o trabalhador se vê, agora, forçado a, além de lutar para se manter e sobreviver, criar formas, caminhos, possibilidades, meios para a realização de sua atividade. Dessa maneira, o salário do trabalhador é determinado pelos capitalistas que o obrigam a se conformar ao valor pago.

Sobre as oposições entre trabalhador e capitalista e o conseqüente triunfo deste último, é fato que o trabalho se constitui fonte de toda riqueza. Para chegar a essa conclusão, o autor traça um caminho de como se deu todo esse processo do ponto de vista socioeconômico da economia política.

Apresenta quatro sistemas ou estágios econômicos sobre o desenvolvimento da economia política: o monetário ou feudal, o mercantil, a fisiocracia e a economia política liberal. Com um olhar empírico, uma intuição de vidente e de profeta, aponta neste último modelo o trabalho como a fonte de toda riqueza realizada em sua forma subjetivada e objetivada. Tornar-se-á uma riqueza industrial de domínio e controle sobre o homem de uma dimensão histórica e mundial. É o que ele afirma:

Toda riqueza se tornou *riqueza industrial*, a *riqueza do trabalho* e da *indústria* é o trabalho realizado, assim como o *sistema industrial* é a essência realizada da *indústria* (seja, do trabalho) e o *capital industrial* é a forma objetiva realizada da propriedade privada. [...] Como podemos ver, só neste estágio é que a propriedade privada pode consolidar o seu domínio sobre o homem e tornar-se, na forma geral, o poder histórico-mundial (MARX, 2013, p.134-135).

A partir desse fato da economia política, o trabalhador, quanto mais produz e aumenta sua produção em poder e em extensão mais pobre fica. Isto faz do trabalhador um produto, uma mercadoria cujo valor da mão de obra é determinado pelo capital. A valorização do mundo das coisas desencadeia a desvalorização do ser humano. O trabalho não é apenas a produção de mercadorias, mas a produção de si mesmo. Afeta completamente a vida do trabalhador transformando-o numa mercadoria.

Além disso, tudo aquilo que resulta de sua produção, isto é, o produto do trabalho se apresenta como uma existência e um poder estranho, autônomo e oposto a seu produtor. Acontece uma metamorfose – o objeto do trabalho, o produto, através da sua realização, transforma-se num corpo, numa coisa, numa natureza própria, numa forma física, num sujeito. É um fenômeno denominado de objetivação.

Na objetivação, o trabalho altera a realidade do trabalhador como uma desrealização. O objeto tem agora uma existência externa, uma identidade própria, autônoma, independente. É um poder completamente antagônico ao trabalhador. A objetivação priva e tira do trabalhador seus meios necessários de existência: a vida e o trabalho. Quanto mais ele produzir, menos poderá possuir. Está submetido a uma escravidão a serviço de um objeto. É uma relação estranha entre o trabalhador e seu produto de trabalho, o objeto, pois, é nela que se dá a apropriação do objeto como alienação humana.

Doravante, a vida do trabalhador e seu trabalho não lhes pertencem, mas ao objeto. Quanto maior for a sua produção, mais o objeto se apropria do seu trabalho na forma de alienação. A natureza e o mundo externo sensível são matérias-primas, através das quais realiza seu trabalho ativamente.

Contudo, a apropriação do objeto como alienação do trabalhador, além de transformá-lo em escravo e privá-lo dos meios que lhe permitem a manutenção de sua existência, torna-se agora a única fonte de identidade e de vida. Sua condição de sujeito físico só pode ser mantida como trabalhador sob a tutela do objeto que, agora, se constitui seu senhor e possuidor da sua vida.

A apropriação do objeto como alienação mostra toda a sua força, seu poder hostil e antagônico ao trabalhador nas leis da economia política. Deste modo

[...] quanto mais o trabalhador produz, menos tem de consumir; quanto mais valores cria, mais sem valor e mais desprezível se torna; quanto mais refinado o seu produto, mais desfigurado o trabalhador; quanto mais civilizado o produto, mais desumano o trabalhador; quanto mais poderoso o trabalho, mais impotente se torna o trabalhador; quanto mais magnífico e pleno de inteligência o trabalho, mais o trabalhador diminui em inteligência e se torna escravo da natureza (MARX, 2013, p.113).

Esta relação do trabalho com seus produtos é semelhante a do trabalhador com os objetos que resultam de sua produção. Com o produto de seu trabalho, isto é, o objeto, podemos identificar esse primeiro aspecto de sua alienação. Mostra o resultado e o seu processo na atividade produtiva do trabalhador que é a alienação do seu objeto de trabalho.

O segundo aspecto dessa relação se refere à alienação dentro da própria atividade do trabalhador. No ato desta atividade, a produção em si, é uma alienação ativa, isto é, uma

alienação da atividade e uma atividade da alienação. Sobre o aspecto dessa relação o autor diz:

A relação do trabalho com o *ato da produção* dentro *trabalho*. Tal relação é a relação do trabalhador com a própria atividade assim como com alguma coisa estranha, que não lhe pertence, a atividade como sofrimento (passividade), a força como impotência, a criação como emasculação, a *própria* energia física e mental do trabalhador, a sua vida pessoal – e o que será a vida se não atividade? – como uma atividade dirigida contra ele, independente dele, que não lhe pertence. Esta é a *auto-alienação*, em contraposição com a acima mencionada alienação da coisa (MARX, 2013, p. 115).

Para chegar a tal conclusão sobre a alienação do trabalho e a sua relação com o ato da produção, Marx afirma que se dá em um processo que é exterior ao trabalhador, se dirige contra ele, se lhe opõe e que é independente do mesmo. É o trabalho em sua forma de exteriorização. Constitui-se na negação do próprio trabalhador, um estado de infelicidade que suplanta e cativa, absorve e esgota toda sua vitalidade física e mental, fazendo o seu espírito ruir.

No trabalho, o trabalhador está fora de si e só é ele mesmo, quando está fora da produção. Significa dizer que o trabalho neste sistema é imposto, forçado, o que gera completa insatisfação no ser humano. Ele aliena, sacrifica e martiriza o trabalhador. Desta forma é um sistema estranho. Primeiro, por causa do objeto do trabalho, segundo, por sua própria atividade.

Consequentemente, o ser humano, neste caso, o trabalhador, tem seu sentimento de liberdade restrita e reduzida às suas funções instintivas, biológicas, isto é, animal. Marx então afirma que:

Assim, chega-se à conclusão de que o homem (o trabalhador) só se sente livremente ativo nas suas funções animais – comer, beber, e procriar, quando muito, na habitação, no adorno, etc. – enquanto nas funções humanas se vê reduzido a animal. O elemento animal torna-se humano e o humano, animal. Comer, beber e procriar, etc., são também certamente autênticas funções humanas. Mas, de forma abstrata levadas em consideração, o que as separa da outra esfera da atividade humana e as transforma em finalidades últimas e exclusivas é o componente animal (2013, p.114-115).

O terceiro aspecto se refere ao trabalhador enquanto ser genérico. É no mundo objetivo que o homem manifesta-se genuinamente como ser genérico e tem o sentido de que “ele se comporta diante de si como a espécie presente, viva, como um ser *universal*, e portanto livre” (MARX, 2013, p.115).

A vida genérica do homem numa visão teórica é de uma relação inorgânica com a natureza, de onde extrai todos os recursos materiais para sua existência física; a outra, a da

ciência natural e da arte, é uma natureza inorgânica espiritual, os seus meios de vida intelectual. Do ponto de vista prático, é uma parte da vida e atividade humana.

O trabalho é a objetivação intelectual, ativa, criadora, real, consciente, existencial, espiritual da vida genérica do homem, ou melhor, nas palavras do autor:

Certamente, o trabalho, a *atividade vital*, a vida *produtiva*, aparece agora para o homem como o único meio que satisfaz uma necessidade, a de manter a existência física. A vida produtiva, entretanto, é a vida genérica. É a vida criando vida. No tipo de atividade vital está o caráter de uma espécie, o seu caráter genérico; e a atividade livre, consciente, constitui o caráter genérico do homem. A vida se revela apenas como *meio de vida* (MARX, 2013, p.116).

No trabalho alienado, o ser humano é arrebatado do elemento de sua produção, de sua vida genérica, sua objetividade real, de sua natureza e seu corpo inorgânico. O trabalho alienado provoca o completo declínio no ser humano. Deforma e degenera toda a sua atividade autônoma, criativa, física e consciente. Sua vida genérica, agora, é apenas um meio. Como propriedade espiritual e existencial de outrem, torna-se um ser estranho para si mesmo. Assim também, será o corpo, sua vida intelectual e externa. É alienação de si, dos outros e da realidade.

O trabalho que, para ele como homem livre, lhe pertence, visando desfrutar dele para seu deleite e prazer, agora é um poder que se lhe contrapõe. Pertence a outro para quem a posse é destinada.

Como sua relação objetiva e real se dá através do relacionamento com outros homens, encontra no outro homem, um ser estranho, opositor e inimigo. Este, por deter o capital, tem, em relação a ele, muito mais poder e independência. Desta forma, contra a sua vontade, coloca toda a sua atividade vital a serviço de outro homem. Este homem é o capitalista.

A relação do trabalhador com o seu trabalho traz outra consequência: a relação do capitalista com o trabalho e a propriedade privada. Como produto de uma relação externa ele mesmo sofrerá o prejuízo, assim como a natureza. É um processo de alienação, no qual haverá a criação de uma nova essência ou natureza humana.

1.2.2. A nova essência do ser humano

Por meio da dialética Marx afirma que o trabalhador está perdido de si e que não passa de um objeto sem identidade e liberdade para desenvolver suas atividades vitais. É apenas uma expressão subjetiva e objetiva de um novo ser — o capital.

Paralelamente, a propriedade privada em sua essência subjetiva tem o trabalho como sujeito, como uma atividade que é voltada para si. Por outro lado, a objetividade humana, que é externa e prática, é suplantada por outra identidade constituída de uma nova essência.

Este novo ser, o capital, faz do trabalhador um patrimônio vivo que depende do mercado capitalista que define o valor do seu trabalho de acordo com a procura e oferta. Neste sentido, sua vida, suas atividades, sua produção e todos os recursos naturais e espirituais, não passam de um produto de mercado em que o capital é o seu avalista.

Toda a sua existência nesta nova natureza é afetada tanto interna como externamente. Sua vida doravante depende do trabalho ofertado para suprir todas as suas necessidades. Se não trabalha, juros lhes serão cobrados porque ele é capital e tem um valor. O seu trabalho é um produto que, para manter-se, tem que atender às demandas do câmbio de mercado estipuladas pelo próprio senhor do capital.

A vida do trabalhador está subordinada ao capital e agora é capital. Neste processo o “trabalhador produz o capital, o capital produz o trabalhador. Deste modo, ele se produz a si mesmo, e o homem como *trabalhador*, como *mercadoria*, constitui o produto de todo o processo” (MARX, 2013, p.123).

Como capital, o trabalhador, sua existência e tudo aquilo que o constitui é determinado pelo próprio capitalismo. Sem sua relação com o capital ele torna-se um ser inexistente. Do ponto de vista político e econômico ele agora faz parte da lista daqueles que estão à margem da sociedade em extinção.

Sobre esse modelo de economia política e sua relação com o trabalho e o trabalhador o autor afirma que

a economia política não conhece o trabalhador desocupado, o homem que trabalha, à medida que ele se encontra fora da relação de trabalho. O trapaceiro, o ladrão, o mendigo, o desempregado, o esfomeado, o miserável e o delinqüente, são *figuras* de homens que não existem mais para a economia política, mas só para outros olhos, para os do médico, do juiz, do coveiro, do burocrata, etc. São fantasmas que se situam fora do seu domínio. As necessidades do trabalhador reduzem-se assim à necessidade de o manter *durante o trabalho*, e de maneira a que a *categoria de trabalhadores* não se extinga (MARX, 2013, p.124).

A relação trabalho e capital é uma relação estranha para o trabalhador, que além de torná-lo em sua própria mercadoria, torna a sua existência abstrata, seja do ponto de vista objetivo e subjetivo. O trabalhador vive em um vácuo sem sentido e forma existencial. Ele é um nada na sociedade. É o que produz e produz o que é. Como o seu trabalho é de outro sujeito, sua relação com o capital é de interdependência com sua essência subjetiva: a propriedade privada.

A relação da propriedade privada e do capital é mutua. A relação da propriedade privada com o trabalhador é uma relação do seu trabalho com o capital. São relações interconectadas: “As relações de propriedade privada são o trabalho, o capital e as interconexões entre os dois” (MARX 2013, p.129).

Essa relação afeta a vida do trabalhador pelo menos em dois aspectos. Em primeiro lugar, torna-se uma atividade estranha a sua identidade, a sua natureza, a sua consciência e toda à realização da sua vida. Em segundo lugar, afeta a produção do objeto da atividade humana dissolvendo-o totalmente de toda sua característica natural e social.

Outro problema identificado por Marx a partir da economia política da época é sobre a relação e antagonismos entre a propriedade imóvel e a móvel. A economia política definiu a renda da terra a partir das diferenças resultantes de sua produtividade, isto é, ela produz e o consequente lucro extraído é dela. Logo, a propriedade privada imóvel de raiz, o proprietário agrário, entrará em contradição e oposição com o capital, a propriedade móvel.

A causa disso é que a “*terra como terra, a renda de terra como renda de terra*, perderam a sua situação de diferença e tornaram-se *capital e interesse* mudos, ou melhor, que só falam em dinheiro” (MARX, 2013, p.125). Ainda sobre essa diferença ele diz que:

A diferença entre capital e terra, entre lucro e renda de terra, e a diferença entre os dois e o salário, a *indústria*, a *agricultura*, a propriedade privada *imóvel* e *móvel*, surge ainda como diferença histórica, mas não como diferença inscrita na característica das coisas. Constitui um estágio estável na formação e no desenvolvimento da antítese entre capital e trabalho. Na indústria, etc., em contraposição à propriedade agrária imóvel, manifesta-se apenas o modo de origem e a antítese à agricultura, por meio do qual a indústria se desenvolveu (2013, p.125-126).

Essas diferenças e antagonismos eclodirão no modo novo de economia distinto enquanto diferença histórica (entre capital e terra, entre lucro e renda de terra, e a diferença entre os dois e o salário, a indústria, a agricultura, a propriedade privada imóvel e móvel) do patrimônio imóvel. Desse novo modo é sua antítese o salário, a indústria e a propriedade móvel.

A propriedade agrária manifesta sua oposição à móvel por sentir-se ameaçada. Por esta razão, reclama suas posses, isto é, a sua propriedade, à sua linhagem aristocrática de origem feudal, cujo modelo de sistema político e econômico é o monetário, que é de caráter contraditório, impositivo e excludente.

Contudo, do ponto de vista da economia política, acontece uma mudança significativa: o proprietário agrário torna-se um locatário, isto é, um capitalista comum, por meio do qual a agricultura não se desenvolveu. É um capital estático porque não atingiu sua

expressão abstrata. Logo, capital sem desenvolvimento é um capital morto. Sem capital, a propriedade agrária torna-se uma substância sem valor.

Consolida-se, dessa forma, o triunfo da indiferença, da abstração, da individualidade, do capitalista, do capital móvel e mobilizado. Filha da época moderna, sobre a propriedade móvel como antítese da imóvel, Marx adverte para o fato de ela

ter adquirido para o povo a liberdade política, ter rompido as algemas da sociedade civil, ter unido entre si mundos diferentes, ter estabelecido o comércio com laços amigáveis entre os povos, ter criado a moral pura, o cultivo agradável. Deu ao povo, em vez de necessidades grosseiras, necessidades civilizadas e os meios de as satisfazer, ao passo que o proprietário agrário – este ocioso especulador de cereais – eleva o preço dos meios de subsistência do povo, forçando assim o capitalista a aumentar os salários sem ser capaz de intensificar sua produtividade; deste modo, impede e em última análise paralisa o crescimento do rendimento nacional e a acumulação do capital, de que depende a criação de trabalho para o povo e de riqueza para o país. Origina um declínio geral e explora de forma parasita todas as vantagens da civilização moderna, sem lhe prestar a mínima contribuição e sem abandonar nenhum dos seus preconceitos feudais (2013, p.128).

Contraditoriamente, a propriedade móvel, privada e o capital negam a condição do homem como trabalhador. Esse novo modelo econômico é aparente, não existe nenhum reconhecimento do trabalho humano, o que há é a própria negação do homem. Marx diz que mediante “a aparência de um reconhecimento do homem, também a economia política, cujo princípio é o trabalho, se manifesta como conclusão lógica do homem da negação do homem” (MARX, 2013, p.128).

O homem encontra-se agora em tensão exterior, fora e alheia a sua existência real. Sua exterioridade — ser-externo-a-si-mesmo — não passa de uma objetivação de alienação da propriedade privada. Sobre essa metamorfose da objetivação, isto é, de alienação na vida do ser humano, esse modelo de economia política constitui meios para o trabalhador. Esses meios são: o trabalho e a criação do capital.

Em sua análise sobre a economia política o autor acima citado diz que:

A propriedade privada tornou-nos tão estúpidos e parciais que um objeto só é nosso quando temos, quando existe para nós como capital ou quando por nós é diretamente possuído, comido, bebido, transportado no corpo, habitado, etc., ou melhor, quando é *utilizado*. Embora a propriedade privada entenda todas estas formas diretas de propriedade como simples *meios de vida*, a vida à qual servem de meios é a *vida da propriedade privada* – o trabalho é a cria de capital [...]. Portanto, *todos* os sentidos físicos e intelectuais foram substituídos pela simples alienação de *todos* os sentidos, pelo sentido do ter. O ser humano viu-se forçado a reduzir-se a esta tal miséria a fim de produzir toda a sua riqueza interior (MARX, 2013, p.142).

Como a vida do trabalhador é um capital, sua existência depende dele (do capital) para viver. A propriedade privada torna-se agora a forma direta de meio de vida para o trabalhador. Esse meio de vida estabelecido afeta todos os sentidos, físicos e intelectuais, do ser humano, eclodindo numa nova forma de sentido: a alienação de todos os sentidos - deixando de ser o que é e valorizando apenas o ter.

Logo, este sentido do ter como a alienação humana de todos os sentidos, na propriedade privada está atrelado à criação de novas necessidades, dependências e prazeres a serem ofertados ao ser humano e o dinheiro constitui a verdadeira necessidade criada pela economia moderna tornando-se agora a única necessidade que essa economia produz.

1.2.3. A essência do capital

No sistema econômico moderno articulam-se formas de se criar no ser humano como seu produto e meio de produção novas necessidades. Para isso o submete a novos sacrifícios e cria mais dependência. Através de uma nova forma dissimulada (engano e roubo) de prazer, que resulta em sua própria destruição. As imposições emanam de um poder que causa estranheza ao ser humano e de um egoísmo que é a satisfação própria e individual de si na busca de atender sua necessidade.

Quanto maior a multiplicação do mercado das espécies, dos objetos, maior será o domínio dos poderes estranhos sobre o ser humano. O sistema econômico moderno desde então criou o dinheiro como necessidade, e é partir do dinheiro que ela produz mais necessidades.

Esse poder estranho se alimenta e se reproduz por meio de novos poderes de sua natureza na intenção de criar novas necessidades no ser humano. Marx chama o dinheiro de poder estranho e de força divina, alienante, como meio externo, de âmbito universal, transformador que perverte e inverte a realidade e todas as qualidades humanas, naturais, ou seja, é um poder

de perversão e de inversão de todas as qualidades humanas e naturais, a capacidade de entre as coisas incompatíveis estabelecer a fraternidade, a força *divina* do dinheiro, reside no *caráter como ser genérico* alienado e autoalienante do homem. Ele é o *poder alienado da humanidade* [...]. O *dinheiro* constitui o *meio* externo, universal, e o *poder* – não derivado do homem enquanto homem e nem da sociedade humana enquanto sociedade – para mudar a *representação em realidade* e a *realidade em mera representação*. Transforma igualmente as *faculdades reais humanas e naturais* em simples representações abstratas, isto é, em *imperfeições*, em quimeras atormentadas; e por outro lado, transforma as *imperfeições e fantasias reais*, as faculdades realmente impotentes, que só existem na

imaginação do indivíduo, em *faculdades e poderes reais*. Já sob este aspecto, o dinheiro é, portanto, a inversão geral das *individualidades*, transformando-as nos seus opostos e associando qualidades contraditórias (MARX, 2013, p. 169-170).

O dinheiro tem como verdadeira medida, como subjetividade do sistema econômico o excesso, a extravagância. A propriedade privada busca transformar por meio da expansão dos produtos e das necessidades uma subserviência ilusória de apetites inumanos, corrompidos, antinaturais e fantasiosos.

O dinheiro constitui a nova essência humana. Seus produtos são uma necessidade aparente. É uma isca que o atrairá para o engano. Em decorrência das necessidades reais e potenciais do ser humano seu coração é fendido entre o seu líder religioso e a aproximação com seu próximo de forma dissimulada na vida social onde os produtos impõem ações pervertidas entre os seres humanos e, como intermediários destas ações, estimulam o desenvolvimento doentio e explorador de todas as fraquezas e imperfeições dos seres humanos. Como em uma armadilha, eles são apanhados à medida que os produtos oferecem todos os meios para atender às suas necessidades e, assim, torná-los dependentes. Estas necessidades e suas satisfações só são possíveis agora pelo pagamento, isto é, pelo dinheiro que agora é um vínculo, um mediador para a vida humana em suas necessidades e em todas as dimensões de sua existência. Liga a vida do ser consigo, com a sociedade e com a natureza. É laço que prende e solta, separa e une todos os vínculos.

Löwith, em sua análise e interpretação sobre o trabalho como alienação humana em Marx, afirma que o dinheiro, à medida que é

patrimônio alienado da humanidade, constitui o meio mais universal de vinculação e separação do mundo alienado de si mesmo. Ao invés de fazer atuar e de enriquecer as forças humanas essenciais, cada um especula para conduzir o outro à ruína econômica com a criação de novas necessidades. Cada novo produto é uma nova potência para o engano mútuo e pilhagem. Mas quanto mais pobre se torna o homem enquanto tal, tanto mais ele precisa de dinheiro para poder se apoderar do ser alienado (2014, p.304).

Como a alienação das necessidades humanas é “uma total, primitiva e abstrata simplificação das necessidades humanas” (MARX, 2013, p.150) este sistema econômico cria sempre novos potenciais na forma exteriorizada de seus produtos, no qual só o dinheiro permite a plena satisfação dessas necessidades. O dinheiro faz desta forma de necessidades humanas uma completa abstração.

A civilização cria, por meio deste sistema econômico, uma rede de esgotos, onde toda sujeira, corrupção e degradação humanas podem ser lançadas. Seus sentidos foram deturpados, distorcidos e sua configuração humana, não humana e até animal, não existe mais.

Nascem, novamente, as formas mais grosseiras de trabalho. É na simplificação das necessidades humanas que a máquina, como adaptação, e o trabalho surgem para transformar o ser humano, deixando-o em estado de maturação e, desta maneira, ser capaz de executar uma produção ininterrupta de atividades em conjunto e análoga à máquina.

