

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE CAMPINAS

HENRIQUE NILO DA SILVA

**A RELIGIÃO COMO O FUNDAMENTO DA CORAGEM NO PENSAMENTO
DE PAUL TILLICH**

CAMPINAS

2021

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE CAMPINAS
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS APLICADAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU* (MESTRADO) EM
CIÊNCIAS DA RELIGIÃO**

HENRIQUE NILO DA SILVA

**A RELIGIÃO COMO O FUNDAMENTO DA CORAGEM NO PENSAMENTO DE
PAUL TILLICH**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião do Centro de Ciências Humanas e Sociais Aplicadas da Pontifícia Universidade Católica de Campinas como exigência para a obtenção do título de Mestre em Ciências da Religião.

Orientador: Prof. Dr. Paulo Sérgio Lopes Gonçalves.

CAMPINAS

2021

Ficha catalográfica elaborada por Adriane Elane Borges de Carvalho CRB 8/9313
Sistema de Bibliotecas e Informação - SBI - PUC-Campinas

200 S586r	<p>Silva, Henrique Nilo da</p> <p>A religião como o fundamento da coragem no pensamento de Paul Tillich / Henrique Nilo da Silva. - Campinas: PUC-Campinas, 2021.</p> <p>128 f.</p> <p>Orientador: Paulo Sérgio Lopes Gonçalves.</p> <p>Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) - Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Centro de Ciências Humanas e Sociais Aplicadas, Pontifícia Universidade Católica de Campinas, Campinas, 2021.</p> <p>Inclui bibliografia.</p> <p>1. Religião. 2. Coragem. 3. Deus. I. Gonçalves, Paulo Sérgio Lopes. II. Pontifícia Universidade Católica de Campinas. Centro de Ciências Humanas e Sociais Aplicadas. Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião. III. Título.</p>
--------------	--

CDD - 22. ed. 200

HENRIQUE NILO DA SILVA

**A RELIGIÃO COMO O FUNDAMENTO DA
CORAGEM NO PENSAMENTO DE PAUL
TILLICH**

Este exemplar corresponde à redação final da Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião da PUC-Campinas, e aprovada pela Banca Examinadora.

APROVADA: 17 de dezembro de 2021.



PROF. DR. FABIO HENRIQUE ABREU (UNIVERSITÄT WIEN)



PROF. DR. PAULO AUGUSTO DE SOUZA NOGUEIRA (PUC-CAMPINAS)



PROF. DR. PAULO SERGIO LOPES GONCALVES – Presidente (PUC-CAMPINAS)

AGRADECIMENTOS

Primeiramente agradeço a Deus, que além do dom da vida me iluminou para os estudos.

De forma especial agradeço minha esposa, Vanessa Cristina Nilo da Silva, que, com sua paciência, carinho, amor incondicional, companheirismo e ajuda, tornou possível a realização deste trabalho.

Agradeço ao meu orientador, prof. Dr. Paulo Sérgio Lopes Gonçalves, por seus valiosos ensinamentos, pelos comentários pertinentes acerca dos rumos da pesquisa e por sua amizade sincera.

Agradeço ao prof. Dr. Fábio Henrique Abreu, que, de modo muito generoso, nos auxiliou compartilhando seu conhecimento e referências, além de aceitar compor a banca de qualificação e defesa.

Agradeço aos demais professores que aceitaram compor minha banca de defesa, prof. Dr. Paulo Nogueira, prof. Dr. Breno Campos e prof. Dr. Antônio Manzatto.

Agradeço ao coordenador do Programa de Mestrado *Stricto Sensu* em Ciências da Religião (PUC-Campinas), prof. Dr. Renato Kirchner e toda sua equipe, que cordialmente me receberam e suportaram desde o primeiro contato.

Agradeço aos professores Dr. Douglas Barros, Dr. Ceci Maria, Dr. Ana Rosa, Dr. Glauco Barsalini, Dr. Newton Aquiles, Dr. João Miguel, Dr. Paulo Nogueira e Dr. Breno Campos, que foram imprescindíveis para o meu desenvolvimento acadêmico e a conclusão da pesquisa.

Agradeço a todos os participantes do grupo de estudos Ética, Epistemologia e Religião da PUC-Campinas e aos meus colegas de turma (2020) Diclei, Felipe, Tiago, Godói, Bianca, Jéssica, Ricardo, José Reis e Rogério, cujas trocas de saberes e experiências enriqueceram-me enquanto pesquisador.

Por fim, agradeço toda a minha família e a família de minha esposa pelo apoio e compreensão, principalmente os meus pais (Evandro e Edja), que busco honrar por meio desta nova conquista.

A afirmação de que Deus é Espírito significa que a vida como espírito é o símbolo inclusivo para a vida divina. Ela contém todos os elementos ontológicos. Deus não está mais perto de uma “parte” do ser ou de uma função particular do ser do que de outra. Como Espírito, ele está tão perto da escuridão criativa do inconsciente quanto da luz crítica da razão cognitiva. O Espírito é o poder através do qual vive o sentido, e é o sentido que imprime direção ao poder. Deus como Espírito é a unidade última tanto do poder quanto do sentido. Em contraste com Nietzsche, que identificou as duas afirmações: Deus é Espírito e Deus está morto, devemos dizer que Deus é o Deus vivo porque é Espírito (TILLICH, 2014, p. 256).

RESUMO

Esta dissertação pretende compreender a religião como o fundamento da coragem no pensamento do teólogo e filósofo Paul Tillich (1886 - 1965). Em seus textos procurou demonstrar que a dimensão religiosa está presente em todas as esferas da atividade cultural. Em diálogo aberto com todos os aspectos da realidade, discutiu sobre a situação do homem moderno inseguro em sua autonomia. Em interdependência com seu conceito de angústia desenvolveu o conceito de coragem na obra *A Coragem de Ser* (1952). A partir do “método de correlação” analisou a situação do homem moderno por meio de questões filosóficas e respostas teológicas. O conceito de coragem tillichiano é uma tentativa de superar, pela aceitação, a insegurança, a imperfeição e a incerteza que ameaça constantemente o ser humano. Segundo Tillich, a religião enquanto um dos aspectos do espírito humano é a substância e o fundamento do sentido incondicional e a fonte da coragem última. Por meio do método teórico-bibliográfico, relacionando referências primárias e secundárias, investiga-se a religião como o fundamento da coragem de ser (autoafirmação) apesar da negação do ser. Para evidenciar a relação entre coragem e religião esta dissertação organiza-se em três momentos. No primeiro, apresentar-se-á o “método de correlação” desenvolvido e aplicado na obra *A Coragem de Ser* (1952). No segundo, será analisado o conceito de religião tillichiano (*Richtung auf das Unbedingte*) no período germânico (1919-1925). No terceiro, o conceito de coragem será relacionado com o conceito de religião nos textos *O ser e Deus* (1951), *Coragem e Transcendência* (1952) e *Dinâmica da Fé* (1957). Desse modo, investiga-se em que medida a religião fundamenta a coragem em uma cultura marcada pela angústia da dúvida e falta de sentido.

Palavras-chaves: Paul Tillich; A Coragem de Ser; Método de Correlação; Religião.

ABSTRACT

This dissertation intends understanding religion as the foundation of courage in the theologian and philosopher Paul Tillich' thought of (1886 - 1965). His works tried to demonstrate that the religious dimension is present in all spheres of cultural activity. In open dialogue with all the aspects of reality, he discussed the modern and insecure man's situation in his own autonomy. In interdependence with his anguish, he developed the concept of courage in his work *The courage to be* (1952). From the "correlation method" he analyzed the situation of modern man through philosophical issues and theological answers. Tillichian' concept of courage is an overcome attempt, through acceptance, the insecurity, imperfection and uncertainty that threatens the human being constantly. According to Tillich, religion as one of the human spirit' aspects is the substance and foundation of unconditional sense and the source of ultimate courage. Through the theoretical-bibliographic method, relating primary and secondary references, religion is investigated as the foundation of the courage to be (self-assertion) despite the denial of being. To demonstrate the relation between courage and religion, this text is structured in three moments. In the first, to present the "correlation method" that was developed and applied in the work *The courage to be* (1952). In the second, we are going to analyze the tillichian' concept of religion (Richtung auf das Unbedingte) in the Germanic period (1919-1925). In the third, it will relate the courage concept with the religion concept in the texts *Being and God* (1951), *Courage and Transcendence* (1952) and *Dynamics of Faith* (1957). Thus, the objective is understanding to which extent religion bases courage in a culture that is marked by the anguish of doubt and lack of meaning.

Keywords: Paul Tillich; The Courage to Be; Correlation Method; Religion.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	11
2. O CONCEITO DE CORAGEM EM PAUL TILLICH: A QUESTÃO DA AUTOAFIRMAÇÃO	16
2.1 Breve panorama sobre o método de correlação (1951) na ontologia da coragem (1952	16
2.2 Autoafirmação e a questão de Deus como a questão implícita no ser	25
2.3 As perspectivas psicológica, sociológica e histórica na problematização da “autoafirmação”	36
2.4 Conclusão	46
3. O CONCEITO DE RELIGIÃO EM PAUL TILLICH: A QUESTÃO DO INCONDICIONADO	48
3.1 A recepção entusiástica e a reformulação crítica do idealismo transcendental de Friedrich W. J. Schelling no pensamento de Paul Tillich.....	49
3.2 Religião como direcionamento intencional ou noético da consciência para o incondicional (Richtung auf das Unbedingte).....	56
3.3 O Incondicionado como fundamento-abismo e o sentido último da consciência intencional	66
3.4 Conclusão	78
4. A RAIZ RELIGIOSA DA CORAGEM DE SER: A QUESTÃO DA RELAÇÃO ENTRE AUTOAFIRMAÇÃO E O INCONDICIONADO.....	80
4.1 Conceitos ontológicos: a estrutura ontológica básica (eu-mundo) e os elementos ontológicos (individualização-participação).....	80
4.2 A finitude, as categorias e os elementos ontológicos: expressões da união entre ser e não-ser e da aceitação corajosa da angústia.....	89
4.3 A fonte da coragem de ser: a religião como o estado do ser apoderado pela potência do ser-em-si	99
4.4 Dúvida, coragem e preocupação última: a fé como estar possuído por aquilo que nos toca incondicionalmente.....	108
4.5 Conclusão	116

5. CONCLUSÃO	118
6. REFERÊNCIAS	122

1. INTRODUÇÃO

O teólogo e filósofo Paul Tillich (1886-1965)¹ foi um dos maiores pensadores contemporâneos nos estudos sobre cultura e religião². Embora tenha ensinado Teologia Sistemática durante boa parte de sua vida, o problema da relação entre religião e cultura sempre esteve no centro de suas preocupações. A maioria de seus escritos pretendiam determinar como o cristianismo se relacionava com a cultura secular. Também procurou demonstrar que a dimensão religiosa está presente em todas as esferas da atividade cultural. Procurando sempre dialogar abertamente com todos os aspectos da realidade, discutiu sobre a situação do homem moderno inseguro, imperfeito e incerto em sua autonomia. Em *A Coragem de Ser* (1952), o teólogo distingue três tipos de angústia confirmada pela história da civilização ocidental: a angústia ôntica que predominou no final da antiguidade; a angústia moral que predominou no final do medievo; e a angústia noética ou espiritual que predominou no final da modernidade. Este período de angústia caracteriza-se pela perda daquilo que era tido como o sentido da vida. A perda de Deus no século XIX (Feuerbach, Marx e Nietzsche) é o acontecimento que provocou a busca desesperada pelo sentido da vida no século XX. Para Tillich, as questões sobre a finitude e a culpa que experienciaram todos os existencialistas contemporâneos são reflexos da insignificância.

Segundo o teólogo, a possibilidade da coragem de ser apesar da angústia ôntica, moral e noética é uma questão teológica. Em sua finitude, contradição, culpa e falta de sentido, a existência humana é constantemente ameaçada pelo não-ser. É nesta situação que surge a questão do ser e o sentido último da realidade, pois a procura pela realidade do ser é ao mesmo tempo a busca de uma potência capaz de resistir o não-ser. A religião enquanto um dos aspectos do espírito humano é a substância e o fundamento do sentido incondicional e a fonte da coragem última. A religião não é algo supranatural e externo ao espírito humano. Também não é um estágio mitológico do desenvolvimento ou mera criação transitória do espírito. Contra alguns

¹ Após a Primeira Guerra Mundial lecionou nas Universidades de Berlim, Marburg, Dresden e Leipzig. Os biógrafos de Tillich dividem sua vida em duas fases: a primeira referindo-se ao período na Alemanha (o 1º Tillich), e a segunda, à sua produção nos Estados Unidos (o 2º. Tillich), tendo como marco divisório, o exílio em 1933. Foi o primeiro professor demitido em uma universidade alemã por oposição ao nazismo. Nos Estados Unidos lecionou em Nova York, Harvard e Chicago (CALVANI, 2018, p. 58).

