

Sem tempo para o *kairos*: uma leitura sobre o tempo nas sociedades capitalistas a partir de Paul Tillich

Victor Siqueira Santos*

RESUMO

O presente artigo tem como objetivo fazer uma leitura da relação das sociedades capitalistas com o tempo, tendo como principal elemento crítico o conceito de *kairos* do teólogo e filósofo teuto-americano Paul Tillich. As sociedades regidas pelo capitalismo tiveram a sua experiência com o tempo significativamente transformada a partir das Revoluções Industriais. Tal transformação parte da distinção básica entre “tempo de trabalho” e “tempo livre”, até chegar ao ponto em que a lógica capitalista passa a reger tanto um quanto outro. Uma das habilidades de Tillich foi fazer leituras da época e das sociedades em que viveu. Muitos de seus conceitos se tornavam instrumentos para tais críticas, sendo o conceito de *kairos* um deles. Nossa hipótese principal consiste em afirmar que a experiência do tempo a partir da lógica capitalista direciona as pessoas para uma perda de significado e de profundidade na relação com o tempo. O conceito de *kairos* tillichiano seria, então, um bom instrumento para a crítica de tal experiência e uma boa proposta para uma relação com o tempo que seja cheia de sentido.

Palavras-chave: Paul Tillich; *kairos*; capitalismo; tempo.

ABSTRACT

This article aims to make a reading of the relationship between the capitalist societies and time, having as its main critical element the concept of *kairos* by the German-American theologian and philosopher Paul Tillich. Societies governed by capitalism had their experience with time signi-

* Bacharel em teologia pela Faculdade Batista do Rio de Janeiro – Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil. Doutor em teologia sistemático-pastoral no PPG em teologia da Pontifícia Universidade do Rio de Janeiro, PUC-Rio. Membro da Sociedade Paul Tillich do Brasil. Email: sem.victorsantos@gmail.com .
Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7051636480812647>

ficantly transformed by the Industrial Revolutions. This transformation begins with the basic distinction between “work time” and “free time”, until it reaches the point where the capitalistic logic begins to govern both. One of Paul Tillich’s abilities was to make conjectural analyzes of the time and societies in which he lived. Many of his concepts became instruments for these criticisms, one of them was his concept of *kairos*. Our main hypothesis is to state that the experience of the time raised by capitalistic logic leads people to a meaningless and shallow relationship with time. Thus, the Tillich’s concept of *kairos* can be a good instrument to criticize such an experience, as well as a good proposal for a meaningful relationship with time.

Keywords: Paul Tillich; kairos; capitalism; time.

Introdução

Por muitas vezes, aquele que critica o capitalismo atrai para si a impressão de ser alguém que está do lado de fora do sistema arremessando pedras em direção a um gigante; ou parece mesmo ser um profeta asceta que, isolado e alheio ao sistema capitalista, grita aos quatro ventos os perigos de se deixar ser capturado por seus tentáculos. Particularmente, a experiência de refletir sobre o tempo no sistema capitalista me trouxe uma percepção bem diferente: a de me encontrar totalmente incluso, imerso nesse sistema. E, mais ainda, de me achar como participante e contribuinte dele. Contudo, isso não quer dizer que um olhar crítico não possa ser levantado sobre o capitalismo. Muito pelo contrário, uma constante crítica ao sistema se faz necessária, mas nunca sem reconhecer as angústias e as contradições inerentes a tal ato.

Buscarei, então, sem pretensões sistemáticas, lançar um olhar teológico acerca do tempo nas sociedades capitalistas, a partir das reflexões do teólogo e filósofo teuto-americano Paul Tillich.

A exposição está dividida em três partes: Primeiramente, tratarei sobre o texto *kairos*, de 1922, no qual Tillich lança os fundamentos de sua visão teológica sobre o tempo. Na segunda parte, trarei algumas reflexões gerais sobre o tempo nas sociedades capitalistas, a partir da relação tempo-trabalho tal qual configurada a partir das Revoluções Industriais. Por fim, apontarei algumas críticas feitas pelo próprio Tillich sobre o significado do tempo nas sociedades capitalistas de sua época. Para essa última parte, lançarei mão principalmente dos textos *Kai-*

ros: *Idee zur Geistlage der Gegenwart* (*Kairos*: ideias sobre a situação espiritual do tempo presente) e *Die religiöse Lage der Gegenwart* (A situação espiritual do tempo presente), ambos de 1926.

“*Kairos*” de 1922

O conceito tillichiano de *kairos* está totalmente ligado ao contexto vivido por Tillich na década de 1920, na Alemanha. A República de Weimar é marcada por tensões políticas e sociais provocadas, sobretudo, pelas consequências do fracasso alemão na Primeira Guerra. Apesar do clima turbulento, nosso autor estava entre os que enxergavam tal situação como um tempo oportuno, de transformação da sociedade alemã em direção a uma cultura que estivesse profundamente envolvida com os valores espirituais mais profundos e aberta à dimensão religiosa. Em sua Teologia Sistemática, num tom de rememoração, Tillich escreve que o termo “*kairos* deveria expressar o sentimento de muitas pessoas na Europa central, após a Primeira Guerra Mundial, de que surgira um momento da história prenhe de uma nova compreensão para o sentido da história e da vida” (TILLICH, 2005, p. 800).