No sistema econômico, em seu modo de produção, a máquina, o trabalho, e o trabalhador são de uma mesma substância: o capital. O capital é trabalho acumulado e, em sua produção, seu objetivo é a sua reprodução através do lucro. A matéria-prima é o dinheiro, a máquina é um instrumento de trabalho produtivo, o trabalhador e sua atividade, um capital vivo. Desta forma, trabalho para o capitalista é o resultado da multiplicação do seu capital.

O trabalho é uma propriedade exclusiva daquele que detém o capital — a propriedade privada, o capitalista, o capital industrial. Ele só pode ser concebido a partir daquilo que o caracteriza em sua essência: o trabalho. A vitória desse modelo econômico se dá justamente porque ele é o dono do trabalho. Segundo Marx,

a vitória completa da propriedade privada sobre todas as suas qualidades *aparentemente* humanas e a total sujeição do detentor da propriedade à essência da propriedade privada – o *trabalho* [...]. E tal movimento segue o seu caminho de modo triunfante, quer dizer, o caminho da vitória do capital *industrial*. Vê-se igualmente que só quando o trabalho se concebe como a essência da propriedade privada é que é possível analisar as características reais do movimento econômico (2013, p.158).

Outro ponto de vista da economia política, que chama a atenção é a sociedade civil. Ela é a totalidade de necessidades de cada indivíduo e, isto, na medida em que se tornam meios, nos quais suas relações acontecem. Além disso, numa visão política, os direitos do homem estão reduzidos ao trabalho. Um indivíduo privado de suas características, que a partir daí, pode ser distinguido, separado, dividido entre capitalista ou trabalhador. Tal divisão é alienação.

No interior desta alienação, a divisão do trabalho é uma expressão do caráter social desta atividade. Como atividade humana é genérica e real enquanto ser genérico. A divisão do trabalho tem origem na disposição do ser humano para a troca. O lugar na sociedade onde ocorrem tais trocas e limites é o mercado. Cada homem é um comerciante e a sociedade uma associação comercial.

A divisão do trabalho e da permuta é uma expressão sensível da alienação das atividades e das capacidades humanas. Determinadas pelo uso da razão e da linguagem as motivações para a troca são baseadas no egoísmo.

A propriedade privada como alienação tem como característica propor normas diferentes e contraditórias ao ser humano. Seja na esfera da vida privada, da moral e da economia política. Segundo Marx:

A característica da alienação implica que cada esfera me propõe normas diferentes e contraditórias, uma à moral, a outra à economia política, porque cada uma delas constitui uma determinada alienação do homem: [XVII] cada uma concentra-se num círculo específico de atividade alienada e encontra-se alienada em relação à outra alienação (2013, p.153).

Com suas normas diferentes e contraditórias se revela na esfera privada e moral do ser humano como alienação. Na esfera privada, a economia política é de renúncia, de privação, da poupança. Sua proposição principal é autoabdicção da vida e de todas as necessidades humanas.

O trabalhador para viver deve se contentar apenas com aquilo que lhe é necessário para a manutenção de sua existência. A economia política como ciência da riqueza é um conhecimento do ascetismo, por isso:

[...] quanto menos cada um comer, beber, comprar livros, for ao teatro ou ao baile, ao bar, quanto menos cada um pensar, amar, teorizar, cantar, pintar, poetar, etc., mais *economizará*, maior será a sua riqueza, que nem a traça nem a ferrugem corroerão, o seu capital. Quanto menos cada um for, quanto menos cada um expressar a sua vida, mais *terá*, maior será a sua vida alienada e maior será a poupança da sua vida alienada (MARX, 2013, p. 151-152).

Na esfera moral, a economia política promete boa consciência e virtude. Contudo, isso não passa de aparência. O trabalhador nesse modelo econômico é inexistente, estranho, ignorante a essas promessas. Além de ela ser aparente “é ao mesmo tempo uma antítese e uma ausência de antítese. A economia política exprime apenas, à sua maneira, as leis morais” (MARX, 2013, p.153).

Contra esse poder alienante e inumano, isto é, o capital, o capitalista, a propriedade privada que impera sobre tudo e todos através do dinheiro, Marx propõe o comunismo pensado (filosofia) e de ação autêntica (o proletariado) que fará superar este sistema.

O comunismo é o caminho em que se dará a apropriação da existência humana e a eliminação da propriedade privada e, conseqüentemente, toda forma de alienação. É o que veremos no início do terceiro capítulo dessa dissertação. Agora, no segundo capítulo, analisaremos a concepção de Paul Tillich sobre a alienação.

2. ALIENAÇÃO E RELIGIÃO EM PAUL TILLICH

2.1. O método de correlação

Para fazer uma análise da situação humana, é de fundamental importância o emprego de todos os instrumentos metodológicos disponíveis, através de perguntas e respostas existenciais em que haja correlação.

Segundo Tillich, a mensagem cristã deve satisfazer duas necessidades básicas: “a afirmação da verdade da mensagem cristã e a interpretação desta verdade para cada nova geração. A teologia oscila entre dois polos: a verdade eterna de seu fundamento e a situação temporal que esta verdade eterna deve ser recebida” (TILLICH, 2005, p.21). Em seu método, este autor procura satisfazer estas duas necessidades buscando explicar os conteúdos da fé cristã através de perguntas existenciais e de respostas teológicas.

O método de correlação pode ser aplicado de três maneiras: “Ele pode designar a correspondência de diferentes séries de dados, como registros estatísticos. Pode designar a interdependência lógica de conceitos, como em relações polares, e pode designar a interdependência real de coisas ou eventos em conjuntos estruturais” (TILLICH, 2015, p.74).

Na teologia, estes três sentidos têm uma aplicação fundamental, quais sejam, correlacionar os símbolos religiosos e aquilo que eles simbolizam, os conceitos lógicos que denotam o humano e aqueles que denotam o divino e correlacionar no sentido fatural entre a preocupação última e aquilo que ele se preocupa como questão última.

O método de correlação consiste em analisar todos os problemas últimos que envolvem a vida em sua concretude a partir de perguntas existenciais cujas respostas encontram-se nos símbolos cristãos. Segundo o autor:

Ao usar o método de correlação, a teologia sistemática procede da seguinte maneira: faz uma análise da situação humana a partir da qual surgem perguntas existenciais e demonstra que os símbolos usados na mensagem cristã são as respostas a estas perguntas (TILLICH, 2005, p.76).

Para Tillich, Deus é símbolo fundamental naquilo que nos toca de forma incondicional. Por isso toda crença tem como fundamento este símbolo que é universalmente válido. Em sua obra, *Teologia da Cultura*, define os símbolos religiosos de “dimensão profunda da realidade, fundamento de todas as demais dimensões e de todas as outras profundidades” (TILLICH, 2009, p.102).

O símbolo propicia a compreensão de níveis da realidade que seriam impossíveis de serem expressos por outra forma de conhecimento. Permite o entrecruzamento dimensional e

estrutural da alma com a realidade circundante. Manifesta-se de forma imperceptível, ou seja, de forma inconsciente no indivíduo e na coletividade tomando todas as dimensões.

O ser humano, desde que entrou em contato com o seu mundo externo se deparou com duas questões fundamentais para fazer uma reflexão sobre si. A primeira é a compreensão de que ele faz parte desse mundo, a segunda é a estranheza causada por não conhecê-lo e compreendê-lo em sua totalidade.

A consciência de existir o levou a entender que ele é a porta de acesso para realidade. Por isso ao longo da história criou vários métodos de interpretação para analisar sua situação existencial e a forma do mundo a sua volta. Para Tillich,

[...] A análise da situação humana emprega materiais disponibilizados pela autointerpretação criativa do ser humano em todos os âmbitos da cultura. A filosofia contribui, mais a poesia, o drama, o romance, a psicoterapia e a sociologia. O teólogo organiza estes materiais em relação com a resposta dada pela mensagem cristã (2005, p.76-77).

Discorrendo sobre a importância desse método e sua abrangência, Cunha faz a seguinte descrição:

A novidade de Tillich consiste na amplitude que ele dá ao método, ou seja, a vida e o seu pensamento de fronteira propiciam correlacionar as situações reais da vida cotidiana com a diversidade de saberes, abrindo espaços para largas contextualizações e aplicações. Com ele, o método da correlação se tornou princípio hermenêutico em que o fazer teológico está fundamentado numa correlação epistemológica entre razão e Revelação, razão e fé, filosofia e teologia. (CUNHA, 2015, p.237-238).

Deste modo, faremos, a seguir, uma análise sobre alienação e religião em Tillich, em correlação com outras ciências. Veremos que seu método permite fazer uma interdependência às várias situações reais da vida comum com a pluralidade de saberes, descortinando novos espaços e horizontes. Dessa maneira, podemos ampliar nossas contextualizações e aplicações sobre a nossa existência e o mundo a nossa volta.

2.2. A correlação entre filosofia e teologia da religião

Desde os primórdios do pensamento filosófico e religioso, a existência humana é vista como uma “queda” daquilo que outrora constituía sua essência. Na filosofia antiga, Anaximandro, Heráclito, Parmênides, os órficos e os pitagóricos apontaram que a realidade é constituída de dois níveis: um essencial e outro existencial. A conclusão que chegaram ao serem confrontados com o mundo era que o ser humano necessitava de uma realidade última.

A partir de Platão, o ser essencial e existencial será visto como problema ontológico e ético que até o último estágio do mundo antigo será dominante no pensamento filosófico

Ocidental. O contraste entre o mundo cognoscível das ideias (essencial) e o visível dos sentidos (existencial) é nítido. Segundo Platão, a existência

é o reino da mera opinião, do erro e do mal. Ela carece de verdadeira realidade. O verdadeiro ser é essencial, que está situado no âmbito das ideias eternas, isto é, nas essências. Para chegar ao essencial, o ser humano deve erguer-se acima da existência. Ele deve voltar ao âmbito das essências, do qual caiu na sua existência. Desta forma, a existência do ser humano, seu estar fora de potencialidade, é vista como uma queda daquilo que o ser humano é essencialmente. O potencial é o essencial, e existir, isto é, estar fora da potencialidade, é a perda da verdadeira essencialidade. (TILLICH, 2005, p. 317-318).

Na escolástica, a doutrina platônica foi aceita (com exceção de Deus que está além da essência e existência) em sua forma dualista de contraposição entre essência e existência. O abismo entre essência e existência como consequência dessa ruptura caracterizará o ser humano e o mundo.

No Renascimento e no Iluminismo, a existência como o estar fora da essência será substituída para efetivação e realização das potencialidades humanas, seja no controle ou na transformação do universo. A ciência, a educação e a política seriam os instrumentos que tornariam possível a superação da existência sobre a essência. Segundo esta descrição:

Na existência, o ser humano é aquilo que é ele é na essência – o microcosmo no qual estão conectados os poderes do universo, o portador da razão crítica e construtiva, o construtor de seu mundo e o fazedor de si mesmo como efetivação de sua potencialidade. A educação e a organização política superarão o atraso que sofre a existência em relação à essência (TILLICH, 2005, p.319).

Essa forma de existência do ponto de vista filosófico deu origem a uma forma de essencialismo que acabou transformando a existência em sua própria essência. Seu apogeu se deu na filosofia clássica alemã com Hegel que afirma que a história do mundo é lugar onde a autorealização da mente divina acontece e a existência torna-se a própria manifestação da essência. Contra esse essencialismo hegeliano, o existencialismo oriundo dos séculos XIX e XX torna-se um protesto.

Desde o século XIX o divisor de águas e ponto de partida para a crítica da religião cristã será Hegel, e Nietzsche, o seu ápice. Tillich em sua Teologia Sistemática quando trata da relação da teologia e da filosofia deixa bem clara essa problemática:

[...] toda a filosofia moderna é cristã, mesmo que seja humanista, ateu e intencionalmente, anticristã. Nenhum filósofo que vive dentro da cultura ocidental cristã pode negar sua dependência dela. [...] A visão moderna da realidade e sua análise filosófica diferem das dos tempos pré-cristãos, estejamos ou não determinados existencialmente pelo Deus do Monte Sião e pelo Cristo do Monte Gólgota. Nosso encontro com a realidade agora é distinto; a experiência tem dimensões e direções diferentes daquelas do

clima cultural da Grécia. Ninguém é capaz de sair deste círculo “mágico”. Nietzsche, que tentou fazê-lo, anunciou a vinda do Anticristo. Mas o Anticristo é dependente do Cristo contra o qual ele se levanta (2005, p.43-44).

Os gregos primitivos que Nietzsche tanto evocava como contraposição ao cristianismo foram os que prepararam inconscientemente a vinda do Cristo através de suas questões últimas respondidas em suas categorias. A filosofia moderna não é pagã assim como seu ateísmo e anticristianismo, pois, são termos de origem cristã - a filosofia moderna traz a marca, o caráter indelével da tradição cristã:

Os primitivos gregos, por cuja cultura Nietzsche ansiava, não tiveram que combater o Cristo. De fato, eles preparam inconscientemente sua vinda ao elaborar as questões às quais podia ser expressa. A filosofia moderna não é pagã. O ateísmo e o anticristianismo não são pagãos. Eles são anticristãos em termos cristãos. As marcas da tradição cristã não podem ser deletadas; elas são *character indelebilis* [“caráter indelével”] (TILLICH, 2005, 43-44).

Contudo, o ponto decisivo para a crítica da religião advém da esquerda hegeliana. Ela surge como uma virada em decorrência da ambiguidade do conceito hegeliano de superação. Seria decisiva para a destruição da filosofia e da religião cristã. Para estes críticos um dos erros básicos do pensamento de Hegel foi acreditar na superação da alienação humana. Isto se justifica porque a situação atual da existência humana é, ela própria, um estado de alienação.

Na própria filosofia de Hegel é possível distinguir, pelo menos, três fases em sua evolução, as quais passam por: Feuerbach e Ruge; B. Bauer e Stirner; Marx e Kierkegaard. Contudo, sobre a terceira fase, a expressão de Karl Löwith aponta os extremos advindos desta situação em que “Marx e Kierkegaard extraíram consequências extremas da situação alterada: Marx destruiu o mundo burguês-capitalista e Kierkegaard o burguês cristão” (LÖWITH, 2014, p.84).

A crítica de Karl Marx à alienação humana em consequência da religião tinha a tarefa de constituir a verdade deste mundo e desmascarar a autoalienação humana em sua forma sagrada e secular.

A crítica à religião, para Marx, seria a base de toda crítica. Alicerçado em uma crítica “irreligiosa”, entendia que a religião é feita pelo homem e não o seu contrário. Por isso, a crítica à religião liberta o homem para pensar, atuar e se configurar, em sua realidade e, dessa forma, viver livre das fantasias e ilusões da religião que seriam suplantadas por meio da razão, para que o homem seja o seu “verdadeiro sol” e senhor da sua existência.

Marx, de modo geral, analisa a origem histórica e todo o processo de alienação que se dá nas relações sociais a partir das condições ontológicas objetivas para superar o problema

da alienação. Embora os Manuscritos econômico-filosóficos sejam comentários sobre Hegel e sobre as teorias dos economistas políticos, percebe-se nessa obra que Marx a partir destas doutrinas desenvolve suas próprias ideias como em seu estado de formação.

Marx percebe que, para compreender o ponto mais alto do dinheiro como modo de produção do sistema capitalista, se faz necessário analisar o trabalho a partir de um referencial ontológico que ofereça a mais ampla possibilidade de conhecer o desenvolvimento do ser humano.

Analisar o trabalho é conhecer a raiz de toda a alienação humana. Por isso depois de sua crítica à economia política propõe o comunismo como resposta para a alienação humana.

A salvação não é só teológica, mas filosófica. Em Epicuro, por exemplo, a filosofia tem essa conotação soteriológica. Não foi sem razão que o filósofo do jardim foi chamado de salvador.

Desta maneira estes sistemas são antagônicos na forma de versar sobre esta problemática. Enquanto a teologia tem sua proposta de salvação mediada por uma entidade metafísica, a filosofia a busca por si mesma.

Nessa perspectiva podemos afirmar que o problema da alienação não fora resolvido, seja na esfera individual, social ou na vida. Para Tillich,

O mundo não está reconciliado, nem no indivíduo, como mostra Kierkegaard, nem na sociedade, como mostra Marx, nem na vida com tal, como mostram Schopenhauer e Nietzsche. Existência é alienação e não reconciliação; é desumanização e não expressão da humanidade essencial. A existência é o processo no qual o ser humano se torna uma coisa e deixa de ser pessoa. A história não é a automanifestação divina, mas uma série de conflitos irreconciliáveis que ameaçam o ser humano com sua própria destruição. A existência do indivíduo está repleta de angústia e se vê ameaçada pela falta de sentido (2005, p. 320-321).

Toda a crítica elaborada pelo existencialismo ateu ou religioso, as suas perguntas e suas respostas para a alienação foram termos construídos dentro de tradições religiosas. Além de outras com certa aproximação religiosa, como foi o caso de Pascal, Kierkegaard, Marcel e Dostoievski.

Outras respostas derivaram de tradições humanistas como foi o caso de Marx, Sartre, Nietzsche, Heidegger e Jaspers. Todas elas têm um ponto em comum: suas respostas às perguntas implícitas sobre a condição humana são sempre religiosas. Isto é o resultado de uma preocupação última mesmo que sejam apresentadas de forma velada ou aberta. No entanto, nenhum “desses autores foi capaz de desenvolver respostas a partir de suas perguntas” (TILLICH, 2005, p.321).

A resposta para a superação da alienação implicada na pergunta é oferecida por Tillich do seguinte modo:

A pergunta que surge desta experiência não é, como na Reforma, a questão de um Deus misericordioso e do perdão dos pecados. Nem é, como na primitiva Igreja Grega, o problema da finitude, da morte e do erro; nem é a questão da vida religiosa pessoal ou da cristianização da cultura e da sociedade. É a questão de uma realidade na qual seja superada a auto-alienação de nossa existência, uma realidade de reconciliação e reunião, de criatividade, sentido e esperança. Chamaremos essa realidade de "Novo Ser", um termo cujas pressuposições e implicações só podem ser explicadas através da totalidade deste sistema. Ele se baseia naquilo que Paulo chama "a nova criação" e se refere a seu poder de superar as divisões demoníacas da "velha realidade" na alma, na sociedade e no universo. Se a mensagem cristã é entendida como a mensagem do "Novo Ser", dá-se uma resposta à pergunta implícita em nossa situação e em qualquer situação humana. (2005, p.64).

A alienação existencial deve ser superada por uma realidade que promova: reconciliação, reunião, criatividade, sentido e esperança. Esta realidade, ele a denomina de Novo Ser, como uma resposta à pergunta de nossa condição humana atual. Nisto está implícita a resposta de Tillich para o problema da alienação a partir do sentido original e atual de salvação. Este conceito servirá de base para sua interpretação e elaboração de o Novo Ser.

Como Deus se constitui uma razão última da preocupação humana, implica dizer que o pensar e o fazer teológicos e filosóficos surgem de uma preocupação última e holística da experiência humana.

Para Tillich, responder ao problema da alienação era de suma importância para a formulação do seu sistema, isto é, dar uma resposta correlacionada a partir das questões últimas formuladas e que tocam o ser humano.

Nisto filosofia e teologia estão ontologicamente correlacionadas (estrutura do ser, as categorias e os conceitos descritos sobre ela) com aquilo que é denominado de questão última — Deus. É o que Tillich procura responder como um problema teológico e filosófico não resolvido, ou seja, ontológico. Isto é decorrente da formulação da crítica de Hegel à religião e sobre o objeto da teologia e filosofia — Deus, da crítica dos seus seguidores e da cisão radical destes com o seu pensamento.

Em Hegel percebemos que:

O objeto da religião, assim como o da filosofia, é a verdade eterna em sua própria objetividade, Deus e nada além de Deus e a explicação de Deus. A filosofia só se explica quando explica a religião. Ela é, como a religião, ocupação com esses objetos, é o espírito pensante que penetra esse objeto, a verdade (*apud*, LÖWITZ, 2014, p. 370).

A partir deste contexto o símbolo da “queda” na linguagem mítica de Gênesis 1-3 é de fundamental importância para a compressão da correlação entre a teologia e o existencialismo. Como o existencialismo constitui uma análise da condição humana, junto com a teologia deveria aliar-se na redescoberta dos elementos da natureza humana em suas manifestações inconscientes ou conscientes suprimidas pela psicologia, pois, segundo Tillich,

O existencialismo e a teologia contemporânea deveriam se aliar na redescoberta dos elementos da natureza do ser humano que foram suprimidos pela psicologia da consciência e analisar o caráter da existência em todas as suas manifestações, tanto inconscientes quanto conscientes (2005, p.323).

No âmbito religioso o “existencialismo é o golpe de sorte da teologia cristã, pois ele ajudou a redescobrir a interpretação cristã clássica da existência humana” (TILLICH, 2005, p. 322-323). Em sua correlação com a teologia, o existencialismo apresenta o símbolo da “queda” como um capítulo decisivo na tradição cristã. Assim, “a teologia deve representar a “queda” como um símbolo para a situação humana em todos os tempos e não como relato de um evento que aconteceu “muito tempo atrás”.” (TILLICH, 2005, p.324). Este símbolo tem um significado que vai além da interpretação cristã da queda de Adão porque é de âmbito universal.

Além disso, na teologia da religião é possível identificar a universalidade desse símbolo como uma questão última, pois trata da condição humana em seu estado de alienação.

Segundo Geffré:

É notável que cada grande religião considere a condição humana, de modo geral, como um estado sob o signo de uma falta, quer essa situação deficiente seja compreendida como a consequência de uma queda, ou desobediência a Deus, quer como o fato de viver na ilusão das aparências fenomenais, ou como um mal-estar oriundo do fechamento em si mesmo de um ego limitado. Ora, essa finitude é experimentada em contraste com uma condição melhor que é a de estar em relação direta com o mistério de uma Realidade última, que será designada por diversos nomes: Javé, o Deus-Trindade, Alá, Brama, Vishnu, Shiva, ou o Nirvana, o Vazio. Quer dizer que, seja qual for nossa opinião sobre a existência, ou não, dessa Realidade última, não basta considerar as religiões somente como produtos da religiosidade humana, ou projeções condicionadas por determinada situação da cultura: elas surgem como respostas ao apelo de uma realidade misteriosa (2013, p.160-161).

Essa realidade misteriosa ao longo da história do pensamento humano foi descrita de forma vívida nas religiões e “é a expressão mais profunda e mais rica da consciência que o ser humano possui de sua alienação existencial e nos fornece o esquema no qual se pode discorrer sobre a transição da essência à existência” (TILLICH, 2005, p.326).

Esse esquema está dividido em quatro momentos: o primeiro é sobre a queda como uma possibilidade; o segundo, os seus motivos; o terceiro, o seu evento e, por último, as suas consequências.

2.2.1. A liberdade humana e sua finitude

A transição da essência à existência no símbolo da queda torna-se possível por causa do elemento estrutural de unidade e interdependência entre liberdade e destino, essa é a primeira resposta.