² Em *Vida e obra de Paul Tillich a partir de seu contexto*, Carlos Calvani mostra que diversos estudiosos de destaque reconheceram o trabalho de Paul Tillich, entre eles Paul Ricouer, Adorno, Horkheimer, Harvey Cox, Alexander Irwin, Ninian Smart, John Hick, Mark Taylor, Gustavo Gutiérrez e Rubem Alves. O pensamento tillichiano é estudado por universidades na Europa, Estados Unidos, Canadá e Japão. Em alguns desses países os pesquisadores organizam sociedades nacionais dedicadas ao estudo de Tillich. As maiores são as da Alemanha e Estados Unidos que organizam simpósios anuais, e a sociedade de língua francesa que reúne pesquisadores da França, Bélgica e Canadá (CALVANI, 2018).

teólogos e certos cientistas, Tillich defendeu que a religião é um dos aspectos do espírito humano, preservando o que havia de verdade em cada posição³. Desse modo, a religião é tanto “um dos aspectos” do espírito quanto um aspecto “necessário” da vida espiritual, que metaforicamente é designada como “dimensão da profundidade”. A história revelou o quanto a religião tem oscilado entre as funções moral, cognitiva, estética e sentimento. Porém, ao ser reconhecida como dimensão de profundidade possui seu lugar próprio nas profundezas de todas as funções do espírito. A religião é a substância, o fundamento e a profundidade da vida espiritual de uma situação cultural autônoma e heterônoma. Somente uma coragem de ser que se fundamenta na dimensão incondicional, aceita a insegurança, a imperfeição e a incerteza radical da cultura secular. Entretanto, a questão é saber como é possível tal coragem. No pensamento tillichiano, o fundamento da autoafirmação (a coragem de ser) é tanto uma questão ontológica (ser) como também teológica (Deus).

Com fundamentação no texto *A Coragem de Ser* (1952) objetiva-se analisar a religião como fonte de uma autoafirmação que aceita e supera a angústia da dúvida e da falta de sentido. Ao verificar que a religião confere sentido absoluto e coragem incondicional ao ser ameaçado pelo não-ser, perguntamos: *Em que medida a religião fundamenta a coragem de ser ou a autoafirmação no pensamento de Paul Tillich?* Para respondermos esta questão, a dissertação será organizada em três etapas. Primeiramente, apresentar panoramicamente o método de correlação, sua aplicação e o conceito de coragem. Por conseguinte, analisar o conceito de religião tillichiano através da sua filosofia do espírito, do sentido e da religião, formulada no período germânico (1919 - 1925). Finalmente, relacionar o conceito de coragem e o conceito de religião nos textos *O ser e Deus* (1951), *Coragem e Transcendência* (1952) e *Dinâmica da Fé* (1957). Com isso, pretende-se compreender a relação entre a coragem e a religião no pensamento do teólogo. Cumpre ressaltar que, Paul Tillich enquanto pensador original interpreta outros pensadores a modo próprio, denominando, classificando ou colocando autores distintos no mesmo âmbito. Metodologicamente a pesquisa será teórico-bibliográfico, utilizando preferencialmente as referências primárias e quando necessário as referências secundárias. É também qualitativa e exploratória por aprofundar o tema e os conceitos, relacionando outras obras do autor com seus comentadores. Os estudos e pesquisas realizadas

³ “Tanto teólogos como os cientistas críticos, contrários à crença de que a religião seja um dos aspectos do espírito humano, definem a religião como relação humana com seres divinos, cuja existência é afirmada pelos teólogos críticos e negada pelos cientistas. Mas é justamente essa ideia que torna impossível a compreensão da religião. Se começamos argumentando em favor ou contra a existência de Deus, jamais iremos encontrá-lo. Quando afirmamos sua existência, mais difícil será alcançá-lo do que se a negássemos. Qualquer Deus que venha a ser objeto de nossas argumentações a respeito de sua existência ou negação dela, seria apenas uma coisa entre outras no universo” (TILLICH, 2009, p. 41).

pela Sociedade Paul Tillich no Brasil⁴ serão imprescindíveis para compreensão do complexo pensamento tillichiano. De acordo com o documento da área Ciências da Religião e Teologia (código 44), verificou-se que esta pesquisa está alocada em duas subáreas: a primeira é *Epistemologia das Ciências da Religião* devido ao método filosófico-teológico que Paul Tillich desenvolveu e aplicou em seus estudos sobre a religião; a segunda é *Teologia Fundamental - Sistemática* devido a relação entre *A Coragem de Ser* (1952) e *Dinâmica da Fé* (1957) com a obra *Teologia Sistemática* (1951). Ciente que os estudos científicos da religião preferem o modelo empírico-formal, Paul Tillich em seus textos expande tanto a noção de ciência quanto a noção de teologia⁵.

Para atingir o objetivo proposto, a dissertação está estruturada em três capítulos. O primeiro capítulo apresentará o método de correlação na *Introdução da Teologia Sistemática* (1951), sua aplicação na obra *A Coragem de Ser* (1952) e o conceito de coragem como autoafirmação. Para isso, estrutura-se o texto em três momentos. Primeiramente, apresentará um breve panorama do método de correlação subjacente na ontologia da coragem, as razões epistemológicas que levaram o teólogo a correlação, a dinâmica e as instâncias de ação da filosofia e da teologia em seu pensamento. Na sequência, analisará panoramicamente a estrutura ontológica básica, os elementos que constituem a estrutura ontológica, as características do ser, as categorias do ser e do conhecimento e a questão de “Deus” nos textos *O ser e Deus* (1951) e *Ser, Não-Ser e Angústia* (1952). Finalmente, ressaltará a contribuição da psicologia, sociologia e história para a questão da autoafirmação, a coragem de ser que resiste ao não-ser e a principal pergunta levantada pelo teólogo em relação ao seu conceito de coragem. Então, objetiva-se compreender o conceito de coragem no pensamento tillichiano mediante conceitos ontológicos dos textos da maturidade. Ainda que o conceito de coragem seja historicamente discutido no

⁴ Hoje no Brasil, um dos maiores especialistas em Paul Tillich é o Prof. Dr. Etienne Alfred Higuete, presidente da Sociedade Paul Tillich do Brasil. No Brasil há alguns trabalhos a respeito do conceito de coragem tillichiano: *Paul Tillich e a Linguagem da Religião* (SOUZA & TADA, 2018); *A coragem em Sponville e Tillich* (SOUZA, 2009); *A coragem de “ser” no mundo do “ter”: contribuições de Paul Tillich para análise do ser humano na sociedade capitalista atual* (KELM, 2016); *Existimos...a que será que se destina? Choque ontológico, angústia e coragem de ser na canção Cajuína* (CALVANI, 2017); *A coragem de ser de Cecília Meireles a partir do pensamento de Paul Tillich* (SILVA, 2013); *‘A Coragem de Ser’ de Paul Tillich e ‘A via crucis do Corpo’ de Clarice Lispector: semelhanças e assimetrias em busca de uma leitura teológica-existencial da obra de Lispector* (TADA, 2010); *A Coragem como elemento de cura ontológica* (DUMER, 2016); *O ser humano entre a angústia e a coragem: uma antropologia teológica para a pós-modernidade* (DUMER, 2017).

⁵ A compreensão da Teologia como uma ciência hermenêutica é fundamental para esse projeto de pesquisa. Etienne Higuete e Antônio Mendonça, pesquisadores do programa (código 44), defendem a cientificidade da teologia. Segundo Mendonça a teologia possui instância crítica, é crítica de si mesma, é hermenêutica, portanto, também uma “teologia da cultura”. Para o professor Higuete a teologia no meio acadêmico apresenta-se como uma hermenêutica da dimensão radical de sentido ou da dimensão religiosa das culturas. Em concordância, Afonso Soares pondera acerca da necessidade de caracterizar como deve ser a teologia e de qual teologia se trata (SILVEIRA, 2018).

âmbito da ética, Paul Tillich deslocou a questão da coragem para sua ontologia. No período estadunidense (1933-1965) seus textos são marcados por uma semântica ontológico-existencial, posto que a ontologia tillichiana é uma descrição da possibilidade da experiência.

O segundo capítulo analisará o conceito de religião tillichiano através da filosofia do espírito, do sentido e da religião na formulação “direcionamento intencional para o incondicional” (*Richtung auf das Unbedingte*). Mesmo que a expressão “preocupação última” (*ultimate concern*) seja amplamente conhecida, tal expressão não comunica claramente o conceito de religião delineado pelo autor no seu período germânico (1919-1925). Desse modo, estrutura-se o texto em três momentos. Primeiramente, apresentará a recepção entusiástica do idealismo de Schelling, a revisão crítica do seu próprio idealismo transcendental e como o incondicionado tornou-se uma descrição da autoconsciência no pensamento de Tillich. Na sequência, analisará o conceito de religião como direcionamento intencional para o incondicional, destacando que a filosofia da religião e a teologia fundamental de Tillich é uma teoria das condições constitutivas da subjetividade individual. Finalmente, esclarecerá a aparente contradição na determinação de religião como aquilo que nos preocupa ou nos toca incondicionalmente, justificando o incondicionado enquanto fundamento-abismo do sentido e o sentido último pretendido pela consciência. Estes três tópicos estarão em conformidade com os trabalhos dos comentadores Christian Danz⁶ e Fábio Abreu⁷, visto que reconhecem que o caráter idealista, neokantiano e fenomenológico são fundamentais para compreender o conceito de religião no pensamento de Tillich.

O terceiro capítulo relacionará o conceito de coragem (autoafirmação) e o conceito de religião (incondicionado) nos textos *O ser e Deus* (1951), *Coragem e Transcendência* (1952) e *Dinâmica da Fé* (1957). Embora a produção estadunidense (1933-1965) seja marcada por uma semântica ontológico-existencial, Tillich nunca abandonou seus pressupostos idealistas, neokantianos e fenomenológicos delineados na década de 1920. Assim, o texto estrutura-se em quatro momentos. Primeiramente, apresentará na seção *O ser e Deus* (1951) a estrutura

⁶ Desde de 2006, Christian Danz é presidente da Sociedade Alemã Paul Tillich. Também é membro da comissão de publicação dos escritos de FWJ Schelling da classe histórico-filosófica da Academia de Ciências da Baviera.

⁷ ABREU, Fábio Henrique. “*Richtung auf das Unbedingte*” and “*Self-Transparency*”: *The Foundations of Paul Tillich’s Philosophy of Spirit, Meaning, and Religion* (1919-1925). **Revista Eletrônica Correlatio**, v. 16, n. 1 – Junho de 2017. ABREU, Fábio Henrique. *Símbolo como linguagem da religião: fundamento da teoria dos símbolos no âmbito da teoria da religião de Paul Tillich*. In: TADA, Elton Sadao; SOUZA, Vitor Chaves (Org.). **Paul Tillich e a Linguagem da Religião**. Santo André: Kapenke, 2018. Elencamos quatro pontos em que os textos e o contato com o professor Fábio Henrique Abreu enriqueceram nossa pesquisa: seu sólido trabalho de reconstrução-histórico-genética do pensamento tillichiano; a apresentação do estado da questão nas pesquisas sobre Tillich na Alemanha; o compartilhamento da literatura primária em alemão e inglês; sua disposição em ajudar via WhatsApp e videoconferência.

ontológica básica e o seu elemento ontológico, pois a questão de Deus é sistematicamente correlacionada com a ontologia. Na sequência, analisará também na seção *O ser e Deus* (1951) a finitude, as categorias e os elementos ontológicos como expressões da união entre o ser e não-ser e da aceitação corajosa da angústia. Consequentemente, mostrará no texto *Coragem e Transcendência* (1952) a religião como estar possuído pela potência do ser-em-si. Finalmente, explicitará nos textos *Dinâmica da Fé* (1957) e *A Coragem de Ser* (1952) a relação entre a dúvida, a coragem e a preocupação última na noção de fé como estar possuído pelo incondicional. Sustenta que a fé é um estado de espírito e não a crença em algo. Assim a fé pode coexistir com a dúvida que expressa a finitude humana. Somente pela coragem conseguimos aceitar a dúvida e prevalecer em alguma medida contra a ameaça do não-ser. Desse modo, pretende-se compreender o conceito de coragem, o conceito de religião e como a religião fundamenta a coragem em uma cultura marcada pela angústia da dúvida e falta de sentido.