É impossível abordar o conceito tillichiano de *kairos* sem mencionar a sua importância para o Socialismo Religioso, movimento do qual Tillich foi um dos principais teóricos. O socialismo religioso foi uma tentativa de superar o abismo que existia entre a ortodoxia das igrejas luteranas tradicionais e um socialismo a-religioso, buscando unir a visão sócio-política à visão teológica.

Especificamente através do conceito de *kairos*, o socialismo religioso procurava superar o transcendentalismo das igrejas tradicionais, mostrando que “o eterno pode entrar no temporal e iniciar uma nova era” (TILLICH, 2010, p. 240). Por outro lado, a partir do mesmo conceito, o movimento criticava os utopismos que acreditavam na realização de um tempo perfeito e sem traços demônicos na história.

Em uma definição básica, o autor diz que o *kairos* “é a entrada do eterno na história em virtude da luta contra o poder demônico. *Kairos* significa tempo, o tempo certo, o tempo qualitativo em contraste com *chronos*, o tempo do relógio, o tempo quantitativo” (TILLICH, 2010, p. 240).

O texto *Kairos*, de 1922, traz as bases filosófico-teológicas do conceito. Para isso, Tillich parte do âmbito da filosofia da história. O autor expõe algumas interpretações da histórica, afirmando que somente uma delas pode estar relacionada ao seu conceito de *kairos*. Primeiro Tillich expõe duas perspectivas inconscientes da história: A primeira é de natureza mística. “Vê-se as coisas temporais como se fossem mera capa transparente, véus enganadores e imagens do eterno. Deseja-se subir além de tais distrações ao nível da eterna contemplação fora do tempo” (TILLICH, 1992, p. 64). A segunda é do tipo de uma inconsciência naturalista da história, “que persiste no aprisionamento ao curso da natureza, consagrando-o em nome do eterno por meio de sacerdotes e cultos” (TILLICH, 1992, p. 65). Enquanto a inconsciência histórica mística, presente em muitas culturas orientais, subjugará os acontecimentos históricos às dimensões da eternidade, a inconsciência histórica naturalista tratará a historicidade e o processo cíclico da natureza como suficiente para dar conta de todo o sentido histórico. Esta última é a mentalidade que tomou conta do mundo ocidental a partir do racionalismo, do tecnicismo e do materialismo. Tillich tem críticas a ambas as formas de inconsciência histórica bem como a todas as filosofias da história que partem dela.

O autor parte, então, para a exposição de duas grandes filosofias da história. A primeira é a “filosofia absoluta da história” e a segunda é a “filosofia relativa da história”. Ambas possuem seus variados tipos de interpretação.

Para Tillich, a filosofia absoluta da história é inaugurada pelo profeta persa Zaratustra que enxergava a história com o palco de uma grande luta do bem contra o mal. Ao longo da história, várias lutas seriam travadas, mas, ao final, a luz venceria as trevas. Tal visão histórica foi absorvida e adaptada pela tradição judaica. O autor dá destaque a dois tipos de interpretação histórica nos quais essa filosofia se desdobra. O primeiro é o que o autor chama de tipo “revolucionário-absoluto”. Nele, o tempo presente será julgado por um futuro que se aproxima. Seja ele o Reino de Deus que está próximo ou uma nova era regida pela razão, “nos dois casos, sentenciamos um ‘não’ absoluto sobre todo o passado, e um ‘sim’ também absoluto sobre o futuro” (TILLICH, 1992, p. 66). O segundo tipo recebe o nome de “transformação conservadora da forma

revolucionária”. Este último tipo ainda está inserido no contexto da luta do bem contra o mal, mas esta luta já foi travada, o bem venceu e uma nova realidade já foi implementada, sendo representada pela hierarquia da Igreja; contudo, esse novo tempo continua a receber ataques das forças das trevas. Lançando suas críticas às filosofias absolutas da história, Tillich diz: “O elemento perigoso nas duas formas de filosofia absoluta da história, na conservadora e na revolucionária, é a elevação ao plano absoluto de certa realidade histórica específica, seja a Igreja existente, seja a esperada sociedade racional” (TILLICH, 1992, p. 67).

Para o autor, a forma revolucionário-absoluta da filosofia da história absolutiza o futuro e ignora o passado, e, por isso, está sempre rompendo com todas as formas do passado para ir em direção a um futuro que será, de tudo, pleno. Já sua forma conservadora cai na absolutização do passado ao identificar o sentido de toda a história com a história particular de suas formas eclesiais. Partindo daí, Tillich afirma:

Essas duas formas de filosofia absoluta da história são julgadas pelo próprio absoluto. O incondicional não se identifica com os dados da realidade atual ou passada; não existe Igreja absoluta nem reino absoluto da razão ou da justiça dentro da história. Quando tentamos elevar a realidade condicional à categoria de incondicional, atribuindo-lhe predicados divinos, estamos, na verdade, transformando-a num “ídolo”, isto é, em algo anti-divino. Esta crítica profética, desencadeada em nome do incondicional, arrasa com a Igreja e com a sociedade absolutas; tanto o eclesiasticismo conservador como o utopismo revolucionário são igualmente idólatras. (TILLICH, 1992, p. 68).