Tillich chama liberdade e destino de uma polaridade ontológica inerente ao ser humano. Ele só tem sua liberdade como ser humano quando faz interdependência com o destino. O destino “aponta para esta situação em que o ser humano se encontra, situação de se confrontar com o mundo e, concomitantemente, de pertencer ao mundo” (TILLICH, 2005, p. 192).

A segunda possibilidade é que o ser humano tem consciência da sua finitude e paradoxalmente de sua relação, participação e exclusão da infinitude pela qual a sua liberdade tem sua origem essencial. No ser humano, a liberdade é limitada, finita “que torna possível a transição da essência à existência” (TILLICH, 2005, p. 326).

A liberdade humana mesmo em sua finitude apresenta algumas características. A primeira é a linguagem. Como função básica da cultura ela é uma autocriação da vida humana aplicada em todas as suas funções culturais. De outro modo, a linguagem está presente em várias funções, como, por exemplo, nas “técnicas ou políticas, cognitivas ou estéticas, éticas ou religiosas” (TILLICH, 2005, p. 518-519).

Logo podemos entender como a liberdade pode ser descrita dentro destas funções culturais em que a linguagem comunica e denota suas qualidades. O ser humano é livre e a sua liberdade é efetivada quando pode questionar sobre si e sobre o mundo que o circunda.

Desta forma, o ser humano pode receber e transcender imperativos de ordem moral e lógica incondicionalmente mesmo em sua condição de finitude. Pode refletir e tomar decisões por si mesmo. Ele é livre porque pode ir além de todas as estruturas reais, pela sua capacidade de ludicidade e pela construção de estruturas imaginárias e, desta forma, criar diversos mundos, isto é, instrumentos, técnicas, expressões artísticas, teóricas e organizações práticas.

A liberdade pode ser descrita desde o momento que pode negar a si mesma em relação com a sua natureza essencial, dessa forma, o ser humano é capaz, mediante a sua liberdade, de renunciar a sua humanidade. Esta última qualidade da liberdade “é a que nos

fornece o terceiro passo rumo a uma resposta para a pergunta de como é possível a transição da essência à existência” (TILLICH, 2005, p.327).

A última possibilidade para a transição da essência à existência se dá “porque a liberdade finita está inserida no quadro de um destino universal” (TILLICH, 2005, p.327) no qual estão postas as decisões concretas que constituem o ser humano na totalidade: em sua estrutura corporal, psíquica e espiritual, forjada através de sua condição histórica e social.

Logo, “a possibilidade da queda depende de todas as qualidades da liberdade humana consideradas em sua unidade. Simbolicamente falando, é a imagem de Deus no ser humano que possibilita a queda” (TILLICH, 2005, p.328).

2.2.2. Potencialidade e efetividade

Sobre os motivos do símbolo da queda, a transição da essência à existência, Tillich aponta a dificuldade que “o estado do ser essencial não é o estágio real de desenvolvimento humano que possamos reconhecer direta ou indiretamente” (2005, p. 328). Nos mitos, a natureza humana em sua essência remonta a um passado primevo que é anterior à história e às ciências. Em Gênesis 1-11 temos uma proto-história que, segundo Felix Gradl,

Não se trata de fatos isolados que teriam ocorrido uma vez em determinada época, mas textos que se valendo de imagens, símbolos e temas das mitologias vizinhas – apresentam interpretações de Deus, do mundo e do ser humano projetados a partir da fé. Por isso, o significado desses textos é fundamental, válido para qualquer época. Não se procura satisfazer a curiosidade histórica, paleontológica ou arqueológica; levantam-se, antes, problemas que estão além das ciências e da história (GRADL; STENDEBACH, 2001, p. 11).

Estes problemas apontam questões últimas. O ser humano agora se torna consciente de sua condição que é de finitude. Esta tomada de consciência é angustiante porque não estão condicionadas a espaço e tempo históricos. No judaísmo, cristianismo e islamismo, o mito da queda aponta para o problema da finitude humana em sua condição essencial e existencial.

No judaísmo, a tradição bíblica fala que a função dessa narrativa é de “explicitar a *condition humaine*, presente da vida humana” (BÖTTRICH, EGO, EISSELER, 2014, p. 21); no cristianismo, essa narração toca em “questões fundamentais da convivência humana que, olhando mais de perto, mostram ser questão de vida ou morte para a existência e para sobrevivência” (BÖTTRICH, EGO, EISSELER, 2014, p. 120); no islamismo, a interpretação de Eissler a partir do alcorão, sura 7. 24-27, nos chama a atenção para a tríplice marca de

alienação do ser humano: a alienação de Deus, a autoalienação e a alienação social, além de apontar a sua condição de finitude. Os autores citados acima afirmam que

O discurso de Deus começa destacando a limitação temporal da vida humana, o devir e o perecer, vida humana ameaçada inclusive pela inimidade. [...] Também no Alcorão a história de Adão se constitui em história da humanidade, e quiçá, inicialmente, sob os designios da obrigatoriedade de morrer. Ela descreve a vida humana como uma “existência adâmica”, pois em Adão os seres humanos encontram espalhadas as condições fundamentais do ser humano. A marca adâmica está impregnada na alienação de Deus [...], na autoalienação [...], e na alienação social [...], assim como na finitude e na mortalidade (BÖTTRICH, EGO, EISSLER, 2014, p. 159-160).

Através de terminologias psicológicas, este estado do ser essencial do ser humano, pode ser interpretado como uma condição de inocência sonhadora. Tanto a palavra inocência como sonhadora indicam “algo que precede a existência efetiva. Algo que tem potencialidade, mas não efetividade. Algo que não ocupa lugar algum, que é *ou topos* (utopia). Algo que carece de tempo: precede a temporalidade e é supra-histórico” (TILLICH, 2005, p.328).

O estado de inocência sonhadora acontece quando o ser humano busca ir além de si mesmo. Logo, essa possibilidade é denominada de tentação, como potencialidades que indicam indecisão. Em sua finitude o ser humano é tomado pela angústia, pois “finitude e angústia são a mesma coisa” (TILLICH, 2005, p.330).

Essa angústia é dupla, ambígua, pois, de ambos os lados, o ser humano está na tensão de perder-se a si mesmo. Seja por não efetivar a si mesmo e suas potencialidades ou, de outro lado, seja pela efetivação de si mesmo e de suas potencialidades. Essa tensão é chamada de liberdade despertada. Nela, o “ser humano está entre dois fogos: o desejo de efetivar sua liberdade e a exigência de preservar sua inocência sonhadora” (TILLICH, 2005, p.330).

O ser humano, movido pelo desejo de sua liberdade e tentado pelo conhecimento e poder, quebra o mandamento divino quando decide pela sua liberdade efetiva.

2.3. A tragédia da queda e a responsabilidade humana

No mito da queda, encontramos o elemento moral e trágico do ser humano na transição do ser essencial ao ser existencial. Nisto, é manifesta a universalidade de sua finitude. Por isso, é possível afirmar: essa transição é um fato original. Isto não pode ser interpretado em seu sentido literal, tanto no que se refere ao tempo, quanto ao seu aspecto histórico.

Significa dizer que a originalidade deste fato, portanto, sua validade, conforme expresso na linguagem mitológica, aponta para um fenômeno que vai além do tempo e do espaço, logo da história.

Contudo, é no tempo e no espaço no qual existimos em nossa relação com o mundo que, como evento histórico, o elemento moral e trágico do ser humano pode ser percebido, sentido, observado, expresso, vivido e descrito como um fato, como um acontecimento de âmbito universal que

[...] apresenta um caráter ético-psicológico e reflete a experiência diária de pessoas sob condições culturais e sociais peculiares. Contudo, ela reivindica uma validade universal. A predominância dos aspectos psicológicos e éticos não exclui outros fatores na estória bíblica (TILLICH, 2005, p.332).

Além de seu aspecto psicológico e ético, a narrativa bíblica apresenta de forma velada outro mito que aponta para o caráter cósmico da queda, seus pressupostos e implicações. Em sua dimensão:

O mito cósmico reaparece na Bíblia tanto na forma de luta que trava o divino contra os poderes demoníacos e os poderes do caos e das trevas quanto no mito da queda dos anjos e na interpretação que vê na serpente do Éden a corporificação de um anjo caído. Todos esses exemplos apontam para os pressupostos e implicações cósmicas da queda de Adão (TILLICH, 2005, p. 332).

No entanto, “a ênfase mais consistente no caráter cósmico da queda é dada no mito da queda transcendente das almas. Embora tenha provavelmente origem órfica, foi relatado pela primeira vez por Platão ao contrastar essência e existência” (TILLICH, 2005, p.332).

Tillich encontra no pensamento de Platão uma correlação entre a teologia da queda (mitologia) e o problema da essência e existência (filosofia). Essa mesma correlação entre mito, filosofia e teologia em Platão é percebida na própria tradição filosófica.

Proclo, em sua obra, *Teologia Platônica*, no seu programa filosófico, considera-se ligado e descendente de uma doutrina espiritual na qual Platão seria “aquele que desvela os objetos da filosofia, como um hierofante, nos mistérios, desvela os objetos sagrados” (BRISSON, 2014, p.161).

Segundo Proclo, a sua tradição teológica tem algumas etapas. Plotino como o seu primeiro exegeta, tradutor da doutrina platônica; logo depois seus discípulos Amélio e Porfírio, sucedidos por Jâmblico e Teodoro de Asine até seu mestre Siriano e “todos os outros”, neste caso Prisco e Jâmblico II. Estes, na sua obra, são apresentados como participantes da filosofia platônica. As obras de Platão são consideradas escrituras sagradas e estes, como exegetas da sua escritura.

Na escola neoplatônica de Atenas encontra-se uma teologia em formação cujo principal postulado e fundamento era este: Platão é um teólogo.

E esse postulado define uma tarefa dupla: extrair da obra de Platão essa teologia e mostrar que ela está de acordo com todas as outras teologias: a de Pitágoras, a dos *Oráculos caldeus*, a de Orfeu e as de Homero e Hesíodo. A tarefa do intérprete, seja ela aplicada à filosofia ou à poesia, é assimilada à do mistagogo que, nos mistérios, guia o postulante na iniciação e na epopeia (BRISSON, 2014, p.162).

Deste modo, Platão seria o guia espiritual de suas tradições, através de seus escritos considerados como revelação divina. Enalteciam estes escritos como uma escritura sagrada e chegaram a experimentar, no cerne de suas almas, uma elevação do próprio pensamento até o êxtase divino, dionisíaco.

No mito da parelha alada, no *Fedro*, Platão apresenta duas categorias de seres animados: imortais e mortais. Sobre esta última ele diz:

Mas quando perde as suas asas, decai através dos espaços infinitos até se consociar a um sólido qualquer, e aí estabelece seu repouso. Quando reveste a forma de um corpo terrestre, este começa, graças à força que lhe comunica alma, a mover-se. É a este conjunto de alma e de corpo que chamamos de ser vivo e mortal (2007, p.83).

Platão, ao se referir ao ser inanimado, o descreve a sua tendência para descer ao mundo dos sentidos, enquanto os imortais, seguem em sua transcendência, isto é, em seu estado essencial, eterno. Os mortais tendem à imanência e conseqüentemente, ocorre um completo desequilíbrio em que a liberdade e o destino são apresentados no símbolo das asas. E como um carro desgovernado, acaba caindo e rompendo com sua essência eterna. Agora se torna existência, um ser finito e limitado como tal.

Além do *Fédon*, obra na qual Platão trata amplamente sobre imortalidade da alma, nos chama atenção o mito de Er. Como foi descrito em, *A República*, a linguagem mítica é belamente explicitada em sua cosmogonia, teogonia e antropogonia.

A origem das almas, destino e liberdade, transcendência, essência e existência são temas presentes neste mito. Os deuses em sua essência são caracterizados por suas ambigüidades, simbolizados em seus nomes. Na prática, se refletem no ser humano e na sua relação com o cosmo, com o próximo e consigo mesmo.

Se olharmos a obra em seu sentido amplo, teremos uma dimensão de outras questões que envolvem a existência humana. A política é a tônica que dirige todas as dimensões da vida humana como é o caso da justiça e injustiça dentro das relações humanas, inclusive a religião e a formação humana em sua plenitude, numa forma ideal, que transcenda o mundo dos sentidos.

Dentro desta perspectiva, o mito e toda a obra de Platão , tratam de questões últimas. Isto é muito claro na relação dos mitos platônicos em dialética com a mitologia de Homero e Hesíodo, além dos míticos órficos que deram substância e forma na elaboração de sua teogonia, cosmogonia e antropogonia.

Nela, o ideal de cidade, de cidadão, de político é apontado em todas as relações do ser humano. Todas as questões explícitas e implícitas sobre a vida moral e sua relação com a sociedade são consideradas e discutidas. O mito se destaca pela forma como o passado, o presente e o futuro estão determinados e correlacionados com a existência humana, isto é, liberdade e destino. E é na eternidade onde receberão a sentença, os justos e os maus, conforme o julgamento dos seus juízes.

É dentro deste contexto que Platão oferece uma nova forma de discurso. Elaborado a partir do mito, confere à linguagem filosófica, superioridade com relação à da mitologia de Homero e Hesíodo.

Falando de Platão e do seu interesse pelo mito, Brisson diz: “Se Platão se interessa tanto pelo mito, é porque ele quer romper seu monopólio a fim de impor o tipo de discurso, que ele pretende desenvolver, ou seja, o discurso filosófico, ao qual confere um estatuto superior” (2014, p.42).

Platão, mesmo fundamentado no discurso filosófico, busca explicar a origem do mundo e humana, através de narrativas míticas, como fonte originária do seu pensamento filosófico: é o que demonstra no mito de Er.

No mito, são as almas que, desde a eternidade, escolhem a forma e a condição de como será a sua existência aqui na terra, seja para o bom ou o mau destino. Ao se depararem com as filhas da deusa Necessidade: as Moiras, o hierofante, tiram de seus joelhos os destinos e os modelos de vida e os lançam para cada alma escolher de qual forma deseja viver aqui na terra e, conscientes de sua ligação com a Necessidade, à qual seu passado, presente e futuro estão condicionados, o hierofante, soa a voz de Láquesis que diz:

Almas efêmeras, ides começar uma nova carreira e renascer para a condição mortal. Não é o gênio que vos escolherá, vós mesmos escolhereis vosso gênio. Que o primeiro designado pela sorte seja o primeiro a escolher a vida a que ficará ligado pela necessidade. A virtude não tem senhor: cada um de vós, consoante a venera ou desdenha, terá mais ou menos. A responsabilidade é daquele que escolhe. Deus não é responsável (PLATÃO, 2000, p. 348-349).

Enquanto no mito de Fedro, das parelhas aladas, as almas tendem a cair para o mundo da matéria, o que indica certa inclinação dos mortais, para a queda, no mito de Er, a condição existencial de todo ser humano é fruto de sua escolha.

Logo, seu destino e sua efetivação aqui na terra para aquilo que é ambíguo como o bem e o mal, para ser justo e injusto, tem na sua escolha, isto é, sua liberdade, seu destino final. Significa dizer que a transição da essência para a existência, no mito da queda transcendente, é o resultado da livre escolha de cada ser humano. E Deus não pode interferir, por isso: não pode ser responsável pelas condições ou consequências daquilo que foi, do que é e do que vem a ser a vida de cada ser humano.

A liberdade, a partir deste mito, é representada na vida e em cada ação individual, como um destino universal. Por isso, para Tillich, tanto a narrativa bíblica quanto a de Platão apontam para o caráter trágico e universal da existência em sua efetivação. Cada ato do indivíduo como ser caído, alienado, é descrito como sua condição universal, onde destino e liberdade, tragédia e responsabilidade são inerentes a todos os seres humanos.

Isto comprova o que a psicologia e a sociologia analítica mostraram a partir de uma base empírica desta descrição:

Tanto a psicologia analítica quanto a sociologia analítica nos mostram como o destino e a liberdade, a tragédia e a responsabilidade estão entrelaçados em todo ser humano desde a primeira infância e em todos os grupos sociais e políticos ao longo da história da humanidade (TILLICH, 2005, p.334).

Para Tillich, os mitos, seja em suas narrativas judaico-cristãs ou não, como acabamos de observar, no discurso filosófico de Platão sobre a origem da queda, são fontes ou origem de seu pensamento e discurso filosófico.

Ainda para o autor acima citado, esse evento evoca pelo menos três questionamentos (como veremos no próximo tópico). A razão disso é que a liberdade humana como seu destino universal, cósmico, acarreta implicações morais e trágicas. Nisto, o mito da criação e da queda, estão correlacionados sobre essa questão que o autor busca responder.

2.3.1. Os poderes do ser

A transição da essência à existência evoca, pelo menos, três perguntas consequentes da relação entre liberdade como um destino universal e suas implicações morais e trágicas em seu estado de efetivação. Segundo o teólogo e filósofo alemão:

Isso nos obriga a perguntar: como a existência universal se relaciona com a existência do ser humano? Com respeito à queda, como o ser humano se relaciona com a natureza? E se o universo participa da queda, qual é a relação entre criação e queda? (TILLICH, 2005, p. 335).

Nos mitos extrabíblicos, nem mesmo as figuras subumanas e supra-humanas podem ser responsáveis por influenciar as decisões humanas. Contudo, nestes mitos podemos

encontrar símbolos em que forças de origem biológicas, psicológicas e sociológicas podem ser representadas por estas figuras.

Para responder essa questão, Tillich faz correlação com a biologia, a psicologia e a sociologia. No mito do Gênese, a serpente é representada como uma figura sub-humana nas forças da natureza e no ser humano e em tudo aquilo que está ao seu redor. Desse mito outras interpretações foram elaboradas apresentando figuras em formas supra-humanas, representadas por anjos.

Em ambas as figuras, no mito da queda representam não seres, como defendem aqueles que fazem uma interpretação literal da bíblia, mas forças, estruturas e poderes que atuam na existência humana de forma ambígua. Tanto em sua forma positiva quanto negativa.

No entanto, é o ser humano, em sua condição universal de liberdade, ligado ao seu destino, o responsável pela transição da essência à existência. Nisto se faz necessário analisar sobre o ser humano, a partir da sua relação com a natureza tanto dentro como fora de si mesmo. É o que ele aponta por meio dos estudos biológicos, psicológicos e sociológicos do ser humano em sua relação com a liberdade e a responsabilidade.

Forças biológicas, psicológicas e sociológicas, para esse autor, exercem uma influência real sobre toda decisão individual. Isto é visível, pelas teorias elaboradas por Charles Darwin na biologia, na filosofia, por Nietzsche (impulso), na psicologia, por Jung (inconsciente coletivo), na Psicanálise, por Freud (inconsciente) e na sociologia, por Marx (economia).

Teorias que abalariam as estruturas e os dogmas de tudo aquilo a que se referiam as doutrinas religiosas: sobre a doutrina da criação do universo e do ser humano, e todas as organizações sociais das quais a religião é porta-voz. Em nosso caso, a judaico-cristã, na qual e pela qual a Modernidade Ocidental fundamentava e afirmava a sua fé, isto é, Deus como criador e mantenedor do universo e da vida humana.

Isto teve consequências sobre a relação da fé que o cristianismo professava em sua interpretação das escrituras. Um fundamentalismo religioso surge em reação a estas teorias afirmando que as escrituras são de inspiração divina e que cada palavra da bíblia é, literalmente, a voz de Deus. Contudo, para Tillich, a teologia, deveria fazer o contrário: correlacionar estas questões e respondê-las, porque são últimas, tocam a existência humana.

A partir de questões últimas levantadas pela biologia, filosofia, psicologia e sociologia na modernidade, em que estas forças agem a favor ou contra, as decisões humanas foram elaboradas. Como é o caso de Darwin, Marx, Nietzsche e Freud. Com exceção do

primeiro, vale salientar, com a observação de Jair Barboza que, em vez de apresentarmos Nietzsche, Freud e Marx como os pilares do pensamento contemporâneo como Foucault interpretou, o correto seria dizer que os verdadeiros pilares do pensamento contemporâneo são Schopenhauer e Marx que, a partir de análises do ser humano em sua condição sobre seu estado essencial e existencial, diagnosticaram o mal que o corroem, em seu aspecto individual ou metafísico, imanente e sócio-econômico.

Essa análise está em correlação com o pensamento tillichiano e com Schopenhauer que afirma que:

Sem o primeiro a filosofia da vontade de poder e a psicanálise seriam impensáveis. Há na base desse edifício do saber contemporâneo dois grandes desmascaradores da condição humana, um no plano econômico, que envolve luta de classes, outro no plano metafísico-imanente, que envolve a autodiscórdia essencial do em si, a vontade cega e irracional, que se espelha em uma luta de todos contra todos. Os dois diagnosticaram o que há de mais real do mundo como um mal radical – que se exprime em lutas de classes ou de indivíduos, na exploração e o uso violento do semelhante sob diversas formas – e não estão contentes com ele: elogiam a sua supressão/superação (*Aufhebung*), um pela via da revolução política, que conduziria a um reino de liberdade, outro pela via da supressão da individualidade, a viragem individual, que é a negação da vontade, liberdade no místico (SCHOPENHAUER, *apud*, BARBOZA, 2015, p. XVIII).

Ainda sobre Schopenhauer, aponta a importância e o peso do seu pensamento no qual as filosofias Ocidentais e Orientais estão visceralmente ligadas e afirma:

E aqui entra em cena outro aspecto de peso do pensamento de Schopenhauer: foi o primeiro filósofo do Ocidente a propor uma intersecção visceral entre a filosofia oriental (buddhismo, pensamento vedanta) e a filosofia ocidental de inspiração platônico-kantiana. [...], quando da elaboração da sua obra máxima, em Dresden, o autor teve contato com a literatura filosófica oriental em que é exposta a doutrina de que por trás dos acontecimentos, turvados por um véu de *mâyā*, encontra-se a realidade última e verdadeira das coisas, alheia ao tempo e à mudança. Realidade essa sem começo e fim, idêntica e inalterável, a tudo animando (SCHOPENHAUER, *apud*, BARBOZA, 2015, p. XVIII).

Quando responde sobre as perguntas evocadas em relação à transição da essência à existência, em relação ao mito da queda e à criação, não pode ser feita uma interpretação em sua forma literal.

Essa transição não é um evento condicionado pelo tempo e espaço porque vai além. Desta forma o mito da queda

não é um evento no tempo e no espaço, mas a qualidade trans-histórica de todos os eventos no tempo e no espaço. Isso é igualmente válido para o ser humano e a natureza. “Adão antes da queda” e “natureza antes da maldição” são estados de potencialidade. Não são estados efetivos. O estado efetivo é essa existência em que o ser humano se encontra com o conjunto do universo, e não houve tempo algum em que isso foi diferente. A noção de

um momento *no* tempo em que o ser humano e a natureza passaram do bem para o mal é absurda e não tem fundamento nem na experiência nem na revelação (TILLICH, 2005, p. 335).

