

O inconsciente, a inevitabilidade do mal e o advento da teonomia interpretados a partir da teologia de Paul Tillich

Maria Conceição Schetino*
André Yuri Gomes Abijaudi**

RESUMO

A interpretação da história do ponto de vista teológico resulta, de forma geral e consensual – porém equivocada – na identificação do problema do mal como simples manifestação demoníaca. Embora divergências interpretativas sempre tenham se apresentado ao longo da história, as doutrinas eclesásticas sempre identificaram a realidade do mal como poder puramente destruidor – desconsiderando a própria dimensão ambígua do divino. Com o surgimento das novas descobertas e discussões em torno da psicologia, da psicanálise e da consciência humana, a pergunta sobre a inevitabilidade do mal tomou também espaço na reflexão teológica. Paul Tillich, por exemplo, interpreta a realidade da vida a partir de suas ambiguidades, oriundas da mistura dos elementos essenciais e existenciais, como realidade advinda da queda – um evento universal que se apresenta como necessidade de afirmação da liberdade humana e, por isso, ruptura em relação ao fundamento de seu ser. Assim, Tillich propõe uma discussão acerca da presença do mal no mundo como reflexo das ambiguidades de toda realidade existente. Não apenas o ser humano é ambíguo, como também o mundo no qual este vive e o próprio sagrado com o qual se relaciona a fim de transcender seus próprios limites. Desta forma, a teologia tem como desafio exercer papel de mediação a fim de reinterpretar a realidade do mal como necessidade do ser, ao mesmo

* Geógrafa, mestra e doutoranda em Ciência da Religião pelo Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal de Juiz de Fora (PPCIR/UFJF). Tradutora e professora de italiano. E-mail: mariaschetino@hotmail.com.

** Doutorando e Mestre em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora. Bacharel em Teologia pela Universidade Metodista de São Paulo. Membro do Grupo de Pesquisa ETER (Estudos em Teorias da Religião). E-mail: andreyuri7@hotmail.com.

tempo em que apresenta possibilidade de superação da discussão dicotômica entre bem/mal e dos elementos destruidores e desintegradores na sociedade e na cultura. A solução para a superação de tal ambiguidade está no advento de uma cultura teônoma, resultante da manifestação do *kairos* como irrupção do divino na história que possibilita o surgimento de novas realidades criativas e cheias de sentido.

Palavras-chave: teologia; história; psicanálise; inevitabilidade do mal; teonomia; princípio protestante.

THE UNCONSCIOUSNESS, THE INEVITABILITY OF THE EVIL AND THE ADVENT OF THEONOMY INTERPRETED FROM PAUL TILlich'S THEOLOGY

ABSTRACT

The interpretation of history from the theological point of view results, in a general and consensual – but mistaken – way in identifying the problem of evil as a merely demonic manifestation. Although interpretive divergences have always appeared throughout history, ecclesiastical doctrines have always identified the reality of evil as a purely destructive power – disregarding the very ambiguous dimension of the divine. With the emergence of new discoveries and discussions around psychology, psychoanalysis and human consciousness, the question about the inevitability of evil also took up space in theological reflection. Paul Tillich, for example, interprets the reality of life from its ambiguities, arising from the mixture of essential and existential elements, as a reality arising from the fall - a universal event that presents itself as a need for the affirmation of human freedom and, therefore, a rupture with the foundation of his being. Thus, Tillich proposes a discussion about the presence of evil in the world as a reflection of the ambiguities of all existing reality. Not only human beings are ambiguous, but also the world in which they live and the very sacred with which they relate in order to transcend their own limits. In this way, theology has the challenge of exercising a mediating role in order to reinterpret the reality of evil as a necessity of being, at the same time that it presents the possibility of overcoming the dichotomous discussion between good/evil and the destructive and disintegrating elements in society and in culture. The solution for overcoming such ambiguity lies in the advent of a theonomous culture, resulting from

the manifestation of *kairos* as an irruption of the divine in history that enables the emergence of new creative and meaningful realities.

Keywords: theology; history; psychoanalysis; inevitability of the evil; theonomy; protestant principle.

Introdução

Paul Tillich apresenta uma noção própria para a interpretação da história a partir de seu conceito do *kairos* como a irrupção do divino na história. Trata-se de uma interpretação teológica sem que, contudo, caracterize-se como uma apropriação religiosa dos eventos históricos, embora atribua significado a eles. Essa compreensão nos dá abertura para pensarmos o inconsciente pela via da teologia, bem como a alienação na história da interpretação do pecado original ou da inevitabilidade do mal. Tillich nos fala sobre as interpretações da história dividindo-as em duas: a interpretação histórica da história e a não-histórica da história. A primeira manifestação da interpretação histórica da história, segundo ele, aparece na religião de Zoroastro na Pérsia, que foi, embora ainda com traços não-históricos, “a primeira e única interpretação histórica da história além da tradição judaico-cristã” (TILLICH, 1992a, p. 52). Esse tipo de interpretação da história é marcado pelo dualismo final entre bem e mal, o que faz a mente ser totalmente limitada ao ocaso da “superioridade ontológica” do princípio do bem sobre o princípio do mal. Assim, na interpretação histórica da história, podemos perceber que o mal é geralmente associado ao demoníaco¹, que, segundo Tillich, deve ser considerado em seu sentido mítico, e não supersticioso como o interpretaram o protestantismo ortodoxo e a Idade Média. “A ideia de demoníaco expressa, de modo mítico, a realidade presente no âma-

¹ Tanto no alemão (*dämonisch*) quanto no inglês (*demonic*), há apenas uma palavra para designar o conceito de demônico/demoníaco. Nas línguas neolatinas, como o português, as palavras possuem sentido pouco diferente. Assim, como indicado por Enio Mueller no prefácio à edição portuguesa da Teologia Sistemática de Tillich, optamos, no presente texto, por distinguir entre o uso do termo como substantivo (demônico) e como adjetivo (demoníaco). Além disso, o demônico refere-se à ambiguidade do sagrado e da dimensão religiosa e, por isso, apresenta um elemento criador. O demoníaco, por outro lado, é um princípio do mal, puramente destruidor. Ele remete ao mal radical e à consequência plenamente destrutiva proveniente da manifestação do demônico. (Cf. TILLICH, 2014, p. 6).

go da experiência de Lutero e de Paulo, a saber, o poder estrutural e, portanto, inevitável do mal” (TILLICH, 1992a, p. 21).

Ele nos explica que na história temos duas correntes de interpretação acerca desse conceito, ambas interpretações históricas da história, porém uma mais conservadora, de viés eclesiástico, representada por Agostinho de Hipona e herdada pelo luteranismo, e outra sectária ou revolucionária, iniciada por Gioacchino da Fiori e herdada, em parte, pelos calvinistas, e em parte pelos comunistas. Neste sentido, observa-se que essas duas correntes geraram duas posturas distintas: em um mesmo momento, embora com posições muitas vezes contrárias, estariam o iluminismo e o humanismo teológico que viam o mal através de “atos individuais que dependiam de decisões livres da personalidade consciente”; em um outro momento, tragicamente dentro do contexto entre guerras mundiais, “o reconhecimento dos mecanismos destrutivos que determinam as tendências inconscientes de indivíduos e grupos” (TILLICH, 1992a, p. 21). Esse reconhecimento, pela teologia, de que existiam conteúdos psíquicos, os quais não poderiam ser interpretados pela via da consciência – pois são inconscientes – revolucionou a história da interpretação histórica da história pela teologia, pois era o momento dela, enquanto ciência, “reinterpretar a tão difamada, mas tão profundamente verdadeira doutrina do “pecado original” (TILLICH, 1992a, p. 22). Essa reinterpretação, segundo ele, deveria ser vista à luz do que já se havia presumido sobre a problemática do mal, ou seja, que ele age de maneira estrutural. Então, ela deveria estar focada na ambivalência entre “bem e mal em todos os atos humanos” (TILLICH, 1992a, p. 22). A ambivalência seria a maneira pela qual aquela estrutura se expressa. Assim, a dialética, em seu princípio teológico, serviria para observar tais expressões tanto na cultura quanto na própria estrutura psíquica, pois, estando essa inserida na cultura², não poderia estar isenta ou alheia a ela. A linguagem da religião perpassa todas essas relações, de forma que tudo faz parte de uma semiótica minuciosamente articulada em associações, o que buscaremos apresentar no presente texto, discutindo a inevitabilidade do mal como parte da estrutura existencial da qual

² Aqui nos referimos à cultura não como o que determina o processo social, nem como produto dele, mas como as formas das expressões religiosas através das quais os seres humanos constroem suas relações.

o ser humano faz parte e, posteriormente, a possibilidade do advento de uma cultura teônoma que se proponha a superar as fragmentações geradas pela ambivalência dicotômica do conflito bem/mal.