Após negar as formas de uma filosofia absoluta da história, o autor faz a exposição do que chama de “filosofia relativa da história”. Nela, ele identifica três tipos: o clássico, o progressivista e o dialético.

Na filosofia clássico-relativa da história, a plenitude da humanidade pode ser alcançada em todos os povos separadamente e em todos os períodos da história, mesmo que algumas épocas sejam mais criativas e outras menos. Nessa oscilação de desabrochar e murchar, todos os eventos são originais e fazem parte do processo de crescimento da humanidade.

Na filosofia progressivista-relativa, a história se desdobra entre processos de revoluções e estabilizações. As vozes de mudança e a revolução lutam por mudanças e, depois de alcançarem certo êxito e se

transformarem no *status quo*, acabam deixando a sensação de decepção pelo fato de não se ter conseguido alcançar aquilo que se desejava. Isso movimenta a história para o próximo progresso e assim sucessivamente, sempre vislumbrando possibilidades de futuro diante de momentos de maior e menor tensão.

Na filosofia da história dialético-relativa, todos os períodos históricos estão ligados entre si enquanto cada um deles também se relaciona com o absoluto. A interpretação dialética tem sua forma teológica, lógica e sociológica. Na forma teológica de Joaquim de Fiori (século XII), o mundo havia passado as eras do Pai, do Filho e estava vivendo a era do Espírito Santo, rumando para sua plenitude. Estas ideias foram retomadas pelo iluminismo e pelo idealismo alemão. A forma lógica se encontra na filosofia hegeliana, na qual o estágio da perfeição da autoconsciência estava na iminência de ocorrer. A forma sociológica de uma interpretação dialética tem seu maior exemplo nas ideias de Karl Marx, de um processo que culminaria na vitória do proletariado e numa sociedade sem classes. Em relação a essas três formas, Tillich diz:

Essas três formas de interpretação dialética da história têm em comum a valorização positiva de todos os períodos. Cada período é mais do que mero momento transitório no processo histórico. Possui sentido próprio e valor eterno. Mas, além da relação com o absoluto, cada período relaciona-se, também com os demais. Pode ser mais ou menos perfeito nesse relacionamento. Temos “imediatez” em face do incondicional e, ao mesmo tempo, progresso em relação aos outros períodos da história. A filosofia clássica da história e a progressivista se unem no método dialético. (TILLICH, 1992, p. 71).

Para Tillich, o mérito das interpretações dialéticas é reconhecer a ambiguidade de cada período histórico. Todos eles contêm, em si, simultaneamente, o absoluto e o relativo. Contudo, seu problema é sempre eleger um período histórico que, por fim, se identificaria com o absoluto. Isso é uma traição à sua própria dialética. “Qualquer estágio absoluto no final do processo dialético contradiz o princípio dialético”.

Tillich afirma que nenhuma das interpretações da história expostas é totalmente compatível com o seu conceito de *kairos*. Há afinidades entre o conceito e as interpretações absolutas da história, visto que estas reconhecem, na história, a constante tensão entre o relativo e o

absoluto. Mas o conceito de *kairos* distancia-se delas quando acreditam que a realidade absoluta está na igreja (conservador-absoluto) ou que a realidade absoluta se concretizará em um tempo futuro específico. Já quanto às interpretações relativas da história, elas são compatíveis com o conceito de *kairos* quando afirmam a universalidade e individualidade do *kairos*: todo e qualquer povo, em qualquer tempo, pode ser veículo da manifestação do eterno. Por outro lado, há também incompatibilidade com essas interpretações quando a filosofia clássica-relativa não reconhece o caráter absoluto do *kairos*, quando a progressivista-relativa acredita haver um progresso universal rumo ao qual as ações históricas devem se direcionar, e quando a dialético-relativa abandona seu caráter dialético, para anunciar o fim da história situado numa realidade histórica específica, tornando-a um ídolo.

O conceito tillichiano de kairos parece, então, chegar a um paradoxo: acusa as interpretações absolutas da história de identificar o absoluto com esferas históricas e acusa as interpretações relativas da história de retirar o caráter absoluto das esferas históricas. Diante disso, Tillich responde: “O que acontece no *kairos* deve ter caráter absoluto, mas, por outro lado, não pode ser absoluto, pois precisa se submeter ao julgamento do absoluto” (TILLICH, 1992, p. 73). Ou, nas palavras de Ribeiro:

A percepção do Kairos é de liberdade e ação, assim como é realidade e graça. A idéia de Kairos une crítica e criação. Ela questiona os absolutismos históricos, previne contra idealismos na prática política, supera os individualismos na vivência religiosa, possibilita uma consciência e motiva a ação para o surgimento do novo na realidade histórica. (RIBEIRO, 2008, p. 123).