2. O CONCEITO DE CORAGEM EM PAUL TILlich: A QUESTÃO DA AUTOAFIRMAÇÃO

O objetivo deste primeiro capítulo é apresentar o conceito de coragem no pensamento do filósofo e teólogo Paul Tillich (1886 - 1965). Considerando que em sua filosofia a ontologia é uma descrição da possibilidade da experiência e que pressupõe a experiência religiosa, pensou o conceito de coragem a partir da ideia de autoafirmação. O conceito de coragem na história da filosofia e teologia é geralmente discutido no âmbito da ética e interpretado no interior da noção de virtude. Este trabalho dedica-se em investigar o conceito de coragem na ontologia que Tillich desenvolveu em sua produção intelectual do período estadunidense (1933-1965). Embora esse período seja marcado por uma semântica ontológico-existencial, é importante frisar que Paul Tillich não era ontoteólogo e nem existencialista. Em razão disso, a interpretação aqui assumida está em oposição às leituras ontologizantes e existencialistas. Baseado nas obras de Paul Tillich e seus comentadores, especialmente as obras *Teologia Sistemática* (1951) e *A Coragem de Ser* (1952), o texto estrutura-se em três momentos. Primeiramente, apresenta um breve panorama do método de correlação subjacente na ontologia da coragem, as razões e motivações epistemológicas que levaram o teólogo a correlação e a dinâmica e as instâncias de ação da filosofia e da teologia em seu pensamento. Consequentemente, analisa a estrutura ontológica básica (eu-mundo), os elementos que constituem a estrutura ontológica (participação e individualização), as características do ser (ser-em-si, não-ser e angústia), as categorias do ser e do conhecimento (finitude). Em sua ontologia da coragem “Deus” é a resposta à pergunta implícita na finitude humana. Finalmente, argumenta sobre a questão da autoafirmação enquanto superação da ameaça do não-ser, a contribuição da psicologia, sociologia e história para a coragem de ser e a principal pergunta levantada pelo teólogo em relação ao seu conceito de coragem. Desse modo, pretende-se apresentar o método de correlação e o conceito de coragem nas obras de maturidade.

2.1 Breve panorama sobre o método de correlação (1951) na ontologia⁸ da coragem (1952)

⁸ “A filosofia levanta a pergunta pela realidade como um todo; ela pergunta pela estrutura do ser. E responde em termos de categorias, leis estruturais e conceitos universais. Ela deve responder em termos ontológicos. A ontologia não é uma tentativa especulativa e fantástica de estabelecer um mundo por trás do mundo; ela é uma análise daquelas estruturas do ser com as quais nos deparamos em todo encontro com a realidade. Este era também o sentido original da metafísica. Mas a preposição *meta* tem agora a irremediável conotação de designar uma

Em 1951, o teólogo publicou seu primeiro volume da *Teologia Sistemática* contendo suas concepções de método teológico, da razão, da revelação, do ser e de Deus. A obra *A Coragem de Ser* foi publicada em 1952, ano seguinte à apresentação do “método de correlação”. Publicou em 1957, a obra *Dinâmica da Fé* e o segundo volume da *Teologia Sistemática*, tratando da existência e de Cristo. O terceiro volume foi publicado em 1963, abordando o tema da vida, do Espírito, da história e do reino de Deus. Cumpre ressaltar que os textos *A Coragem de Ser* e *Dinâmica da Fé* não foram endereçados ao público acadêmico, mas antes ao público em geral. Ambos são fundamentais para compreendermos o conceito de coragem em relação à religião no pensamento de Paul Tillich. Observa-se que antes de publicar as preleções sobre “a coragem de ser” o seu método de correlação já estava precisamente sistematizado e amadurecido (GRENS & OLSON, 2003, p. 138). Em síntese o método de correlação estruturava-se em duas seções, uma dedicada à pergunta filosófica e a outra seção dedicada à resposta teológica. Em seu material para suas preleções, o teólogo preparava uma terceira seção que mediava entre as duas seções principais. Nessa seção intermediária, interpretava materiais psicológicos, sociológicos e históricos “à luz tanto das perguntas existenciais quanto das respostas teológicas” (TILLICH, 2014, p. 80). As preleções reunidas no texto *A Coragem de Ser* evidenciam a estrutura da correlação apresentada em sua *Teologia Sistemática* (1951). Primeiramente, nos capítulos um (*Ser e Coragem*) e dois (*Ser, Não-Ser e Angústia*) observamos a pergunta ou problemática existencial que perpassa toda obra. Por conseguinte, os capítulos três (*Angústia Patológica, Vitalidade e Coragem*), quatro (*Coragem e Participação*) e cinco (*Coragem e Individualização*) constituem a “terceira seção”, que é justamente um diálogo entre a psicologia, sociologia e história. Por fim, o capítulo seis (*Coragem e Transcendência*) constitui a correlação entre as perguntas filosóficas e as respostas teológicas (TILLICH, 2001). Para Guilherme Emílio (2012), o método correlativo de argumentação envolve toda a ontologia tillichiana. Defende que método correlativo não é apenas a correlação de perguntas filosóficas e respostas teológicas, mas toda argumentação e conclusões que na maioria das vezes abarcam posições contraditórias. Na introdução da Parte 2 do Volume I da *Teologia Sistemática* (1951) evidencia-se a “correlação argumentativa” entre duas estruturas (sujeito-objeto e eu-mundo), entre elementos estruturais constituintes (dinâmica e forma, individualização e participação, liberdade e destino), entre elementos característico do ser (ser e não-ser, essência e existência, finitude e infinitude) e entre categorias da existência (ser e não-ser, coragem e angústia).

duplicação deste mundo por uma ordem transcendente de seres. Portanto, talvez seja menos desorientador falar de ontologia em vez de metafísica” (TILLICH, 2014, p. 37).

Diferente de muitas tendências filosóficas e teológicas, há uma tendência sintetizante no sistema tillichiano (EMÍLIO, 2012, pp. 7, 25).

Diante dessa estrutura correlativa de argumentação é importante salientar as razões e motivações filosóficas e teológicas que levaram Tillich a adotar em seu sistema o método de correlação. Com o final da ortodoxia clássica a grande questão teológica dos séculos XVIII à XX era a respeito da compatibilidade entre a “mentalidade moderna” e a “mensagem cristã”. Segundo o teólogo, a “grande síntese” produzida por Hegel e Schleiermacher em resposta a essa questão, influenciou significativamente o pensamento teológico (TILLICH, 2000, p. 287). Ambos os pensadores assimilaram os estímulos da mentalidade moderna e todo o seu desenvolvimento autônomo. Rejeitaram a pura ortodoxia e o puro iluminismo para encontrar um caminho além deles. Por volta de 1840, essas “sínteses” foram consideradas superadas e obsoletas. Consequentemente deram lugar a formas radicais de naturalismo e materialismo. A escola teológica ritschliana tentou salvar o que foi possível em uma nova síntese. Porém sua perspectiva de divisão kantiana entre o mundo do conhecimento e o mundo dos valores, desmoronou no fim do século XIX. As sínteses da tradição pietista e reavivalista representada por Ernst Troeltsch e Martin Kahler, também ruíram devido ao impacto dos eventos históricos e das guerras mundiais. Entretanto, nos trabalhos de Karl Barth ficou notório a recusa de uma síntese entre cristianismo e a modernidade (TILLICH, 2000). Segundo Tillich (1987), essa ruptura da grande síntese que começou com Schleiermacher, Hegel, e o liberalismo do século XIX, uma atitude de enfado se apoderou das mentes que em rendição são incapazes de aceitar outra alternativa. Esse desapontamento tornou-se um entrave para a tentativa de outra síntese, uma vez que tantos falharam. Porém, assegurou que não existe outra escolha, é preciso continuar tentando. Desse modo, a grande inquietação do autor foi formulada da seguinte maneira: “Teriam as atitudes e conceitos da religião bíblica implicações que não apenas permitem, mas exigem uma síntese com a busca pela realidade última? E, por outro lado, teria o pensamento ontológico implicações que o abrem para a preocupação da religião bíblica?” (TILLICH, 1987, p. 378). Então, o teólogo através de sua via simbólica procurou estabelecer o contato dialógico, onde sua hermenêutica tinha pressuposto duplo: a natureza simbólica da religião bíblica e a sua unidade interna com a ontologia. Correlacionando religião bíblica e investigação ontológica da existência, procurou mostrar que “cada um dos símbolos bíblicos conduz inescapavelmente a uma questão ontológica, e que as respostas dadas pela teologia necessariamente contêm elementos ontológicos” (TILLICH, 1987, p. 357). Dado que os símbolos religiosos são uma forma de apresentar a mesma situação com a qual as análises existenciais se ocupam, são respostas às questões implicadas na situação. Os símbolos cabem

tanto na primeira forma quando falam do homem e sua situação difícil, como na segunda forma quando falam de Deus e sua reação a esta situação difícil. Em ambos os casos, a análise existencial torna os símbolos religiosos compreensíveis e tema de possível consideração para nossos contemporâneos, incluindo filósofos contemporâneos (TILLICH, 1992, p. 387). Contudo, assegura que “a síntese não pode jamais ser evitada, porque o ser humano sempre será ser humano, submetido a Deus. Mas não pode estar sob Deus de tal maneira que deixe de ser humano” (TILLICH, 2000, p. 287). Seu emprego do método da correlação é a busca de um novo caminho além das sínteses antigas. Não é propriamente uma síntese, nem diástase que indica identificação ou separação, porém trata-se de correlação. Observa que “a mensagem cristã⁹ é a resposta a todos os problemas envolvidos no humanismo autocrítico” (TILLICH, 2000, p. 287). Este humanismo que se autoanalisa é para o teólogo o existencialismo¹⁰. Diante das implicações do iluminismo na teologia protestante afirma que a *História do Pensamento Cristão* indica essa direção metodológica¹¹ (TILLICH, 2000, p. 288).

Outra questão preponderante para a correlação tillichiana foi sua insatisfação com as metodologias teológicas que não respondiam às inquietações da sociedade moderna. Considerou inadequadas as teologias que não conseguem conciliar a “mensagem” e a “situação”, preservando ambos os lados (TILLICH, 2014, p. 21). A maioria dos sistemas teológicos não souberam combinar essas duas exigências, por um lado eliminando “elementos da verdade”, por outro sendo incapazes de comunicar ao “momento atual” (TILLICH, 2014, p. 22). Os métodos “supranaturalista”, “naturalista” e “dualista” foram substituídos pelo método de correlação por não colocar em diálogo a situação e a mensagem de maneira adequada (TILLICH, 2014, p. 78). O *supranaturalismo* interpreta a mensagem cristã como verdades que caíram do céu sobre os homens, ignorando completamente as questões e preocupações da situação humana. Constitui-se uma teologia que não responde às perguntas que a situação atual

⁹ Salientamos que a concepção de cristianismo ou mensagem cristã na sistemática tillichiana é distinta da ortodoxia católica e protestante. Para Tillich, o símbolo da cruz de Cristo ou O Novo ser em Jesus como o Cristo é um paradoxo de afirmação e negação. É afirmação porque enquanto símbolo aponta para aquilo que nos toca incondicionalmente, ou seja, a completa transparência do fundamento do ser naquele que é o portador da revelação final. Simultaneamente é negação porque não pretende ser o incondicionado, mas expressão limitada e indireta do inexprimível. Dito de outra forma, é o completo auto-sacrifício (*Kenosis*) do meio ao conteúdo da revelação (TILLICH, 2014).

¹⁰ Tillich entende que o ateísmo não é condição necessária para o pensador existencialista. Para o teólogo, não há um existencialismo ateu e não há um existencialismo teísta. O existencialismo fornece uma análise do que significa existir. Portanto, desenvolve a pergunta implícita na existência, mas não tenta dar uma resposta, nem em termos ateus nem teístas. Quando os existencialistas dão respostas, fazem-no na terminologia de tradições religiosas ou quase-religiosas, mas não as derivam de sua análise da existência (TILLICH, 2014, p. 321).