O *kairos* como critério de interpretação da história e a queda como necessidade de autonomia

Em seu sistema teológico, Tillich propõe o conceito de *kairos*, o qual ele definiu como uma interpretação consciente da história ou “de uma consciência da história enraizada nas profundezas do incondicional” (TILLICH, 1992a, p.63). Embora o termo *kairos* tenha sempre figurado no vocabulário teológico – sempre associado ao sentido escatológico de *plenitude dos tempos* – Tillich traz a ele um sentido próprio e lhe concede o papel de iluminar muitos outros conceitos. Isso porque a ideia de *kairos* como profunda consciência da história acaba abrindo possibilidades de interpretação da própria história de forma a lhe conceder um sentido que seja próprio, único e incondicional. Assim, o *kairos* se coloca como critério de interpretação de grandes acontecimentos da história apresentando o próprio tempo e dividindo a própria história, em direção, periodização e diferenças qualitativas.

Ao se apropriar do *kairos*, reformulando-o em um conceito que visa estabelecer uma interpretação consciente da história, Tillich apresenta sua crítica para a ausência de consciência histórica, onde vê-se as coisas temporais como se fossem imagens do eterno. Essa realidade se configuraria exatamente pela ausência de uma consciência crítica e interpretativa da história, isto é, por uma inconsciência histórica ou mesmo uma inconsciência naturalista da história, que persiste no aprisionamento do curso da natureza às prerrogativas divinas, por meio de cultos e sacerdotes (TILLICH, 1992a, p. 65).

Tais interpretações que se configuram pela ausência de uma perspectiva crítica, se apresentam de formas problemáticas justamente porque carecem de sentido e de ultimidade, demonstrando-se fechadas ao incondicional³ e sem domínio da consciência histórica. É também neste sentido que Tillich estabelece sua crítica ao marxismo ao apontar

³ O termo “incondicional” empregado por Tillich refere-se ao elemento presente em qualquer experiência religiosa responsável pelo caráter religioso dessa experiência. Não se trata de um ser, mas de uma qualidade.

uma contradição interna que ele denomina de uma “interpretação materialista da história” (TILLICH, 1992a, p. 65). Assim, um marxismo orientado pela lógica materialista excluiria toda possibilidade de sentido da história, se contentando em afirmar que a história se constitui em um processo natural e sem sentido, como uma mera interpretação econômica que se compromete simplesmente a protestar contra o materialismo burguês.

Pensar na história como aberta ao incondicional não significa, essencialmente, que ela é determinada por eventos supra históricos ou pela luta do bem contra o mal. Aliás, deve-se destacar que não só a cosmovisão judaico-cristã se apropria desta interpretação dualista, como também a expectativa moderna de que a ciência vencerá, trazendo o triunfo definitivo da razão sobre a ignorância. Embora a forma em que se apresenta mude, a base revolucionária de ambas as interpretações se configura do mesmo modo: na existência de duas forças conflitantes em todas as épocas da história.

Contudo, pensar no *kairos* em termos universais, sem limitar-se a tradições religiosas específicas – ou em eventos históricos onde tenham existido supostas interferências divinas – possibilita elevar o próprio conceito à categoria de um princípio geral da história que também seja relevante para o tempo presente. O próprio Tillich, quando procurou articular a manifestação do *kairos* em termos práticos, evidenciou que:

Os impulsos sectários revolucionários se têm oposto, muitas vezes, à mentalidade eclesiástica conservadora tanto em termos religiosos como seculares. A consciência do *kairos* manifesta-se forte e igualmente incondicional tanto nas grandes revoluções vindas pela ação exclusiva de Deus, quanto preparadas pela ação humana, criadas pelo espírito humano ou por meio de estratégia política; manifesta-se, também nas utopias baseadas nas ideias de lei natural, por meio de democracia, socialismo e anarquismo (forças herdeiras das utopias religiosas), ou dependentes de mitos transcendentais. Mas, contrastando com a interpretação conservadora, o *kairos*, neste caso, dá-se no presente: “O Reino está próximo”. (TILLICH, 1992a, p. 67)

Nesta afirmativa fica evidente que Tillich entende o *kairos* como a manifestação do incondicional no tempo presente. Mas mais do que isso, observa-se que não somente a prerrogativa divina, mas também

a ação humana são fontes criadoras que possibilitam a manifestação *kairótica*, uma vez que a manifestação do *kairos* na história é simbólica.

A questão para Tillich é que a religião no campo das associações atua na substância e a cultura atua na forma. Nesse sentido, a substância da religião estaria na dinâmica do eterno, infinito e incondicional, e sua forma, a forma com que a observamos visivelmente no mundo, a cultura, estaria no lugar do condicional, temporal e finito. Por isso o *kairos*, de natureza eterna e, portanto, religiosa, apresenta-se concretamente no mundo por meio de expressões – formas – culturais. Mas a religião também apresenta linguagem ambígua, pois o demônico é participante do sagrado, apresentando, simultaneamente, poder criativo e destrutivo. Foi através da ideia de demoníaco, divino, paraíso e salvação, que os critérios de relação foram sendo criados. Criou-se, por exemplo, critérios de separação e de repressão dos corpos construindo-se estratégias de torturas mentais, como no caso da culpa instituída na ideia de pecado e de que o mal poderia ser evitado ao reprimi-lo.

Do ponto de vista da grande maioria das religiões cristãs, o pecado é compreendido como a violação de um mandamento divino, um abuso da liberdade e do livre arbítrio. Eles são distinguidos segundo categorias de gravidade e objeto levando, assim, o pecado a ser considerado mais grave ou menos grave, dependendo de contra quem a ofensa foi cometida: contra Deus, contra si, contra outrem e contra ambos. O pecado original é identificado, desde Agostinho e sua interpretação paulina, como a queda do ser humano de sua primeira realidade criada à imagem e semelhança divinas. Tillich, por outro lado, interpreta a queda em termos existenciais, como a passagem de uma imediatidade eterna, absoluta, da presença do ser, Deus, a outra imediatidade que se expressa no tempo: a cultura e a história. Não deve ser entendido na dimensão dogmática. O mito da queda apresenta uma questão estrutural da qual todos participam em todas as épocas. Para Tillich, a queda representa a ruptura do ser humano com o fundamento do seu ser, o ser-em-si, mas também consigo mesmo e com seu próximo.

Por isso ela não deve ser entendida como um evento histórico, mas sim como necessidade de autonomia do ser. Na medida em que o ser existe e tem de existir, ele se depara com essa fatalidade significativa, pois em contraste com todas as outras criaturas, o ser humano

tem liberdade, porém não liberdade em si. O ser humano é finito e excluído da infinitude à qual pertence. Por isso, caiu em decorrência de sua liberdade finita.

É a partir desta noção de liberdade que podemos perceber que, para Tillich, a queda simboliza não somente uma decisão, mas uma necessidade – e, por isso, ela é inevitável. Esta noção aponta também para uma conclusão: ao deixar o fundamento de seu ser, o ser humano expressa sua necessidade pela queda para que possa tornar efetivo aquilo que ele é essencialmente, para ser *liberdade finita* (TILLICH, 2014, p. 261). Tillich entende a criaturalidade plenamente desenvolvida como a criaturalidade caída. Isto significa que a criatura só pôde efetivar sua liberdade na medida em que se colocou para fora⁴ do fundamento criativo da vida divina. A queda como necessidade pode ser entendida como uma “atualização” da criação (KÄRKKÄINEN, 2003, p. 131). Isto é, o ser humano criado necessita cair para ser aquilo para o qual Deus o criou. Esta compreensão expressa também o paradoxo presente entre liberdade e destino ao qual Tillich se refere constantemente.

Também, a queda não é individual, uma vez que no relato do Gênesis, os dois sexos e a natureza, representada pela serpente, atuam em conjunto. Assim, a transição da essência à existência se torna possível porque a liberdade finita está inserida em uma realidade de destino universal.