No texto em questão, Tillich resolve esse paradoxo com o binômio *condicionado e incondicionado*¹. O surgimento de um *kairos* só

¹ Alguns tradutores optam por usar a expressão “incondicional” em vez de “incondicionado”, como é o caso da tradução do texto *kairos* para o português que estamos usando como referência aqui. Mas, ambas as traduções se referem às palavras originais de Tillich: “*unbedingte*”, quando surgir como adjetivo, e “*das Unbedingte*”, quando surgir como substantivo. O termo “incondicionado” está presente na palestra programática de 1919. Já o binômio “condicionado e incondicionado” está presente no texto: “A superação do conceito de religião na filosofia da religião”, extraído de uma palestra de Tillich para a Sociedade Kantiana de Berlim em 25 de janeiro de 1922, ou seja, mesmo ano do texto “Kairos”. Nessa palestra, ele usa o binômio com o intuito de superar a ruptura entre religião e cultura. Já no texto sobre o *kairos*, o binômio é usado com o objetivo de superar a ruptura entre *chronos* e *kairos*.

é possível, porque toda época histórica, em seu caráter condicionado, autônomo, cultural, é capaz de se abrir para o incondicionado, para aquilo que é absoluto. Para Tillich, através de momentos específicos na história, é possível uma irrupção do eterno, no presente. A história possui uma dinâmica autotranscendente, permitindo que, em um dado momento, haja, nela, uma maior abertura para o incondicionado e, conseqüentemente, uma maior abertura para um *kairos*. O autor diz:

A relação entre o condicionado e o incondicional, tanto no indivíduo como na sociedade, representa ou a abertura do condicionado à presença divina do incondicionado, ou o encerramento do condicionado em si mesmo. A vida finita pode voltar-se para o infinito, mas pode, também, voltar-se para si mesma. Sempre que se aceita a manifestação do eterno em determinados momentos da história, que são momentos de *kairos*, a história se abre ao incondicional. Esta abertura expressa-se por meio de símbolos religiosos ou seculares: a expectativa da implantação do Reino transcendental de Deus, a vinda do milênio de Cristo, a terceira época da história mundial ou o estabelecimento final do estágio de justiça e paz. (TILLICH, 1992, p. 73).

Desta forma, se reconhece que todo evento histórico é mais do que manifestação do condicionado, mas carrega consigo o incondicionado, seja abrindo-se a ele, seja negando-o. Assim, se mantém a incondicionalidade do que é condicionado. Por outro lado, é reforçado o princípio que afirma jamais ser possível que o incondicionado se encerre e se identifique de maneira plena com qualquer forma condicionada, seja uma instituição religiosa, seja um poder político estabelecido.

No intuito de não somente fazer uma filosofia da história, mas também de estendê-la a críticas sociais e culturais, Tillich retoma o trinômio: autonomia, heteronomia e teonomia. Toda esfera cultural tem seu caráter autônomo, criativo, livre. Mas, esta autonomia pode ser ameaçada quando uma esfera específica da cultura (instituições, personalidades, códigos morais, doutrinas religiosas) se impõe sobre todas as outras, agindo assim de forma heterônoma. Já uma sociedade cujas esferas culturais estão abertas para o incondicionado, superando toda separação entre religião e cultura, sagrado e profano, corporal e espiritual, está vivendo uma situação teônoma. Neste contexto, se encontra uma abertura do temporal para o eterno, essa sociedade é palco de um *kairos*.

Trazendo essas reflexões, Tillich almeja expor sua visão da história e concluir como, finalmente, o seu conceito de kairos se relaciona com ela. O autor diz:

Nestes conceitos e nas suas relações dialéticas encontramos a resposta à questão básica da filosofia da história: de que maneira as categorias características do genuíno *Kairos* podem se unir à relatividade do processo universal da história? A resposta é a seguinte: a história se movimenta entre períodos de teonomia, isto é, entre períodos onde o condicional se abre para o incondicional sem qualquer pretensão de que tais períodos sejam, eles mesmos, o próprio incondicionado. A teonomia reúne o absoluto e o relativo na interpretação da história. Todas as coisas relativas tornam-se veículos do absoluto muito embora nada relativo possa se transformar em absoluto. (TILLICH, 1992, pp. 76-77).

Sendo assim, o *kairos* sempre será ambíguo. Pois, se por um lado, ele nunca estará efetivamente presente na história porque nada na realidade o possui, por outro lado, ele estará presente na história sempre que alguém carrega essa mensagem profética. Sob esse fundamento teórico Tillich defendia entusiasticamente que aquela década de 20 da sociedade alemã era um tempo propício para o surgimento de um *kairos*. O entusiasmo foi fortemente abalado com a ascensão do nacional socialismo e, mais ainda, com a explosão da Segunda Guerra.

O tempo na sociedade capitalista

Entro agora na parte onde trago algumas leituras sobre a significação do tempo nas sociedades capitalistas. Estou consciente de que há variações existentes dentro do capitalismo e entre as sociedades que se organizam com base nele. Por isso, essas leituras trazem tons conscientemente generalizadores.

Para abordar a relação tempo-capitalismo é fundamental que partamos da relação tempo-trabalho. As culturas capitalistas ocidentais, em geral, giram em torno do trabalho, pois são movimentadas principalmente pelos avanços industriais e tecnológicos dos últimos dois séculos.