A relação entre o ser humano em Adão representado antes de sua queda, e da natureza, antes da sua maldição, apontam para estados de potencialidades e não um estado de efetivação. Só no momento em que o ser humano se depara com o universo em sua forma é que ocorre o estado de efetivação da existência de ambos.

Desta forma, a natureza em seu estado de alienação não é a consequência da maldição divina em decorrência da queda humana, mas a condição do universo e do ser humano como participantes recíprocos. Significa dizer que em cada decisão, ato e ação humana em sua efetivação existencial, o universo torna-se efetivamente participante.

Dentro desta visão, “o universo participa de todo ato de liberdade humana e representa o elemento de destino no ato da liberdade” (TILLICH, 2005, p.337). Neste sentido, tanto o universo, como o ser humano não podem ser interpretados como se o segundo fosse a causa da alienação do primeiro. “Ambos participam um do outro e podem ser separados um do outro” (TILLICH, 2005, p.338). Isso se torna claro no que diz respeito àquilo que foi abstraído na modernidade sobre o desenvolvimento do ser humano em sua relação com a natureza, tanto na sua dimensão interna quanto externa.

Para explicar e fazer uma correlação com estes autores, no primeiro volume de sua obra, na sua segunda parte, a essência e existência, liberdade e destino, moral e tragédia podem ser entendidos a partir da antropologia. O próprio criador, como uma realidade que se efetiva no ser humano é constituído de três dimensões representadas na tradição cristã através do símbolo da trindade.

Pericorese é a palavra empregada para apontar a dinâmica da relação Divina: Deus, o Cristo e o Espírito, que simbolizam as dimensões orgânica, espiritual e histórica. Doutro modo, a primeira, ligada a sua natureza animal, a segunda, relacionada ao conhecimento ontológico e a terceira, sociológica, na qual se dá efetivação histórica na relação com o outro e com o cosmo.

Porém, o ser humano não é tripartido. É um ser constituído de um eu individual, que vive entre os saltos com sua natureza animal que o escraviza e o mantém na escuridão trágica, e moral manifesta em sua efetivação. Do outro lado, um ser humano livre que se manifesta em suas potencialidades efetivas.

Potencialidades que na efetivação da existência se apresentam de forma ambígua. Só neste sentido é possível, dentro desta perspectiva, compreender o ser humano em sua totalidade e vê-la dentro destas três dimensões.

Em correlação com a biologia, psicologia e sociologia, Tillich aponta a importância destas ciências para a relação do ser humano com o cosmo, consigo e com o outro à sua volta. Numa linguagem teológica ele apresenta o ser humano como ser Unidimensional, cuja existência tem um centro formado por três dimensões, isto é, na sua estrutura essencial e existencial.

As dimensões “tempo, espaço, casualidade e substâncias são alteradas sob sua predominância. Estas categorias têm validade universal para tudo o que existe” (TILLICH, 2005, p.481).

Nessa perspectiva, as análises fenomenológicas destas dimensões podem ser descritas não em sua totalidade, mas a partir de determinadas estruturas categoriais singulares de valor universal, pelas quais podem ser analisadas estas três dimensões.

Daí o porquê da correlação estabelecida com a análise fenomenológica em sua teologia. É o que demonstra quando aponta seu objetivo ao mostrar a unidade multidimensional do ser humano: “A finalidade de discuti-las no contexto de um sistema teológico consiste em mostrar a unidade multidimensional da vida e determinar concretamente a origem e as consequências das ambiguidades de todos os processos da vida” (TILLICH, 2005, p.481).

Estas dimensões acontecem na vida dos seres humanos em suas potencialidades e na efetividade de suas relações. A primeira é sua forma inorgânica e orgânica, em que estas dimensões se manifestam em suas formas biológicas e psicológicas. A segunda é denominada de dimensão do espírito, a razão, como Logos, é o seu princípio formal no qual a realidade em todas as suas dimensões são construídas e estão ligadas e direcionadas à mente. A terceira é a dimensão histórica do espírito, no qual o novo está sendo criado.

Entretanto, é na relação da esfera do espírito e em seus pressupostos psicológicos, que as normas e os valores são estabelecidos em sua efetivação. A liberdade do ser humano, em relação a si, ao cosmo e ao mundo à sua volta, aponta para seu caráter existencial de alienação universal.

Liberdade e destino, moral e tragédia, podem ser entendidos a partir de uma cosmogonia e antropogonia, condicionados pelos atos da liberdade como parte do destino

universal de cada ser humano. A alienação existencial é descrita nas ações através de três marcas e implicações sobre a responsabilidade e a culpa.

É a partir destas marcas e de suas implicações que faremos uma correlação com a psicologia e a sociologia na teologia antropológica de Paul Tillich, sendo que esta última será com a história e a política, territórios nos quais as potencialidades do ser humano em sua coletividade se tornam efetivas.

2.3.2. Alienação do fundamento do ser

Numa perspectiva teológica protestante o problema da alienação é visto do seguinte modo:

A confissão de Augsburgo define o pecado como o estado em que o ser humano está “sem fé em Deus e com concupiscência” (*sine, fide erga Deum et cum concupiscentia*). Poder-se-ia acrescentar a essas duas expressões da alienação uma terceira, a saber, a *hybris*, o chamado pecado espiritual da soberba ou auto exaltação, que conforme Agostinho e Lutero, precede o chamado pecado sensual. Assim, os três conceitos “descrença”, “concupiscência” e *hybris* constituem as marcas da alienação humana. Cada uma deles necessita de uma reinterpretação para mediar percepções sobre a condição existencial do ser humano (TILLICH, 2005, p.341).

A descrença é para os Reformadores um ato que envolve todas as partes da personalidade humana. Por isso, a questão de não ter fé, deveria substituir a palavra descrença que analogamente esta associada à crença que conota a ideia de algo não evidente.

O termo descrença, para o protestantismo, é um ato do ser humano, na totalidade de seu ser, de distanciamento de Deus. Isso ocorre através de sua responsabilidade individual e da universalidade trágica. Estão condicionados a um único e mesmo ato a sua liberdade e o seu destino. Doutro modo:

O ser humano, em seu autorealizar-se existencial, volta-se para si mesmo e para o seu mundo, perdendo sua unidade essencial com o fundamento de seu ser e de seu mundo. Isso acontece tanto através da responsabilidade individual quanto da universalidade trágica. É liberdade e destino em um único e mesmo ato (TILLICH, 2005, p.342).

A descrença é um rompimento cognitivo entre o ser humano e Deus no qual as perguntas relacionadas ao negativo e ao positivo da cognição já apontam para esse estado de separação, isto é, de alienação. Segundo o autor:

A descrença é a ruptura da participação cognitiva do ser humano em Deus. Não se deveria chamá-la de “negação” de Deus, pois perguntas e respostas, sejam positivas ou negativas já pressupõem a perda da união cognitiva com Deus (TILLICH, 2005, p.342).

A separação das potencialidades da vontade humana com a de Deus, demonstrada na forma de vontades distintas contrapõe-se aos termos obediência e desobediência, na qual a ideia de ordem está implícita. Está intrinsecamente relacionada à vida empírica humana que, no estado de alienação, está separada de sua condição de desfrute e comunhão com o divino em decorrência dos prazeres oriundos dessa separação.

Para Tillich a descrença

é a separação da vontade do homem com relação à vontade de Deus; não se deveria chamá-la de “desobediência”, pois ordem, obediência e desobediência já pressupõem a separação entre duas vontades distintas. [...] é também o abandono empírico da bem-aventurança da vida divina pelos prazeres de uma vida separada (2005, p. 342).

Em Santo Agostinho, o termo alienação implica na descrença do ser humano sobre o fundamento de seu ser, isto é, Deus. O pecado ou alienação “é o amor que deseja os bens finitos por si mesmos e não em função do bem último” (TILLICH, 2005, p.342). Isto, porque o ser humano deixa o amor infinito pelo finito, provocando uma ruptura com sua unidade essencial. O pecado, ou descrença é justamente esse amor que retorna para si mesmo rompendo com o fundamento de seu ser.

Sobre o amor a si mesmo, Agostinho, em suas confissões, afirma:

Existe dentro de nós, sim, dentro de nós, outra tentação má do mesmo gênero, que consiste na autocomplacência, mesmo quando não agrada aos outros, ou até desagrade, ou ainda não procure agradar-lhes. Mas o que assim se enfatua, agradando a si mesmos, muito desagradam a ti, não só tomando como bom o que não é, mas também por se gloriarem de teus bens como se a eles pertencessem, ou, como sendo teus, mas que eles atribuem a si próprios méritos; ou ainda, mesmo reconhecendo-os como dons de tua generosidade, não os gozam em co-mum com os outros, guardando-os ciumentamente para si (2011, p.316).

Para o catolicismo, representado por Agostinho, a união entre o ser humano e Deus é decorrente do poder da graça por intermédio da igreja e de seus sacramentos. Esta graça é a infusão do amor de Deus que supera a alienação. Para os Reformadores, a questão se dá na reconciliação pessoal com Deus e pelo amor que condiciona essa reconciliação em que a alienação é superada. Neste sentido a “primeira marca da alienação – a descrença – inclui o não-amor” (TILLICH, 2005, p.343).

O pecado como descrença é não amor, a relação humana fora rompida com Deus, como sua unidade essencial do amor. Ao voltar-se para si, este amor perde o seu centro, o seu eu. A alienação como descrença é essa perda do centro de seu ser no qual Deus é o seu fundamento.

2.3.3. Alienação como autoelevação

O ser humano, como centro de si e de seu mundo, se encontra fora do próprio centro que é a sua essência original, divina. Encontra-se no estado de alienação. Isso ocorre porque o este é o único ser que tem consciência dessa centralidade de si e que faz parte de sua própria estrutura. Numa perspectiva teológica, centralidade e estrutura denota dignidade e grandeza do homem como uma imagem divina.

Aponta para a transcendência que o ser humano tem de si e do seu mundo e ambos convergem na sua forma de existência. Pois, o seu mundo e ele como ser, é seu próprio centro. Contudo, este estado de um eu e um mundo centrado em si, cria uma possibilidade e com ela sua tentação: abandonar seu centro essencial, o qual é o fundamento do seu centro.

Todo ser humano tem consciência de sua infinitude (imortalidade inerente ao divino) potencial e da sua finitude. Quando não reconhece esse seu estado por causa do seu eu e do mundo centrado em si, é excluído da sua infinitude ou essência divina.

Dentro de uma perspectiva grega e como tema principal de suas tragédias, Tillich faz a seguinte correlação: “Se o ser humano não reconhece essa situação – o fato de estar excluído da infinitude dos deuses –, ele incorre em *Hybris*. Ele eleva a si mesmo acima dos limites de seu ser finito e provoca a ira divina que o destrói.” (TILLICH, 2005, p.344).

Nas narrativas míticas de Hesíodo, como foi o mito das “cinco raças” humanas, o mito “inteiro gira ao redor das relações entre *hybris* e *diké*” (FERRY, 2009, p.111). Quando há um desacordo com o cosmo, uma desarmonia com a sua ordem, isto é, com a justiça cósmica do Universo: *diké*, no qual todos estão condicionados e são participantes, a *hybris* surge como a face oposta das forças do caos. Em relação ao ser humano, o pecado maior consiste em desafiar ou de tentar se igualar aos deuses.

Sobre a *hybris* Luc Ferry faz a seguinte explanação:

[...] fica óbvio que o maior “pecado” que se possa cometer, segundo os gregos, e do qual toda a mitologia, no fundo, nunca deixa de falar, é justamente essa famosa *hybris*, esse descomedimento orgulhoso que leva os seres, tanto mortais quanto imortais, a não saber guardar o seu lugar no meio do universo. Se formos ao essencial, a *hybris* afinal, não passa de um retorno das forças obscuras do caos ou, falando como os ecologistas de hoje, de justamente uma espécie de “crime contra o cosmos”. [...] Para o homem, a mais grave *hybris* consiste em desafiar os deuses ou, pior ainda, imaginar-se igual a eles. (2009, p.89).

Dentro de uma perspectiva teológica e judaico-cristã, como descrita no antigo testamento, temos alguns exemplos de *hybris*, como Adão e Eva; nas ameaças dos profetas a

todas as camadas sociais de Israel e, no novo testamento, temos João Batista e Jesus que proclamavam a *hybris* divina contra a religião, a política e a economia vigente.

O que caracteriza a grandeza humana é justamente essa infinitude em potencial. Nela o ser humano é coparticipante universal através de sua liberdade e do seu destino. A *hybris*, neste caso, se coloca como uma tentação de autoelevação seja em sua forma de verdade parcial ou como nas ciências, filosofias, religiões, etc., que é identificada como verdade última. É também quando se atribui valores culturais finitos a um estatuto de infinito, transformando suas criações em ídolos como na política. Implica dizer que a *hybris* tem um significado histórico e transcende o destino individual e universal do qual toda a humanidade participa.

A *hybris* é uma manifestação universal de nossa humanidade e de nossa totalidade. Seu sintoma é justamente o ser humano não reconhecer a sua finitude como o seu estado limite, de sua condição de existência, de um mortal. Dessa forma se coloca como um imortal, ou seja, como um deus. Por isso a *hybris*:

Foi chamada de “pecado espiritual”, e todas as outras formas de pecado foram derivadas dela, até mesmo os pecados sensuais. *Hybris* não é a forma de pecado ao lado de outras. É o pecado em sua forma total, a saber, o outro da descrença, do afastar-se do centro divino ao qual o ser humano pertence. É o voltar-se para si mesmo como centro de seu eu e de seu mundo. Mas esse recurvar-se a si mesmo não é um ato efetuado por uma parte especial do homem, como, por exemplo, o seu espírito. Toda a vida do ser humano, inclusive a sensual, é espiritual. É na totalidade do seu ser pessoal que o ser humano se torna o centro do seu mundo. Isso é sua *hybris*; é isso que se chamou de “pecado espiritual”, cujo principal é o fato de o ser humano não reconhecer sua finitude (TILLICH, 2005, p.345).

A partir da autoelevação e de sua autoafirmação o ser humano nega a sua finitude. Não reconhece seu estado de alienação manifesta na sua vida, como, por exemplo: na solidão, na insegurança, na angústia, etc. Todo ser humano está condicionado a viver momentos de *hybris*. Contudo, mesmo que “se alguém está disposto a reconhecê-los, transforma essa sua disposição em novo instrumento de *hybris*. Uma estrutura demoníaca impele o ser humano a confundir a auto-afirmação natural com auto-elevação destrutiva” (TILLICH, 2005, p.345). São pulsões e impulsos que atuam no ser humano em que o polo negativo se opõe ao seu polo positivo.

2.3.4. Alienação como um desejo ilimitado

A descrença e a *hybris* representam todas as ações em que o ser humano pode se afirmar existencialmente. Neste estado, o ser humano está separado de sua totalidade e, nesta condição, está implícita uma reunião com o seu todo no qual é impulsionado a se lançar.

Esse impulso na forma de desejo faz o ser humano buscar preencher aquilo que lhe falta. Na busca da totalidade, esse desejo se manifesta de forma ilimitada, na qual toda a sua realidade é atraída para o seu eu. “Este desejo refere-se a todos os aspectos da relação que o ser humano estabelece consigo mesmo e com o seu mundo” (TILLICH, 2005, p.346), ele é denominado de concupiscência. É daí que se manifestam todas as formas de amor.

Do ponto de vista teológico, Agostinho assim como Lutero condicionaram a concupiscência como um pecado que se reduz ao desejo sexual. No entanto, a concupiscência não se reduz só a isto, mas à fome física, ao conhecimento, ao poder, à riqueza material, assim como à espiritual, etc. Por isso, quando a palavra concupiscência é usada num sentido limitado

certamente é incapaz de descrever o estado de alienação geral, e seria preferível que a abandonássemos completamente, pois a ambiguidade dessa palavra é uma das muitas expressões que causam ambiguidade da atitude cristã frente ao sexo. A igreja nunca foi capaz de abordar adequadamente este problema ético e religioso central (TILLICH, 2005, p. 346).

Este termo, num sentido abrangente, pode ser extraído e atestado a partir de várias percepções, como, por exemplo, no existencialismo, na arte, na filosofia, na psicologia, etc. Isso é demonstrado tanto em figuras simbólicas quanto na forma de análise.

Tillich, em correlação com Kierkegaard, faz duas descrições sobre a concupiscência através de figuras simbólicas. A primeira figura é Nero, “corporifica as implicações demoníacas do poder ilimitado; ele representa o indivíduo que conseguiu vincular a sua pessoa ao universo mediante o exercício de um poder que utiliza em proveito próprio tudo aquilo que lhe aprouver” (TILLICH, 2005, p.347). A figura simbólica de Nero é a concupiscência na forma de poder. Desse modo, o poder ilimitado desse desejo é demoníaco, autodestruidor.

Outra forma de concupiscência pode ser correlacionada com Dom Juan de Mozart, na figura de Johannes, o sedutor, de Kierkegaard. Nela a concupiscência se manifesta na forma de um desejo sexual ilimitado e autodestrutivo. De um ponto de vista psicológico, “mostra-nos o vazio e o desespero do impulso sexual ilimitado que impede uma união de amor criativa com a parceira sexual.” (TILLICH, 2005, p.347).

Uma terceira forma de figura, podemos encontrar na linguagem poética, como é o Fausto, de Goethe. Nessa linguagem, podemos encontrar outra forma de concupiscência, impulso, que é o desejo ilimitado em direção ao conhecimento. A figura de Fausto nesta busca do conhecimento absoluto acaba fazendo um pacto com o demônio.

Sobre estas três figuras, estão expressos seus sentidos. “O conhecimento como tal, assim como o poder e o sexo como tais, não constituem um objeto de concupiscência, mas o desejo de vincular cognitivamente o universo a si mesmo e à própria particularidade finita” (TILLICH, 2005, p.347). Quando conhecimento, poder e sexo são impulsos ilimitados, se faz necessária uma análise desses sintomas da concupiscência para, dessa forma, extrair alguns conceitos.

A libido, segundo Freud e a vontade de poder, segundo Nietzsche, se constituem nos dois eixos de correlação com que Tillich trabalha sua análise sobre a concupiscência. Ambos foram fundamentais para a teologia cristã, no que se refere ao problema da condição humana. Por outro lado, ambos também

ignoram o contraste entre o ser essencial e o ser existencial do ser humano e interpretam o ser humano exclusivamente em termos de concupiscência existencial, omitindo qualquer referência ao *eros* essencial do ser humano, *eros* que se vincula a um conteúdo definido (TILLICH, 2005, p.347).

Em correlação com Freud, a libido pode ser vista como um impulso, desejo ilimitado em que o ser humano busca liberar as tensões de ordem biológica. Especificamente as sexuais em que o prazer é a forma de se obter e de liberar as tensões. A libido tem elementos que estão presentes na vida do ser humano. Eles apontam que a libido está presente no ser humano em todas as suas experiências e atividades espirituais mais elevadas. Por isso, esses elementos ou instintos sexuais, não podem estar separados da vida do ser humano.

Em Freud a questão da condição humana pode ser vista de forma implícita no cristianismo primitivo e medieval, nas tradições monásticas, através de um exame rigoroso da consciência. Desse modo, o pensamento de Freud sobre a condição humana é justificado e está de acordo com a interpretação da teologia cristã.

Freud descreveu, dentro dessa perspectiva, o significado profundo da condição humana como se apresentam na forma de concupiscência, demonstrando suas consequências decorrentes de seus impulsos insaciáveis. Dessa forma, quando ele “fala do “instinto de morte” (*Todestrieb*), ele descreve o desejo de fugir da dor suscitada por uma libido nunca satisfeita” (TILLICH, 2005, p.348). Sendo assim,

a libido nunca satisfeita no ser humano, esteja ou não reprimida, que produz nele o desejo de desfazer-se de si mesmo como ser humano. Nestas

observações referentes à “insatisfação” do ser humano com sua criatividade, Freud penetrou mais profundamente na condição humana do que muitos de seus seguidores e críticos. Até este ponto uma interpretação teológica da alienação humana fará bem em seguir as análises de Freud (TILLICH, 2005, p.348).

Do ponto de vista teológico, o pensamento de Freud sobre o ser humano é adequado no que se refere à sua condição existencial e não à sua natureza essencial. A libido como manifestação desse desejo infinito do ser humano se constitui uma das marcas da alienação humana.

Na relação do ser humano consigo mesmo e com o seu mundo, a libido não é concupiscência, pois não está ligada ou vinculada a um desejo infinito, ao universo na sua forma particular. Há “um elemento do amor unido as suas outras qualidades – *eros*, *philia* e *ágape*. O amor não exclui o desejo; ele contém em si a libido como um de seus elementos. Mas a libido que está unida ao amor não é infinita” (TILLICH, 2005, p.348).

Desse modo, o amor se dirige para o outro como a um sujeito definido ao qual se deseja se unir. Este, na sua manifestação, ou seja, na forma de libido, pode se dar através do *eros*, da *philia* ou do *ágape*.

No caso da concupiscência, a libido se manifesta de forma distorcida: “quer o próprio prazer através do outro ser, mas não quer o outro ser. Esse é o contraste entre libido como amor e libido como concupiscência.” (TILLICH, 2005, p.348). Freud não estabeleceu esse contraste; para ele, a criatividade humana só pode ser adquirida por intermédio da repressão e sublimação da libido. Dessa forma, no seu pensamento, o *eros* criativo não inclui o sexo. No protestantismo clássico, esses pressupostos do pensamento freudiano são negados, no que “tange ao ser humano em sua natureza essencial ou criada, pois nesta é real o desejo de se unir com a pessoa que é o objeto do amor pelo bem dela. Esse desejo não é infinito, mas definido. Não é concupiscência, mas amor.” (TILLICH, 2005, p.348).

Deste modo a libido não pode ser caracterizada como concupiscência, mas como o seu sintoma. A libido distorcida não busca a união do amor, mas o prazer através do outro. Enquanto o amor busca um sujeito definido ao qual deseja se unir.

Outro eixo de correlação sobre a concupiscência pode ser encontrado no pensamento de Nietzsche. Sua interpretação da libido humana, como vontade de poder ou de potência, vai além da questão sexual. Refere-se às questões de poder na política, na sociedade e no indivíduo, cujas escalas de valores estão a serviço desta vontade de poder. Para Nietzsche:

Todas as escalas de valores não são mais que consequências e perspectivas mais estreitas *ao serviço dessa única vontade*: a própria escala de valores não é mais que essa vontade. Uma crítica do ser, baseada sobre qualquer um

desses valores, é algo de insensato e de incompreensível. Admitindo até que um processo de destruição aí se introduziu, esse processo ainda estará a serviço dessa vontade (2011, p.395).

Sobre a expressão vontade de poder, de Nietzsche, Tillich afirma que não se deve interpretar na sua forma literal, mas em parte como um conceito e, em parte, como um símbolo. Segundo esse autor, na

expressão “vontade de poder”, vontade não significa um ato psicológico sobre o ser humano. A vontade consciente de obter poder sobre os seres humanos está enraizada no desejo inconsciente de afirmar o próprio poder de ser. “A vontade de poder” é um símbolo ontológico para auto-afirmação natural do ser humano na medida em que o ser humano tem o poder de ser. Mas não se restringe ao ser humano, pois é uma qualidade de tudo o que existe. Pertence à bondade criada e é um símbolo poderoso de auto-realização dinâmica que caracteriza a vida (2005, p.349).