Por isso, é na singularidade do ser humano como liberdade finita que residem as condições ontológicas da queda. E, como percebe-se, a liberdade finita é essencialmente boa. Assim também a necessidade da queda. O ser humano necessita da queda para que possa alcançar sua autonomia em relação a Deus. A queda é necessária a partir do momento que concede ao ser humano a possibilidade de se transcender e de superar seus próprios limites. É preciso rejeitar Deus para que, posteriormente, possa vir a experimentá-lo novamente. Sem queda não há desejo – libido – pela reunião. Sem o sentimento da possibilidade da

⁴ Aqui, “dentro” e “fora” não expressam uma realidade espacial, mas uma realidade qualitativa, onde estar fora da vida divina significa estar em liberdade efetivada, em uma existência que já não está unida à essência.

reunião não há desejo⁵. Sem desejo não há amor. Mas o desejo elevado à realidade última gera distorções na realidade do sagrado. Isso porque uma realidade finita que se apropria de um caráter infinito se configura como uma postura idolátrica.

As repetições advindas da cisão proveniente da queda mostram o seu caráter dinâmico e interno – tal como suas distorções evidenciam sua realidade demoníaca. Nesse sentido, todo ser humano e toda cultura estão diante dessa repetição e procuram formas de se relacionar com essa dimensão ambígua. Por isso, deve-se perceber que, mesmo havendo repetições, elas nunca serão idênticas, pois o que se repete é a estrutura, a inevitabilidade da queda como evento universal, e não a maneira como cada indivíduo a encara e experimenta; esta não está dada.

A queda é entendida, assim, como símbolo da transição essência-existência. Em sua elaboração, Tillich se utiliza ainda dos termos “inocência sonhadora” e tentação. O conceito de “inocência sonhadora” aparece como uma metáfora à natureza essencial do ser humano presente no mito da queda. A natureza essencial foi projetada no passado como uma história anterior à história, simbolizada como um paraíso no qual o ser humano vivia antes da queda. Por isso, “inocência sonhadora”, segundo Tillich, aponta para algo que não ocupa lugar algum, que tem potencialidade, mas não efetividade; que precede a própria temporalidade.

O sonho antecipa o efetivo pois as imagens do sonho desaparecem no momento do despertar, mas retornam como realidade. A inocência também aponta para a potencialidade não efetivada pois refere-se à condição antes da decisão e da responsabilidade pessoal. Significa também a ausência de culpa moral. Por isso, ao utilizar o termo “inocência sonhadora”, Tillich quer apresentar conotações concretas tomadas a partir da experiência humana. O ser humano recém-nascido⁶ não tem consciência de suas potencialidades, mas à medida em que adquire

⁵ Há uma questão paradoxal a ser explorada neste ponto: a reunião é impossível a partir do esforço humano. Para Tillich, ela só se torna possível por meio da graça, que é um ato divino. Contudo, o sentimento da possibilidade (ainda que não por seu próprio mérito) somado à realidade da impossibilidade e do fracasso é o que gera o desejo no ser humano pela reunião com aquilo do qual está separado.

⁶ Apesar de Tillich considerar a criança como o ser humano no estado de “inocência sonhadora”, ele não afirma que esta se encontra no estado de impecabilidade, pois toda vida está sujeita às condições da existência.

experiência, responsabilidade e culpa perde o estado da “inocência sonhadora”.

Tillich entende que o estado da inocência sonhadora conduz para além de si mesma e, por isso, a possibilidade da transição à existência é experimentada como tentação. Neste sentido, a tentação seria inevitável porque o estado de inocência sonhadora não é provado nem decidido. Assim, a tentação como a possibilidade da transição essência-existência existe porque a inocência sonhadora não é o estado de perfeição, uma vez que nela não há união consciente entre essência e existência. A tentação conduz diretamente ao símbolo da queda pois nela está presente o simbolismo do pecado. Neste sentido, Tillich diz que:

O simbolismo da tentação já foi mencionado em conexão com a análise da angústia das decisões existenciais. Tentação é possibilidade, e a angústia de ter de decidir é a consciência de possibilidade. Há muitos mitos e lendas de tentação dos quais provavelmente, o mais profundo é a história bíblica na qual a situação do ser humano, simbolizado por Adão e Eva, é claramente a decisão entre permanecer na inocência sonhadora do Paraíso e atingir a autorrealização em conhecimento, poder e sexo. O ser humano escolheu a autorrealização e caiu no estado de alienação e, com ele, seu mundo também caiu. Compreendido dessa maneira, o mito da queda, para o qual há analogias na maioria das religiões, representa um caso muito particular de transição da inocência da potencialidade para a culpa trágica da auto-atualização. É uma descrição genuína da situação humana no aqui e agora e não deveria ser invalidada pelos absurdos do literalismo. (TILLICH, 1992b, p. 393-394).⁷

Tillich percebe ainda uma unidade entre a liberdade finita e a angústia existencial no ser humano. Para ele, a angústia é uma das

⁷ The symbolism of temptation has already been mentioned in connection with the analysis of the anxiety of existential decisions. Temptation is possibility, and the anxiety of having to decide is the awareness of possibility. There are many myths and legends of temptation of which probably the most profound is the Biblical story in which the situation of man, symbolized by Adam and Eve, is clearly the decision between remaining in the dreaming innocence of Paradise and achieving self-realization in knowledge, power, and sex. Man chooses self-realization and falls into the state of estrangement, and with him his worlds also falls. Understood in this way, the myth of the fall, for which there are analogies in most religions, represents a very particular case of the transition from the innocence of potentiality to the tragic guilt of self-actualization. It is a genuine description of man's predicament here and now and should not be vitiated by the absurdities of literalism. (Tradução Nossa).

forças principais que possibilitam a transição da essência à existência. A narrativa do Gênesis apresenta o elemento da proibição divina que pressupõe uma espécie de ruptura entre o criador e a criatura. Essa ruptura pressupõe um pecado que ainda não é pecado, mas que também já não é mais inocência, é o desejo de pecar. Assim, no estado de inocência sonhadora, a liberdade e o destino estão em harmonia, mas nenhum deles está efetivado. A tensão ocorre no momento em que a liberdade finita se torna consciente de si mesma e tende a se tornar efetiva. Por isso, o ser humano se encontra num dilema entre o desejo de efetivar sua liberdade e a exigência de preservar sua inocência sonhadora. Mas no poder de sua liberdade finita, ele se decide pela efetivação, produzindo o fim da inocência sonhadora.

Assim, Tillich entende que a transição da essência à existência constitui o fato original da própria existência, uma vez que “estabelece as condições da existência temporal e espacial e se manifesta em toda pessoa individual quando acontece nela a transição da inocência sonhadora à efetivação e à culpa” (TILLICH, 2014, p. 332). Neste sentido, a transição da essência à existência é chamada de transição, porque o ser humano não pode, ao mesmo tempo, conviver com a inocência sonhadora e a efetivação de sua liberdade. Entretanto, o pensamento de Tillich demonstra que mesmo sob as condições da existência, o ser humano possui uma consciência fragmentária de sua essência e é esta realidade que gera a pergunta pela superação de seus limites. Na religião, a transição da essência à existência se expressa em termos mitológicos apresentando um evento único do passado, como a narrativa da queda no livro de Gênesis.

A ortodoxia cristã chama de pecado toda situação em que o domínio de Deus seja colocado em segundo plano. A tendência de relacioná-lo tanto ao nível individual quanto a categorias de representação, fez com que também o domínio do divino fosse colocado em segundo plano, pois, como veremos adiante, houve um enfraquecimento dos símbolos em mesma medida que houve o enfraquecimento do ser (traçando, aqui, um breve paralelo com Gianni Vattimo na obra *Depois da Cristandade*). Ninguém diz que a cultura secular pecou em algum ato, mas sim que qualquer um dos participantes dessa cultura não exerceu suficientemente sua liberdade. O problema todo, segundo Tillich, a vontade de

se alcançar uma situação teônoma, de autonomia auto-transcendente, observando o elemento dinâmico, não passa por desenvolver ou não a liberdade em si, pois o ser humano nunca será suficientemente livre. Se trata, portanto, de conseguir observar os momentos em que o *kairos* se manifesta no protesto e crítica e neles afirmar a incondicionalidade do amor e do princípio do bem e de sua inevitabilidade. Pois, como Tillich afirma, “quando as formas culturais religiosas procuram se tornar absolutas, o pensamento teônomo apoia a crítica autônoma” (TILLICH, 1992a, p. 86).