Da mesma forma que as grandes cidades passaram a girar em torno das grandes indústrias, o tempo passou a girar em torno do “tempo de trabalho” das fábricas. No século XIX, era muito comum ocorrerem jornadas de trabalho de 14 horas diárias. Os avanços técnicos gera-

vam eficiência e abundância de produção, mas não propiciavam ao trabalhador um tempo criativo para além do trabalho. O tempo fora do trabalho era apenas para o repouso e restituição de suas forças. A partir de diversas lutas trabalhistas, o tempo ocupado pelo trabalho é questionado e daí surge o que vem a ser seu oposto: o “tempo livre”. A vida urbana passa a ser preenchida, então, por esses dois tempos: “tempo livre” e “tempo de trabalho”.

Sem sombra de dúvidas, durante muito tempo, o tempo de trabalho foi o protagonista isolado do sistema capitalista. Tempo de trabalho é tempo de produção, logo, como resumiu Benjamin Franklin: “Tempo é dinheiro”. Daí, entendemos por que o tempo livre foi uma conquista do proletariado contrária à lógica capitalista. O tempo livre é subtração do tempo de produção e, naturalmente, subtração de dinheiro. Então, sob a intenção de não se perder dinheiro, grande foi o investimento em tecnologia para que se diminuísse o tempo de produção. Ao longo do crescente furor dos avanços tecnológicos, acreditava-se cada vez mais que a automação das máquinas tomaria o lugar da mão de obra a ponto de não ser mais necessário dispensar tanto tempo ao trabalho produtivo e, com isso, os/as trabalhadores/as teriam mais tempo livre.

Tal otimismo, infelizmente, não se concretizou. O que se presenciou, ao longo do século XX, sobretudo, foi a força capitalista não somente reforçando seu poder sobre o tempo de produção, mas expandindo-o também ao tempo livre. Com isso, o próprio conceito de tempo livre caiu em problematizações. O que se viu ao longo do século passado foi que o “tempo livre” não era mais tão oposto ao tempo de trabalho assim, mas também passava a ser regido pela lógica da produção. Nas palavras de Adorno: “o tempo livre está acorrentado ao seu oposto.” (SEVERIANO; ESTRAMIANA, 2012, p. 69).

Alguns autores afirmam que, nos dias de hoje, o tempo livre tomou proeminência sobre o tempo de trabalho. Com o desenvolvimento do capitalismo, se tornou cada vez mais difícil tratar do tempo livre como um tempo alheio às lógicas de produção. As fronteiras entre estes dois tempos foram dissolvidas. Isto, porque as leis do sistema produtivo avançaram sobre o tempo livre, a ponto de fazer deste o principal tempo social no qual operam as lógicas capitalistas. Severiano e Estramiana apontam, como responsáveis por esta expansão, três fenômenos: as novas tecnologias, o consumo, e a indústria cultural.

A tecnologia já há muito deixou de ser assunto de produção para fazer parte do dia-a-dia. Estamos rodeados de objetos tecnológicos, seja no trabalho seja no lazer e, mais que isso, eles passaram a integrar o grupo dos objetos que formam a nossa personalidade e demarcam a nossa posição social. Logo, toda a vida, com os seus códigos de personalidade e os seus símbolos sociais, muda com a velocidade das inovações tecnológicas e da moda.

Em relação ao consumo, os autores afirmam que este é quem dá ao tempo livre um novo caráter qualitativo. Pois, o consumo se torna a principal atividade de lazer da sociedade e, mais que isso, um horizonte para o qual apontam todos os esforços dos indivíduos, o que inevitavelmente também acarreta em mudança na identidade da própria pessoa. Os autores dizem que

o termo “Sociedade de Consumo” não significa o estabelecimento de um mundo de abundância (em que todos consomem), mas um mundo em que o consumo se estabelece como fonte de referência identitária, mesmo naqueles que não podem comprar, uma vez que também consumimos imagens, lugares, tempos, pessoas e estilos de vida que por sua vez, significam e prescrevem determinados ideais, modos de ser, estar, amar e sentir. (SEVERIANO; ESTRAMIANA, 2012, p. 71).

Sobre a indústria cultural, os autores lembram que o termo é cunhado por Adorno e Horkheimer para indicar exatamente o uso dos meios de comunicação em massa para expandir uma cultura de massa que atenda aos interesses do capital. “Constitui-se em um mecanismo dos mais eficazes no controle do tempo livre na medida em que transforma bens culturais e simbólicos em mercadorias” (SEVERIANO; ESTRAMIANA, 2012, p. 71). A Indústria Cultural é o lugar de excelência da mediação entre a produção de objetos e de serviços e a nossa vida cotidiana. O tempo do trabalho invade o tempo livre nas diversas propagandas que tomam todos os meios de comunicação e de reprodução de música e audiovisuais (Rádio; Televisão; Spotify; Youtube; Cinema).

Com a instrumentalização desses três fenômenos (Novas tecnologias, consumo e indústria cultural), ocorre a dissolução das fronteiras entre tempo de trabalho e tempo livre. Isso traz mudanças na própria percepção do tempo, nas sociedades alcançadas pelo capitalismo, o que, inevitavelmente, leva a consequências sociais e antropológicas.