¹¹ Para saber mais sobre os fundamentos do método de correlação: TILLICH, P. **História do Pensamento Cristão**. Tradução de Jaci Maraschin. 2 ed. São Paulo: ASTE, 2000. TILLICH, P. **Perspectivas da teologia protestante nos séculos XIX e XX**. 2ª ed. São Paulo: ASTE, 1999.

coloca e, suas respostas são para perguntas que não foram feitas. Os principais proponentes dessa aplicação metodológica eram teólogos fundamentalistas e da neo-ortodoxia (TILLICH, 2014, p. 79). Em contrapartida, o *naturalista* ou humanista formula as respostas teológicas a partir do estado natural do ser humano. Ignora a condição humana de autoalienação e autocontradição, não considerando a ruptura entre o “estado essencial” e o “estado existencial”. Não percebem que a existência humana é a própria pergunta e não a resposta, por isso sacrificam a mensagem cristã e derivam as respostas das perguntas. Esta metodologia humanista foi adotada por grande parte da teologia liberal (TILLICH, 2014, p. 79). No entanto, o *dualista* é constituído por uma superestrutura e uma infraestrutura que apresenta pontos de vista divergentes. Essa concepção metodológica do período escolástico intensificou-se no interior da ortodoxia protestante. Sendo a infraestrutura baseada em argumentos racionais e a superestrutura baseada nas fontes da revelação. Mesmo consciente de que há um abismo entre o finito e o infinito, buscou uma relação positiva entre ambos. O supranaturalismo consciente da transcendência de Deus enfatizou sua completa alteridade em relação ao mundo. Porém, equivocou-se quando descreveu o ser de Deus com categorias que utilizamos em nossa existência e em geral nas coisas imanentes. O naturalismo em uma tendência panteísta identificou Deus com a substância do mundo. Nesta insistência da presença de Deus no mundo acabou suprimindo sua alteridade transcendente. Ambas concepções formaram um corpo de verdades teológicas pautadas no ser humano e no mundo. Inevitavelmente derivam a resposta da forma da pergunta, incorrendo na contradição da “revelação natural” (TILLICH, 2014, p. 79). Para Tillich, a teologia deve pensar tanto a imanência¹² de Deus como sua transcendência¹³, já que a alteridade divina não é sinônimo de ausência. A proposta do método de correlação tillichiano é reduzir a “teologia natural a uma análise da existência” e reduzir a “teologia supranaturalista a respostas dadas às perguntas na existência” (TILLICH, 2014, p. 79).

O teólogo afirma que a correlação enquanto método é tão antiga quanto a própria teologia. Encontra-se a correlação em grandes pensadores como Platão, Aristóteles, Tomás de Aquino, Calvino e outros (TILLICH, 2014, p. 311). Ressaltou que alguns pensadores aplicaram a correlação de maneira inconsciente, assim o que o diferencia é a explicitação consciente das

¹² Tillich entende a experiência de Deus não como a experiência de uma alteridade que está fora do espírito, mas estritamente como parte da vida dialética do próprio espírito, uma vida que é basicamente imanente e, ainda, relativamente transcendente: Deus é “o outro”; no entanto, a alteridade de Deus é, antes, uma polaridade da vida interior do espírito (ABREU, 2018, p. 494).

¹³ Para Tillich, a alteridade do divino é um nome para o paradoxo original constitutivo do espírito, isto é, um produto necessário à constituição antinômica e paradoxal da autoconsciência, sendo que a existência daquele-que-é (*Seiende*) propriamente dita representa, igualmente, uma categoria do espírito (ABREU, 2018, p. 499).

implicações da correlação em seu sistema teológico¹⁴. Como já dito, o método de correlação tillichiano explica os conteúdos da fé cristã por meio de perguntas existenciais e de respostas teológicas em interdependência (TILLICH, 2014, p. 74). Constituindo o esforço metodológico de aproximar a “mensagem” à “situação”. As perguntas subjacentes na situação são correlacionadas com as respostas veladas na mensagem. Porém está sujeito a oscilação entre as extremidades da “verdade eterna de seu fundamento” e da “situação temporal em que esta verdade eterna deve ser recebida” (TILLICH, 2014, p. 21). Para o teólogo, mesmo diante desses desafios epistemológicos um sistema teológico deve afirmar a verdade da mensagem e a interpretação desta verdade para as próximas gerações. Na sistemática tillichiana, as respostas não derivam das perguntas, como fez a teologia natural. Tampouco elabora respostas sem o diálogo com as perguntas, como fez a teologia sobrenatural. O objetivo é correlacionar “perguntas e respostas”, “situação e mensagem”, “existência humana e manifestação divina” (TILLICH, 2014, p. 25). Desde a modernidade é um grande desafio para os teólogos a preservação da mensagem cristã na adaptação à mentalidade moderna. Neste novo contexto, a tendência apologética pode diluir a mensagem cristã. Portanto, o risco de perder a essência dos conteúdos da fé cristã não deve desencorajar a busca de uma síntese. Assim, o fazer teológico deve preservar a “mensagem” na relação com a “situação” sem eliminar nenhuma das partes. Este esforço contínuo¹⁵ tem mantido a teologia viva (TILLICH, 2014, p. 25). Por conseguinte, o método da correlação conduz a teologia tillichiana a “uma análise da situação humana a partir da qual surgem as perguntas existenciais”, entendendo que “os símbolos usados na mensagem cristã são as respostas a estas perguntas” (TILLICH, 2005, p. 76).

A dinâmica e as instâncias de ação da filosofia e da teologia no interior da correlação tillichiana é outro ponto que merece atenção. Segundo o teólogo, a filosofia e a teologia têm características específicas, porém ambas fazem a pergunta pelo ser. Se a filosofia trabalha com “a estrutura do ser em si mesmo”, a teologia trabalha com “o sentido do ser para nós” (TILLICH, 2014, p. 39). Todas as ciências, por ter sua origem na filosofia, acabam oferecendo outros olhares para uma mesma questão. As demais áreas em diálogo interdisciplinar ampliam as possibilidades de análise com novo material para os filósofos, porém as perguntas e as

¹⁴ Segundo Battista Mondim (2003, p. 98) e Carlos Cunha (2015, p. 137) a originalidade de Tillich consiste em fazer da correlação “o cânon interpretativo fundamental”, “o ângulo de observação preferido” e “um princípio hermenêutico supremo”.

¹⁵ Segundo Etienne Higuét, nos anos vinte do século passado (1922, 1923 e 1925) Paul Tillich pensou uma filosofia da religião com os métodos “dialético-crítico”, “fenomenológico”, “pragmático” e “metalógico” e em 1951 apresentou em sua *Teologia Sistemática* o “método da correlação” em diálogo crítico com os métodos anteriores, visando uma teologia apologética para as perguntas contemporâneas, isto é, uma “teologia-que-dá-respostas” (HIGUET, 2011, p. 27, 40).

respostas devem ser unidas em uma correlação crítica (TILLICH, 2014, p. 39). A resposta extraída da revelação deve responder às inquietações existenciais implícitas em determinados contextos. O teólogo tem a dura tarefa de interpretar fidedignamente a mensagem cristã como respostas às perguntas das sociedades modernas (TILLICH, 2014, p. 40). O fundamentalismo e a ortodoxia não deram a devida atenção a ambos os polos, “mensagem” e “situação”, como pontos fundamentais da tarefa teológica. Ao rejeitar a condição existencial dos interlocutores fez com que a teologia perdesse o sentido.

Segundo Tillich, o teólogo não deve reduzir a “situação” a uma mera análise do estado psicológico e sociológico de indivíduos ou grupos. A “situação” é expressa nas formas de interpretação da existência, retratada na ciência, arte, economia, política e ética. A interpretação criativa da existência se verifica em todos os períodos da história, sob todos os estados psicológicos e condições sociológicas. Se a situação for negligenciada a teologia se torna alienada e conseqüentemente alienante. A seriedade com que o teólogo enxerga a importância da “situação” no fazer teológico nos leva a ver a situação como um evento epistemológico. Esta postura hermenêutica compreende e responde a totalidade da autointerpretação criativa do ser humano em seu próprio contexto. Desta forma, o método da correlação possibilita um diálogo profícuo entre teologia e cultura (TILLICH, 2014, p. 22). Cada época manifesta suas formas culturais por meio das atitudes, personalidades, criatividade, instituições e costumes. A leitura atenta dos “estilos” é a chave para compreender a teologia implícita em todas as expressões culturais. Quem consegue ler o estilo de uma cultura descobre a ideia de uma experiência religiosa presente em uma filosofia, sistema político, estilo artístico, princípios éticos e sociais. Portanto, “ler estilos” constitui-se em arte e ciência. Entrar na profundidade de um estilo requer intuição e embasamento religioso para perceber a noção de experiência religiosa que exerce poder condutor em uma cultura. Nesse sentido, o teólogo deve ater-se aos “estilos” de cada cultura (TILLICH, 2014, p. 55).

No sistema teológico tillichiano, o adjetivo “correlação” é empregado de três formas: a correspondência de diversas seqüências de dados, semelhante a registros de comparação; a interdependência de conceitos em suas relações polares; e a interdependência das coisas e eventos como estruturas conjuntas. Estas formas de correlação equivalem às principais preocupações do teólogo: o central *problema* do conhecimento religioso; a *determinação* das afirmações sobre Deus e o mundo; e a *qualificação* da relação divino-humana na experiência religiosa (TILLICH, 2014, p. 75).

Há uma correlação no sentido de correspondência entre símbolos religiosos e aquilo que é simbolizado por eles. Há uma correlação no sentido lógico entre conceitos que denotam o humano e aqueles que denotam o divino. E há uma correlação no sentido fatural entre a preocupação última¹⁶ do ser humano e aquilo pelo que ele se preocupa de forma última (TILLICH, 2014, p. 75).

Na perspectiva de correlação do teólogo, a linguagem religiosa sendo de natureza simbólica deve evitar a apropriação, dogmatismo e a idolatria; a mensagem cristã deve ser correlacionada com a situação existencial contemporânea; e o “princípio protestante” autocrítico deve manter aquilo que “toca incondicionalmente”¹⁷, isto é, conservar a transcendência da experiência religiosa como preocupação última¹⁸ (TILLICH, 2009, p. 23).

Os críticos de Paul Tillich suscitaram o problema relacionado à independência e à interdependência das perguntas filosóficas e das respostas teológicas, argumentando que a resposta pode condicionar a pergunta e a pergunta pode condicionar a resposta. Diante disso, observou que o primeiro condicionamento leva a perda da situação existencial e o segundo a perda do caráter revelatório da resposta (TILLICH, 2014, p. 311). Para o teólogo, o problema do condicionamento deve ser solucionado no “círculo teológico”. O teólogo comprometido com uma experiência religiosa de reivindicações universais, precisa ponderar os dois lados. Perguntas e respostas pertencem à esfera do compromisso religioso. Para responder apropriadamente o teólogo deve participar da pergunta implícita na experiência humana e suas diversas expressões (TILLICH, 2014, p. 310). Toda teologia está circunscrita a um círculo teológico, sendo inevitável que o teólogo participe de determinada confessionalidade. Conseqüentemente, apesar de sua fé o teólogo deve participar da situação humana contemporânea, ouvindo e respondendo com o conteúdo teológico. Para isso, o envolvimento existencial e a interpretação correta da mensagem cristã são imprescindíveis, pois a teologia é necessariamente existencial (TILLICH, 2014, p. 40).

¹⁶ Preocupação última é a tradução abstrata do grande mandamento: “O Senhor, nosso Deus, é o único Senhor. Amarás, pois, o Senhor teu Deus de todo o teu coração, de toda a tua alma, de todo o teu entendimento e de toda a tua força” (Marcos 12. 29). A preocupação religiosa é última. Ela despoja todas as outras preocupações de uma significação última. Ela as transforma em preliminares (TILLICH, 2014, p. 29).

¹⁷ A preocupação última é incondicional, independente de qualquer condição de caráter, desejo ou circunstância. A preocupação incondicional é total: nenhuma parte de nós mesmos ou de nosso mundo está excluída dela. Não há “lugar” onde nos possamos esconder dela. A preocupação última é infinita: nenhum momento de relaxamento ou descanso é possível em face de uma preocupação religiosa que é última, incondicional, total e infinita (TILLICH, 2014, p. 29).

¹⁸ Segundo Tillich, o termo “preocupação última” (ultimate concern) é uma compreensão existencial da religião. Não nos ateremos ao conceito de religião tillichiano neste capítulo porque será desenvolvido na segunda etapa (outro capítulo) desta pesquisa.

Na formulação da estrutura de sua *Teologia Sistemática* (1951) o teólogo pontuou sobre as questões das “fontes”, do “meio” e da “norma” através das perguntas: “quais são as fontes da teologia sistemática? Qual é o meio de sua recepção? Qual é a norma que determina o uso das fontes?” (TILLICH, 2014, p. 50). Afirmou que a Bíblia, a história e a tradição da igreja são as fontes da teologia, evidenciando que a experiência ontológica, científica e mística do teólogo ou do crente é importante na recepção das fontes. Também argumentou sobre a necessidade de uma norma que seja o critério para recepção do abundante material teológico. Sempre houve uma norma como critério na história da igreja, mas seus símbolos normativos oscilavam e às vezes eram assumidos inconscientemente (TILLICH, 2014, p. 62). Para o teólogo, os símbolos religiosos apontam para outras dimensões da realidade que estão além da realidade imanente. Esta característica da linguagem religiosa é o que torna possível a experiência da dimensão da profundidade. Diante das perguntas que surgem da existência, a teologia tem a tarefa de interpretar os antigos significados dos símbolos religiosos em verdade reveladora para um novo contexto (TILLICH, 2009, pp. 174, 175). Portanto, o método da correlação¹⁹ atua na fronteira entre a situação existencial e a mensagem cristã. Experimentar e participar da vida concreta e da fé cristã é necessário para formular as perguntas e as respostas, pois sem esse intercâmbio não é possível as perguntas e as respostas com sentido.