A inevitabilidade do mal nas correntes de interpretação cristã e o futuro da religião após a teoria do inconsciente

Durante milênios a humanidade tem se perguntado pela essência e manifestação do divino e, através de ideias e reflexões, busca entendê-las. Por isso, a religião é presença constante nos temas da filosofia, da literatura e de todas as manifestações artísticas, como também de certas correntes da psicologia, desde a sua fundação como disciplina autônoma. Por sua vez, a teologia, em sua interpretação judaico-cristã, há milênios busca o seu entendimento, gerando, obviamente, divergências nesse processo. A essência do divino é um paradigma humano sob o qual o cristianismo construiu o seu sintagma. Isto nos importa na medida em que interfere constantemente na ética social e individual, pois é dele que, por exemplo, se extraem as essências dos julgamentos “bem/mal” e “bom/mau”, embora isso seja discutível. Seus traços são evidentes e não podem ser apagados facilmente, pois sempre que se fez isso, a tendência à violência se tornou ainda maior. Todos devem se lembrar dos autoflagelos largamente difundidos pelas doutrinas do catolicismo a seus santos e de toda repressão sofrida pela cultura pagã com a ideia de conversão e batismo para destruir a “mancha” do pecado original.

Assim, junto à construção do sintagma Deus cristão, construiu-se a ideia de demônios/diabo/demoníaco, como aquilo que é o oposto ao divino, ao sagrado, à santidade cristã. O demoníaco, no cristianismo, é representado como o mal, a tentação responsável pela essência dos pecados. Deus e o diabo correspondem, assim, a duas realidades simbólicas dicotômicas. De acordo com o pensamento mágico, esse dualismo age por meio de forças conceituais opostas, o bem e o mal, estabelecendo

íntima relação com a concepção de pecado original ou da origem do mal – que é inevitável. Essa inevitabilidade constitui, para Tillich, o que todos, independentemente de serem cristãos ou não, devem lidar – pois foi incorporada pela cultura a metodologia judiciária para a elaboração das leis sociais ao longo dos séculos. Mesmo que haja várias mudanças terminológicas de acordo com a época ou de acordo com as correntes teológicas e filosóficas, provocando, neste sentido, substanciais divergências e desintegrações que chegam ao nível da barbárie, a problemática do mal – e de sua inevitabilidade – e consequente alienação do ser humano, sempre estiveram no centro das principais discussões.

Tillich identifica o estado da existência com o estado de alienação. O estado da existência é o estado onde o ser humano se acha alienado do fundamento de seu ser, dos outros seres e de si mesmo. A transição da essência à existência resulta em culpa pessoal e em tragédia universal. E é por esta razão que o ser humano se encontra alienado, isto é, separado de tudo sem a possibilidade de reunir-se com aquilo do qual foi separado. A profundidade do termo “alienação” está na implicação de que o ser pertence essencialmente àquilo do qual está separado. Mas se a transição essência-existência é advinda da queda, e a queda é compreendida como uma necessidade de afirmação da autonomia do ser humano em relação a Deus, isso torna também a existência como uma realidade inevitável – bem como suas ambiguidades, na qual a realidade do mal se faz presente. Freud chamou a alienação de neurose, pois, assim como a psicanálise divide psicopatologicamente a inevitabilidade da doença psíquica entre histeria, neurose obsessiva, perversão e psicose (essas são as classificações mais comuns e generalizantes), as doutrinas cristãs desenvolveram os critérios de classificação dos quais se advém a inevitabilidade do mal.

Na obra de Agostinho estas associações ficam claras:

Que coisa me deleitava senão em amar e ser amado? Mas, nas relações de alma para alma, não me continha moderação, conforme o limite luminoso da amizade, visto que, da lodosa concupiscência da minha carne e do borbulhar da juventude, exalavam-se vapores que me enevoavam e ofuscavam o coração, a ponto de não se distinguir o amor sereno do prazer tenebroso. Um e outro ardiam confusamente em mim. Arrebatavam a minha idade ainda frágil despenhadeiros das paixões e submergiam

num abismo de vícios. Sem eu saber, Vossa ira contra mim aumentara. Ensurdeci com o ruído da cadeia de minha mortalidade, em castigo da soberba de minha alma. (AGOSTINHO, 2010, p. 37)

No intuito de dar sentido e ordenação aos “pecados”, algumas doutrinas religiosas estabelecem em suas tradições, leis e regras para serem seguidas por seus fiéis, como, por exemplo, a lei Mosaica e seus mandamentos, os sete pecados capitais etc. Algumas delas, posteriormente, tomaram traços mais complexos, podendo ser observados em toda a doutrina do direito civil e penal ocidental, mediado pelo poder judiciário que tem a função de julgar e punir em última instância. O julgamento é a referência religiosa e penal da transgressão, e equivale ao pecado nas leis de Deus e ao crime nas leis sociais; a pena devida, em ambos os casos, é proporcional ao ato de transgressão cometido. De forma alegórica, a religião – em linguagem cristã, mas com correspondentes próprios em outras tradições religiosas – elaborou a concepção do inferno e, de forma concreta, criou prisões. Daí pergunta-se: o inferno foi criado para justificar as prisões ou as prisões foram criadas para se justificar o inferno? Ou, do ponto de vista religioso, ambos são necessários para que haja salvação e paz? Uma vez que nesses lugares os transgressores pagarão suas penas e o “bem” estará a salvo, purificado e guardado. As penas são as mais cruéis ou as mais justas possíveis? Algumas penas são minimizadas pelo trabalho, porém, dialeticamente, o trabalho, em alguns casos, faz parte de uma pena maior e dele toda a alienação descrita por Marx e Engels. Em outros casos a pena é a morte, a prisão perpétua ou o exílio. As penas variam de acordo com o código penal de cada país e de cada época. Em uma sociedade ética, o princípio do julgamento deve obedecer a um juízo ético, portanto, que leve em conta a alienação. Em alguns casos, a ética pode ser traduzida também no sentido de virtude, o que nos leva a interpretá-la como uma virtude que julga. A virtude, para Lebrun, “só pode ser determinada pelo modo de reagir às paixões e, mais precisamente como o homem pode temperá-las, visto que, completo com Aristóteles ‘o desejo é insaciável e se alimenta de tudo’”. (LEBRUN, 1987, p. 19).

Tillich propõe que o termo “pecado” deve ser visto na maioria das vezes de forma singular, como um poder quase-pessoal que rege o

mundo. Neste sentido, pecado é compreendido como o estado de alienação com relação aquilo ao qual o ser pertence – Deus, o seu próprio eu e o mundo onde está inserido. A própria palavra “alienação” implica em uma reinterpretação do pecado a partir do ponto de vista religioso. Mas a palavra “pecado” expressa aquilo que a palavra “alienação” não conota, isto é, o ato pessoal de se afastar daquilo ao qual se pertence.

Pecado expressa enfaticamente o caráter pessoal da alienação frente ao seu aspecto trágico. Expressa a liberdade e a culpa de forma pessoal em contraste à culpa trágica e ao destino universal de alienação. A condição humana é de alienação, mas essa alienação é pecado enquanto responsabilidade pessoal na própria alienação.

Em Aristóteles, cuja herança recebeu Tomás de Aquino, o julgamento mau/bom e bem/mal está fundado na psique. Há o entendimento da psique como centro de ação, e nada se pode contra aquilo que já nos foi interiorizado. Portanto, não é intencional, não está na ordem do racional. Isso significa que não se escolhe fazer o mal, mas ele se realiza na obediência às paixões. Contudo, é importante observar que, embora haja esse entendimento da psique, ela não havia ainda sido desenvolvida pela via do inconsciente e das instâncias psíquicas inconscientes, isto é, não se levava em conta a estrutura da mente. A ação era desenvolvida pela consciência. Assim, Lebrun reflete sobre o pensamento de Aristóteles:

Um homem não escolhe as paixões. Ele não é, então, responsável por elas, mas somente pelo modo como faz com que elas se submetam à sua ação. E deste modo os outros o julgam sob o aspecto ético, isto é, apreciando seu caráter (...). Um juízo ético seria impossível se não houvesse como regular as paixões. (LEBRUN, 1987, p. 19)

Para Agostinho, o pecado está em se tornar passivo àquilo em cuja paixão se fundamenta um vício, porque esta paixão pode se fundamentar em qualquer coisa, na mais banal, como no roubo de um chinelo, mesmo que se tenha uma coleção de chinelos em casa, no roubo de um livro que nunca se vai ler (ou por falta de interesse na leitura ou por não se saber ler), na tentação luxuriosa em que se absolutiza a força libidinal da concupiscência, subjugando o amor divino às intempéries das paixões humanas. A questão primordial do pecado, para ele, está

em se dar um caráter absoluto a algo que é relativo, como se não se pudesse viver sem aquilo que foi absolutizado, colocando isto no lugar de Deus. Essa seria a essência da violação ao primeiro e um dos principais mandamentos cristãos, “amar a Deus sobre todas as coisas” (Mc 12.30). Quem passa pela tentação avassaladora da paixão, o mal, e não consegue refreá-la, colocou Deus em segundo plano, não o amou conforme sua potência, deixou-se inebriar por uma paixão sem importância, demoníaca. Observa-se que este mandamento no pensamento cristão rege a todos os outros. Quem se entrega a uma paixão, segundo Agostinho, ama pecaminosamente pois tem a consciência do mal.