Nietzsche, quando explana sobre a autoafirmação existencial e o desejo de poder de ser, não estabelece diferença. Em contraste com Schopenhauer, em que o desejo é infinito e nunca satisfeito, propõe conduzir a vontade humana para sua autonegação. Nietzsche, no entanto, busca superar isso “proclamando enfaticamente uma coragem que assume as negatividades do ser.” (TILLICH, 2005, p.349). Não mostra as normas e princípios nos quais a vontade de poder deve ser julgada. Neste sentido ela “permanece ilimitada e apresenta traços demoníaco-destrutivos. Trata-se, pois, de um novo conceito e de um novo símbolo da concupiscência.” (TILLICH, 2005, p.349).

Dentro de uma perspectiva tillichiana, tanto a libido, como conceituada por Freud quanto a vontade de potência, conceituada por Nietzsche, em si não são características da concupiscência. Mas, quando não estão unidas no amor com um objeto ou sujeito definido, se tornam formas de concupiscência, portanto, marcas da alienação.

2.4. A correlação entre sociologia, história e teologia da religião

“A importância de tais tendências pré-formadas não reside em que elas venham a determinar a vida, e sim em que preparam o material e delimitam o espaço de manobra no qual as decisões que determinam o nosso destino acontecem” (MUELLER, *apud*, TILLICH, 2005, p.11). A partir desta descrição autobiográfica queremos apresentar alguns aspectos decisivos que engendraram especificamente o pensamento histórico-político de Tillich.

Paul Johannes Tillich nasceu numa pequena vila no leste da Alemanha (atualmente parte da Polônia) chamada Starzeddel no dia 20 de agosto de 1886. Seu pai era de origem alemã oriental e pastor luterano, sua mãe, procedente da parte ocidental da Alemanha. Ambos com diferentes aspectos temperamentais, que, segundo Tillich, refletiria, posteriormente, na

sua maneira de ser. Quando ele estava com 17 anos, sua mãe morreu prematuramente, provocando nele uma eclosão de fortes tensões psicoemocionais, fato de fundamental importância para o desenvolvimento de suas percepções acerca da interpretação da história.

Seus anos de formação podem ser divididos em três momentos: o primeiro vai de 1898 a 1904. De 1898 a 1900, estudou no *Gymnasium* humanístico em Königsber-Neumark e, 1904, em Berlim. O segundo, de 1904 a 1909, quando, nas universidades de Berlim, Tübingen e Halle, estudou teologia e filosofia. O terceiro momento vai de 1910 a 1912, no qual concluiu sua tese de doutorado e depois foi ordenado pastor da igreja luterana.

Assim como o fazer teológico e pensar filosófico surgem de uma preocupação última e holística da experiência humana, a vida de Tillich foi marcada por algumas fases de ações e pensamentos concretos que lhe dariam uma percepção mais profunda dos problemas sociais, que acompanharia seu pensamento em toda a sua vida.

Essas fases de ação concreta podem ser delimitadas em: antes da Primeira Guerra Mundial, 1912-1918; na Primeira Guerra Mundial, 1914-1918; no pós-guerra, em Berlim, 1919-1924; em Marburg e Dresden, 1924-1929; em Frankfurt, 1929-1933 e nos EUA, em dois momentos: o primeiro, de 1933 a 1948 e o segundo, de 1948 a 1965.

Contudo, foi na batalha em Champagne, servindo como capelão, que Tillich sofreu dois colapsos nervosos. A sua fé no cristianismo desenhado pelo romanticismo e grande parte de sua filosofia clássica ruíram. Desembocando numa alteração radical no seu sistema filosófico e teológico. Assim, ele descreveu esse momento:

A transformação ocorreu durante a batalha de Champagne, em 1915. Houve um ataque noturno. Durante toda a noite, não fiz outra coisa senão andar entre feridos e moribundos. Muitos deles eram meus amigos íntimos. Durante toda aquela longa e terrível noite, caminhei entre filas de gente que morria. Naquela noite, grande parte da minha filosofia clássica ruiu em pedaços; a convicção de que o homem fosse capaz de apossar-se da essência do seu ser, a doutrina da identidade entre essência e existência... Lembro-me que sentava entre as árvores das florestas francesas e lia 'Assim Falou Zaratustra', de Nietzsche, como faziam muitos soldados alemães, em contínuo estado de exaltação. Tratava-se da liberação definitiva da heteronomia. O niilismo europeu desfraldava o dito profético de Nietzsche, 'Deus está morto'. Pois bem, o conceito tradicionalmente de Deus estava mesmo morto (TILLICH, *apud*, SANTOS, 2006, p.12).

A partir dessa experiência, se fazia para Tillich necessário renunciar ao seu Deus, que fora idealizado pela teologia do século XIX e, conseqüentemente, à teologia cristã. A partir dessa nova realidade, buscou responder aos problemas e exigências que o mundo de então reclamava, do ponto de vista histórico, filosófico e político.

Tillich afirma que todo ser humano em algum momento de sua existência é tomado pelo sentimento de que o tempo de agir, o *kairos*, é chegado. É neste exato momento que o ser humano está pronto para decidir. Foi nesse contexto que Tillich escolheu, decidiu e concentrou “suas preocupações em direção a uma filosofia da história, a partir da sociologia e da política” (SANTOS, 2006, p.15).

2.4.1. Interpretando a história

A história, segundo Tillich, tornou-se um problema essencial em sua teologia e filosofia. A partir da realidade da Primeira Guerra Mundial, ele pode perceber e vislumbrar os seus efeitos e suas consequências em todos os setores da existência humana. Esta situação exigia interpretação e ação. Por essa razão, para se entender a política se fazia necessário compreender os desdobramentos da história.

Paul Tillich apresentou a história como um lugar onde o pensamento e a compreensão estão situados. Há dois propósitos que engendram a história do pensamento humano: “O propósito principal é entendermos a nós mesmos; mas também persiste o propósito de responder ao fascínio que os acontecimentos do passado exercem sobre nós” (TILLICH, 1999, p.36).

Buscar um sentido ou explicação da história “significa, indubitavelmente, em seu conteúdo central, dar conta das ações dos homens, da atuação social, de sua origem, seu “motor” – para chamá-lo de alguma forma – e sua execução” (ARÓSTEGUI, 2006, p.385). Foi a partir dessa compreensão que Tillich problematizou o sentido da história.

A história, para ele, não se condiciona apenas a acontecimentos ou realizações, ela é carregada de sentido e significado que são intrinsecamente relacionados aos fatos e acontecimentos da existência humana e reclamam por uma resposta prática.

Em *A Era Protestante*, Tillich afirma sobre a necessidade de se fazer uma análise comparada das concepções cristãs e não cristãs da história em suas principais formas de interpretação. A sistematização e descrição destas interpretações estão relacionadas com o seu pensamento teológico.

Significa dizer que uma sistematização objetiva e construtiva da história é impossível, pois, perpassa pela dimensão do espírito, o que implica participação, decisão e transformação. Estas formas de interpretação podem ser divididas em dois tipos: interpretação não histórica da história e interpretação histórica da história.

A interpretação não histórica da história se dá a partir de três sistemas: trágico, místico e mecanicista. A interpretação trágica da história tem sua origem no pensamento clássico grego, contudo, sem se limitar a ele. Nesta visão a história se dá de forma cíclica, sem meta, sentido, alvo, um *telos*.

Nesse sentido, não se pode criar esperança, expectativa de uma ação imanente ou transcendente na história. As ambiguidades da vida não podem ser ultrapassadas. Não existe conforto em decorrência de todo processo da existência humana que foi desintegrado, destruído e profanado. Existe apenas a coragem como meio de transcendência que se limita apenas ao herói e ao sábio.

A interpretação mística da história foi desenvolvida de forma ampla no Oriente, (no Ocidente ela aparece no neoplatonismo e no espinosismo) mais especificamente no hinduísmo vedanta, no taoísmo e no budismo. Nela, a existência histórica é desprovida de sentido. Não existe consciência de um tempo e um *telos* da e na história. Ela é individualista e se restringe a uma casta de indivíduos iluminados. As ambiguidades existenciais não podem ser superadas e a realidade não pode ser modificada pelo indivíduo.

Na interpretação mecanicista da história, os tempos biológico e histórico foram, de certo modo, suplantados pelo tempo físico que exerce controle na maneira de analisar o tempo. A história tornou-se uma série de acontecimentos ocasionais do universo físico que interessam ao ser humano apenas no âmbito do registro e do estudo sem nenhum significado ou contribuição para uma interpretação existencial da história. A ciência e a tecnologia direcionam-se para o controle da natureza sob a égide progressista. Além disso, ela tende para a depreciação cínica da existência e da história.

A interpretação histórica da história pode ser representada pelas interpretações: progressista, utópica e transcendental. A interpretação progressista da história enfatiza positivamente a ação criativa e consciente das forças autocriativas da vida, à qual pertencem a essência da realidade e a essência do progresso. Esse é o caso da tecnologia. Contudo, o século XX solapou a crença progressista em seus aspectos éticos, morais, econômicos, sociais e existenciais, desembocando no surgimento de outra interpretação que nasceu da mesma raiz da progressista - o utopismo.

O utopismo tem como objetivo o advento ou estágio da história em que todas as ambiguidades da vida serão superadas. Para isso, a ação revolucionária trará a transformação final da realidade. O ser humano é o microcosmo e representante de todas as esferas do universo, o qual transformará a terra em um lugar de plenitude.

Estas ideias foram um combustível para o desenvolvimento dos movimentos revolucionários. No entanto, dada a finitude dessa interpretação, elas abalaram todas as expectativas no progresso e na liberdade humana, pois tornaram incondicional o condicionado e desconsideraram o problema permanente da alienação existencial e as ambiguidades da vida e da história.

A interpretação transcendental da história está contida implicitamente no ambiente escatológico do Novo Testamento, da igreja primitiva até Agostinho; posteriormente, foi adaptada radicalmente pela ortodoxia luterana. A práxis histórica, no que concerne à dimensão política, não pode ser depurada interna e externamente das suas ambiguidades relacionadas ao poder. Não há espaço ou vínculo entre a justiça do Reino de Deus e a justiça relacionada às estruturas de poder. Existe um abismo intransponível que separa estas duas esferas.

Rejeita-se qualquer tentativa de revolução e mudanças no sistema político em decorrência da revelação salvífica na história, que é plena ou final. Ela opõe e separa a salvação do indivíduo com a transformação histórica do grupo e do universo. A exclusão salvífica do poder como estrutura essencial da vida acaba por excluí-la. Além disso, priva a cultura e os processos salvíficos da história. Com isso, percebe-se o perigo do maniqueísmo que campeia esta interpretação da história.

Para Tillich:

Foi a insatisfação com as interpretações progressista, utópica e transcendental da história (e a rejeição dos tipos não-históricos) que induziu os socialistas religiosos do início do século 20 a tentarem uma solução que evitava suas inadequações e se baseava no profetismo bíblico. Esta tentativa foi feita em termos de uma reinterpretação do símbolo do Reino de Deus (2005, p.789-790).

É dentro deste contexto que surge o socialismo religioso de Paul Tillich. Em 1920, torna-se um dos cofundadores do denominado Círculo Kairos, movimento dedicado ao socialismo religioso que, em sua vida, se tornará mais intenso durante e após a Primeira Guerra Mundial.

Dado o fracasso dos sistemas de interpretação da história, o socialismo religioso procurou aplicar as interpretações proféticas para a compreensão do presente de forma autêntica, em termos socialistas, sem, contudo, impedir ou afetar a teologia bíblica. Tillich apresenta, pelo menos, três conceitos fundamentais do socialismo religioso para responder a questão da história e da política: *teonomia*, *kairos* e o *demônico*.

2.4.2. Um estado teônimo da sociedade

Para Tillich, o socialismo religioso em sua perspectiva sociológica da religião foi desenvolvido em uma situação histórica da sua existência e buscava responder à divisão entre o transcendentalismo luterano e o utopismo secularista dos grupos socialistas.

Para o transcendentalismo, o mundo estava sob o domínio do demônio e só o Estado poderia contrapô-lo. Enquanto o utopismo socialista entendia que a revolução estava por eclodir e era só questão de tempo, o socialismo se propunha, dessa forma, a resolver os problemas oriundos da Primeira Guerra Mundial.

Tillich afirma que as ideias que fundamentaram o socialismo religioso eram de uma relação, em que Deus

se relaciona com o mundo e não apenas com o indivíduo e sua vida interior. Sua atividade tampouco se circunscreve aos limites da igreja enquanto entidade sociológica. Deus se relaciona com o universo, e o universo inclui a natureza, a história e a personalidade (2004, p.237).

Para estes dois polos antagônicos, Tillich desenvolve três conceitos para a interpretação da história e da política em correlação com o socialismo marxiano e o profetismo bíblico.

Primeiro é o conceito de *demônico*. O termo foi empregado para “descrever as estruturas destruidoras em contraposição aos elementos criativos. Este conceito se baseava na descrição psicológica dos poderes compulsivos nos indivíduos, e na descrição sociológica segundo análise marxista da sociedade burguesa” (TILLICH, 2004, p. 240).

O segundo, o conceito de *kairos*, que é entrada do eterno na história. É tempo que contradiz o tempo *chronos*, que é quantitativo, enquanto o *kairos* é qualitativo. Ele está fundamentado no profetismo de João Batista, de Jesus e da interpretação paulina da história. É atuação do eterno no tempo e o começo de uma nova era. Tinha como objetivo, através da e na história, interferir nas estruturas demônicas do mal nos indivíduos e na sociedade.

O *kairos*, em sua crítica, era uma resposta ao transcendentalismo luterano como uma resposta ao utopismo. Esse mesmo profetismo, Tillich vê ecoar nos primeiros escritos de Marx, que difere do profetismo bíblico, apenas por causa do seu transcendentalismo:

A voz desse profeta secular ressoa especialmente em seus primeiros escritos. Fala como os antigos profetas de Israel. Sendo Judeu, Marx estava na tradição crítica judaica que permanecera viva durante o milênio. [...] A diferença entre o profetismo secularizado de Marx e o dos profetas judaicos é que estes últimos sempre tiveram em mente a linha vertical, não confiando nos grupos humanos nem nas necessidades lógicas ou econômicas de desenvolvimento, como em Marx (TILLICH, 2004, p.198-199).

Citando e interpretando Tillich, Jorge Pinheiro diz: “O socialismo religioso dentro do espírito do profetismo e com o método marxista, é capaz de entender e transcender o mundo atual” (SANTOS, 2006, p.58). Isso se justifica porque “o espírito profético e o marxismo são portadores do destino histórico da humanidade e agem como instrumento desse destino histórico” (SANTOS, 2006, p.56).

O último conceito é denominado de teonomia, que é o objetivo do socialismo religioso, um estado teônimo da sociedade. A teonomia transcende a *autonomia* e a *heteronomia*. A primeira, porque sua crítica na sua forma de pensamento é vazia e a segunda é dominadora, autoritária e mantém o ser humano em estado de escravidão. A teonomia reúne tanto os elementos da autonomia como da heteronomia. E, neste sentido, com a realização da teonomia chega-se

à realização da sociedade com sua substância espiritual, apesar da liberdade do desenvolvimento autônomo, e apesar de viver nas grandes tradições em que o Espírito se tem petrificado. Essa era a nossa resposta (TILLICH, 2004, p. 241).

Essa teonomia só se tornará plena na história, através do símbolo central do cristianismo, Jesus de Nazaré, O Novo Ser.

A seguir, discorreremos sobre o fim da alienação para Karl Marx e Paul Tillich, sobre o paradigma emergente e o advento de um Novo Ser.

3. O FIM DA ALIENAÇÃO E O PARADIGMA EMERGENTE

3.1. O fim da alienação em Marx: o comunismo

A alienação humana, o trabalho, essência da propriedade privada, só podem ser superados com comunismo analisado e pensado. Será realizado por meio uma ação comunista legítima que eclodirá no aniquilamento completo da propriedade privada. Segundo o Marx, uma vez que

caracterizarmos o próprio comunismo – porque como negação da negação, como apropriação da existência humana, que apenas consegue por meio da negação da propriedade privada, não é a negação de si mesma, mas antes a posição que germina da propriedade privada –... a alienação da vida humana conserva-se e uma maior alienação permanece quando alguém mais dela estiver consciente como tal – só pode formar-se por meio do estabelecimento do comunismo. Para superar a idéia da propriedade privada, basta o comunismo como plenamente pensado. Para extinguir a propriedade privada real é necessária uma ação comunista legítima (2013, p.155-156).

Isso implica mudanças que perpassam as relações sociais e econômicas do ser humano como na vida prática, política, jurídica, religiosa, moral e científica. É o momento em que a realidade humana, outrora alienada na forma privada do modo capitalista, torna-se uma objetivação positiva para si mesmo. Löwith, em sua análise a partir de Marx, diz:

O comunismo totalmente compreendido não apenas muda as relações sociais e econômicas vigentes, mas, do mesmo modo, as condutas políticas, jurídicas, religiosas, morais e científicas do homem. O Homem enquanto ser comum possui a realidade objetiva não na forma do possuir privado e capitalista, mas em que para ele todos os objetos são uma objetivação positiva de si mesmo. Ele é o homem que chega a possuir de fato o mundo, porque seu modo de produção não o aliena, mas o confirma (2014, p.310-311).

Nesse sentido, o comunismo propõe um resgate do homem para voltar a si mesmo bem como mudar, radicalmente, todas as esferas que tocam a existência humana. Na linguagem da teologia e da filosofia, é uma proposta soteriológica. É a salvação humana de todas as formas de alienação. Isso pode ser demonstrado na religião e na filosofia.

Na tradição judaico-cristã, no evangelho de Lucas, é dito sobre Jesus: “e meu espírito exulta em Deus em meu Salvador” (BÍBLIA, 2008, p.1788). O texto de João faz alusão ao que Jesus falou: “Se, pois, o Filho vos libertar, sereis, realmente, livres” (BÍBLIA, 2008, p.1865). Em Epicuro, por exemplo, a filosofia tem essa conotação soteriológica. Por isso, o filósofo do jardim foi chamado de salvador “porque fizera a coisa mais importante que alguém poderia fazer pelos seus seguidores: libertava-os da angústia” (TILLICH, 2007, p.28).

Numa perspectiva soteriológica, a alienação, para Marx, só poderia ser resolvida com o estabelecimento do comunismo. Um comunismo que pode ser descrito como ativo, prático, subversivo e revolucionário. Dessa forma, ocorreria com o aniquilamento da propriedade privada uma completa transformação em todas as estruturas culturais e sociais das relações humanas.

A partir de sua crítica econômica, Marx analisa que o problema da alienação humana é fruto de uma relação contraditória e antagônica provocada pela propriedade privada em sua forma subjetiva e objetiva de trabalho que impele por solução. É “a propriedade privada como a sua relação desenvolvida da contradição e, portanto, como uma relação dinâmica que impele para a resolução” (MARX, 2013, p.135).

O comunismo é a forma positiva de eliminação da propriedade privada e seu alcance deve ser universal. Em sua primeira forma ou estrutura é apenas generalização e o cumprimento de sua relação universal. Ele é de configuração negativa e grosseira, pois,

[...] à medida que nega todas as instâncias a personalidade do homem – constitui apenas expressão lógica da propriedade privada, que é esta negativa. A inveja universal, que se designa a si como poder, é a forma camuflada em que se reinstaura a ganância e que unicamente se satisfaz de modo diferente. A ideia de toda a propriedade privada individual dirige-se pelo menos diretamente contra a propriedade privada mais rica sob a forma de inveja e do desejo de nivelamento, de maneira que estes constituem a essência de concorrência. O comunismo grosseiro é apenas o ponto culminante da inveja e do nivelamento com base no mínimo pré-concebido. [...] o comunismo grosseiro, surge, portanto, como simples forma fenomenal da desonra da propriedade privada, que pretende propor como comunidade positiva (MARX, 2013, p.136, 137).

A segunda forma, ou configuração de comunismo é particularmente política, democrática ou arbitrária. Nesta forma ainda existem antagonismos, isto porque a realidade humana não atingiu sua plenitude, logo, é uma “realidade ainda incompleta e afetada pela propriedade privada, ou seja, pela alienação do homem” (MARX, 2013, p.137).

Em ambas as configurações, percebe-se o não entendimento do aspecto positivo da propriedade privada e a compreensão das características das necessidades humanas que se encontram contaminadas por ela. Contudo, nestas configurações podemos evidenciar a reintegração e o retorno do homem a si mesmo. Isto aponta um avanço no que se refere ao conceito e não à sua essência.

O comunismo se dá com a eliminação positiva da propriedade privada em sua forma de autoalienação humana. Neste sentido, temos a real apropriação da essência humana através do homem e para ele mesmo. O retorno do homem para si em sua forma integral, social, consciente que absorve e incorpora toda sua riqueza desenvolvida anteriormente. Um humanismo completamente evoluído. É naturalismo, e como naturalismo, estabelece a solução de todos os antagonismos: entre o homem e a natureza, o homem e o homem, existência e essência, objetivação e autoafirmação, liberdade e necessidade, indivíduo e espécie.

O comunismo é a tradução, explicação para a alienação e se apresenta como a solução para todo o enigma da história humana. Segundo o autor:

O comunismo como naturalismo inteiramente evoluído = humanismo, como humanismo inteiramente desenvolvido = naturalismo, estabelece a resolução *autêntica* do antagonismo entre o homem e a natureza, entre o homem e homem. É a verdadeira solução do conflito entre existência e a essência, entre a objetivação e autoafirmação, entre a liberdade e a necessidade, entre o indivíduo e a espécie. É o decifrar do enigma da História e está consciente de ele próprio ser essa solução (MARX, 2013, p.138).

A eliminação positiva da propriedade privada e a apropriação da vida humana têm como consequência a eliminação positiva da alienação. Isto se justifica porque a propriedade privada é a manifestação material e sensível da vida humana em seu estado de alienação.

Enquanto a religião, a família, o estado, o direito, a moral, a ciência, a arte, entre outros, são modos particulares de alienação humana, isto é, maneiras de produção que estão subjugadas a uma lei geral do trabalho da propriedade privada, sua eliminação positiva é o retorno do homem à sua existência humana e social.

A alienação provocada pela propriedade privada se dá na esfera da realidade externa e interna do ser humano e sua eliminação inclui estes dois aspectos, o subjetivo e objetivo.

O comunismo é uma atividade voltada para a realidade humana, não é uma abstração como a filantropia do ateísmo, mas uma forma “diretamente voltada para a ação” (MARX, 2013, p.139). Nele, com a eliminação positiva da propriedade privada, o homem cria a si próprio e outros homens. É uma atividade direta da sua personalidade e de sua existência em relação a si e a sociedade.