Considerando que em toda sua trajetória Paul Tillich permaneceu um idealista, filósofo do espírito, do sentido, da autorrelação e do Incondicionado, Fábio Abreu (2017), argumenta que a concepção paradoxal ou antinômico de espírito²⁰ desenvolvida na Alemanha (1915-1925) não deve ser considerada uma fase superada no desenvolvimento intelectual de Tillich, por tratar-se de uma nova base teórica que permeia e sustenta as produções maduras do autor (1933-1963). Defende que uma exegese segura do pensamento de Tillich pressupõe sua filosofia do espírito, do sentido e da religião. Categoricamente afirma que os três volumes da *Teologia Sistemática Americana* dependem em cada frase e conceito da sua teoria da consciência, pois a relação de reciprocidade mútua entre religião e cultura levará inevitavelmente à descrição da

¹⁹ Para Eduardo Gross (2009) e Carlos Cunha é um grande equívoco considerar a peculiaridade do método tillichiano como um mero “jogo de perguntas e respostas” (CUNHA, 2015, p. 141).

²⁰ Segundo Fábio Henrique Abreu, Tillich entende que a vida espiritual é a vida em sentido ou a incessante doação criativa de sentido. Assim, concebe a vida espiritual como uma dupla consciência de infinito e valor na polaridade interna do espírito. Esta polaridade é incluída em sua concepção de sentido, isto é, a vida espiritual é sentido e atualiza-se através da doação criativa de sentido. Observa que no pensamento tillichiano a alteridade divina não é uma experiência com algo fora do espírito, mas uma expressão do paradoxo original da existência do espírito (ABREU, 2017). Portanto, a natureza paradoxal e antinômica do espírito está diretamente ligada ao método de correlação. Se a vida espiritual é vida no sentido e os mitos e símbolos são originalmente respostas às questões implícitas no ser humano, a correlação entre as perguntas da existência e as respostas simbólicas é a única maneira de dar sentido à vida (TILLICH, 2009, p. 205).

natureza do espírito através de uma dupla consciência de infinito e da criação de valor. Então, sugere que a estrutura idealista-neokantiana da construção do seu sistema seja trazida para o primeiro plano, pois é a única possibilidade de entender o empreendimento filosófico e teológico de Tillich. Desse modo, as relações entre religião e cultura, filosofia e teologia, fé e dúvida, teoria ontológica dinâmica (eu-mundo) e a vida com suas ambiguidades, são consequências de sua determinação do espírito como antinomia interna (ABREU, 2017).

2.2 Autoafirmação e a questão de Deus como a questão implícita no ser

Na história do pensamento teológico e filosófico a coragem sempre foi tratada no âmbito da ética, entretanto pensar a coragem apenas eticamente é colocá-la dentro do conceito da virtude, ou seja, fala de algo por outra coisa e não por ela mesma. Por essa razão, Paul Tillich na preleção *Ser e Coragem* apresentou o *status quaestionis*²¹ da coragem, fazendo uma retrospectiva histórica do pensamento ocidental, de *Laques*²² de Platão ao *Zaratustra* de Nietzsche. Para o teólogo a coragem é uma realidade ética que se enraíza em toda a extensão da existência humana e fundamentalmente na estrutura do próprio ser (TILLICH, 2001, p. 1). Argumentou que a questão ética da natureza da coragem conduz inevitavelmente à questão ontológica da natureza humana do ser e inversamente, a questão ontológica do ser pode ser colocada como a questão ética da natureza da coragem. Desse modo, acrescenta que a coragem pode mostrar-nos o que o ser é (TILLICH, 2001, p. 2). A “coragem de ser” enquanto conceito é a expressão ética do indivíduo que afirma seu próprio ser, apesar dos elementos da existência que conflitam com sua “autoafirmação essencial” (TILLICH, 2001, p. 3). Recorda que na Idade Média, o conceito pagão de coragem foi associado aos conceitos amor, fé e esperança. Os princípios do humanismo clássico passaram a integrar a cultura cristã, que em seu desenvolvimento pretendia tornar-se universal. No entanto, foi na doutrina de Ambrósio e Tomás de Aquino que a coragem se tornou uma virtude indistinguível da fé e da esperança. Pela confusão e imprecisão do termo “fé” na modernidade, o teólogo reinterpreta a noção de fé através de sua análise da coragem (TILLICH, 2001, p.7). Após investigação precisa do

²¹ A frase em latim traduzida é “o estado da investigação”. É comum seu emprego na literatura acadêmica para se referir aos resultados acumulados, ao consenso acadêmico e às áreas que ainda devem ser desenvolvidas sobre um determinado tópico. A frase é frequentemente usada por historiadores antigos, teólogos, filósofos, estudiosos da Bíblia e acadêmicos em áreas afins.

²² Os participantes desse diálogo (Laches, Nicias e Sócrates) apresentam definições concorrentes sobre o conceito de coragem resultando em uma aporia socrática.

pensamento ocidental recolocou ontologicamente a questão da coragem, observando que a ontologia se exprime de forma análoga, superando a subjetividade e objetividade (a polarização eu-mundo do conhecimento é transcendida pelo ser, como ser). Entretanto, quando desprovido de seu caráter análogo, a questão ontológica da realidade da experiência da coragem torna-se incompreensível. Os conceitos ontológicos não devem ser interpretados de maneira literal, mas analogamente. Salienta que a expressão “coragem” não deve ser confundida com “valentia” e “bravura”, porque a etimologia do termo “coragem” vem do latim *cor* e *cordis* que em português é traduzido como “coração”. Porém, no alemão *Mut* e no inglês *courage* a palavra coragem está associada a um “estado de ânimo”. Essa expressão também tem sua origem no latim, *anima* ou “sopro”. Nesta observação etimológica, verifica-se que a coragem está associada ao espírito (TILLICH, 2001, p. 5). A partir das leituras de Platão, Estoicos (Marco Aurélio, Sêneca e Epicteto), Tomás de Aquino, Spinoza e Nietzsche concluiu que coragem é “autoafirmação ontológica” (TILLICH, 2001, p. 23). É no pensamento spinoziano que o teólogo encontra uma ontologia da coragem como autoafirmação. Fundamentado em grandes pensadores ocidentais, associou o conceito de coragem à “autoafirmação” e “autorrealização”, ressaltando que a autoafirmação é a natureza essencial e o bem mais elevado de cada ser. Enfatiza que no pensamento místico spinoziano a autoafirmação é a “participação” na autoafirmação divina (TILLICH, 2001, p. 18).

O conceito ontológico de coragem como “autoafirmação” é uma leitura filosófica e teológica própria de Paul Tillich, desenvolvida em sua *Teologia Sistemática* (1951). Na preleção *Coragem e Participação* (1952) onde apresenta a discussão sobre a autoafirmação na participação e individualização, o teólogo afirmou “não é este o lugar para desenvolver uma doutrina da estrutura ontológica básica e seus elementos constitutivos. Alguma coisa já foi feita em meu *Systematic Theology*, Vol. I. Parte II” (TILLICH, 2001, p. 67). Nessa obra o teólogo distingue quatro níveis de conceitos ontológicos (o que é o ser-em-si?²³): primeiramente, a *estrutura ontológica básica* na polaridade eu-mundo (sujeito-objeto), unindo internamente o eu centrado que é consciente de si e separado das demais coisas por este centramento, e o mundo em sua unidade de uma multiplicidade de fatos na perspectiva do eu (TILLICH, 2014, p. 180); conseqüentemente, *os elementos que constituem a estrutura ontológica* e que compartilham da polaridade da estrutura básica na individualidade e participação, dinâmica e forma, liberdade e destino, ressaltando que a estrutura de cada elemento é tal que cada polo só tem sentido em sua

²³ O termo *ser-em-si* está associado ao discurso escolástico da natureza de Deus, problematizado em *O Ser e Deus* na Parte 2 da *Teologia Sistemática* (1951) de Paul Tillich (TILLICH, 2014, p. 237-239).

relação com o outro (TILLICH, 2014, p. 175); por sua vez, *as características do ser* ou as condições de existência que são expressas pelo o poder de ser e a diferença entre essência e existência nas polaridades infinito e finitude, liberdade e destino e ser e não-ser (TILLICH, 2014, p. 175); e finalmente, *as categorias do ser e do conhecimento* ou estruturas do ser e do pensamento finitos que são tempo, espaço, causalidade e substância (TILLICH, 2014, p. 175). Para o teólogo os conceitos ontológicos supracitados são realidades *a priori*, porque determinam a natureza da experiência e estão presentes toda vez que alguém experimenta algo. Entretanto, ressalta que o fato de ser *a priori* não significa que sejam conhecidos antes da experiência, antes são produtos de uma análise crítica da experiência²⁴ (TILLICH, 2014, p.176). Tillich argumenta como a finitude ganha efetividade nos elementos ontológicos com suas polaridades individualidade-participação, dinâmica-forma, liberdade-destino. Cada polo existe em constante tensão com o outro (a estrutura eu-mundo), mas em equilíbrio essencial porque não é possível conceber um sem o outro. Considera que as coisas são tensões hipostasiadas porque entende que em toda a polaridade cada polo é limitado e também sustentado pelo outro polo. Em conformidade com o pensamento de Heráclito, assume que nada se produz apenas por um processo que se mova em uma direção, pois tudo é uma união abrangente de dois processos opostos (TILLICH, 2014, p. 207). Portanto, a angústia é a consciência da finitude que se expressa como o sentimento da possibilidade constante de ruptura do equilíbrio entre os polos e conseqüentemente a perda do eu e do mundo. Assim, a individualização finita produz uma tensão dinâmica com a participação finita, pois a quebra de sua unidade é uma possibilidade permanente. Por um lado, a individualização excessiva leva à perda do mundo e da comunhão e por outro lado, a coletivização excessiva leva à perda da individualidade e sua subjetividade. Consciente dessa dupla ameaça é angustiadamente inclinado a refugiar-se na coletivização para escapar da solidão ou refugiar-se na solidão para escapar da coletivização. Essa oscilação entre individualização e participação leva inevitavelmente à angústia porque o ser humano é consciente de que deixará de existir se perder um dos polos, porque a perda de um significa a perda de ambos (TILLICH, 2014, p. 207). Nesse sentido, a consciência da “finitude” e “a ameaça do não-ser” constitui-se em angústia ontológica que resulta da “possibilidade de perder a própria estrutura ontológica, e, com ela, o próprio eu” (TILLICH, 2014, p. 209).

²⁴ Tillich acrescenta que “*a priori* tampouco significa que os conceitos ontológicos constituam uma estrutura estática e imutável que, uma vez descoberta, sempre tenha validade. A estrutura da experiência pode ter mudado no passado e pode mudar no futuro, mas, embora não possamos excluir esta possibilidade, não há motivo para usá-la como argumento contra o caráter *a priori* dos conceitos ontológicos” (TILLICH, 2014, p. 175).