Mas isso nos levaria a pensar que a consciência é a responsável por determinar a relação com a paixão e não que possa ser o contrário, ou que a consciência não possa ser considerada por outras vias, como Freud e a psicanálise vieram nos mostrar. Uma das acepções sobre a natureza do pecado em Agostinho está em negar a Deus através da absolutização de uma paixão que poderia ser muito bem reprimida. Nisso, o fundamento da queda, em termos agostinianos, está em pensar que o mal poderia ter sido evitado, uma vez que se tem a consciência do que é mal e se converge para ele. Isso contrasta com a questão principal do mal: a sua inevitabilidade. Por isso, Tillich noz diz que a postura tomada por essa corrente cristã agostiniana está equivocada do ponto de vista da interpretação, pois ela tenta castrar o mal, cortá-lo de alguma maneira pela raiz, se esquecendo que a raiz permanece fincada em chão fecundo. Pois, também a repressão não redirecionada e transformada, não permite a sublimação em atos críticos e criativos. A repressão recalca a potência criadora do ser, chegando ao ponto de tornar a latência das paixões um empecilho para que a essência do bem ali se manifeste em arte. Por isso, para Tillich, a teoria do inconsciente desenvolvida pela psicanálise é capaz de redirecionar essas interpretações equivocadas sobre o pecado porque não age a partir da repressão do mal, mas da neurose no sentido de seu tratamento. Por isso, o inconsciente da psicanálise deve ser interpretado como um impacto espiritual, pelo fato de “a psicologia do inconsciente ter redescoberto a realidade do demônico em cada pessoa” (TILLICH, 2014, p. 653). Para ele, a psicanálise trata a neurose e não tenta reprimi-la, gerando uma abertura para que o bem consiga se manifestar e sair da latência. Esse

seria o retorno do recalcado para a psicanálise ou, na interpretação de Tillich, o retorno da teonomia⁸.

Havia interpretações cristãs da história na igreja primitiva bem como na Idade Média: uma do tipo eclesiástico e conservador, representada por Agostinho, e a outra, sectária, ou revolucionária, representada por Joaquim de Fiori. (...) O Luteranismo demonstra certa afinidade com o primeiro tipo, o calvinismo com o segundo, e o sectarismo, com o último. Entretanto, não temos aí a interpretação protestante genuína da história. (TILLICH, 1992a, p. 20).

Fica evidente que grande parte do que foi construído na interpretação histórica da história pelo cristianismo em relação à problemática do mal, em geral, se deve ao pensamento de Agostinho e Tomás de Aquino. É claro que suas teologias surgiram antes da descoberta do inconsciente e de sua divisão em instâncias psíquicas, como pensa a psicanálise freudiana, e, por isso, não levaram em consideração os mecanismos psíquicos com os quais toda e qualquer religião tem que lidar para além dos sentidos da fé. Essa é uma questão para os nossos dias, do ponto de vista da ética, porque “toda resposta ética, se fundamenta em uma afirmação implícita ou explícita sobre Deus” (TILLICH, 2014, p. 287). Historicamente, para Tillich, esse é um momento de teonomia. Seria um equívoco interpretativo, gerador de barbáries de todos os tipos, depois da descoberta do inconsciente, da psicologia analítica e da psicanálise, a religião e a teologia não levarem em consideração tais avanços na compreensão do psiquismo humano.

Tillich entende que o problema da cisão do diálogo entre a religião e a cultura acontece de ambos os lados: quando se responde aos teólogos que a religião é apenas um aspecto da vida espiritual humana, estes tendem a interromper o diálogo. O mesmo acontece quando se diz

⁸ Tillich entende a teonomia como uma lei que encontra seu fundamento em Deus, mas que não é imposta ao ser humano. Inclusive não significa que ela não tenha forte fundamentação na racionalidade, pois sua concepção está firmada justamente no fato de que a razão em união com o incondicional gera maior profundidade. A melhor forma de se entender a teonomia é compreendendo que ela está em consonância com a autonomia e unida à profundidade do incondicional ou, nas palavras de Tillich, ela “significa a razão autônoma unida à sua própria profundidade” (TILLICH, 2014, p. 98).

a cientistas seculares que a religião é composta de aspectos necessários e de qualidades vitais ao espírito humano e não de simples efeitos de condições psicológicas e sociológicas que são mutáveis de acordo com o contexto sócio-temporal (TILLICH, 2009, p. 39). Na realidade, para Tillich, quando analisados os dois grupos de argumentos, percebe-se que ambos demonstram um objetivo muito semelhante, embora em posições contrárias. Tanto os teólogos como os cientistas críticos são contrários à crença de que a religião seja um dos aspectos do espírito humano, e definem a religião como a relação humana com seres divinos, cuja existência é consistentemente afirmada pelos teólogos críticos e de forma veemente negada pelos cientistas. Tillich considera que nesta realidade se encontra a raiz do problema, pois argumentar a favor ou contra a existência de Deus não passa de mera tentativa de colocá-lo como uma coisa dentre tantas outras existentes no universo (TILLICH, 2009, p. 41). Por isso a teologia na ótica de Tillich não pode ser uma tentativa de dissecar Deus. Também a teologia não é pregação nem aconselhamento, mas precisa ser compreendida como a interpretação dos conteúdos da fé, tendo a religião como objeto de reflexão. A situação que a teologia deve considerar é a interpretação criativa da existência, ocupando-se da expressão cultural de forma que possa responder à totalidade da auto-interpretação criativa do ser humano em um período determinado.

Uma religião potente e que preze servir contra o sofrimento da alma, que queira elevar-se espiritualmente, antes de tudo, deve estar atenta aos mecanismos de defesa e complexos advindos da estrutura psíquica humana. Pois, tal estrutura diz muito da nossa dificuldade em acessar o bem, a plenitude da coragem de ser, sem ter que reprimir o mal e, assim, incorrer em mais maldades e barbáries. Pois, como identifica Tillich, toda repressão é heterônoma – é autoritária e tirânica. Então, é impossível se pensar em ética quando, como veremos adiante, a cultura heterônoma se impõe.

A heteronomia impõe à mente humana, leis religiosas ou seculares, alienadas. Não considera a estrutura lógica da mente e do mundo. Destrói a honestidade da verdade e a dignidade da personalidade moral. Mina a liberdade criadora e a humanidade das pessoas. É simbolizada no “terror” exercido por igrejas e estados totalitários. Quando a religião age heteronomamente, deixa de ser a substância e a vida da cultura, e se transforma

em mera parte dela. Esquece-se de sua grandeza teônoma numa mistura de arrogância e de derrotismo. (TILLICH, 1992a, p. 76).

Para Tillich, no luteranismo – a tradição da qual particularmente ele fazia parte – em medida diferente, há uma tendência em reprimir o mal para evitá-lo. Isso, em consequência da sua interpretação do mito da queda, que embora mais contida e velada que em Agostinho, ainda coloca o mal como o grande vilão da história humana. Porque, como demonstra Tillich, no luteranismo ainda existe aquela tendência de sobrecarregar o centro pessoal. Por isso, a repressão do mal no luteranismo deve ser observada na destruição dos símbolos e mitos individuais, mais do que se observa em Agostinho. Pois, se esse vem de uma corrente de interpretação heterônoma, o luteranismo está inserido em uma situação autônoma, age no momento em que há teonomia e *kairos*, mas ainda sim promove alienação em suas manifestações ambíguas. A autonomia, então, dentro da história, deve ser entendida como o princípio dinâmico, mas que quando não consegue articular os elementos dinâmicos do *kairos*, vai perdendo seu sentido espiritual, e aí promove alienação. Em consequência à desarticulação entre autonomia e teonomia, está o ideal de personalidade “do moderno humanismo religioso e secular” que transformou, em conjunto com o protestantismo, Deus em uma pessoa comum, que pode ser descrito como tal, o que levou a uma desintegração do símbolo de Deus. (TILLICH, 1992a, p. 90). Tillich explica que as interpretações, até o momento do luteranismo, não consideravam o conceito de pessoa para Deus, mas somente o aplicavam “aos três princípios da vida divina” (TILLICH, 1992a, p. 90), pois, “o símbolo e, com ele, a realidade de onde procedera, desintegraram-se em mútua interdependência. Quando Deus se transformou em pessoa, a personalidade humana acabou em neurótica desintegração (TILLICH, 1992a, p. 91).