Uma dessas consequências é exatamente o fator tempo, nosso objeto principal aqui. A percepção sobre o tempo passa por uma profunda mudança. Ele parece estar cada vez mais veloz e curto. Isso se dá, sobretudo, por conta da estreita relação entre a aceleração tecnológica, o consumo e os comportamentos. O tempo acelerado da produção passa a reger também o tempo livre, ditando integralmente o ritmo de vida. Consequentemente, o poder que os meios de produção exerciam sobre a temporalidade do trabalho se estende a todos os âmbitos da vida. Como esclarecem Aderaldo, de Aquino e Severiano:

A temporalidade é uma característica que dá sentido à ordem social e à história, tendo como consequência a influência na formação da subjetividade. A aceleração no contexto social transforma valores e comportamentos, assim como as relações estabelecidas entre os indivíduos, de modo que ritmos de vida se reconfiguram para atender aos padrões sociais criados. (ADERALDO; de AQUINO; SEVERIANO, 2020, p. 370).

Com isso, de acordo com o sociólogo alemão Hartmut Rosa, o tempo nas sociedades capitalistas é marcado por uma *aceleração* (*Beschleunigung*)². Tentando traçar um encadeamento que justifique a aceleração no ritmo de vida provocado pela lógica capitalista, o autor aponta três fatores: aceleração tecnológica □ aceleração das mudanças sociais □ aceleração dos ritmos de vida. As novas tecnologias visam a redução do tempo das atividades. O tempo poupado é preenchido por mais atividades feitas simultaneamente, o que gera uma mudança no ritmo de vida das pessoas. Esses fatores se retroalimentam e se influenciam mutuamente. Como resultado disso, as tecnologias, a moda e os comportamentos têm seu prazo de validade cada vez mais curto, exigindo uma frequente e rápida adaptação da pessoa à tecnologia, à moda e ao mercado de trabalho. As consequências psicológicas e sociais dessa aceleração do tempo é o esvaziamento das experiências humanas geradoras de sentido. Aderaldo, de Aquino e Severiano dizem:

A aceleração social promove a separação da experiência em relação às expectativas dos sujeitos, diminuindo a estabilidade do tempo pela compressão do presente. Se o indivíduo é incentivado a realizar diversas

² Cf. ROSA, H. **Aceleração**: a transformação das estruturas temporais na Modernidade. São Paulo: Unesp, 2019.

atividades simultaneamente com a preocupação de “não ficar para trás”, o resultado disso é o esvaziamento da experiência, pois as circunstâncias da ação e dos estilos de vida perdem sentido nos intervalos de tempo cada vez menores, tendo como consequência a constante percepção de falta de tempo. Derivado desse contexto, tem-se a aceleração dos ritmos de vida, pois, na tentativa de suprir as mudanças sociais produzidas pela aceleração tecnológica, os indivíduos aceleram suas vidas e, por meio do consumo das tecnologias buscam inibir a sensação de vazio. Assim, surge a necessidade de se passar por diversas experiências em menor unidade de tempo, o que distancia os sujeitos da própria experiência com formação de sentido. (ADERALDO; de AQUINO; SEVERIANO, 2020, pp. 370-371).

A vida acelerada é a superficialização da vida. Com a redução ao máximo do fator tempo, o ser humano multiplica suas atividades, mas, simultaneamente, torna-as menos reflexivas e mais automatizadas por padrões estabelecidos. Tende-se a fugir das inescapáveis ambiguidades da vida, de suas contradições e frustrações, em nome de uma aceleração que se tornou um fim em si mesmo. O que significa uma vida sem experiências profundas, sem experiências de sentido.

Muitas coisas nos passam, mas poucas nos tocam. Informações vão dando lugar às experiências com sentido, e nomeamos a existência de acordo com algo externo a nós. O trabalho, a escola, a família, o relacionamento amoroso, os amigos e o lazer, entre outros, ganham configuração valorativa a partir diante (*sic*) do que é esperado pela sociedade do consumo. Neste “esperado” por parte da sociedade do consumo, vamos repetindo valores e práticas culturais que pouco dialogam com a experiência com sentido. (ADERALDO; de AQUINO; SEVERIANO, 2020, p. 373).

Está proclamada, assim, a morte da subjetividade, da consciência, da sobriedade. Encerra-se a si mesmo no tempo presente, sem um *té-los*. “A experiência, assim, transmuta-se em vivência imediata sempre premida por um eterno presente a demandar total disponibilidade e urgência” (SEVERIANO, 2017, p. 97). Diferente de uma experiência de um eterno *no* presente, vive-se um presente *que se faz* eterno, que muito se movimenta, mas não vai a lugar algum.

Tillich sobre o tempo no capitalismo: “*kairos: Idee zur Geistlage der Gegenwart*”; “*Die Religiöse Lage der Gegenwart*” (1926).

Em 1926, mesmo ano em que escreveu sua primeira grande leitura de conjuntura “*Die religiöse Lage der Gegenwart*” (A situação religiosa do tempo presente) e o texto “*Das Dämonische*” (O demônico), Tillich também escreve um importante texto no qual aplica o conceito de Kairos ao espírito daqueles tempos. O texto intitula-se “*Kairos: Ideen zur Geistlage der Gegenwart*” (*Kairos*: ideias sobre a situação espiritual do tempo presente). Não é um acaso esses textos surgirem num mesmo ano. Eles estão interligados pelo ímpeto tillichiano fundamental de fazer uma leitura religiosa da cultura, procurando dedicar-se a situações bem concretas e vivas naquele tempo.