Segundo Tillich, a palavra “ser” significa “a totalidade da realidade humana, a estrutura, o sentido e a finalidade da existência” (TILLICH, 2014, p. 31). Diante da possibilidade de perder-se ou salvar-se o ser humano está preocupado de forma última com seu ser e sentido. Desse modo, o ser humano está preocupado de maneira última com a infinitude, a totalidade e a incondicionalidade do próprio ser, pois tudo aquilo que de alguma forma limita, condiciona e determina o “ser” ou o “não-ser” é uma questão de preocupação última. Esta, aponta para o caráter “existencial” da experiência religiosa, que na entrega total de sua subjetividade manifesta paixão e interesse infinitos. Quanto ao conteúdo da preocupação última, afirma que não pode ser um objeto e nem mesmo Deus, pois ao transformá-lo em nosso objeto somos transformados igualmente em objetos. Então, somente as afirmações que se tornam para o ser humano uma questão de ser e não-ser são genuinamente teológicas e, portanto, uma preocupação última (TILLICH, 2014, p. 31). É por meio do choque da finitude, da transitoriedade e da ameaça do não-ser que as pessoas entendem o que significa a palavra de “Deus”. Porque as respostas implícitas no evento da revelação são significativas apenas na medida que estão em correlação com as questões existenciais. Todo material mitológico da história aponta que o ser humano é a pergunta que formula acerca de si mesmo, antes de qualquer outra pergunta. Em termos simbólicos, “Deus” responde às perguntas implícitas do ser humano que é impactado com as respostas divinas e formula suas perguntas. Entende que ser humano significa formular as perguntas, receber respostas e formular perguntas sob o impacto das respostas. Este círculo conduz o ser humano a um ponto em que as perguntas e as respostas não estão separadas, mas pertence ao ser em sua unidade essencial e separação existencial (TILLICH, 2014, p. 76). O teólogo destacou o conceito de finitude em seu sistema porque a finitude do ser conduz à questão de Deus. O ser humano enquanto ser finito não pode formular provas da existência do infinito, mas pode formular perguntas a seu respeito. As perguntas aproximativas do infinito são respondidas pelo evento da revelação que no pensamento tillichiano é autodesvelamento²⁵. Em sua descrição fenomenológica sobre a realidade e o sentido de Deus, o teólogo afirma “‘Deus’ é a resposta à pergunta implícita na

²⁵ A revelação, como revelação do mistério que é nossa preocupação última, é invariavelmente revelação para alguém numa situação concreta de preocupação. Isto está claramente indicado em todos os eventos que tradicionalmente foram caracterizados como reveladores. Não há uma revelação “em geral” (*Offenbarung überhaupt*). A revelação se apodera de um indivíduo ou de um grupo, geralmente de um grupo através de um indivíduo; ela só tem poder revelador nesta correlação. Revelações recebidas fora da situação concreta só podem ser apreendidas como relatos sobre revelações que outros grupos afirmam haver recebido. O conhecimento de tais relatos, e mesmo uma aguda compreensão dos mesmos, não os torna reveladores para quem não pertence ao grupo que foi tomado pela revelação. Não há revelação se não houver alguém que a receba como sua preocupação última (TILLICH, 2014, p. 123, 124).

finitude do ser humano; ele é o nome para aquilo que preocupa o ser humano de forma última” (TILLICH, 2014, p. 219).

Duas temáticas²⁶ são constantes no pensamento teológico tillichiano: a construção de um conceito de Deus que não confronte com os fundamentos críticos da cultura moderna; e a problemática dos enunciados e objetificação dos religiosos. A linguagem²⁷ comum não pode comunicar satisfatoriamente a preocupação última ou incondicional, porque sua revelação não pode ser expressada de maneira objetiva. Argumenta que “quando fala do último, do ser e do sentido, a linguagem comum o traz ao nível preliminar, do condicionado e do finito, enfraquecendo assim seu poder revelador” (TILLICH, 2014, p. 136). Frente a impossibilidade de a linguagem comum e científica expressar diretamente a preocupação incondicional, Tillich assegura a possibilidade de uma linguagem da fé. Defende que o abandono dos símbolos nunca será bem sucedido, pois a linguagem religiosa revela formas de pensamento e de intuição que estão inseparavelmente ligados à estrutura da consciência humana²⁸ (TILLICH, 1985). Reconhecendo que não é possível conhecimento simbólico sem ter o conhecimento literal, assumiu a *analogia entis* como a solução para o dilema da expressão do incondicional através daquilo que é condicional. Ao apontar que o centro de sua doutrina teológica do conhecimento é o conceito de símbolo, acompanhou naturalmente por anos os questionamentos sobre esse aspecto do seu pensamento. Mediante a crítica do professor Wilbur M. Urban, reconheceu que para falar de conhecimento simbólico era necessário delimitar o ambiente simbólico por uma declaração não-simbólica. Sob o impacto da crítica de Urban tornou-se desconfiado de quaisquer tentativas de fazer o conceito de símbolo todo-abrangente e sem sentido. Desse modo, “a declaração não simbólica que implica a necessidade do simbolismo religioso é a de que Deus

²⁶ Segundo Carvalho, a principal razão que levou Tillich a rejeitar a interpretação literal da linguagem religiosa não foi a crítica moderna do mito, mas a sua compreensão da realidade última como estando além da estrutura eu-mundo que contém a linguagem discursiva e as possibilidades de objetificação. O incondicionado se encontra além da linguagem, não sendo possível diferenciá-lhe características. Tillich descreve a realidade última como “incondicionada”, significando que ela está além de qualquer limitação e categorização. O Incondicionado é infinito e livre de propriedades (CARVALHO, 2007, p. 59).

²⁷ Segundo Tillich, existe uma dinâmica entre mente, realidade, linguagem e sentido. Este pressupõe uma autoconsciência que relaciona o sentido à percepção do mundo. Logo, a linguagem comunica e cria sentido. Os diferentes tipos de linguagens contribuem para compreendermos as diferentes formas que o ser humano se relaciona com o mundo. Somente por meio das linguagens é possível a apreensão da realidade e diferentes funções da cultura, por isso destacou a “linguagem comum”, a “linguagem mitológica”, a “linguagem poética” e a “linguagem científica” (TILLICH, 2014, p. 519).

²⁸ Para o teólogo alemão, o essencialismo e o existencialismo devem andar juntos, porque o essencialismo puro além de uma metafísica arrogante é impossível para quem se envolve na situação humana. Já o existencialismo puro não é possível porque sempre se usa a linguagem para se descrever a existência. É importante ressaltar que a linguagem trata de universais. Consequentemente a linguagem em sua própria natureza é essencialista e não pode fugir disso. Destarte, a teologia precisa considerar ambos os lados, a natureza essencial e a condição existencial do homem (TILLICH, 1999, p. 246).

é o *ser-em-si*²⁹ e, como tal, além da estrutura sujeito-objeto de tudo o que é” (TILLICH, 1952, pp. 333, 334). A *analogia entis* é uma alternativa de conhecimento intermediário entre a *teologia apofática* (negação) e a *teologia catafática* (afirmação). Essa alternativa teológica ofereceu a possibilidade de inferir analogamente a ideia de um criador (incondicionado) a partir da criação (condicionado). A construção de um saber teológico parte do pressuposto que a causa está ligada ao seu efeito, porém é um saber limitado pela inferioridade do efeito em relação à causa. Para o teólogo, as coisas condicionadas podem expressar o incondicionado porque toda a realidade finita participa do *ser-em-si*. Por isso, afirma “a *analogia entis* nos dá a única justificativa para nossas palavras sobre Deus, porque está baseada no fato de que Deus deve ser entendido como *ser-em-si*” (TILLICH, 2014, p. 246). Respondendo às críticas barthianas, Tillich afirma que a *analogia entis* em sua teologia não justifica a redução do infinito ao finito em uma espécie de teologia natural. Apontou, que a *analogia entis* longe de ser um caminho para descobrir verdades sobre Deus, é uma forma fragmentada de sua expressão (TILLICH, 2014, p. 143). Para o teólogo, nada pode ser dito diretamente sobre o incondicional, a não ser pela analogia entre o finito e o infinito. Sendo assim, teoria do símbolo religioso se apoia na ideia de que o elemento concreto pode expressar e apontar analogamente³⁰ o incondicional. Visto que o “objeto” da religião como preocupação última é o *ser-em-si* ou o incondicionado, não pode ser acessado diretamente porque a consciência se move na estrutura eu-mundo. A captação do incondicionado sempre ocorre de forma indireta, manifestando-se por meio de alguma realidade condicionada que funciona positivamente como manifestação do poder de ser. Em outras palavras, Carvalho confirma “a realidade condicionada que serve para ‘despertar’ a consciência do incondicionado funciona como um símbolo de algo que nunca é posto diretamente” (CARVALHO, 2007, p. 41).

Para o teólogo, o incondicional representado no símbolo Deus não é um *ser*³¹ temporal ou espacial ao lado ou acima dos demais seres (TILLICH, 1985). A compreensão tillichiana de

²⁹ Segundo Tillich, não há a comunicação de conhecimento religioso positivo através dos símbolos do incondicionado, em razão de o incondicionado ser não-objetificável. A única afirmação literal possível sobre um símbolo religioso, que também valida o discurso religioso, é que Deus é o “*ser-em-si*” (TILLICH, 2014, p. 245, 246). Este termo também está associado ao discurso escolástico da natureza de Deus, problematizado em *O Ser e Deus* na parte 2 do primeiro volume da obra *Teologia Sistemática* de Paul Tillich (2014, p. 237-239).

³⁰ Tillich está pensando no símbolo como a única e necessária forma de representação do incondicionado ou autoconsciência. Sobre os fundamentos filosóficos idealista-neokantiano e fenomenológico que justificam a *Symboltheorie* de Tillich ver: ABREU, Fábio Henrique. **Símbolo como linguagem da religião: fundamento da teoria dos símbolos no âmbito da teoria da religião de Paul Tillich**, 2018.

³¹ Carvalho aponta que, a teoria dos símbolos de Tillich está diretamente ligada à sua ontologia: a realidade fundamental, o incondicionado transcendente, é infinito, absoluto e livre de propriedades. Evidentemente não é um existente, porque todo existente está ligado à estrutura eu-mundo que é considerado como objetos. Sob a influência da *Identitätsphilosophie* schellinguiana, Tillich aceita o raciocínio segundo o qual deve haver uma participação mútua entre o eu e o mundo, se for possível ao eu conhecer o mundo. O mundo não pode existir

que o *ser-em-si* não é uma afirmação simbólica, sugere que o incondicional seja compreendido como “o fundamento do ser” e não como “um ser supremo” (TILLICH, 2014). Apesar de caracterizar elementos simbólicos, o “incondicional”, o “*ser-em-si*” e o “poder de ser” são considerados na teoria tillichiana elementos não simbólicos do fundamento do ser. Segundo Tillich, o “poder de ser” é o poder inerente ao ser das coisas que resiste ao não-ser, então “em vez de dizer que Deus é antes de mais nada o ser-em-si, podemos dizer que ele é o poder de ser em tudo e acima de tudo, o poder infinito de ser” (TILLICH, 2014, p. 242). Com a finalidade de escapar dos problemas da entificação e objetificação desenvolveu a ideia de “Deus acima do Deus do teísmo”³² que oferece a coragem de autoafirmação mesmo no estado extremo da dúvida radical (TILLICH, 2014, p. 307, 308). Portanto, o “ser-em-si” é o fundamento da existência e potência incondicionada e infinita do ser³³. As categorias da teologia tradicional, “onipotência”, “onipresença” e “onisciência”, são ressignificadas como “a potência do ser” que resiste e vence o “não-ser”. Assim, os atributos de “Deus” constituem uma resposta à angústia existencial em suas diversas formas (TILLICH, 2014). Se “Deus” é a resposta implícita na questão da finitude humana, essa resposta não deriva da análise da existência. Considerando o *ser-em-si* da teologia clássica, Deus aparece na teologia tillichiana em correlação³⁴ com a ameaça do não-ser, intitulado o poder infinito de ser que resiste à ameaça do não-ser na existência. Por conseguinte, “se definirmos angústia como a consciência de ser finito, Deus deve ser chamado de fundamento infinito da coragem” (TILLICH, 2014, p. 78)³⁵.

cognitivamente para o eu, se já não estiver no eu, ontologicamente. Assim, de algum modo, a subjetividade já está na natureza e a natureza está na subjetividade (Carvalho, 2007, p. 39).

³² No último capítulo do livro *A Coragem de Ser* (1952) Tillich afirma que “a fonte básica da coragem de ser é o ‘Deus acima de Deus’” (TILLICH, 2001, p. 143). Esta ideia, segundo o teólogo, foi equivocadamente interpretada como uma afirmação dogmática de caráter panteísta ou místico (TILLICH, 2014, p. 308).

³³ “A aplicação da ideia de infinito a intuição de Deus, na experiência religiosa, assim como o aspecto imediato da incondicionada certeza na evidência interior da verdade última, no profundo de si mesmo, oferece a possibilidade de expressar a unidade de finito e Infinito, que se tornará o axioma fundamental da teoria tillichiana da experiência religiosa, e também dar a possibilidade de superar finalmente a dúvida cética, encontrando a verdade no íntimo da mente” (PASTOR, 1986, p. 71).

³⁴ O teólogo afirma que na teologia clássica Deus é compreendido como a providência universal. Se a noção de Reino de Deus aparece em correlação com o enigma de nossa existência histórica, ele deve ser chamado de sentido, plenitude e unidade da história. Desta forma, obtém-se uma interpretação dos símbolos tradicionais do cristianismo que preserva o poder destes símbolos e os abre às perguntas elaboradas pela nossa presente análise da existência humana (TILLICH, 2014, p. 78).