Esse momento de perda de poder simbólico significa a ruptura que se observa nos estágios da civilização. A isso Tillich dá o nome de cultura autônoma, pois está perdendo constantemente o referencial transcendente e sua substância espiritual, bem como seu significado primordial.

A autonomia só consegue sobreviver na medida em que se alimenta da tradição religiosa do passado, e dos restos de uma teonomia perdida. Mas vai perdendo, cada vez mais, essa base espiritual. Vai se esvaziando, e

se tornando mais formalista ou mais factual (...). A história das culturas autônomas é a história da contínua perda de substância espiritual. Ao final desse processo a autonomia se volta para a teonomia perdida sem poder revê-la, ou se volta para uma nova teonomia por meio da atitude de espera criadora, até que venha a surgir o novo kairós. (TILLICH, 1992a, p. 76).

A Renascença avançou em direção à autonomia, mas não a concretizou, pois ainda reunia em sua interpretação a influência do pensamento e da interpretação medieval heterônoma. O iluminismo avançou mais um pouco, rumo ao sectarismo e ao secularismo. Mas, com isso, no final do século XIX, o secularismo vazio e a tecnicidade não permitiram que a teonomia pudesse ser desenvolvida em conjunto com a autonomia para a realização de uma autonomia auto-transcendente, o que gerou mais desintegração e só levou à autonomia burguesa e à alienação do proletariado.

Todo esse esvaziamento aponta para as associações que foram feitas no intuito de reprimir o mal, relacionando-o ao demoníaco, mas, com essa medida, acabaram também por reprimir a essência do bem, que é boa em princípio, pois “o Ser como Ser é bom”. Por isso, Tillich demonstra que o maior interesse de sua teologia está centrado no problema da relação entre as compreensões teológica e psicológica da pessoa. Freud, com suas pesquisas sobre a libido e sua ação no inconsciente, formulou o conceito pelo qual a teologia, a partir de então, deveria entender a concupiscência tão mencionada pelos teólogos. Tillich alerta para essa questão quando em suas teses sobre a alienação advinda da queda, anuncia que a salvação se dá por meio da cura e deve ser entendida como reconciliação da existência alienada com sua própria essência. O que produz alienação é justamente a cisão entre essas dimensões do ser e da existência. Nesse sentido, Tillich critica Freud por identificar essa alienação somente em nível existencial, se esquecendo da essência, do bem. Pois, se a essência é boa, o que se deve realizar é sua afirmação e não a tratar apenas como ilusão desproposita. Se trata, assim, de levar em conta a *Gestalt da Graça*⁹, e a inevitabilidade do

⁹ “O termo ‘graça’ (*gratia, charis*) qualifica todas as relações entre Deus e o ser humano de tal maneira que elas são livremente iniciadas por Deus e de modo algum são dependentes de qualquer coisa que a criatura faça ou deseje. Pode-se distinguir duas formas básicas de graça – a graça que caracteriza a criatividade tríplice de Deus e a graça que caracteriza a atividade salvífica de Deus” (TILLICH, 2014, p. 289).

bem presente no prazer, na libido do amor. Então, Tillich propõe uma ampliação da noção de *libido*, pois, para ele, Freud, em comparação a Lutero, é quase um asceta, uma vez que no protestantismo a natureza essencial do ser humano está em considerar “o desejo de se unir com o objeto do amor efetivo por si mesmo. E esse desejo não é infinito, mas definido. É amor e não concupiscência” (TILLICH, 2014, p. 286). Assim, *libido* representa o desejo de unir-se pelos sentidos à realidade material, no prazer de comer e beber, na atração sexual e até mesmo na emoção estética. Não se trata somente da busca do prazer pelo prazer, ou do prazer pela satisfação, mas sim de um desejo real de união com a realidade que é fonte do prazer, em vista da realização vital de si mesmo (TILLICH, 1954, p. 597).

O advento da cultura teônoma: possibilidades de superação das rupturas religiosas na história

Como mencionado, do ponto de vista de Tillich, a tarefa principal da teologia é servir de mediação, e, toda reflexão teológica que não agir por esse princípio estaria não somente agindo heteronomamente, mas contribuindo para a decadência e o fim de toda teologia. Assim, ele justifica que a dialética é um dos métodos de mediação teológica, ela “é o modo de se buscar a verdade conversando com os outros a partir de diferentes pontos de vista”. (TILLICH, 1992a, p.15).

Tal realidade de mediação encontra convergência no *princípio protestante*, que Tillich definiu como “a reafirmação do princípio profético em seu ataque contra uma igreja que se considerava absoluta e que, por isso, se encontrava demoniacamente deformada. Tanto os profetas quanto os reformadores anunciaram as implicações radicais do monoteísmo exclusivo”. (TILLICH, 2014, p. 234). Isto é, tal princípio se estabelece como denúncia profética e dinâmica crítica que se opõe contra a dotação de um caráter absoluto a uma realidade finita.

De acordo com Gross (2013), o *princípio protestante* em Tillich deve ser entendido dentro de uma tipologização “que se expressa na dinâmica entre o elemento ético e o elemento místico da religião” (GROSS, 2013, p. 71). É no elemento ético que se pode caracterizar alguns princípios, como o protestante, o profético, e o teocrático.

Tal proposta ele denomina “tipologia dinâmica”, querendo com isso ressaltar que os tipos religiosos que ele vislumbra são manifestações concretas de uma dinâmica que não se reduz a uma relação externa entre religiões positivas. Trata-se, para ele, de dimensões da realidade que se manifestam em expressões culturais e religiosas peculiares. (GROSS, 2013, p. 71).

Nesses termos, é preciso fazer uma distinção entre o que Tillich define como *princípio protestante*, protestantismo e realidade protestante. Pois, se o *princípio protestante* “aparece com seu poder revelador e crítico em todas as ideias – teonomia, *kairos*, *Gestalt da Graça* e Igreja latente”, (TILLICH, 1992a, p. 23), a relação ou realidade protestante, serviria para pensar dialeticamente como, e de que modo poderia ser “possível a existência de igrejas protestantes sob o critério desse princípio”. (TILLICH, 1992a, p. 23). Sobre isso, Tillich completa que o *princípio protestante* significa crítica e transformação das “diversas manifestações históricas” de qualquer religião, inclusive a própria religião protestante. O cristianismo, então, não pode ser “considerado final” na história da interpretação. O protestantismo, enquanto religião e manifestação de “protesto e criação”, dentro da história do cristianismo, exerce esse princípio e deve, por isso, considerar as transformações pelas quais passou a história da interpretação (como, por exemplo, a descoberta do inconsciente).

Isso significa que a posição teológica de Tillich frente a história da interpretação é prescritiva, pois, ao mesmo tempo em que observa a dinâmica tipológica em que se enquadram a heteronomia, a autonomia e a teonomia, bem como a relação delas com os mitos e símbolos na cultura religiosa ocidental, ele aponta caminhos que possam ajudar a compreender quando essas tipologias se manifestam. Para ele, o elemento essencial da religião é o uso espiritual e mágico dos sacramentos, por isso, “a teologia cristã, a pregação, e a liderança eclesial deveriam constantemente traçar a linha divisória entre o espiritual e o mágico dos sacramentos, pois se trata de elemento essencial à religião” (TILLICH, 1992a, p. 24). Essa linha divisória foi o que fez com que o catolicismo e o protestantismo não avançassem rumo a uma interpretação dialética da problemática do mal. Primeiro, por se afundar no uso mágico. Segundo, por querer destruí-los em demasia, de dentro do

catolicismo, acabou por quase fazer “desaparecer as bases sacramentais do cristianismo” (TILLICH, 1992a, p. 24).

“Não se dão conta, em geral, da presença do poder numinoso nos verdadeiros símbolos, palavras, atos, pessoas e coisas” (TILLICH, 1992a, p. 24). Aqui se apresenta a *Gestalt da Graça*, conceito que, de acordo com Tillich, estaria em relação com o “demoníaco ou estrutural capaz de limitar a liberdade dos indivíduos” (TILLICH, 1992a, p. 22). Então, se esse age na história, tanto individual quanto cultural, só poderia ser “superado pelo seu oposto” que também age nos mesmos termos, por meio de uma estrutura também individual e cultural, porém divina. Pois, se o mal é inevitável, isso nos leva a crer que o bem também o é, tanto individualmente quanto culturalmente. E se o mal for evitado, por meio da repressão, o bem também o será, pois esse faz parte da essência e a repressão aliena a existência da essência.