No texto “*Kairos*: ideias sobre a situação espiritual do tempo presente”, o autor critica o que ele chama de um “historicismo” (*Historismus*), que se limita a descrever os tempos sem tomar para si a responsabilidade sobre ele. A esta postura, Tillich chama de uma posição irresponsável acerca da história (*unverantwortliche Stellung zur Geschichte*). Contra ela se deve lutar, sem, contudo, fazer como fizeram outras valiosas, porém insuficientes, lutas, que apostaram em uma ação responsável na história partindo de altas utopias, de “altos lugares”, aos quais se era esperado chegar *na* história, esquecendo de seus limites. De maneira um tanto abstrata, Tillich diz:

Somente um ponto de vista (*Standpunkt*) pode ser intencionado, que abale, suspenda e traga à responsabilidade qualquer ponto de vista. Ele seria, todavia, dito de forma figurada: um ponto, um direcionamento, um “de onde” e “para onde”, uma altura (*Höhe*) sobre todas as alturas possíveis, portanto, o absoluto, para toda comparação inacessível de altura. (TILLICH in: CLAYTON (dir.), 1987, p. 172).

Ou seja, só é possível combater o historicismo a partir de um ponto, uma referência que se faça presente na história sem se confundir com nenhuma manifestação nela. Tillich diz que essa postura é a do espírito profético presente no Antigo e Novo Testamento, em Lutero, e em alguma medida, também fora do ambiente eclesial, em Marx e Nietzsche. Nesses últimos, estava o esforço que Tillich considera como a maior luta a ser travada em seu tempo: a superação da sociedade burguesa.

Marx com sua crítica ao capitalismo e Nietzsche com sua revolta contra as convenções e valores burgueses eram resistência profética contra a sociedade dominante de seus tempos. Contudo, para tal missão ser bem sucedida, esses profetas contemporâneos são insuficientes. É necessário construir uma teologia dialética que seja um permanente “Não” a toda e qualquer manifestação histórica, que exerça uma negação do tempo a partir da eternidade (*Verneinung der Zeit von der Ewigkeit*). Tillich diz:

Diferente de alguns movimentos proféticos do presente, (na teologia dialética) não se reconhece uma tal aproximação com a modernidade. Ela permanece consciente em um “não” abstrato contra o tempo, ela não se torna crítica temporal concreta. Isso se mostra principalmente no fato de ela não conhecer símbolo para as forças demônicas de nosso tempo, como viram, em seus tempos, os antigos profetas, os cristãos primitivos, Lutero, Marx e Nietzsche. Porque a teologia permanece em um “não” abstrato, ela não conhece nenhum “não” concreto. (TILLICH in: CLAYTON (dir.), 1987, p. 174).

Ou seja, uma interpretação da história a partir da eternidade deve ter em vista sempre a superação de qualquer aprisionamento em qualquer orientação temporal. Por isso, nesse texto, assim como nos outros dois publicados no mesmo ano, a principal crítica de Tillich à sociedade burguesa é a que seus propósitos se encerram na dimensão da finitude, da história, e, mais do que isso, essa sociedade reivindica para essa dimensão finita o estado de autossuficiência. E ela o faz sobretudo através do sistema capitalista. Tillich diz:

A demonia do espírito burguês é que ele criou um sistema que obriga a um serviço infinito ao finito e sacrifica corpo e alma numa luta de todos contra todos. O nome deste sistema é “economia capitalista”. Nele, a demonia do espírito burguês ganha expressão simbólica. (TILLICH in: CLAYTON (dir.), 1987, p. 179).

No texto “A situação espiritual do tempo presente”, Tillich desenvolveu melhor as consequências para a concepção da história e do tempo de se fazer da economia a medida de todas as coisas. Além de tornar as pessoas apenas uma engrenagem de uma máquina que gira em função da produção e do consumo, a autossuficiência econômica elimina o eterno na história. Tillich diz que a economia capitalista

significa a coerção à infinita e sempre crescente atividade de todas as forças vitais corroídas a serviço da necessidade ilimitada. Significa o domínio da economia sobre todas as funções vitais e tem como consequência a prisão ao tempo (*das Verhaftetsein an die Zeit*) e, por isso, a falta do tempo voltado para a eternidade – uma das mais graves características da época burguesa. O açoitamento das necessidades sem fim não concede ao espírito o tempo que serve a algo que não seja o próprio tempo. Ele faz o espírito vagar em torno do inescapável, e embora sem fim, círculo da finitude (*unendlichen Kreis der Endlichkeit*). (TILlich in: SCHARLEMANN (dir.), 1988, p. 55).

Aqui está o núcleo do diagnóstico que Tillich faz de sua época e que pode ser visto nos dias atuais de maneira potencializada. O tempo do sistema capitalista é o tempo presente. E isso não seria problema se não fosse um tempo preso ao presente, preso em um círculo fechado que não permite que o presente seja visto a partir de outra dimensão temporal que o possa julgar.