³⁵ Discorrendo sobre a *Teologia Sistemática*, Rosino Gibellini salienta que a potência do ser é Deus, que resiste e vence o não-ser. Deus é a resposta da procura de uma coragem que nos permita vencer a angústia da finitude (Onipotente), a negatividade da transitoriedade temporal (Eterno), a insegurança da limitação espacial (Onipresente), a angústia da dúvida e do absurdo (Onisciente). Constantemente, Tillich retorna a temática da fé em Deus como o fundamento da “coragem de ser”, a despeito da ameaça do não-ser: “não são as argumentações, e sim a coragem de ser que revela a verdadeira natureza do ser-em-si” (GIBELLINI, 2002, p. 96).

Diante da correlação entre “a ameaça do não-ser” e o “poder infinito de ser”, o teólogo desenvolveu a noção ontológica da coragem em interdependência com a noção ontológica da angústia³⁶. O capítulo *Ser, Não-Ser e Angústia* é uma definição ontológica da angústia básica, experiência que conduz o ser humano para a coragem existencial. Segundo o teólogo a coragem é “autoafirmação ‘a-despeito-de’, isto é, a despeito daquilo que tende a impedir o eu de se afirmar” (TILLICH, 2001, p. 25). Entende que o “não-ser” como “a negação do ser” é tão importante quanto o “ser” como “a afirmação do ser”, pois não foi possível evitar o conceito “não-ser” na história do pensamento ocidental. Grandes pensadores como Parmênides, Demócrito, Platão, Aristóteles, Plotino, Agostinho, Pseudo-Dionísio, Jacob Boehme, Leibnitz, Hegel, Schelling, Schopenhauer, Bergson, Whitehead, Heidegger, Sartre e Berdiaev discutiram o conceito (TILLICH, 2001, p. 26). Contrariando alguns lógicos que negam o caráter conceitual do “não-ser”, o teólogo afirma que é o conteúdo mais importante depois do “ser-em-si”. A questão de como o não-ser se relaciona com o ser-em-si só pode ser respondida em termos metafóricos. Assim sendo, o “ser ‘abarca’ ele próprio e o não-ser” (TILLICH, 2001, p. 27). O ser tendo o não-ser “dentro” de si mesmo é eternamente presente e eternamente superado no processo da vida divina, pois o fundamento de tudo que é, não é uma identidade morta e sem movimento, antes uma criatividade vivente³⁷. Logo, ele se afirma criativamente, conquistando eternamente seu próprio não-ser. Dito de outro modo, a coragem de ser é evidenciada quando cada ser finito em sua autoafirmação supera e conquista o próprio não-ser (TILLICH, 2001).

Considerando que a coragem e a angústia são indissociáveis, o teólogo argumentou que a “angústia é a consciência existencial do não-ser” ou “a consciência de que não-ser é uma parte do nosso próprio ser” (TILLICH, 2001, p. 28). Esta “consciência existencial” não é o conhecimento da finitude abstrata, alheia ou universal, mas a certeza da própria finitude. Esta certeza da finitude e mortalidade converte-se em “angústia natural”. O medo e a angústia são

³⁶ Em sua *Teologia Sistemática* o teólogo menciona sua insatisfação com o termo “*anxiety*” na tradução do termo alemão “*Angst*”, que é a palavra que Freud classicamente empregou, e que Tillich sempre usa em seus textos alemães (TILLICH, 2014, p. 200 – nota 7). Embora na edição brasileira de *A Coragem de Ser*, traduzida por Eglê Malheiros, o termo empregado seja “ansiedade” (*anxiety*), Tillich desejava expressar no inglês o sentido de angústia (*Angst*). Seguindo a revisão de Enio Mueller, substituiremos nas citações o termo “ansiedade” por “angústia” (TILLICH, 2014, p. 6).

³⁷ Se Deus é chamado de Deus vivo, se ele é o fundamento de todos os processos criativos da vida, se a história tem significado para ele, se não existe um princípio negativo além dele que seja responsável pelo mal e pelo pecado, como se pode evitar que se postule uma negatividade dialética no próprio Deus? Estas perguntas obrigaram os teólogos a relacionar dialeticamente o não-ser com o ser-em-si e, conseqüentemente, com Deus. O *Ungrund* de Böhme, a “primeira potência” de Schelling, a “antítese” de Hegel, o “contingente” e o “dado” em Deus do teísmo recente, a “liberdade meônica” de Berdiaev - todos são exemplos do problema do não-ser dialético exercendo influência sobre a doutrina cristã de Deus (TILLICH, 2014, p. 197-198).

distintos, mas não separados, pertencem à mesma raiz ontológica. O medo “tem objeto definido” que pode ser tolerado ou enfrentado, já a angústia “não tem objeto”. Paradoxalmente o objeto da angústia é a negação de qualquer objeto, isto é, “a própria ameaça”, “o nada” ou “o desconhecido”. Não pode ser conhecido porque é “não-ser”. As pessoas inconscientemente procuram transformar a “angústia básica” em medo, porque o medo pode ser combatido. Entretanto a “angústia básica” não pode ser vencida através desse mecanismo de defesa. A angústia de um ser finito ante “a ameaça do não-ser” não pode ser eliminada porque pertence à existência. Descreve que o conceito “não-ser” é dependente do “ser” por dois motivos. Em primeiro lugar, destaca-se ontologicamente a prioridade do “ser” sobre o “não-ser”. Este termo só pode ser uma negação posterior daquilo que é uma afirmação anterior. O fato pré-racional justifica essa relação porque “coisa nenhuma” só pode ser algo em contraste com “alguma coisa”. Em segundo lugar, o “não-ser” depende das características que o ser apresenta. Em si mesmo o não-ser não pode ser qualificado ou diferenciado, mas como negação do ser pode ser caracterizado por aquilo que nega. Diante disso, é possível pensar nas qualidades do “não-ser” e da “angústia básica” (TILLICH, 2001, p. 31).

Para o teólogo a coragem como autoafirmação só pode ser pensada em correlação com a angústia que é produzida pelo “não-ser” que ameaça o “ser”. O não-ser ameaça o ser em três direções da autoafirmação, sendo elas, “ôntica” (ser ou existir), “noética” (espiritual ou sentido) e “moral” (ética). A “autoafirmação ôntica” é ameaçada pelo não-ser de modo relativo pelo “destino” e de modo absoluto pela “morte”. A “autoafirmação espiritual” é ameaçada pelo não-ser de modo relativo pela “vacuidade” e de modo absoluto pela “ausência de sentido”. A “autoafirmação moral” é ameaçada pelo não-ser de modo relativo pela “culpa” e modo absoluto pela “condenação”. As três formas de angústia existencial correspondem às três formas de autoafirmação ou coragem de ser. O teólogo salienta que “a angústia do destino e da morte”, “a angústia da vacuidade e da ausência de sentido” e “a angústia da culpa e condenação” são indissociáveis. Entretanto, considerando a peculiaridade de cada contexto (espaço, tempo, indivíduo e grupo) uma das formas de angústia predomina (TILLICH, 2001, p. 32).

A angústia do destino e da morte é a mais básica, universal e inescapável, porque a extinção biológica coloca em xeque a nossa existência. O ser humano é angustiadamente convicto da “ameaça do não-ser” e precisa de coragem para afirmar-se apesar dela. Sendo assim, coloca-se a seguinte pergunta: existe a coragem de ser que se afirme apesar da ameaça contra a autoafirmação ôntica? (TILLICH, 2001, p. 35). A ameaça do não-ser também gera a angústia da vacuidade e ausência de sentido sobre a autoafirmação espiritual. Esta depende da participação intencional na produção cultural de sentido existencial em todas as esferas. Quando

não há a experiência da participação espiritual no conteúdo que dá sentido à existência, prevalece a “vacuidade” e “ausência de sentido” como ameaça do não-ser (TILLICH, 2001, p. 36). Com a transformação do contexto histórico, social e econômico, o conteúdo das tradições religiosas perdeu o poder de oferecer sentido ao presente. Em uma cultura secularizada o “centro espiritual” é perdido, e com ele o sentido da vida espiritual (TILLICH, 2001, p. 37). Sem um “centro espiritual” e com sérias limitações na experiência da “dimensão da profundidade”, como o homem contemporâneo pode conferir sentido a sua existência? Constatando a dificuldade de os símbolos religiosos antigos expressar a situação humana e responder às questões contemporâneas pergunta-se: o simbolismo religioso pode conferir sentido encorajador para o ser diante da ameaça do não-ser? (TILLICH, 2001, pp. 38, 39). Ressalta que a autoafirmação espiritual é de seriedade máxima porque em muitas ocasiões o ser humano prefere renunciar à autoafirmação ôntica, ou seja, tirar a própria vida que suportar o desespero da falta de sentido. “A angústia da culpa e condenação” é consequência da ameaça do não-ser sobre a autoafirmação moral. O ser humano em sua “liberdade finita” é responsável pelo que faz de si próprio. Suas decisões constituem uma tarefa ética que pode levar à realização ou ao extravio de seu ser essencial. O não-ser impregnado no ser gera uma incerteza profunda que se converte em sentimento de culpa ou completa autorrejeição. Esse sentimento de estar condenado é o desespero de ter perdido o próprio destino (TILLICH, 2001, p. 40). A autoafirmação moral pode expressar-se de duas maneiras: através da “desobediência” (anomismo) ou por meio do “rigor moral” (legalismo). Mesmo a autoafirmação moral sendo uma postura de coragem contra o não-ser, pode romper em desespero moral, porque a anomia conduz a perda do sentido e o legalismo conduz a perda da liberdade (TILLICH, 2001, p. 41). Portanto, é possível uma coragem de ser que triunfe sobre o desespero moral ou a autorrejeição? Como resistir a dor do desespero e superar a incapacidade de afirmar-se diante do poder do não-ser? (TILLICH, 2001, p. 42).

Apesar de estar potencialmente sempre presente nos indivíduos, cada uma das três formas de angústia acentuou-se no final de cada período histórico: na antiguidade predominou a angústia ôntica; no medievo predominou a angústia moral; na modernidade predominou a angústia espiritual. Destacamos que as formas de angústia acentuaram-se no final de cada período porque com o esfacelamento das estruturas de significação, poder, crença e ordem, a angústia tornou-se geral. Como extensão da modernidade, o homem contemporâneo experimenta a “angústia da vacuidade e ausência de sentido” decorrente da ameaça do não-ser espiritual. Segundo o teólogo, nosso período de angústia é o terceiro da história do mundo ocidental, caracterizado pela perda do que era tido como o sentido da vida. Os pressupostos

sociológicos para a angústia espiritual relacionam-se com a “queda do absolutismo”, “progresso do liberalismo e democracia” e “ascensão da civilização técnica” (TILLICH, 2001, p. 47).

Cumprе ressaltar que a abordagem da ontologia tillichiana neste trabalho não resulta de uma compreensão ontologizante ou ontoteologizante do pensamento tillichiano. Segundo Fábio Abreu (2017), as interpretações ontologizantes do pensamento tillichiano ocorre porque a sua produção tardia foi elaborada em uma grande variedade de problemas, debates e contextos que obscurecem o caráter de sua fundação idealista-neokantiana e fenomenológica. Ressalta que a estrutura filosófica que embasa sua *Teologia Sistemática* (1951-1963) costuma ser desconsiderada como algo ultrapassado. Defende que as obras da maturidade só podem ser entendidas quando o monismo de sentido (*Monismus des Sinnes*) que caracteriza sua filosofia do espírito é pressuposto como a estrutura fundamental de toda produção intelectual tillichiana. Em razão disso, afirma que as leituras ontologizantes de seus escritos americanos precisam ser radicalmente colocadas em questão, pois quando analisados em desconexão com seus primeiros escritos sobre a filosofia da religião, a teologia filosófica estadunidense de Tillich é descrita equivocadamente como um edifício sistemático que se fundamenta em uma ontologia positiva. Argumenta que é em grande parte neste sentido ontológico fundamental que a filosofia e a teologia de Tillich foram compreendidas por seus intérpretes de língua francesa. Essas interpretações ontologizantes são categoricamente afirmadas nos escritos de um vasto número de estudiosos em todo o mundo, com exceção dos pesquisadores alemães. Assevera que no Brasil essas interpretações são recorrentes e resultam em distorções e reduções do pensamento do autor, propagando erroneamente que Tillich é um ontoteólogo (ABREU, 2017). Para o teólogo, “a verdade de todos os conceitos ontológicos é seu poder de expressar aquilo que torna possível a estrutura sujeito-objeto. Eles constituem esta estrutura; não são, pois, controlados por ela” (TILLICH, 2014, p. 179). Portanto, a ontologia de Tillich é uma descrição filosófica transcendental das estruturas de autorrelacionamento que são constitutivas para a correlação do eu-mundo. Essa determinação ontológica madura está diretamente conectada à filosofia do espírito e teoria do sentido de Tillich, que encontra seu fundamento no Incondicional como fundamento do ser e de toda doação de sentido (ABREU, 2017). Em conformidade com posição hermenêutica de Fábio Abreu, a ontologia tillichiana apresentada neste texto é compreendida como uma descrição da teoria ontológica enquanto teoria da possibilidade da experiência.