É também esta perspectiva que possibilita enxergar a religião para além de um mero sistema de símbolos, ritos e emoções dirigidos ao ser supremo. A religião como preocupação última aponta para o ser humano no estado de estar apossado por algo incondicional, sagrado e absoluto. E somente desta forma ela pode dar sentido e profundidade à cultura. Ao apontar para a redução do contraste entre religião e cultura, a preocupação de Tillich não é a de reelaborar a teologia como uma ciência empírico-indutiva ou metafísico-dedutiva como se quisesse colocar a teologia em um papel de primazia na reflexão científica. O que ele parece realmente apontar é que religião e cultura se fundamentam em uma mesma realidade e, por isso, a teologia também tem o seu lugar na pergunta existencial. Tillich afirma o seguinte:

Quando me pedem para provar a queda do mundo, eu respondo: é a religião que o prova, ou seja, a existência de uma cultura religiosa ao lado de uma outra secular, o templo ao lado da prefeitura, a Ceia do Senhor ao lado das nossas ceias diárias, a oração ao lado do trabalho, a meditação ao lado da pesquisa e, finalmente, *caritas*¹⁰ ao lado de *eros*. (TILLICH, 1992a, p. 87)

¹⁰ “*Caritas* é a tradução latina de *agápe*; dela provém a palavra portuguesa “caridade” (...) aponta para o tipo *agápe* de amor, que busca o outro por causa da unidade última do ser com o ser dentro do fundamento divino.” (TILLICH, 2014, p. 285).

Esta afirmação nos permite perceber que Tillich se refere à queda como evidência da unidade essencial entre religião e cultura. Nestes termos, a coexistência entre a cultura religiosa e a cultura secular aponta para uma ruptura entre religião e cultura. Ora, para se dizer que há ruptura, deve-se pressupor uma unidade original. Entender a relação estabelecida entre religião e cultura, nos permite compreender melhor a própria realidade ambígua e contrastada entre essência e existência, a partir do método da correlação de Tillich. A religião e a cultura estão lado a lado, participando ativamente das dimensões da vida humana. Nem mesmo o amor divino pode separar-se do amor humano, mesmo em sua manifestação mais profana. Por isso, ao demonstrar que, em sua opinião, a religião e o mundo secular estão “no mesmo barco”, Tillich está afirmando que a cisão entre a religião e a cultura foi apenas ocasional e nunca deveria ter acontecido, porque tanto a cultura como a religião no mundo secular se fundamentam no sentido supremo da religião. Esta afirmação aponta também que, na medida em que essa realidade é percebida, a tendência é que os conflitos entre religião e o mundo secular possam ser dirimidos e que essa unidade possa redescobrir seu verdadeiro lugar na vida espiritual do ser humano, em seu sentido total de profundidade: concedendo substância, significado último, poder de julgamento e coragem criadora para todas as funções do espírito humano (TILLICH, 2009, p. 46).

Assim, também por este caráter de profundidade, a história das religiões no pensamento de Tillich é também uma luta utópica contra o demoníaco. Essa luta, porém, é caracterizada pela ambiguidade entre o religioso e o metafísico, onde a religião se vê obrigada a aceitar a contribuição positiva do aspecto demônico nesta história. Isso significa que a religião luta contra o mesmo princípio sem o qual não apareceria. Por isso, como o sagrado, o demônico também é ambíguo. O aspecto demônico da religião é um princípio, ao mesmo tempo, criativo e destrutivo e abrange elementos significativos e também sem significados relevantes. A partir do pressuposto tillichiano de que a vida é ambígua, isto é, nela existe a mistura de elementos essenciais e existenciais, e que a existência somente é possível por causa da alienação essencial, pode-se entender que o equivalente religioso da ambiguidade é o demônico (Cf. CRUZ, 2008, p. 133-134). Naturalmente, o reconhecimento desta

ambiguidade da religião não significa que Tillich faça uma avaliação positiva do demônico, mas sim que ele tenta ser compatível com a dialética, procurando sempre ressaltar que a presença de um caráter destrutivo é o que torna possível a forma religiosa e também a cultural, embora o destrutivo não seja algo que deva ser desejado ou mesmo almejado.

Daí resulta a grande polêmica entre Lutero e Erasmo sobre a justificação pela graça. Pois, a aposta em uma graça estritamente individual pelo “protestantismo incipiente” não gerou transformações suficientes em termos espirituais e impediu, segundo Tillich, que se pudesse perceber em nossa consciência histórica a *Gestalt da Graça*. Ela pode ser considerada, segundo ele, como sendo a “Igreja Latente”, ou o que se espera, em termos espirituais, “enquanto objeto da fê” (TILLICH, 1992a, p. 22). Ela é maior e anterior às igrejas cristãs. Pois, essas somente poderiam existir a partir da preparação empreendida pela Igreja Latente. A “Igreja Manifesta”, em cujo conteúdo estão todas as religiões cristãs, constitui a manifestação da graça na totalidade da história, o que significa que podemos perceber tanto culturalmente quanto individualmente ao longo da história o poder inevitável da teonomia. Em consequência a isso, sabemos que nessa mesma totalidade, “entre as estruturas divinas e demoníacas persiste uma luta constante” (TILLICH, 1992a, p. 22). O impulso do socialismo religioso – movimento do qual Tillich fez parte nos anos de 1920 e 1930 – advém do sentimento que emana das fronteiras dessa luta, e o caracteriza como “interpretação religiosa e essencialmente protestante da história” (TILLICH, 1992a, p. 22). Esse seria o caráter mediador e, portanto, dialético da teologia.

Não se pode chegar a Deus por meio da obra do pensamento correto, nem pelo sacrifício do intelecto nem mesmo pela submissão a autoridades alheias, como é o caso das doutrinas da igreja e da Bíblia. Não se pode fazer isso e nem se pode pedir a ninguém que o faça. Não nos unimos a Deus por meio de obras de piedade, nem de moralidade nem de intelecto. Tais obras são consequências de nossa união com Deus. Elas não são capazes de realizar essa união. Tornam-se até mesmo empecilhos quando pretendemos chegar a Deus por meio delas. (TILLICH, 1992a, p. 17).

Essa eterna busca por chegar a Deus empreendida pelo ser humano é o que teologicamente deve ser pensado quando Tillich fala em ética

social e ética individual. Pois, se no catolicismo a ética social foi profundamente desenvolvida com o tomismo, contrastando-se, dessa maneira, com o *princípio protestante* da ética individual e com a impossibilidade de ele acolher absolutamente uma ética social, no protestantismo a ética social nunca foi desenvolvida, justamente por conta da “consciência justificada” e a “tendência de sobrecarregar o centro pessoal e fazer com que a relação com Deus dependesse de decisões conscientes e de experiências constantes” (TILLICH, 1992a, p. 24). Com isso, a “aceitação de si mesmo” (princípio psicoterapêutico) e o pensar e agir sob diferentes pontos de vista (o caráter dialético e mediador da teologia), nunca foram desenvolvidos suficientemente por ambos, o que levou, por exemplo, os luteranos e os calvinistas a renderem-se ao Estado. Por isso, Tillich nos diz que a relação entre ética e religião, que pode ser traduzida como mediação na ação interpretativa da teologia, deve ser discutida na “relação do centro da personalidade, primeiramente, com a natureza, depois com a comunidade e, por fim, com sua própria base inconsciente” (TILLICH, 1992a, p. 25). Não sobrecarregando a personalidade, como no protestantismo luterano, nem a exaurindo, como no catolicismo, mas tomando como exemplo esses dois opostos.

Se pudermos chamar Deus de *ipsum esse*, ser-em-si, poderemos também (na verdade, devemos) chamá-lo de *ipsum verum*, a própria verdade. Mas se Deus não passar de um ser entre outros seres que podem ou não existir, ou de uma pessoa ao lado das demais pessoas, que poderemos ou não conhecer, a frase *Deus est veritas*, “Deus é verdade”, não terá sentido algum. Talvez não haja momento algum da história do pensamento humano em que a transição da teonomia para a ruptura entre cultura autônoma e a religião heterônoma tenha sido mais óbvia e claramente discutida do que nesta questão. (TILLICH, 1992a, p. 91).