A sociedade é lugar onde o homem se torna o que ele é e se reproduz. É nela que se manifestam os conteúdos e a origem de suas atividades e a formação do seu espírito. A sua existência em relação a si e aos outros é formada em sua plenitude. Acontece um

estado de união do homem com a natureza, um naturalismo integral dele e humanismo completo da natureza. Para Marx:

[...] o caráter social é o caráter universal de todo movimento; assim como a sociedade produz o homem enquanto homem, assim ela é por ele produzida. A atividade e o espírito são sociais tanto no conteúdo como na origem; são atividade social e espírito social, porque só neste caso é que a natureza surge como laço com o homem, como existência de si para os outros e dos outros para si, e ainda, como componente vital da realidade humana: só aqui se revela como fundamento da própria experiência humana. Só neste caso é que a existência natural do homem se tornou a sua existência humana e a característica se tornou, para ele, humana. Assim, a sociedade constitui a união perfeita do homem com a natureza, a verdadeira ressurreição da natureza, o naturalismo integral do homem e o humanismo integral da natureza (2013, p. 140).

A partir do contexto social podemos perceber que todas as contradições e antagonismos como subjetivismo-objetivismo, espiritualismo-materialismo, atividade-passividade, deixam de ser e, conseqüentemente, de existir no comunismo.

Isto “a filosofia não conseguiu resolver, justamente porque a considerou só como problema puramente teórico.” (MARX, 2013, p.144). As resoluções destas contradições não são de origem teórica como o fez a filosofia. Só com uma ação energicamente prática que impulse o ser humano para a realidade.

A realidade considerada estranha pela filosofia, na ciência natural e na indústria, constitui a forma prática de transformação e libertação da humanidade. Embora seu efeito tenha sido o contrário no seu início, isto é, como uma forma de alienação, a indústria e a ciência natural não podem ser divididas e transformadas em dicotomias. Assim, a

indústria é a relação histórica real da natureza e, por consequência, da ciência natural, ao homem, se ela conceber como a manifestação esotérica das faculdades humanas essenciais, poderá igualmente compreender-se a essência humana da natureza ou a essência natural do homem; a ciência natural abandonará então sua orientação abstrata materialista, ou antes, idealista, e se tornará a base da ciência humana, assim como agora já é – se bem que de forma alienada – se tornou a base da vida humana real. Uma base para a vida e a outra para a ciência constituem em princípio uma mentira. A natureza, assim como se desenvolve na história humana – no ato da gênese da sociedade humana – é a natureza real do homem; por conseguinte, a natureza, assim como se desenvolve na indústria, embora em forma alienada, constitui a verdadeira natureza antropológica (MARX, 2013, p.145-146).

O fundamento da ciência natural no comunismo se dá por meio da sensibilidade. Toda ciência tem sua legitimidade, a partir de uma forma dupla de percepção, procedente da natureza: a sensível e a necessidade. Deste modo a “história total é a história da preparação e da evolução para que o “homem” se tornasse o objeto da percepção dos sentidos e para que as necessidades do “homem como homem” se transformassem em

necessidades humanas.” (MARX, 2013, p.146). A ciência natural constitui o caminho através do qual o homem, em sua natureza, pode encontrar seu autoconhecimento e, com isso, a realização objetiva nos seus objetos como experiência direta dos sentidos e de suas capacidades particulares.

O ser humano só é independente, livre, quando se tornar senhor de si mesmo, isto porque, somente a ele mesmo deverá a sua existência. Logo, se torna fonte e fundamento de sua vida, em contraposição, à ideia de débito com relação ao outro, tanto no que se refere a sua manutenção quanto à sua criação.

A história mundial como totalidade da criação do homem se dá através do trabalho e da sua relação com a natureza em sua autocriação. A relação da essência humana e da natureza na vida prática, assim como experiência sensível, torna-se fundamental no aniquilamento de todas as formas de alienação, seja em sua forma abstrata, seja em sua forma objetiva.

O comunismo é a resposta para estes antagonismos e todas as formas de alienação derivada da propriedade privada:

À medida que a essência do homem e da natureza como realidade humana, se tornou para o homem, evidente na vida prática e na experiência sensível, a pergunta por um ser estranho, por um ser superior à natureza e ao homem – pergunta que implica a confissão da irrealidade da natureza e do homem – tornou-se praticamente impossível (MARX, 2013, p.148).

Esse retorno do homem à realidade em sua essência e natureza o tornaria um ser integral. Isso se mostraria de forma clara na sua vida prática. A seguir, discutiremos sobre a possibilidade de se aniquilar a alienação.

3.2. O fim da alienação em Tillich: O Novo Ser

Para Tillich, o fato de o ser humano e o seu mundo estarem numa condição de alienação existencial marcada pela descrença, *hybris* e concupiscência que contradizem com o ser essencial e sua potencialidade para o bem, a sua estrutura e a interdependência do mundo no qual foi criado, torna-se autocontradição e autodestruição. Em razão disso, estes elementos do ser essencial tendem à destruição mútua como também à de sua totalidade.

Ele é um ser finito e sua estrutura básica é constituída de polaridades, o eu e o mundo. O eu do ser humano é centrado e o seu universo, ao qual pertence e que contempla, é estruturado. Além disso, tem o meio ambiente como parte de seu mundo, o qual pode transcendê-lo.

Por ser livre, vive numa situação de liberdade finita e o mundo para ele pode ser objeto de sua contemplação assim como o seu próprio objeto. No entanto, pode alienar-se de si, do mundo e do outro, o que é denominado de estrutura de destruição.

Ao analisar esta estrutura, damos o primeiro passo para a compreensão do mal. A primeira marca básica do mal é a perda do eu, que desencadeia a perda do próprio centro determinante. O eu centrado é desintegrado por rupturas desencadeadas pelas pulsões destrutivas; constitui a perda do próprio centro determinante e a desintegração da sua unidade.

A interdependência entre a perda do eu com a do mundo no estado de alienação revela a perda dos elementos polares do ser. Tillich apresenta estes elementos polares como constituintes do ser que foi separado: liberdade e destino, dinâmica e forma, individualização e participação. Estas separações são perigosas, são estruturas de destruição e as fontes básicas do mal.

O ser humano, por estar alienado do poder último de ser, é determinado por sua finitude e se acha abandonado à sua sorte. Em seu estado de alienação é lançado no vazio da sua natureza e a morte é o seu destino. Deste modo, a angústia da morte o atormenta. Além disso, ele se depara com a culpa, o desespero, a dúvida e a falta de sentido.

Para Tillich, a alienação existencial advém de rupturas, conflitos, autodestruições, falta de significado e profundo desespero do ser humano frente a todos os aspectos que envolvem sua existência e que estão de forma vívida expressos na arte e na literatura; descritos na filosofia, palpáveis nas divisões políticas, analisadas na psicologia e propostas pela religião.

O problema da alienação humana tem uma tríplice dimensão a qual denominamos de pericorética porque elas estão interpenetradas e uma depende da outra nesse processo de relação. A primeira dimensão é: individual, a segunda, social e a terceira, religiosa. É a partir dessas dimensões que o problema da alienação existencial está assentado.

Essas dimensões são fruto daquilo que chamamos de cultura. A cultura é a *poieses*, em que estas esferas foram construídas. É na cultura que toda a criação e a construção humana são evidenciadas e a linguagem é o lugar onde os símbolos foram erigidos para dar sentido à existência. Isso se dá pelo menos em três momentos processos: exteriorização, objetivação e interiorização. Entender estes três momentos nos dará uma visão empírica da sociedade.

Peter Berger descreve a exteriorização, a objetivação e a interiorização da seguinte maneira:

A exteriorização é a contínua efusão do ser humano sobre o mundo, quer na atividade física quer na atividade mental dos homens. A objetivação é a

conquista por parte dos produtos dessa atividade (física e mental) de uma realidade que se defronta com os seus produtores originais como facticidade exterior e distinta deles. A interiorização é a reapropriação dessa mesma realidade por parte dos homens, transformando-a novamente de estruturas do mundo objetivo em estruturas da consciência subjetiva. É através da exteriorização que a sociedade é um produto humano. É através da objetivação que a sociedade se torna uma realidade *sui generis*. É através da interiorização que o homem é um produto da sociedade (BERGER, 1989, p.16).

Por isso, podemos dizer que é na cultura que o ser humano constrói o seu mundo. É o lugar onde sua identidade individual e coletiva é forjada. Várias ciências ao longo da história humana foram desenvolvidas na busca de fornecer ao ser humano ferramentas que lhe dessem meios para a sua existência. Paul Tillich afirma “que não existe criação cultural que não expresse a preocupação suprema” (2009, p.83). E conclui:

É o que se vê nas funções teóricas da vida espiritual como, por exemplo, na intuição artística e na recepção cognitiva da realidade; também nas funções práticas como, por exemplo, na transformação pessoal e social da realidade. A preocupação suprema está presente em todas essas funções (2009, p.83-84).

A religião é a esfera de ação e pensamento na qual a pergunta pelo Novo Ser é formulada em razão da fenda causada entre o ser essencial e o ser existencial, demonstrado na vida individual, social e religiosa. Essa pergunta pode ser encontrada em todas as religiões, em que a busca pelo Novo Ser é de âmbito universal e pode ser dividida em dois polos: histórico e não histórico.

A busca do Novo Ser é universal, porque a condição humana e a vitória ambígua sobre ela são universais. A busca pelo Novo Ser pode ser encontrada em todas as religiões. [...] O caráter desta busca pelo Novo Ser muda de religião para religião e de cultura para cultura. Contudo podemos distinguir dois tipos principais em relação polar, isto é, em parte conflitantes entre si, e em parte unidos. A diferença que os separa é o papel da história em ambos os tipos: o Novo Ser pode ser buscado acima da história, e pode ser entendido como o alvo da história. O primeiro tipo é predominantemente não-histórico; o segundo tipo é predominantemente histórico (TILLICH, 2005, p. 378-379).

Para Tillich, a história do símbolo do Messias e a fusão com outros símbolos, com a ideia de um tipo histórico de Novo Ser, permitiu a inclusão de um modelo não histórico deste Novo Ser. O cristianismo, desse modo, poderia reclamar para si ser este tipo universal se pudesse unir as direções horizontal e vertical relacionadas à expectativa do Novo Ser. Segundo o autor citado acima,

o cristianismo poderia reivindicar ser o tipo universal. A busca universal pelo Novo Ser é uma consequência da revelação universal. Se reivindica universalidade, o cristianismo sustenta implicitamente que as diferentes formas nas quais se realizou a busca pelo Novo Ser desembocam em Jesus

como o Cristo. O cristianismo deve mostrar – e ele sempre tentou fazê-lo que o tipo histórico de expectativa do Novo Ser inclui também o tipo não-histórico, enquanto o tipo não-histórico é incapaz de abarcar o tipo histórico. Para que o cristianismo seja universalmente válido, deve unir a direção horizontal da expectativa do Novo Ser com a direção vertical (TILLICH, 2005, p. 380-381).

Cristo, como o Novo Ser, seria o mediador, salvador e portador da reconciliação e reunião. Ele representa Deus diante dos homens, pois sua própria natureza essencial é a reprodução da imagem divina encarnada. Por outro lado, representa o próprio ser humano diante de si como ser essencial e como representante da história da humanidade. Por isso, o

ser humano no qual o ser humano essencial apareceu na existência representa a história humana; mais precisamente, como evento central da história, ele cria o sentido da história humana. O que se manifesta no Cristo é a eterna relação de Deus com o ser humano (TILLICH, 2005, p. 387).

Numa linguagem escatológica, Jesus, como o Cristo, é o portador do novo *éon*. Cristo, como o Novo Ser, vai além do abismo ou transição essência e existência por causa de sua natureza essencial. A relação de seu ser existencial alienado e do seu ser essencial é ultrapassada em poder como um início, mas, também, como o fim da existência em seu estado vivencial.

Desse modo, temos uma escatologia realizada “na medida em que em nenhum outro princípio de realização pode ser esperado. Em Cristo, apareceu aquilo que, qualitativamente, significa plenitude” (TILLICH, 2005, p. 409). Então foi necessário o Novo Ser surgir na e para a humanidade como um ser pessoal “porque as potencialidades do ser só são completamente efetivas numa vida pessoal” (TILLICH, 2005, p. 409).

É na totalidade do seu ser como o Cristo que o identificamos como portador do Novo Ser. Não podemos desassociar suas qualidades expressas em palavras, ações e sofrimento sem seu ser. Porque é este seu ser que faz dele o Cristo. Desta forma quando o cristianismo confessa que Jesus é o Cristo,

para a situação existencial do ser humano, pois o Cristo, o Messias, é aquele que deve trazer o “novo éon”, a regeneração universal, a nova realidade. Uma nova realidade pressupõe uma velha realidade que, segundo as descrições proféticas e apocalípticas, é o estado de alienação do ser humano e de seu mundo com relação a Deus. Este mundo alienado é regido por estruturas do mal, simbolizadas como poderes demoníacos (TILLICH, 2005, p. 322).

A vitória sobre a alienação de Jesus como Cristo se dá porque “não existe nele, apesar de todas as tensões, o menor vestígio de alienação em relação a Deus e, conseqüentemente, em relação a si mesmo e a seu mundo (em sua natureza essencial)” (TILLICH, 2005, p.414).

Tillich apresenta dois símbolos cristológicos centrais e fundamentais na relação do Cristo com a alienação existencial os quais possuem um significado universal e cósmico. Significa dizer que estes símbolos cristológicos abarcam todo o ser humano e todo o cosmo. A primeira relação é a do Cristo que se sujeita à existência; a segunda relação se refere à vitória do Cristo sobre a existência. Há uma intrínseca dependência destes símbolos, do contrário seu significado torna-se perdido. A cruz do Cristo simboliza sujeição da existência e a ressurreição, a vitória sobre ela.

Nos símbolos cristológicos da cruz e da ressurreição, encontramos o termo salvação como significado de cura que resulta na saída do antigo ser para o Novo Ser. No termo salvação está expresso o desenvolvimento e o sentido do conceito de Cristo como Novo Ser. É a resposta para a condição humana atual e que constitui “a realização do sentido último da própria existência” (TILLICH, 2005, p.451). A salvação como cura é expressa de forma brilhante na interpretação de Tillich. Para ele, curar tem o sentido de reunir:

aquilo que está alienado, dar um centro àquilo que está disperso, superar a ruptura entre Deus e o ser humano, entre o ser humano e seu mundo, e no interior do próprio ser humano. A partir desta interpretação de salvação é que se desenvolveu o conceito do Novo Ser (TILLICH, 2005, p.451).

A proposição de Tillich, além de reunir os três elementos fragmentados da cultura pela alienação existencial, é de uma dimensão cósmica. Nisto consiste a importância do seu pensamento tanto para as ciências quanto para os estudos da religião. Desta forma, podemos dizer que seu pensamento é atual. Ele procura unir o imanente com o transcendente. O que está de acordo com a linguagem da ciência atual. Segundo Boaventura de Sousa Santos, no interior do

domínio das ciências físico-naturais, o regresso do sujeito fora já anunciado pela mecânica quântica ao demonstrar que o acto de conhecimento e o produto do conhecimento eram inseparáveis. Os avanços da microfísica, da astrofísica, e da biologia das últimas décadas restituíram à natureza as propriedades de que a ciência moderna a expropriara [...]. Aliás, os conceitos de “mente imanente”, “mente mais ampla”, e “mente coletiva” de Bateson e outros constituem notícias dispersas de que outro foragido da ciência moderna, Deus está em vias de regressar (2010, p. 82-83).

É neste contexto que faremos uma transição para o paradigma emergente de ciências, no qual discutiremos alguns sinais que demonstram o fim da racionalidade moderna.

3.3. O fim da racionalidade moderna

Desde o advento da Ciência Moderna, vivemos em um modelo global e totalitário de racionalidade científica denominado de paradigma dominante. Ele nega qualquer forma de

conhecimento que não se coaduna com suas regras e princípios metodológicos, como é o caso do senso comum e dos estudos humanísticos. Segundo Boaventura de Sousa Santos, o

modelo de racionalidade que preside à ciência moderna constituiu-se a partir da revolução científica do século XVI e foi desenvolvido nos séculos seguintes basicamente no domínio das ciências naturais. Ainda que com alguns prenúncios no século XVIII, é só no século XIX que este modelo de racionalidade se estende às ciências sociais emergentes. [...] Sendo um modelo global, a nova racionalidade científica é também um modelo totalitário, na medida em que nega o carácter racional a todas as formas de conhecimento que não pautarem pelos seus princípios epistemológicos e pelas suas regras metodológicas (2010, p.20-21).

O método científico e ciclópico, emanado do pensamento cartesiano e newtoniano, distorceram a visão e compreensão do ser humano e da vida e isto, em todas as suas dimensões. Desde que começou a fragmentar a realidade, isto é, do método indutivo-dedutivo, do particular ao geral, criou-se um modelo de ciência pautado pela especialização. Acerca disso, Boaventura de Sousa Santos (2010) discorre da seguinte maneira:

Na ciência moderna o conhecimento avança pela especialização. O conhecimento é tanto mais rigoroso quanto mais restrito é o objecto que incide. Nisso reside, aliás, o que hoje se reconhece ser o dilema básico da ciência moderna: o seu rigor aumenta na proporção directa da arbitrariedade com que espartilha o real. [...] É hoje reconhecido que a excessiva parcelização e disciplinarização do saber científico faz do cientista um ignorante especializado e que isso acarreta efeitos negativos. (p.73-74).

Na ciência moderna, o método científico utilizado pelo cientista deve seguir o rigor das ideias matemáticas de quantificação e de redução da complexidade, para depois determinar pelas partes a sua relação com o todo. Desta forma:

O cientista se transforma num “homem unidimensional”: vista apurada para explorar sua caverna, denominada “área de especialização”, mas cego em relação a tudo que não seja aquilo previsto pelo jogo da ciência. Sua linguagem é extremamente eficaz para capturar objetos físicos. Totalmente incapaz de capturar relações afetivas. [...] A ciência é muito boa – dentro de seus precisos limites. Quando transformada na única linguagem para se conhecer o mundo, entretanto, ela pode produzir dogmatismo, cegueira e, eventualmente, emburrecimento (ALVES, 2012, p.114-115).

Neste modelo de ciência, as premissas são a condição da conclusão subordinadas de antemão pela tese geral. Dessa forma, o método científico já estabelece nas premissas o que a conclusão deve afirmar da maneira como foi estabelecida em sua tese geral. Dessa maneira, a ciência moderna está assentada na previsão e no controle explicitamente e implicitamente. Sobre isso, Schopenhauer faz a seguinte assertiva:

através de puras cadeias lógicas de conclusões, por mais verdadeiras que sejam suas premissas, // nada mais se alcança senão uma elucidação e pormenorização daquilo que já estava contido por inteiro nas premissas:

portanto, apenas se expõe *explicite* aquilo que lá mesmo já se entendia *implicite* (2015, p.78).

Para Boaventura de Sousa Santos, a razão

por que privilegiamos hoje uma forma de conhecimento assente na previsão e no controlo dos fenómenos nada tem de científico. É um juízo de valor. A explicação científica dos fenómenos é a autojustificação da ciência enquanto fenómeno central da nossa contemporaneidade. A ciência é, assim, autobiográfica. (SANTOS, 2010, p. 83-84).

São vários os indícios de que o modelo de conhecimento científico do paradigma dominante atravessa uma crise que, além de profunda, é irreversível. Boaventura de Sousa Santos (2010) apresenta, pelo menos, quatro sinais no campo teórico das ciências que indicam essa crise: o primeiro sinal é a teoria da relatividade da simultaneidade de Albert Einstein. Ele distingue entre a simultaneidade de acontecimentos presentes no mesmo local e a concomitância de eventos distantes, como, por exemplo, as distâncias astronômicas. Sendo que esta última tinha um problema lógico a ser resolvido: como seria possível para o observador estabelecer a ordem temporal dos acontecimentos no espaço? Isso se daria através da medição da velocidade da luz. Contudo,

Einstein defronta-se com um círculo vicioso: a fim de determinar a simultaneidade dos acontecimentos distantes é necessário conhecer a simultaneidade dos acontecimentos. Com um golpe de génio, Einstein rompe com este círculo, demonstrando que a simultaneidade de acontecimentos distantes não pode ser verificada, pode tão-só ser definida (SANTOS, 2010, p.42).

Esta descoberta mudou as concepções humanas do que seriam espaço e tempo. Dessa forma, a teoria newtoniana de espaço e tempo tornou-se ultrapassada. Foi o início da crise ou rompimento do paradigma dominante com a relativização das leis de Newton no campo da astrofísica.

O segundo momento da crise se dá no campo da microfísica com a mecânica quântica. Sobre a mecânica quântica, Einstein, ao ter contato com Max Planck e depois com Heisenberg, Paul Dirac e Schrödinger, ficou num estado de horror com a qualidade aleatória e a imprevisibilidade das leis que fundamentam a física quântica. É daí que sua máxima de que “Deus não joga dados” sai como expressão de sua reação contrária.

Hawking descreve como foi a relação e a reação de Einstein com a teoria da mecânica quântica, a partir do seu encontro com Heisenberg, Paul Dirac e Schrödinger:

Einstein continuou a trabalhar na ideia do quantum até a década de 1920, mas ficou profundamente impressionado com o trabalho de Werner Heisenberg em Copenhague, de Paul Dirac em Cambridge e de Erwin Schrödinger em Zurique, que desenvolveram um novo panorama da realidade chamado mecânica quântica. As partículas minúsculas não mais tinham posição e velocidade definidas. Em vez disso, quanto maior a

precisão com que se determinava a partícula, menor a precisão com que se podia determinar sua velocidade, e vice-versa. Einstein ficou horrorizado com essa qualidade aleatória e imprevisível nas leis fundamentais e nunca aceitou por completo a mecânica quântica. Seus sentimentos foram expressos na famosa máxima: “Deus não joga dados” (HAWKING, 2016, p. 32).

Depois, fala como foi a relação e a reação dos outros cientistas sobre essa teoria:

A maioria dos outros cientistas, porém, aceitou a validade das novas leis quânticas por elas fornecerem explicações para uma vasta gama de fenômenos antes incompreensíveis e apresentavam excelente conformidade com as observações. Elas são a base para os avanços modernos na química, na biologia molecular e na eletrônica, e o alicerce da tecnologia que transformou o mundo nos últimos cinquenta anos (HAWKING, 2016, p. 34).

Segundo a mecânica quântica, é impossível observar ou medir um objeto sem que haja uma interferência e alteração do mesmo. A realidade, desse modo, é aquela introduzida pelo sujeito, através das suas intenções e intervenções, como muito bem expressa o princípio de incerteza.