Considerações finais

Dos tempos de Tillich para cá, as sociedades capitalistas aumentaram a velocidade com que giram no círculo da finitude, reforçando o seu compromisso com ele e reafirmando o tempo presente como o único tempo que interessa. Por isso, Rosa também chega à conclusão de que, em tal relação com o tempo, a “vida não possui nenhuma direção reconhecível, nenhuma meta; ela não é mais configurada no tempo, ainda que se transforme de maneira contínua” (ROSA, 2017, p. 28). A percepção temporal é de uma história errática. A perda de uma referência, de um *telos*, dá a sensação de estarmos à deriva na história.

Logo, vivenciamos rápidas mudanças, velozes transformações, mas a história e a vida não se movem mais no sentido de um desenvolvimento qualitativo: individual e coletivamente, marcamos passo em um turbilhão agitado de eventos, experimentamos na verdade uma *frenética estagnação*. (ROSA, 2017, p. 29).

E é essa sensação de frenética estagnação, a geradora de uma cultura marcada pela angústia e pela depressão. O aumento da velocidade do ritmo de vida tem levado a um nervosismo e uma sobrecarga, paradoxalmente acompanhados de um tédio estático. “A experiência do *tempo estático* se torna patológica na depressão clínica, que não poucos

psicólogos supõem representar uma reação às exigências da aceleração impossíveis de serem satisfeitas.” (ROSA, 2019, p. 33).

Em um de seus sermões, intitulado “*The Eternal Now*” (O agora eterno), Tillich já abordava a angústia que tomava a sociedade, sobretudo americana, na qual ele vivia. Para ele, somente a irrupção do eterno no presente poderia combater tal situação. Em suas palavras:

É o eterno que para o fluxo do tempo para nós. É o “agora” eterno que provê para nós o “agora” temporal. (...) Nem todo mundo, e ninguém o tempo todo, está ciente desse “agora eterno” no “agora temporal”. Mas, às vezes, ele irrompe poderosamente em nossa consciência e nos dá a certeza do eterno, de uma dimensão do tempo que corta o tempo e nos dá o nosso tempo.

Pessoas que nunca estão cientes dessa dimensão perdem a possibilidade de descansar no presente. (...) Talvez essa seja a maior característica de nosso período, especialmente no Ocidente e particularmente neste país. Ele perde a coragem de aceitar a “presença” porque ele perdeu a dimensão do eterno. (TILLICH, 1963, p. 111-112)

O fenômeno que Tillich percebeu em sua época está ainda mais acentuado nos dias atuais, a saber, a tentativa de anular o tempo ao transformar o presente em instantes sem fim, tornando inviável uma experiência profunda e significativa do tempo. Tillich é claro ao dizer que não há outra forma de viver o eterno no presente senão aceitando o presente como presente mesmo e estando abertos e atentos à irrupção de um *kairos* na história. Somente assim, passaremos de uma tentativa frustrada de um “agora eterno” para um significativo “eterno agora”.

Referências

- ADERALDO, C. V.; de AQUINO, C. A.; SEVERIANO, M. de F. Aceleração, tempo social e cultura do consumo: notas sobre as (im)possibilidades no campo das experiências humanas. **Cad. EBAPE.BR** 18 (2020), n. 2, pp. 365-376.
- RIBEIRO, C. Para além da história. **Correlatio** 13 (2008). pp. 121-135. 2008.
- ROSA, H. **Aceleração**: a transformação das estruturas temporais na Modernidade. São Paulo: Unesp, 2019.
- _____. Contra a invisibilização de um “poder fatídico”: apelo à renovação da crítica do capitalismo. **Perspectiva** 49 (2017), pp. 17-36.

SEVERIANO, M de F. Aceleração social e cultura digital: novas formas de dominação. **Comunicações** 24 (2017), n. 2, pp. 83-101.

_____.; ESTRAMIANA, J. L. “Tempo livre” e “tempo do trabalho”: a dissolução das fronteiras temporais. **Quadernos de psicologia** 14 (2012), n. 2, pp. 67-76.

TILLICH, P. **A era protestante**. São Bernardo do Campo: Ciências da Religião, 1992.

_____. **Die religiöse Lage der Gegenwart**. In: SCHARLEMANN, R. (Dir.). **Main works/Hauptwerke**. Volume 5 /Band 5. Berlin; New York: De Gruyter; Frankfurt am Main: Evangelisches Verlagswerk GmbH, 1988, pp. 27-140.

_____. **Kairos**: Ideen zur Geislage der Gegenwart. In: CLAYTON, J. (Dir.). **Main works/Hauptwerke**. Volume 4 /Band 4. Berlin: De Gruyter; New York: Evangelisches Verlagswerk GmbH, 1987, pp. 171-181.

_____. **Perspectivas da teologia protestante nos séculos XIX e XX**. São Paulo: ASTE, 2010.

_____. **Teologia sistemática**. São Leopoldo: Sinodal, 2005.

_____. **The Eternal Now**. New York: Charles Scribner’s sons, 1963.

Submetido em: 17-2-2023

Aceito em: 23-2-2023