Tillich pensa em uma teonomia da cultura como a possibilidade de impulsionar uma cultura que supere sua fragmentação, sem uma imposição normativa da religião, mas que, ao mesmo tempo, possa recuperar a transparência e a profundidade. Uma teonomia da cultura, como impulso interior, não se caracteriza como uma imposição, tal qual faria uma cultura heterônoma. Desta forma, a religião teria a capacidade de resgatar o sentido mais fundamental de profundidade da cultura, enquanto resposta onipresente à exigência do próprio espírito humano de

instituir essa totalidade una e complexa como se faz a cultura. Por isso, a unidade da religião e da cultura como uma unidade do incondicionado e do condicionado é a verdadeira fórmula para uma relação autêntica.

Na relação com o incondicionado, a religião não é um sentimento, mas uma atitude do espírito na qual o prático, o teórico e o sentimento constituem uma unidade complexa. A cultura é uma direção do espírito voltada para formas condicionadas e para uma unidade imanente de sentido, procurando sua autonomia. Ela é também uma atividade simbólica do espírito humano buscando dar um sentido real a um conteúdo determinado. Todo ato cultural contém o sentido incondicionado e, na medida em que é um ato de sentido, é substancialmente religioso. O religioso está substancialmente presente no ato cultural, ao passo que no religioso, o cultural está formalmente presente. A religião orienta para o conteúdo incondicionado do sentido, ao passo que a cultura orienta-se para as formas condicionadas do sentido e a sua unidade (HIGUET, 2008, p. 137). A teonomia é o nome que se dá a essa unidade como o cumprimento de todas as formas culturais a partir da apropriação do incondicional (TILLICH, 1973, p. 74). Para Tillich, nesses termos, o “Incondicionado” ou “algo incondicional” não significam necessariamente um ser, nem o mais alto ser e nem mesmo Deus. Deus é incondicionado e, por isso, é Deus, mas o “incondicional” não é Deus. A palavra “Deus” está repleta de símbolos concretos que expressam a *preocupação última* remetendo ao fato do ser humano ser tocado por algo de forma incondicional. Mas esse “algo” não é simplesmente uma coisa, mas o *poder de ser* no qual todos os seres participam (Cf. TILLICH, 2009, p. 62). Neste sentido, entende-se que Tillich afirma a teonomia como

a unidade da religião e da cultura enquanto unidade da substância incondicionada do sentido e da forma condicionada do sentido. Na teonomia, o conteúdo transparece através da forma. A cultura se torna teonomia ao deixar-se preencher pelo conteúdo infinito. Mesmo quando está unida essencialmente à religião, a cultura mantém a sua autonomia na forma racional, pois a religião não procura dominá-la de modo exterior ou heterônomo, isto é, à maneira de uma lei estranha. A cultura tampouco se fecha numa autonomia autossuficiente, que rejeitaria toda influência transcendente. Ao contrário, esta se define pelo conteúdo (HIGUET, 2008, p. 212).

A teonomia poderia, equivocadamente, ser entendida como o novo nome da religião nesta concepção de Tillich. Mas a religião não é mais um ato entre os outros, nem mesmo uma função entre as outras, mas uma qualidade particular que pode afetar qualquer ato e qualquer função. Por isso, a teonomia precisa designar essa qualidade particular. E assim como a autonomia é definida pela forma racional, a teonomia se definirá pelo conteúdo vivo e divino que tende a preencher qualquer forma cultural (Cf. GRONDIN, 1987, p. 212-213). Assim, a ambiguidade dicotômica entre o bem e o mal só pode ser superada pela manifestação de uma cultura teônoma repleta de sentido ao reunir a cultura e a religião em seu próprio significado último. Trata-se não do fim ou da ilusória vitória absoluta sobre o mal, mas da superação de uma realidade fragmentada a partir da aceitação da realidade ambígua advinda da mistura dos elementos essenciais e existenciais – que possibilita o surgimento de novas formas criativas e de um novo horizonte de sentido – o que só pode ser proporcionado por uma manifestação cultural verdadeiramente teônoma.

Considerações finais

Como visto, a questão do mal é centro de debates intermináveis nas discussões teológicas, filosóficas e sociológicas. Ao entender o mal como realidade inevitável, Tillich adiciona sua própria contribuição à discussão sem a pretensão de fechar a questão, mas de verdadeiramente abri-la para que a reunião entre essência e existência – entre religião e cultura – se torne possível.

A queda, como evento universal, porém necessário, possibilita ao ser humano a autonomia que lhe é fundamental para afirmar-se enquanto ser. Por isso a queda é, ao mesmo tempo, um ato de coragem, mas também de negação. Ao passo em que se afirma em suas potencialidades criativas, o ser humano afasta-se de seu fundamento, Deus, o ser-em-si, e se fecha para a realidade transcendente da qual não participa por si próprio. A ambiguidade advinda da queda resulta em realidades que se fragmentam toda vez em que um poder heterônomo se estabelece a fim de afirmar sua tirania. O demônico, como realidade participante do sagrado, manifesta-se, então, proporcionando formas criativas para, no fim, evidenciar seu poder destrutivo. Mas a religião não pode escapar

dessa ambiguidade, como o ser humano também não o pode. O mal é inevitável, como o bem também o é.

Por isso, a solução para a superação das fragmentações advindas das manifestações heterônomas, está no advento de formas culturais verdadeiramente teônomas, isto é, formas culturais livres que estejam unidas à sua própria profundidade a fim de transcender e superar toda ruptura existencial. Uma cultura teônoma não pode manifestar-se através de imposição, de violência ou da mera vontade. Ela é resultado da criatividade humana unida à sua consciência auto-transcendente. Por isso, ela só se torna possível em termos espirituais – isto é, através da presença espiritual do incondicional. A teonomia é, ainda, resultado da manifestação profética contra toda afirmação heterônoma que pretende ser absoluta, exclusivista e opressora. Por isso, o *princípio protestante* possibilita o advento da teonomia quando se entende como princípio profético e luta contra toda forma de dominação e imposição – mesmo as formas religiosas. Assim é que a teonomia, então, abre a possibilidade para um horizonte *kairótico*, isto é, da irrupção do eterno na história. Por isso, a solução teônoma é aquela que não pretende encerrar a questão através da ilusória vitória do bem sobre o mal, mas sim aquela que propõe a reunião de ambas as realidades como qualidades inevitáveis que são verdadeiramente participantes em si mesmas e que devem, em harmonia, caminhar para um horizonte transcendente. Aí está a possibilidade de toda cultura verdadeiramente teônoma.

Referências

- AGOSTINHO, S. **Confissões**. 1. ed. São Paulo: Folha de S. Paulo, 2010.
- CRUZ, E. R. A vida e suas ambiguidades no sistema de Paul Tillich. **Estudos de Religião** – Paul Tillich: Trinta anos depois, São Bernardo do Campo, ano X, n. 10, p. 11-36, jul. 1995.
- GRONDIN, N. Genèse de l'idée d'une théologie de la culture. In: DESPLAND, M.; PETIT, J. C.; RICHARD, J. **Religion et Culture**: Colloque du Centenaire Paul Tillich. Laval: Presses de l'Université Laval, 1987. p. 207-224.
- GROSS, E. O conceito de religião em Paul Tillich e a Ciência da Religião. **Correlatio**, v. 12, n. 24, 2013. p. 59-76.
- HIGUET, E. A. A força de Eros no pensamento ético e político de Paul Tillich. **Correlatio**, Revista Eletrônica, n. 2, out. 2002, p. 2-13.

KÄRKKÄINEN, V. M. **Christology**: A Global Introduction. Michigan: Baker Academic, 2003.

LEBRUN, G. O Conceito de paixão. In: **Os sentidos da paixão**. 1. ed. São Paulo: Companhia das letras, 1987.

TILLICH, Paul. **Love, Power and Justice**: Ontological analyses and ethical applications. London-ENG; Oxford-ENG; New York-USA: Oxford University Press, 1954.

TILLICH, P. **What is Religion**. Translated by James Luther Adams. New York, Evanston, San Francisco-USA; London-ENG: Harper & Row, 1973.

TILLICH, P. **A Era Protestante**. Tradução: Jaci Maraschin. São Paulo: Traço a Traço Editorial, 1992a.

TILLICH, P. Our Protestant Principles (1942). In: **Main Works** v. 6: Theological writings. Edited by Carl Heinz Ratschow *and* Gert Hummel. Berlin-GER; New York-USA: de Gruyter, 1992b.

TILLICH, P. **Dinâmica da Fé**. São Leopoldo: Sinodal, 1996.

TILLICH, P. **Teologia da cultura**. Tradução: Jaci Maraschin. São Paulo: Fonte Editorial, 2009.

TILLICH, P. **Teologia Sistemática**. São Leopoldo: Sinodal, 2014.

Submetido em: 5-2-2023

Aceito em: 16-2-2023