As leis da física, dentro desse princípio, na relação sujeito e objeto são apenas probabilidades e aproximações. A realidade, em sua totalidade, não pode mais ser as somas de partes que foram divididas para observação e medição. A distinção entre sujeito e objeto perde sua forma dualista para uma contínua. Para Boaventura de Sousa Santos

Este princípio, e, portanto, a demonstração da interferência estrutural do sujeito no objecto observado, tem implicações de vulto. Por um lado, sendo estruturalmente o rigor do nosso conhecimento, só podemos aspirar a resultados aproximados e por isso as leis da física são tão-só probabilísticas. Por outro lado, a hipótese do determinismo mecanicista é inviabilizada uma vez que a totalidade do real não se reduz à soma das partes em que dividimos para observar e medir. Por último, a distinção sujeito/objeto é muito mais complexa do que a primeira vista pode parecer. A distinção perde seus contornos dicotômicos e assume a forma de um *continuum* (SANTOS, 2010, p. 44-45).

O terceiro momento dessa crise se dá com o teorema da incompletude e os teoremas da impossibilidade, de Gödel, no qual o rigor da matemática carece de fundamento. Desse modo, a matemática, na sua forma, é questionável. Seu rigor é baseado na seletividade que, de acordo com a intencionalidade, pode ser construtivo ou destrutivo. Em relação às proposições das regras da lógica matemática,

é possível formular proposições indecidíveis, proposições que não podem demonstrar nem refutar, sendo que uma dessas proposições é precisamente a que postula o caráter não-contraditório do sistema. Se as leis da natureza fundamentam o seu rigor no rigor das formalizações matemáticas em que se expressam, as investigações de Gödel vêm demonstrar que o rigor da matemática carece ele próprio de fundamento (SANTOS, 2010, p.45-46).

Por último, temos a expansão dos conhecimentos relacionados à microfísica, à química e à biologia como demonstração da crise do paradigma dominante. Dentre os exemplos, encontramos o pensamento do físico-químico Ilya Prigogine sobre a teoria das estruturas dissipativas e o princípio da ordem através de flutuações.

Nessa teoria, os sistemas abertos funcionam à borda da estabilidade. A evolução é explicada através de flutuações de energia que são imprevisíveis e desencadeadas por reações não lineares que, em sua pressão, vão além de seu limite máximo e instabilidade, atingindo o novo estado macroscópico.

Na termodinâmica, esta transformação é irreversível como resultado de interação entre os processos microscópicos e de auto-organização com a situação de não equilíbrio. A importância dessa teoria está na nova concepção da matéria e da natureza que, em

vez da eternidade, a história; em vez do determinismo, a imprevisibilidade; em vez do mecanicismo, a interpretação, a espontaneidade e a auto-organização; em vez da reversibilidade, a irreversibilidade e a evolução; em vez da necessidade, a criatividade e o acidente (SANTOS, 2010, p.48).

Toda predição que se tem ideia, seja ela em sua forma religiosa ou não, está condicionada a um determinado tempo e época em que tal profecia foi anunciada. A profecia é uma resposta imediata para o problema contextual instalado.

Buscar outro caminho é forçar o devir, a força criativa, o movimento impetuoso da vida em todas as suas dimensões e implicações existenciais. A “poieses” que move o mundo seja na imanência, na transcendência ou o seu contrário, isto é, ambas são antagônicas quando separadas, vistas como partes, e não um todo.

Analisar o fenômeno a partir de fragmentos, de partes que constituem o todo, é delimitar, restringir, adoecer e afugentar a vida que se manifesta em relações que estão conectadas com o todo e o todo com seus lados, isto é, um só é um em sua relação com outro.

Este outro o transcende por lhe ser exterior, mas que lhe é semelhante, isto é, ligado, dependente de uma relação de reciprocidade, não a partir de fragmentações do todo, mas no todo, que é tudo aquilo que a ele está conectado.

Desde o tempo em que as mais remotas profecias sobre o homem e a sua liberdade, sua afirmação para a vida em plenitude, este teria que vencer e superar um problema que se contrapunha e o privava de sua autonomia: uma ferida que se abriu entre a sua essência e sua existência, da qual, até hoje, não sabemos a causa, a origem. O que sabemos é que a experiência diz que a causa do problema não pode ser descrita em sua plenitude e exatidão. Ela é uma incógnita, um mistério que só é conhecido em parte, logo, não se pode tomá-la pelo todo.

Por isso, a linguagem como simbolizada no mito é apenas um meio, uma forma, que aponta para além do ser. O que pode ser descrito são apenas seus efeitos na relação do elemento individual, social, concreto de sua existência e como substância do Novo Ser, que seria a união da dimensão (transcendente) com a imanente.

Tillich denominou de dinâmica e forma, como elemento da polaridade, da potencialidade do ser. A dinâmica é *me neon*, que indica as potencialidades do ser, vitalidade e intencionalidade, diferente da forma, que é uma estrutura polar ligada à racionalidade e com sua efetivação subjetiva na existência humana como estruturas polares vitais. Ambas são o élan vital que impulsiona a criação de novas formas de existência. O conceito dialético e a dinâmica, na linguagem dos mitos, expressam conceitos e teorias em que estas duas polaridades se afirmam.

A vitalidade é expressa na dinâmica e, nesse sentido, conflui para aquilo que hoje a mecânica quântica apenas confirmou o que outros pensadores, ao longo da história, formularam com seus conceitos. Contudo, foram os mitos, simbolizados nestas concepções que tornaram possível uma compreensão mais profunda do poder desta polaridade da dinâmica, na qual o pensamento mítico e filosófico do Ocidente e Oriente converge. Desta forma, a dinâmica

não pode ser pensada como algo que não é. Ela é o *elã vital*, a potencialidade do ser, que é não-ser em contraste com as coisas que tem uma forma e é o poder de ser em contraste com o puro não-ser. Este conceito altamente dialético não é uma invenção dos filósofos. Ele subjaz à maioria das mitologias e está indicado no caos, *tohu-vabohu*, a noite, o vazio, que precede criação (TILLICH, 2005, p. 188).

Estes mesmos conceitos, hoje, podem ser tomados de algumas teorias que apontam para aquilo que a linguagem mítica expressa em seus símbolos e que os conceitos filosóficos e científicos atestam, como muito bem discorreu Boaventura de Sousa Santos:

A teoria das estruturas dissipativas de Prigogine, ou a teoria da “ordem implicada” de David Bohm, a teoria da matriz-S de Geoffrey Chew e a filosofia do “bootstrap” que lhe subjaz e ainda a teoria do encontro entre a física contemporânea e o misticismo oriental de Fritjof Capra, todas elas de vocação holística e algumas especificamente orientadas para superar as inconsistências entre mecânica quântica e a teoria da relatividade de Einstein, todas estas teorias introduzem na matéria os conceitos de historicidade e de processo, de liberdade, de auto determinação e até de consciência que antes o homem e a mulher tinham reservado para si (2010, p.61-62).

Sobre essa questão, Tillich procura unir o imanente com o transcendente, que foram abstraídos da filosofia e ciência moderna, o que faz do seu pensamento atual, em termos

científicos, uma contraposição ao modelo científico moderno. Segundo Boaventura de Sousa Santos:

No domínio das ciências físico-naturais, o regresso do sujeito fora já anunciado pela mecânica quântica ao demonstrar que o acto de conhecimento e o produto do conhecimento eram inseparáveis. Os avanços da microfísica, da astrofísica, e da biologia das últimas décadas restituíram à natureza as propriedades de que a ciência moderna a expropriara [...]. Aliás, os conceitos de “mente imanente”, “mente mais ampla”, e “mente coletiva” de Bateson e outros constituem notícias dispersas de que outro foragido da ciência moderna, Deus, pode estar em vias de regressar [...]. A ciência moderna não é a única explicação possível da realidade e não há sequer qualquer razão científica para considerar melhor que as explicações alternativas da metafísica, da astrologia, da religião, da arte, ou poesia (SANTOS, 2010, p.82-83).

O Novo Ser é a promessa de dar ao ser humano uma dimensão chamada *teonômica* em que, o transcendente atua na imanência, através da história humana. Segundo essa nova doutrina, O Novo Ser libertaria o ser humano daquilo que este sistema vai chamar de alienação existencial.

Contudo, o problema continua, pois o ser humano está perdido em meio a tantos sistemas, propostas de salvação e de libertação. Hoje mais do que nunca a humanidade clama, suspira, anela por liberdade. Isso reflete a efervescência de novos ídolos, deuses velhos, novos e ressignificados, que apresentam várias formas de salvação, isto é, sistemas e métodos.

Será que o problema não são os sistemas e os seus métodos? Logo, não era o sistema que o filho do Deus velho, agora ressignificado como o Novo Ser, que reúne em si o transcendente e o imanente; Dionísio que atua apenas numa imanência e que faz dessa imanência sua própria transcendência, não seria contra esses sistemas que ambos lutavam?

Todavia, o panteão não para de crescer. Tem deuses para todos os gostos e, até a ciência tem o seu lugar no panteão e, hoje, através de outros “espíritos divinos”, oferecem salvação.

Pelo visto, precisamos não de um sistema com seus códigos e dogmas, mas da liberdade da qual toda filosofia, teologia e, agora, a ciência tanto falam. Aí, está o problema, o enigma, o mistério da liberdade e da sua restrição: a alienação, que continua colocando as corujas velhas e novas da deusa Minerva, não só para trabalhar à noite, mas agora, também durante o dia.

Contudo, o que hoje se descortina com o paradigma emergente das ciências não é a fragmentação científica e metodológica como têm feito esses sistemas ao longo da história, mas a reunião do ser humano e do universo em sua totalidade com a eclosão de um Novo Ser, conforme demonstraremos a seguir.

3.4. A Pericorese metodológica: a transição para um Novo Ser

Milhões de anos-luz à nossa frente, quando se colidem os buracos negros que, na mitologia, são simbolizados na relação polar de *quântica* de potência entre Caos e Cosmos ou Vida-Morte reverberam, como descreveu Platão, em harmonia sinfônica das sereias, filhas da deusa Necessidade. Lá, as categorias de tempo e espaço, nos quais o buraco negro perpassa e simboliza, em sua manifestação, o universo como o seu coração.

São potências vitais que, em sua totalidade, pulsam simultaneamente como numa pericorese de intensidade efetiva de *quantum*. Estas são potencialidades exteriorizadas na infinitude de *vazio* e *caos*, *bios* e *poiesis*. Não podem ser medidas e mensuradas pela razão humana. De outra forma, nessa dimensão cósmica, as filhas da deusa Necessidade, Láquesis (passado), Cloto (presente) e Átropos (futuro) são engolidas pelo caos infinito (buracos negros) que está além destas três esferas.

Representadas por oito rocas suspensas pela deusa Necessidade, estas extremidades são descritas como uma máquina (física clássica?) que as faz girar. Essa linguagem mítica pode ser comprovada pela física quântica quando diz: “o espaço tem nove ou dez dimensões, mas acredita-se que seis ou sete delas sejam enroladas em escalas muito pequenas, restando três dimensões grandes e aproximadamente planas.” (HAWKING, 2016, p.96).

Cada roca é formada por oito círculos ou dimensões, em forma geométrica, e, em sua dinamicidade, formam uma *pericorese* de dimensões, na qual o finito e o infinito se cruzam. Entretanto, o que podemos abstrair do universo está condicionado ao espaço-tempo, de forma que estas outras esferas nos são ainda vedadas. Poderíamos fazer a seguinte pergunta: “Por que não vivemos em uma história na qual oito dimensões sejam recurvadas em pequena escala, deixando apenas duas dimensões observáveis?” (HAWKING, 2016, p.96).

O universo, em sua totalidade, nos escapa como num vácuo. Como é o caso do átomo. Este divide-se em partículas cada vez mais distantes de si no *quantum* de sua potência, isto é, na sua manifestação, ele é indeterminado e indefinido, como afirma o princípio da incerteza de Heisenberg.

Sobre estas partículas, Hawking afirma: “As partículas minúsculas não mais tinham posição e velocidade definidas. Em vez disso, quanto maior a precisão com que se determinava a posição de uma partícula, menor a precisão com que se podia determinar sua velocidade, e vice-versa.” (HAWKING, 2016, p.32-34).

Numa linguagem mitológica, diz Er, pela boca de Platão, sobre essa harmonia pericorética:

No alto de cada círculo está uma Sereia, que gira com ele fazendo um único som, uma única harmonia. Três outras mulheres sentadas ao redor a intervalos iguais, cada uma num trono, as filhas da Necessidade. Ou seja, as Moiras, vestidas de branco, com a cabeça coroada de grinaldas. Elas cantam acompanhando a harmonia das Sereias, e são três: Láquesis canta o passado, Cloto, o presente e Átropo, o futuro. (PLATÃO, 2000, p.348).

Estas dimensões se perdem naquilo que chamo de “vazio”, que, etimologicamente, vem da palavra latina, *vacus* que, na mecânica quântica, conota um lugar onde está concentrado o menor estado de “energia”, onde todas as potencialidades são amorfas e indeterminadas como substância, como é caso do *átomo*.

Quando olho para aquilo que se descortina como Universo, como na mitologia cosmogônica, depois transformada em discurso filosófico, e nas narrativas históricas da humanidade, percebo que existem forças, as quais se impõem ao indivíduo e vão além da razão, da moral, da ética, da religião, como simbolizado na mitologia de *Apolo* e *Dionísio*.

Rudolf Otto, analisando o numinoso, descreve as sensações que o sentimento do *mysterium tremendum* pode causar, isto é, as formas subjetivas em que essas forças, potencialidades, se manifestam na vida humana, através da linguagem do sagrado. Para ele, essa sensação do *mysterium tremendum*

pode ser uma suave maré a invadir o nosso ânimo, num estado de espírito a pairar em profunda devoção meditativa. Pode passar para um estado d’alma a fluir continuamente, em duradouro frêmito, até se desvanecer, deixando a alma novamente no profano. Mas também pode eclodir do fundo da alma em surtos e convulsões. Pode induzir estranhas excitações, inebriamento, delírio e êxtase. Tem suas formas selvagens e demoníacas. Pode decair para o horror e estremecimento como que diante de uma assombração. Assim como também tem sua evolução para o refinado, purificado e transfigurado. Pode vir a ser o estremecimento e emudecimento da criatura a se humilhar perante – bem, perante o que? Perante o que está contido no inefável *mistério* acima de toda criatura (OTTO, p.44-45).

São forças que, na sua forma efetiva, têm aspectos destruidores em oposição às energias criadoras. Forças contrárias que, dado o *quantum* de cada carga estimulada em suas polaridades, em detrimento da outra, receberão, por outro lado, o mesmo *quantum* de potência em seu aspecto destruidor ou criador. Na física atual, esse aspecto se dá entre a energia positiva da matéria, que “é contrabalançada de forma precisa energia gravitacional, negativa” (HAWKING, 2016, p.99), como seu lado de oposição.

Sobre estas forças polares, encontramos na mitologia indiana um belo exemplo:

Nascimento e morte pertencem igualmente à vida e equilibram-se como condições recíprocas, ou, caso prefira a expressão, como polos de todo o aparecimento da vida. A mais sábia de todas as mitologias, a indiana, exprime isso dando ao Deus que simboliza a destruição e a morte (como Brahmã, o Deus mais pecaminoso, e Vishnu a conservação), Śiva, o // atributo do colar de caveiras e, ao mesmo tempo, o ligam, símbolo da procriação, que aparece como contrapartida da morte. Dessa forma indica-se que a procriação e a morte são correlatas essenciais que reciprocamente se neutralizam e cancelam (SCHOPENHAUER, 2015, p. 318).

O modelo de razão e interpretação da ciência cartesiana e newtoniana pode ser representado pelo deus *Apolo* ou na forma mecanicista, representado pelo deus *Cronos*. É o deus do tempo, simbolizado na modernidade na forma de um relógio. Representa o modelo perspectivo correlacionado ao ser humano na sua forma de conhecer a realidade a serviço da razão. Dessa maneira, transforma a realidade, a partir de uma objetivação dos seres que estão condicionados mecanicamente.

Desse modo, só existe um sujeito, este interpreta o mundo e o outro como um objeto análogo a uma máquina, que pode ser controlado e definido. Causa e efeito são o ponto de partida metodológico desse pensamento racional.

A compreensão da realidade tem um modelo, uma forma, em que o universo é a ação de causa-efeito. Por exemplo, na física e na química, suas equações são extraídas da lógica matemática e busca estabelecer uma relação com a substância efetiva na matéria e na energia, que não pode ser contraditória com os seus cálculos, doutra forma, é ou não é. Aqui, se constitui sua completa contradição, que é sua polaridade irracional. Uma potência que não pode ser contida em sua efetivação na qual seu *quantum* é o mesmo da razão, simbolizado na mitologia como o deus Dionísio.

No mito bíblico, é representado por Cristo, através do qual estes dois elementos são efetivados no Jesus histórico. No evangelho de João, Cristo é o próprio *Logos* encarnado em Jesus. Este, num evento trans-histórico em sua manifestação efetiva é chamado de um novo Adão, como símbolo da humanidade em seu estado de alienação. Sobre esse assunto, o apóstolo Paulo diz:

Eis por que, como por meio de um só homem o pecado *entrou no mundo* e pelo pecado, a morte, assim a morte passou a todos os homens, porque todos pecaram. Pois até à Lei havia pecado no mundo; o pecado, porém, não levado em conta quando não existe lei. Todavia, a morte imperou desde Adão até Moisés, mesmo sobre aqueles que não pecaram de modo semelhante à transgressão de Adão, que é figura daquele que devia vir... Entretanto, não acontece com o dom o mesmo que com a falta. Se pela falta de um só a multidão morreu, como quanto maior profusão a graça de Deus e o dom gratuito de um só homem, Jesus Cristo, se derramaram sobre a multidão. Também não acontece com o dom como aconteceu com o pecado de um só que pecou: porque o julgamento de um só resultou em condenação,

ao passo que a graça, a partir de numerosas faltas, resultou em justificação. Se, com efeito, pela falta de um só a morte imperou através deste único homem, muito mais os que recebem a abundância da graça e do dom da justiça reinarão na vida por meio de um só, Jesus Cristo (BÍBLIA, 2008, p. 1974).

As ciências, em todas as suas formas, têm sua origem nos mitos, que foram considerados um equívoco e deixados de lado, com o advento da idade da razão. Sobre o mito, Karen Armstrong faz a seguinte assertiva:

Portanto, é um equívoco considerar o mito um modo inferior do pensamento, que pode ser deixado de lado quando as pessoas atingem a idade da razão. A mitologia não é uma tentativa inicial de fazer história e não alega que seus relatos sejam fatos objetivos. Como um romance, uma ópera ou um balé, o mito é fictício; um jogo que transfigura nosso mundo fragmentado e trágico e nos ajuda a vislumbrar novas possibilidades ao perguntar “e se?” – uma questão que também provocou algumas descobertas mais importantes na filosofia, na ciência e na tecnologia (ARMSTRONG, 2005, p.13).

Numa linguagem teológica, depois que desprezaram a *sapientia* como expressão mitológica, o *sapiens-sysiphos*, a vida humana da modernidade tornou-se sem sentido. É um *nihil* existencial, um *vazio* profundo, que nem a Ciência Moderna, nem os discursos filosófico e teológico, consolidados no Ocidente com Platão, podem definir o que é ser humano e, muito menos, dar sentido à sua existência.

Contudo, é no Oriente que a harmonia destes opostos conflui para a reunião dos opostos. Seus textos são interpretados na configuração de uma divindade, em que o *Logos* humano representa essa criação, a qual, no finito expressa o infinito contido na matéria. Deste modo, os sentidos estão privados da realidade e a existência é uma sombra.

Outros as tomam na forma configurada de uma razão platônica, na qual a matéria é causada pela energia. Na existência, esse limite se configura plenamente na energia. É daí que estas forças em ação se colidem. Para demonstrar isso numa linguagem da física poderíamos dizer que a "energia da matéria, positiva, é contrabalançada de forma precisa pela energia gravitacional, negativa" (HAWKING, 2016, p.99).

É possível perceber, no pensamento de Platão, aquilo que será provado pela própria razão, só que da perspectiva da matéria, na qual a energia configura sua forma. Deste lado inverso da lógica, o causado é da mesma forma que a energia e a matéria.

A questão que se impõe aqui é: Qual caminho tomar para entender o universo, em que houve uma causa e nós, o efeito causado na forma de razão? Encontrando o caminho certo, descortinará aquilo que as leis da física e da matemática concluíram: o que falta é um método correto, no qual as premissas comprovem, em subordinação, a sua fórmula geral. O que se impõe o método.

Método é uma palavra de origem grega que na sua raiz saltam duas palavras: *metá* constitui o tema, é a causa daquilo que através da pesquisa definirá o seu *hodós* no qual salta neste caminho que lhe levará ao objetivo proposto pelo tema. Eis aí o que constitui a palavra método.

A sapiência nos textos dos upanishads sobre a verdade ou a realidade é muito bem representada na mitologia hindu. Ela é um *véu de Maya*, no qual a realidade não passa de um elemento fantasioso daquilo que caracteriza o que existe de mais belo e trágico no ser humano, sua liberdade e destino.

Representados em sua humanidade como finitude ou, como Nietzsche chamou de uma perspectiva, que, na linguagem, busca se consolidar em um dogma, uma crença para o controle do ser humano, em suas formas econômica, política, religiosa, social etc.

O discurso institucionalizado, por exemplo, aponta a ambiguidade humana retratada nas polaridades econômicas, políticas e religiosas. É daí que Karl Marx emerge como um profeta, do qual os Manuscritos Econômico-Filosóficos são sua obra fundamental. Até hoje, aponta o caráter social de alienação humana, do capitalismo que se manifesta no burguês de tradição judaico-cristã. No discurso, confessa o Deus *Iahweh*, mas, na prática, outra divindade, *Mamom*, isto é, o dinheiro.

É a partir de sua dialética, na qual a história se traduz como uma *poiesis*, em que a realidade humana em sua razão pode ser desvelada. É nessa tradução da história que surge a alcunha: *tradutore traidore*, isto é, toda interpretação é tendenciosa, traidora, por isso, alguns desconfiaram dessa verdade da razão que foi traduzida na história através da ciência moderna.

O mais significativo, do qual emana toda crítica da filosofia a serviço da história, é a religião. É dela, o fundamento de toda crítica! Sobre isso, podemos fazer uma pericorese com o poeta William Blake:

Os antigos Poetas animaram todos os objetos com deuses ou Génios, chamando-os por nomes e adornando-os com as propriedades com as propriedades de florestas, rios, montanhas, lagos, cidades, nações e o que quer que seus aumentados e numerosos sentidos podiam perceber. E particularmente, eles estudaram o gênio de cada cidade & país, colocando-os sob sua deidade mental; Assim um sistema se formou, do qual alguns tiraram vantagem & escravizaram o vulgo tentando compreender ou abstrair as deidades mentais de seus objetos: Assim começou o Sacerdócio; Escolhendo formas de adoração em textos poéticos. E finalmente proclamaram que os Deuses ordenaram tais coisas. Assim o homem esqueceu que Todas as deidades residem no peito humano (BLAKE, 2004, p.27).

Em detrimento destas formas e métodos, logo, como contraposição, buscamos um contrato epistemológico em um acordo dentre as várias epistemologias, o qual visa superar os

dualismos representados em diferentes perspectivas. Isso se torna significativo e é uma resposta à Ciência Moderna, a qual estabeleceu um estatuto epistemológico que poderíamos denominar de excludente, dogmático e repressor.

