Para além da alienação existencial: o Novo Ser*

Edson Pereira da Silva**

RESUMO

O presente artigo discorre sobre o problema da alienação existencial em Paul Tillich. Em primeiro lugar, analisaremos as descrições sobre os estados de potencialidades e os estados de efetivação ligados ao problema da alienação existencial. Em segundo lugar, analisaremos na teologia tillichiana as três marcas da alienação existencial. E em terceiro lugar, analisaremos as descrições do autor sobre a sua resposta para o problema da alienação.

Palavras chaves: alienação; descrença; concupiscência; *hybris*; Novo Ser.

ABSTRACT

This article discusses the problem of existential alienation in Paul Tillich. First, we will analyze the descriptions about the states of potentialities and states of actualization linked to the problem of existential alienation. Secondly, we will analyze in Tillichian theology the three marks of existential alienation. And third, we will analyze the author‘s descriptions of his response to the problem of alienation.

Keywords: alienation; disbelief; concupiscence; hubris; New Being**.**

Introdução

A existência humana é vista desde a Antiguidade como um evento de transição no qual se deu a perda de sua essência. Bem antes de Platão, pensadores como Anaximandro, Heráclito, Parmênides, os órficos,

* O artigo a seguir se constitui parte da dissertação de mestrado do autor.

** Mestre em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco, graduado em Pedagogia pela Universidade Norte do Paraná e graduado em Teologia pela Universidade Metodista de São Paulo. Atua no grupo de pesquisa: Religião Cristã, Fundamentos e Desafios Contemporâneos da Universidade Católica de Pernambuco. *Email*: edson.cienciasdas-religioes@gmail.com.

os pitagóricos, os neoplatônicos, os hermetistas, apontaram a realidade como constituída de dois níveis: essencial e existencial.

A essência e a existência, a partir de Platão serão vistas como um problema ontológico e ético. O contraste entre o mundo das ideias e o mundo dos sentidos será nítido no desenvolvimento do pensamento filosófico Ocidental.

Na Escolástica a doutrina platônica foi aceita em sua forma dualista de essência e existência, com efeito, esse dualismo passou a caracterizar o ser humano e o mundo.

A existência no Renascimento e no Iluminismo, como o estar fora da existência, será substituída para a efetivação e a realização das potencialidades humanas na transformação do universo. Essa forma de existência, do ponto de vista filosófico, deu origem ao essencialismo que acabou transformando a existência humana em sua própria essência. Seu apogeu se materializou 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.

Hegel será no século XIX, o divisor de águas e o ponto de partida para a crítica da religião cristã e Nietzsche, o seu vértice. É como demonstram a teologia filosófica de Hegel e a filosofia anticristã de Nietzsche. O ponto decisivo para a crítica da religião, entretanto, vem da esquerda hegeliana, representada por Karl Marx.

O fato 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, entretanto, ainda continua atual. Isto pode ser demonstrado nas várias áreas da cultura humana como: na arte, na literatura, na filosofia, na psicologia, na sociologia, na política e na teologia.

A alienação para Paul Tillich é parte constituinte de toda humanidade. Dimana de uma abismal separação de dimensões ontológicas transcendentes e imanentes. Segue-se de rupturas, conflitos, autodestruições, da falta de significado e do profundo desespero humano frente a todos os aspectos que envolvem a sua vida.

A alienação existencial deve ser transpassada por uma realidade que promova: reconciliação, reunião, criatividade, sentido e esperança. Ele denomina esta realidade de o Novo Ser, como uma resposta à

pergunta da condição humana atual. Em o Novo Ser está implícita a resposta de Tillich para o problema da alienação.

Neste artigo analisaremos os estados de potencialidades e os estados de efetivação no ser humano ligados ao problema da alienação. Em seguida, analisaremos três marcas de alienação existencial. Por último apresentaremos a resposta do autor para o problema da alienação.

1. Estados de potencialidades e estados de efetivação e a alienação

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, com a psicologia e com a sociologia. No mito do livro de Gênesis, a serpente é representada como uma figura sub-humana das 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 em sua forma 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 Tillich 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, na psicologia, por Jung, na Psicanálise, por Freud e na sociologia, por Marx.

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 nas quais a religião exercia influência. Em nosso caso, a judaico-cristã, na qual o Ocidente 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.

Segundo Barbosa:

> 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).

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

Essa transição não é um evento condicionado pelo tempo e espaço porque vai além. O mito da queda na verdade

> 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, de sua Teologia Sistemática, 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 da humanidade. 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. De um lado 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 sentindo 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 multidimensional, cuja existência tem um centro formado por três dimensões, isto é, na sua estrutura essencial e existencial.

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

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 é construída. Então, todas as dimensões 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: a do fundamento do ser, a da auto elevação e a do desejo ilimitado.

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. De outro modo:

> O ser humano, em seu autorrealizar-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, demostrada 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 como satisfação própria e egoísta, 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 agrade aos outros, ou até desagrade, ou ainda não procure agradar-lhes. Mas os que assim se enfatuam, 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 comum 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.

3. Alienação como auto elevação

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 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 denotam dignidade e grandeza do homem como uma imagem divina.

Apontam 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 descrição:

> [...] 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).

Numa 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 auto elevação 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 auto elevação 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.

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 deseja se unir. Este, na sua manifestação, ou seja, na forma de libido, pode se dar através do *eros*, da *philia* ou da 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. Com efeito, 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 autoafirmação 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 autorrealização 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 à 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.

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

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. E, com efeito, 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 por Tillich 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.

A alienação existencial para Tillich advém de rupturas, conflitos, autodestruições, a falta de significado e profundo desespero do ser humano frente a todos os aspectos que envolvem a sua vida 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 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, consequentemente, 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. Podemos correlacionar no Ioga de Aurobindo a mesma ideia de Tillich que é a reunião ou união do ser humano com o fundamento do seu ser. À volta para esse centro é "uma conversão da natureza humana à imagem divina e uma união basilar com essa natureza – uma modelagem rápida da imagem de Deus no ser humano" (GHOSE, 2021, p. 556), essa modelagem acontece quando o Novo Ser é formado no interior de cada ser humano.

Considerações Finais

A relação do ser humano e da natureza representados em Adão, antes da queda indicam 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.

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 a vida espiritual. 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.

Para Tillich, a alienação humana deve ser superada por outra realidade que promova: reconciliação, reunião, criatividade, sentido e esperança. A proposta de Tillich está no símbolo de Cristo como o Novo Ser. A função de Cristo como o Novo Ser, além de salvar as pessoas, transforma a 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 ocorreram à ruptura entre Deus, o mundo e o ser humano, tanto interna quanto externamente. O Novo Ser seria o paradigma dessa superação para a união com o Divino.

Referências

AGOSTINHO. **Confissões**. São Paulo: Paulus, 1984. – (Coleção Patrística).

BERGER, Peter Ludwig. **O dossel sagrado: elementos uma teoria sociológica da Religião**. São Paulo: Paulus, 1985.

FERRY, Luc. **A sabedoria dos mitos gregos: aprender a viver II**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009.

GHOSE, Aurobindo. **A síntese da ioga**: **Os princípios do ioga integral para a plenitude e unidade do ser e da existência**. São Paulo: Pensamento, 2021.

NIETZSCHE, Friedrich. **Vontade de Potência**. Petrópolis: Vozes, 2011. – (Coleção Textos Filosóficos).

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. **Teologia sistemática**. 5. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2005.

_____. **Teologia da Cultura**. São Paulo: Fonte Editorial, 2009.

Submetido em: 6-2-2023
Aceito em: 22-2-2023