Seu método constitui-se o único caminho de onde a epistemologia é validada. Contra essa distorção epistemológica, metodológica e imperialista da Ciência Moderna, afirmou Tillich:

O método e sistema se determinam mutuamente. Por isso nenhum método pode reivindicar ser adequado para todo e qualquer assunto. O imperialismo metodológico é tão perigoso quanto o imperialismo político. Como esse último se desfaz quando os elementos independentes da realidade se voltam contra ele. Um método não é uma “rede indiferente” com que se prende a realidade, mas um elemento da própria realidade (2005, p.74).

Isso explica o porquê das Ciências Humanas serem tratadas como pseudociências. Contudo, na física, entre os ramos que ela mesma constitui, se destaca dentre outras, sobre o que estamos discorrendo, a mecânica quântica. Ela aponta que, dados os movimentos diante daquilo que se apresenta como o ser ou como o outro ser, tanto o observador, quanto o observado sofrem transformação e modificação em conhecer e absorver o real em sua totalidade.

Implica dizer que o Estatuto Epistemológico Científico Moderno, através de seus métodos, é apenas uma “gota d’água” que emerge do grande e obscuro “Oceano Primordial”, o qual fomentou sua origem. Por isso, dele se esvai, dada a sua dimensão que transita e perpassa os dualismos — a dimensão do vazio.

Nesta perspectiva, a epistemologia, como elaboração do conhecimento, deve ser vista em sua totalidade, na qual o indivíduo, o social e o cósmico são situados na singularidade efetiva de cada ser. Todo conhecimento é local e total. Boaventura de Sousa Santos chama essa epistemologia de paradigma emergente e diz que, nele,

o conhecimento é total, tem como horizonte a totalidade universal de que fala Wigner, ou a totalidade indivisa que fala Bohm. Mas sendo total, é também local [...]. Mas sendo local, o conhecimento pós-moderno é também total porque reconstitui os projetos cognitivos locais, salientando-lhes a sua exemplaridade, e por essa via transforma-os em pensamento total ilustrado [...]. O conhecimento pós-moderno, sendo total, não é determinístico, sendo local, não é descritivista. É um conhecimento sobre as condições de possibilidade (SANTOS, 2010, p.76-77).

Nisso, o método epistemológico é transdisciplinar. Reúne todas as disciplinas, respeitando, percorrendo, criticando, dialogando com alteridade na busca de melhor compreender o fenômeno religioso e a totalidade da existência. É do lugar-comum que podemos designar o particular, os lugares gerais, em que este fenômeno toma um caráter

universal, o qual afeta a existência humana. Esmerando-se pelo rigor científico sem, contudo, negar aquilo que lhe foge das malhas de toda metodologia. Desse modo, a metodologia transdisciplinar:

objetiva abrir as disciplinas sem negá-las, reconciliar o sujeito e o objeto, tentar recompor em um todo coerente os diversos fragmentos do conhecimento, dar sentido ao cruzamento entre os campos de maneira não-sincrética e não-unitária, enfim, ultrapassar o conceito positivista da ciência, ligando-se a um método que possa testemunhar a vida dentro de sua complexidade e que possa legitimar diferentes modos de inteligibilidade. Este é nosso método de relação analítica das ciências (CUNHA, *apud*, BOTELLHO, 2015, p.71).

Por isso, as religiões e suas religiosidades, como elemento cultural, têm sua linguagem epistemológica, a qual, sobre a totalidade, lhes escapa. A linguagem religiosa é de uma dimensão profunda e, assim como a ciência, tem o seu caminho. Isso não garante que seus métodos e postulados sobre a verdade, o real, com todas as suas implicações filosóficas e existenciais, lhe permitam o mesmo que a Ciência Moderna outorga para si. Ela formulou o caminho da verdade e estabeleceu, a partir de seus postulados, os métodos, delimitando-os como únicos e verdadeiros. Ironia do destino, a Ciência Moderna de hoje trata a linguagem religiosa, do mesmo modo como a tratou outrora, com exclusão.

O contrato epistemológico que advogamos é despido de dualismos. É integrador, abrangente, aberto, busca a compreensão do todo em suas várias formas. Implica dizer, analogicamente, que, assim como a ciência moderna é uma gota d'água deste obscuro oceano, da mesma forma estas outras ciências, em nosso caso, a linguagem religiosa e a religiosidade com sua epistemologia e práxis, são mais uma gota d'água desse profundo e misterioso oceano.

A verdade não pode ser absorvida por epistemologias e metodologias. Parafraseando Nietzsche, a verdade, desde que ela se tornou objeto de busca, provocou sedução. Muitas epistemologias oriundas desta busca criaram e descreveram suas relações com a verdade e como a entendiam, mas não o que ela é. Para isso, faz-se necessário um contrato, no qual estas várias epistemologias sejam integradas e transitem entre si, absorvendo e sendo absorvidas, sem, no entanto, alienarem-se dos pressupostos que surgiram de seu lugar perspectivo. Um contrato epistemológico que, nos termos tillichianos, é chamado de fronteira.

Propõe uma relação com as demais epistemologias, permitindo dialogar e, a partir do seu lugar e totalidade efetiva, construir uma epistemologia que reúna estas duas crianças: imanência e transcendência. Ambas metaforizadas por Nietzsche e pelo Cristo. A criança de

Nietzsche é poiesis, a qual reúne todos os elementos da vida, a imanência. A criança do Cristo é cósmica, aberta para aquilo que vai além da imanência, pois está ligada à transcendência.

Hoje, a verdade não pode ser buscada de forma isolada, mas em conjunto, na relação, a partir do seu lugar perspectivo, pessoal e social. Podemos dizer que esse contrato epistemológico inaugura uma nova dimensão ou, nos termos de William Blake, uma união, casamento ou ainda harmonia, em que a imanência (inferno) e a transcendência (céu) se tornam uma só carne. Nessa Pericorese, entre o método e o paradigma emergente de ciências, através da física quântica, podemos vislumbrar a erupção, o advento de um Novo Ser.

4. CONCLUSÃO

À luz do que foi exposto, podemos fazer algumas conclusões. Vimos, no capítulo primeiro, que a emancipação humana é um problema universal e o trabalho alienado é a grande imposição. A crítica à religião feita por Marx se dá em decorrência do egoísmo e do individualismo judeus. Além disso, o preconceito entre judeus e cristãos só seria suplantado quando estes compreendessem que suas oposições são estágios do espírito humano e que a religião seria suplantada através do conhecimento científico.

O cristianismo, como procedente do judaísmo, foi reabsorvido por ele. O cristão é o judeu na teoria e este, na prática, um cristão, assim como todo cristão em sua ação é um judeu. Desta maneira, a necessidade prática e o interesse pessoal são bases para entendermos toda práxis do judeu fora da sua esfera religiosa. O seu culto está baseado na traficância e o seu deus é o dinheiro.

Em sua crítica política, o Estado, bem como a religião são contraditórios, porque não proporcionam a plena emancipação humana. A relação entre eles é apenas indireta, abstrata, estreita e parcial. A revolução política na sociedade civil se dirige ao mundo das necessidades, do trabalho, dos interesses privados e da lei. Ser membro da sociedade civil é, dessa forma, apenas uma alegoria e uma abstração. Ele é um ser duplo, político e religioso, completamente contrário à sua essência e liberdade.

A emancipação, para o autor, só será autêntica quando o homem for o seu lugar mais elevado. Por isso, a filosofia é o cérebro de onde emana a emancipação em sua dimensão racional, abstrata. O proletariado é o corpo, o agente prático, a força motriz e transformadora dessa revolução.

Na análise da economia política de Marx, vimos que o trabalhador, quanto mais produz e aumenta sua produção em poder e em extensão, mais se empobrece. Isto faz do trabalhador um produto, uma mercadoria, cuja mão de obra tem valor determinado pelo capital. O produto do seu trabalho se apresenta como uma existência e um poder estranho, autônomo e oposto a seu produtor, causando a perda da sua essência, em, pelo menos, três aspectos. O primeiro é a objetivação. Nela, o trabalho altera a realidade do trabalhador como uma desrealização. O segundo é a alienação dentro da própria atividade do trabalhador. O terceiro refere-se ao trabalhador enquanto ser genérico em relação com a natureza inorgânica, material, física e em relação à sua natureza espiritual, sua vida intelectual.

O capital transforma o trabalhador num patrimônio vivo que depende do mercado e define o valor do seu trabalho de acordo com a procura e a oferta. Consequentemente, sua

vida, sua atividade vital, sua produção e todos os recursos naturais e espirituais não passam de um produto de mercado.

Desse modo, a vida do trabalhador é um capital e ele, agora, depende do mesmo para viver. A propriedade privada torna-se a forma direta, um meio para a sua vida. Esse meio de vida estabelecido afeta sua existência, produzindo um novo significado: a alienação de todos os seus sentidos.

A alienação humana de todos os sentidos, através da propriedade privada, está atrelada à criação de novas necessidades, dependências e prazeres a serem ofertados ao ser humano. O dinheiro se constitui a verdadeira necessidade criada pela economia moderna.

O dinheiro tem como verdadeira medida, como subjetividade do sistema econômico, o excesso e a extravagância. Busca transformar, por meio da expansão dos produtos e das necessidades, uma subserviência ilusória de apetites inumanos, corrompidos, antinaturais e fantasiosos. Dessa maneira, o dinheiro torna-se um vínculo para a vida humana em todas as suas necessidades.

No segundo capítulo, trabalhamos a alienação e religião em Paul Tillich. No primeiro momento, apresentamos o método de correlação. A aplicação deste método se dá a partir de três sentidos: nos símbolos religiosos e aquilo que eles simbolizam; nos conceitos lógicos que denotam o humano e aqueles que denotam o divino; no sentido fatural entre a preocupação última e aquilo que ele se preocupa como questão última.

Depois discutimos a correlação com a filosofia e a teologia da religião. Discorrendo a partir dos filósofos de tradição existencialista. Toda a crítica elaborada pelo existencialismo ateu ou religioso, tanto as suas perguntas quanto as suas respostas para o problema da alienação foram construídas pela influência das tradições religiosas e humanistas. Elas têm um ponto em comum sobre a condição humana: suas respostas são sempre religiosas.

Em seguida, sobre o problema da transição da essência à existência, apresentamos algumas possibilidades, conforme o símbolo da queda. A primeira é por causa do elemento estrutural de unidade e interdependência entre liberdade e destino. A segunda é que o ser humano tem consciência de sua finitude e, paradoxalmente, de sua relação, participação e exclusão da infinitude. Por fim, a possibilidade para a transição da essência à existência se dá na liberdade finita introduzida em um destino cósmico.

Sobre a potencialidade e a efetividade, demonstramos os motivos do símbolo da queda, a transição da essência à existência, a dificuldade desse assunto que reside no fato de que o estado essencial do ser humano não é o seu estágio real de desenvolvimento.

Esse estado humano do seu ser essencial é interpretado como a sua condição de inocência sonhadora. As palavras inocência e sonhadora indicam um estado que antecede a existência na sua efetividade. Apontam potencialidade e não efetividade. Logo, não ocupam lugar nenhum, são atemporais.

Por isso, o ser humano entra em tensão por causa do desejo de efetivar sua liberdade e a exigência de preservar seu estado de inocência. Entre o desejo de liberdade e a tentação pelo conhecimento, o ser humano acabou decidindo pela efetivação de sua liberdade.

O elemento moral e trágico do ser humano, na transição do ser essencial ao ser existencial, foi encontrado no mito da queda. Logo, não pode ser interpretado em seu sentido literal, em relação ao tempo histórico, mas na linguagem mitológica, a qual aponta para um fenômeno que vai além do tempo e do espaço.

No entanto, é no tempo e no espaço que nossa relação com o mundo que, como evento histórico, o elemento moral e trágico do ser humano pode ser percebido, sentido, observado, expresso, vivido.

Tillich faz correlação entre a teologia da queda da mitologia com o problema da essência e da existência na filosofia. Para o autor, tanto a narrativa bíblica quanto a filosofia de Platão apontam para o caráter trágico e universal da existência em sua efetivação. Dessa maneira, destino e liberdade, tragédia e responsabilidade são inerentes a todos os seres humanos.

A relação do ser humano e da natureza representados em Adão, antes da queda e da maldição, indica estados de potencialidades e não estados de efetivação. No momento em que o ser humano se depara com o universo em sua forma é que ocorre o estado de efetivação de ambos na existência. A natureza em seu estado de alienação não é a consequência da maldição divina por causa da queda humana, mas a condição em que o universo e o ser humano participam e se interpenetram.

Tillich apresenta três dimensões na relação dos seres entre a potencialidade e a efetividade. A primeira, inorgânica e orgânica, se manifesta em suas formas biológicas e psicológicas. A segunda é a dimensão do espírito, a razão, como *Logos*, na qual todas as dimensões são construídas e estão ligadas e direcionadas à mente. A terceira é a dimensão histórica do espírito, em que o novo está sendo gerado.

É na relação da esfera do espírito e seus pressupostos psicológicos que as normas e os valores são estabelecidos em sua efetivação. Liberdade e destino, moral e tragédia, podem ser entendidos a partir de uma cosmogonia e antropogonia, condicionados pelos atos da

liberdade como parte do destino universal. É a partir daí que a alienação existencial é descrita através de três marcas.

A primeira é a descrença. O pecado como descrença é o não amor, a relação humana rompida com Deus, como sua unidade essencial de amor. A alienação como descrença é essa perda do centro de seu ser, no qual Deus é o seu fundamento. A segunda é a marca da autoelevação, denominada de *hybris*. É quando o ser humano não reconhece a sua finitude como o seu estado limite de um mortal, mas se considera infinito como os deuses, imortal. A terceira é a concupiscência. Ela não se reduz só ao desejo sexual, mas à fome física, ao conhecimento, ao poder, à riqueza material, assim como à espiritual e outras.

No último tópico deste capítulo, tratamos da correlação entre história, sociologia e teologia da religião. Em primeiro lugar, apresentamos alguns aspectos biográficos da sua vida. A infância de Tillich, sua família, os temperamentos de seu pai e sua mãe e a perda desta última, tudo o que iria contribuir e ser decisivo para o seu pensamento histórico-político. Segundo esse autor, todo ser humano, em algum momento de sua existência, é tomado pelo sentimento de que o tempo de agir, o *kairos*, é chegado e que este é momento exato para se tomar uma decisão.

Em segundo lugar, a história não consiste apenas em desdobramentos de fatos. Ela é carregada de sentidos e significados, que estão conectados aos fatos e acontecimentos da existência.

Tillich faz uma análise comparada das concepções cristãs e não cristãs da história em suas principais formas de interpretação da história, dividida em dois tipos: interpretação não histórica da história e interpretação histórica da história. A primeira se dá a partir de três sistemas: trágico, místico e mecanicista. A segunda é representada pelas interpretações: progressista, utópica e transcendental da história.

É a partir da insatisfação com esses sistemas de interpretação que os socialistas religiosos do início do século XX buscaram uma solução que evitasse suas inadequações e se basearam no profetismo bíblico.

Tillich apresenta, pelo menos, três conceitos fundamentais do socialismo religioso para responder à questão da história e da política: *demônico*, *kairos* e *teonomia*. O último conceito, teonomia, é o objetivo do socialismo religioso: um estado teônimo da sociedade. Nesse sentido, com a realização da teonomia, a sociedade chegaria à sua substância espiritual.

No terceiro capítulo, os dois primeiros tópicos foram sobre o fim da alienação, em Marx e Tillich. Para Marx, o comunismo transforma radicalmente todas as esferas que tocam

a existência humana. É a forma positiva de eliminação da propriedade privada e seu alcance deve ser universal. Em sua primeira forma ou estrutura, é apenas generalização e o cumprimento de sua relação é universal. O comunismo, nessa forma de configuração, é negativo e grosseiro. A segunda forma é particularmente política, democrática ou arbitrária. Nela, ainda existem antagonismos, porque a realidade humana não atingiu sua plenitude.

O comunismo descrito pelo autor é ativo, prático, subversivo e revolucionário. É um humanismo completamente evoluído, que estabelece a solução de todos os antagonismos entre o homem e a natureza, entre o homem e o homem, entre a existência e a essência, entre a objetivação e a autoafirmação, entre a liberdade e a necessidade, entre o indivíduo e a espécie.

Para Tillich, a alienação humana deve ser superada por outra realidade que promova: reconciliação, reunião, criatividade, sentido e esperança. Ele a denomina de O Novo Ser, como uma resposta à pergunta de nossa condição humana atual.

A proposta de Tillich está no símbolo de Cristo como Novo Ser. A função de Cristo como o Novo Ser, além de salvar as pessoas, transforma a sua existência histórica e visa à renovação do universo.

A salvação, segundo o seu entendimento, é a reunião daquilo que está alienado, fora de seu centro, afastado do fundamento do seu ser, no qual ocorreu a ruptura entre Deus, o mundo e o ser humano, tanto interna quanto externamente. O Novo Ser seria o paradigma dessa superação.

É na totalidade do seu ser como o Cristo que o identificamos como portador do Novo Ser, do qual não podemos desassociar suas qualidades expressas em palavras, ações e sofrimento sem seu ser. O Cristo, o Messias, é o novo *éon*, a regeneração do universo e a nova realidade. A vitória de Jesus, como Cristo, sobre a alienação se dá porque nele não existe nenhum vestígio de alienação em relação a Deus, em relação a si mesmo, em relação ao seu mundo. A cruz do Cristo simboliza a sujeição à existência e a ressurreição simboliza a vitória sobre ela.

Sobre o fim da racionalidade ou paradigma dominante, destacamos quatro sinais em correlação com o pensamento de Boaventura de Souza Santos. O primeiro é o da relatividade da simultaneidade de Albert Einstein, que distinguiu a simultaneidade de acontecimentos presentes no mesmo local e a concomitância de eventos distantes. O segundo momento se dá no campo da microfísica com a mecânica quântica. Para a mecânica quântica, é impossível não observar ou medir um objeto sem que haja uma interferência e alteração do mesmo. O

terceiro sinal dessa crise se dá com o teorema da incompletude e os teoremas da impossibilidade de Gödel, no qual o rigor da matemática é colocado em questão. O último sinal é a expansão dos conhecimentos relacionados à microfísica, à química e à biologia.

No último tópico, buscamos apontar um contrato epistemológico em acordo com as várias epistemologias que visam a superar os dualismos. Através do método transdisciplinar e de sua emergência evocada pelo paradigma emergente, procuramos dar uma resposta à Ciência Moderna, assim como à religiosa, que estabeleceram, ao longo da história, um estatuto epistemológico excludente, dogmático e repressor.

Através de uma pericorese entre o método transdisciplinar e o paradigma emergente, apontamos uma nova realidade em transição, conforme demonstra a mecânica quântica, na qual a humanidade e o universo estão intrinsecamente ligados e condicionados para a erupção de um novo Ser.

5. REFERÊNCIAS

- AGOSTINHO. **Confissões**. São Paulo: Paulus, 1984. – (Coleção Patrística).
- ARÓSTEGUI, Julio. **A pesquisa histórica: teoria e método**. Bauru, SP: EDUSC, 2006.
- ARMSTRONG, Karen. **Breve história do mito**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- BATISTA, Jair. In: SCHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como vontade e representação, 1º tomo: suplementos aos quatro livros do primeiro tomo**. 2 ed. São Paulo: Editora Unesp, 2015.
- BERGER, Peter Ludwing. **O dossel sagrado: elementos uma teoria sociológica da Religião**. São Paulo: Paulus, 1985.
- BÍBLIA. **Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 2008.
- BLAKE, William. **Matrimônio do Céu e do Inferno**. São Paulo: Madras, 2004.
- BÖTTTRICH, Christfried; EGO, Beate; EISSLER, Friedmann. **Adão e Eva: no judaísmo, no cristianismo e no islamismo**. São Paulo: Edições Loyola, 2014.
- BRISSON, Luc. **Introdução à filosofia do mito**. São Paulo: Paulus, 2014.
- CUNHA, Carlos Alberto Motta. **O contributo do método da correlação de Paul Tillich à epistemologia da teologia pública no Brasil no contexto do pensamento complexo e transdisciplinar**. Tese de Doutorado. Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Departamento de Teologia. Belo Horizonte, 2015.
- EPICURO. **Pensamentos**. São Paulo: Martin Claret, 2005.
- FERRY, Luc. **A sabedoria dos mitos gregos: aprender a viver II**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009.
- GEFFRÉ, Claude. **De Babel a Pentecostes: ensaios de teologia inter-religiosa**. São Paulo: Paulus, 2013.
- GRADL, Felix; STENDEBACH, J. Franz. **Israel e seu Deus: guia de leitura para o antigo testamento**. São Paulo: Edições Loyola, 2001.
- GROSS, Eduardo. **Religião, Ontologia e política na Obra Inicial de Paul Tillich**. Numem – revista de estudos e pesquisas da religião. V. 1. N. 1, Jul./Dez. 1998, p. 165-187.
- HAWKING, Stephen. **O universo numa casca de noz**. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2016.
- LÖWIT, Karl. **De Hegel a Nietzsche: A ruptura revolucionária no pensamento do século XIX: Marx e Kierkegaard**. São Paulo: Editora da Unesp, 2014.
- MALINA, Bruce J. **O Evangelho de Jesus – O reino de Deus em perspectiva mediterrânea**. São Paulo: Paulus, 2004.
- MARX, Karl. **Manuscritos econômico-filosóficos**. São Paulo: Martin Claret, 2013.

- MUELLER, Enio; BEIMS, Robert. (Orgs.). **Fronteiras e interfaces: o pensamento de Paul Tillich em perspectiva interdisciplinar**. São Leopoldo: Sinodal, 2005.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Vontade de Potência**. Petrópolis: Vozes, 2011. – (Coleção Textos Filosóficos).
- OTTO, Rudolf. **O sagrado: os aspectos irracionais na noção de divino e sua relação com o racional**. São Leopoldo/ Petrópolis: Sinodal/Est/ Vozes, 2007.
- PLATÃO. **A República**. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda., 2000.
- _____. **Fedro**. São Paulo: Editora Martin Claret, 2007.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. **O contrato social: princípios do direito político**. São Paulo: EDIPRO, 2015.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. **Um discurso sobre as ciências**. 7 ed. São Paulo: Cortez, 2010.
- SANTOS, Jorge Pinheiro. **Teologia e política: Paul Tillich, Enrique Dussel e a experiência brasileira**. São Paulo: Fonte Editorial, 2006.
- SCHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como vontade e representação, 1º tomo: suplementos aos quatro livros do primeiro tomo**. 2 ed. São Paulo: Editora Unesp, 2015.
- TILLICH, Paul. **História do Pensamento Cristão**. São Paulo: ASTE, 2007.
- _____. **La Era Protestante**. Buenos Aires: Editorial Paidós, 1965.
- _____. **Perspectivas da Teologia Protestante nos séculos XIX e XX**. 2ª ed. São Paulo: ASTE, 2004.
- _____. **Teologia sistemática**. 5. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2005.