2.3 As perspectivas psicológica, sociológica e histórica na problematização da “autoafirmação”

Esta etapa dedica-se a apresentar a problematização tillichiana acerca da autoafirmação na terceira seção que intermedia entre as perguntas filosóficas e as respostas teológicas. Como dito anteriormente, no material para preleções o teólogo preparava uma seção intermediária que interpretava materiais psicológicos, sociológicos e históricos em sua correlação entre filosofia e teologia. Portanto, a discussão sobre a autoafirmação em diálogo com outras áreas, estruturava-se da seguinte maneira: primeiramente, mostrar a diferença entre a angústia existencial e a angústia neurótica; conseqüentemente, analisar os pressupostos sociológicos que fundamentam a autoafirmação coletiva; por outro lado, verificar como o pensamento existencial fundamenta historicamente a autoafirmação individual; e por fim apresentar a principal pergunta levantada pelo teólogo em sua análise da autoafirmação.

No capítulo *Angústia Patológica, Vitalidade e Coragem* o teólogo discute a relação entre a angústia existencial e a angústia neurótica. Para o teólogo, a teoria psicoterapêutica da angústia se encontra em um estado de confusão por não diferenciar a angústia existencial da patológica (TILLICH, 2001, p. 50). A angústia patológica é o fracasso em tomar com coragem sua angústia sobre si próprio. Na tentativa de evitar o desespero desenvolve a neurose. No esforço de evitar o não-ser, acaba evitando também o ser, afirmando um “eu” reduzido. A angústia patológica impede que a “autoafirmação essencial” alcance todo seu potencial (TILLICH, 2001, p. 51). Assim, levanta a seguinte questão: será que a única diferença entre uma mente sadia e uma mente doente é a quantidade de conflitos internos ou existe uma outra distinção conceitualmente definida? Segundo Tillich, a personalidade neurótica tem maior sensibilidade para a ameaça do não-ser e sua autoafirmação é limitada e irrealista. Por outro lado, argumenta que a personalidade comum costuma não ter consciência do não-ser e sua autoafirmação é ajustada à realidade (TILLICH, 2001, pp. 52, 53). O neurótico precisa da cura por causa do conflito que tem com a realidade. Defensivamente retira-se para um castelo imaginário com a finalidade de proteger-se da realidade. Por conseguinte, afirma que as drásticas mudanças no final dos três períodos de angústia da história ocidental levaram ao fenômeno da “neurose de massa”, pois a “angústia existencial” misturou-se com a “angústia neurótica” (TILLICH, 2001, p. 54). Na concepção de Tillich, tanto a psicoterapia como a psicanálise devem trabalhar conjuntamente com a teologia e o ministério. Uma análise ontológica da angústia existencial e patológica precisa ser feita por ministros teólogos e médicos psicoterapeutas (TILLICH, 2001, p. 55). Na prática a função sacerdotal pode se

confundir com a função médica, pois não são restritas a seus representantes vocacionais (TILLICH, 2001, p. 57). Como síntese de sua análise o teólogo faz cinco ponderações: 1) a angústia existencial é inerentemente ontológica e pode ser incorporada pela coragem; 2) a angústia patológica é resultado do fracasso de incorporar a angústia na coragem; 3) a angústia neurótica compromete a autoafirmação, reduzindo o eu a um comportamento defensivo baseado na imaginação; 4) a angústia patológica como mecanismo de defesa produz “segurança irrealística”, “perfeição irrealística” e “certeza irrealística”; 5) a angústia existencial é um objeto de tratamento sacerdotal e a angústia patológica de tratamento médico. Contudo, a finalidade das duas faculdades é auxiliar o ser humano a alcançar a autoafirmação plena (TILLICH, 2001, p. 59).

Também observa que o caráter psicossomático da angústia e da coragem pressupõe um diálogo entre a biologia e a psicologia. Biologicamente o medo e a angústia indicam a ameaça do não-ser como instinto de autopreservação. Entende que a autoafirmação biológica precisa equilibrar-se entre a covardia e a temeridade, porque a medida exata de medo e coragem é a expressão perfeita da vitalidade. A coragem de ser é proporcional à quantidade de “força vital” (TILLICH, 2001, p. 60). Quanto mais vitalidade possuir, mais capacidade de afirmar-se diante dos perigos. Entretanto, com a diminuição da vitalidade, a coragem também diminui. Aqueles que sofrem com uma angústia patológica são carentes de vitalidade (TILLICH, 2001, p. 61). A vitalidade está correlacionada à “potência de vida”, “intencionalidade” e “direcionamento para conteúdos significativos” (TILLICH, 2001, p. 62). Uma interpretação coerente da vitalidade não pode ser “meramente biológica” ou “meramente espiritual” (TILLICH, 2001, p. 63). Ressalta que o ponto central do argumento biológico é a questão “da origem da coragem de ser” (TILLICH, 2001, p. 64). Para os biólogos a potência vital é um dom natural, isto é, faz parte de um destino biológico. Essa resposta concorda com os antigos e medievais que a coragem é uma combinação de destino biológico e histórico. Portanto, a visão trágica dos gregos antigos e a visão determinista do naturalismo moderno concordam que “a coragem de ser” é matéria do destino. Este consenso sugere que a “autoafirmação a despeito de” em termos religiosos é matéria de graça (TILLICH, 2001, pp. 64, 65).

No capítulo *Coragem e Participação* o teólogo trabalha a concepção de autoafirmação como uma parte. Como dito anteriormente, uma doutrina da estrutura ontológica básica compreende a polarização “eu” e o “mundo”, ou seja, “individualização” e a “participação”. Segundo o teólogo, o sujeito da autoafirmação do ser é o “eu individual” que participa do mundo (TILLICH, 2001, p. 68). Participação significa “ser uma parte de alguma coisa, da qual se está, ao mesmo tempo, separado” (TILLICH, 2001, p. 69). Assim, afirma que a participação tem o

sentido de “compartilhar”, “ter em comum” e “ser uma parte”. A relação entre a “parte” e o “todo” tem uma natureza dialética, onde “a potência do ser” do indivíduo e do grupo pode ser compartilhada (TILLICH, 2001, p. 69). A “coragem de ser como uma parte” não é uma expressão que denota “falta de coragem”, mas sim a “afirmação de si próprio como participante” (TILLICH, 2001, p. 70). Compreende que o não-ser constitui-se uma dupla ameaça, contra o “eu individual” e contra a “participação” no mundo. Portanto, a coragem de ser como “uma parte” e como “si próprio” deve ser interdependente na incorporação da angústia existencial. Devido às condições de finitude e alienação o que deveria ser “essencialmente unido” tornou-se “existencialmente separado”. Esta situação explica porque a autoafirmação da individualização e a da participação estão divorciadas (TILLICH, 2001, p. 70). Para o teólogo, uma sociedade coletivista é aquela em que o grupo determina a existência e a vida do indivíduo. Nesta sociedade a autoafirmação do indivíduo é a coragem de ser como uma parte (TILLICH, 2001, p. 72). Desde o coletivismo primitivo pensadores notáveis foram afetados por questões existenciais, como a “dúvida individual” e a “culpa pessoal”. Estes dois elementos dividiram o “coletivismo primitivo” do “coletivismo medieval” (TILLICH, 2001, p. 73). A tradição medieval por meio da “comunidade sacramental e da fé racional” incorporou a “angústia da culpa e da dúvida” na autoafirmação coletiva. Entretanto, os ataques do nominalismo ao realismo medieval (a suposição que o particular e o indivíduo têm mais realidade do que o coletivo e os universais)³⁸, enfraqueceram o sistema de participação semicoletivista medieval (TILLICH, 2001, p. 74). Com a Reforma Protestante o paradigma da autoafirmação coletiva chega ao fim, dando lugar à autoafirmação individual (TILLICH, 2001, p. 75).

Na modernidade ocidental surgiram movimentos neocoletivistas como reação à autoafirmação individual. Tillich observa que essas reações são representadas pelo fascismo, nazismo e comunismo. Seu caráter neocoletivista apresenta três diferenças básicas em relação ao “coletivismo primitivo” e ao “semicoletivismo medieval”. Primeiramente, faz uso das realizações “científicas” e “técnicas” para seus propósitos. Consequentemente, surgiu em uma situação externa e interna de muitas “tendências competidoras”. Por fim, emprega métodos totalitários no “estado nacional” ou “império supranacional” (TILLICH, 2001, p. 75). Estas três

³⁸ O teólogo aponta que não é possível evitar a presença da essência nas variedades das formas. A essência da árvore é perceptível nos diversos tipos de árvores, inclusive em desenhos e fotos. Cada exemplo individual manifesta a essência e, a essência se dá nas variedades. Nas próprias palavras de Tillich: “Não haveria árvores se não existisse a estrutura da “arvoridade” eternamente, mesmo antes da existência das árvores, e também depois que as árvores entram na existência. O mesmo se pode dizer a respeito do homem. A essência do homem é eternamente dada antes de seu aparecimento na terra. É dada potencialmente ou essencialmente, e não existencialmente ou de fato. Estamos num ponto decisivo do pensamento” (TILLICH, 1999, p. 165).

diferenças constituem a organização técnica centralizada que visa suprimir qualquer tendência de individualização. Apesar das distinções, o neocoletivismo conserva em seu sistema a autoafirmação pela participação, isto é, a coragem de ser como uma parte. Entretanto, o nazismo e o comunismo revelam similaridades com o “coletivismo tribal”. A ideia mítica de “espírito nacional”, “sangue e solo” e “deificação do Führer” foram centrais para o partido nazista. Já no comunismo original a concepção de uma “escatologia racional” com fundo profético constituiu um movimento de “crítica” e “esperança”. No Estado comunista da Rússia estendeu-se sobre todas as esferas da vida as concepções do coletivismo tribal porque abandonaram os elementos racionais e escatológicos. Como sistema político, o neocoletivismo comunista tem uma “dinâmica totalitária”, mas a sua essência é a coragem de ser como uma parte. Desse modo, o comunismo se opõe à autoafirmação individual propondo uma autoafirmação coletiva (TILLICH, 2001, p. 76). Também argumenta que há um modo de vida neocoletivista denominado “conformismo democrático”, observado especialmente na América. Defende que a concepção neoestoica de “uma ativa contenda com o destino” da Renascença, pavimentou a coragem de ser no conformismo democrático da América. Em conformidade com essa concepção, o homem busca realizar todas as suas potencialidades inexauríveis. Por meio do “processo criador” e “atividade técnica” o indivíduo deve moldar a si mesmo e a natureza, transformando significativamente seu mundo. Grandes pensadores foram inspirados por essa ideia de uma participação no processo criador do universo, unindo entusiasmo e racionalidade. Esta doutrina do indivíduo possibilitou a experiência simultânea da coragem de ser individual e coletiva (TILLICH, 2001, p. 81). Explorar as potencialidades em mais realizações levou o homem à ideia de produtividade que é a estrutura básica do “progresso”. A autoafirmação ocidental moderna se manifesta no progressismo onde a potencialidade torna-se realização horizontal, temporal e futurística. Esta autoafirmação como uma parte no processo criador da natureza e da história sofreu muitas alterações até chegar ao tipo conformista da coragem de ser da democracia americana (TILLICH, 2001, p. 82). Na busca reacionária de restabelecer um utópico “coletivismo medieval” surgiram formas extremas de liberalismo. O teólogo afirma que a tensão entre liberalismo e democracia mostra o perigo do enfraquecimento do controle democrático ou a construção de uma democracia tirânica de controle totalitário. A Grã-Bretanha teve êxito em seguir com uma conformidade democrática coletivista onde o extremismo da individualização foi restringido sem negar os elementos liberais. Observa precisamente que a coragem de ser como “uma parte no processo produtivo da história” é a característica fundamental do conformismo democrático americano. A nação e o indivíduo americano ao perderem os alicerces existenciais buscam produzir novos alicerces. Para eles o processo

produtivo inclui perigos, fracassos e catástrofes, mas não desencorajamento (TILLICH, 2001, p. 83). Entende que “a potência” e o “sentido do ser” estão presentes no ato produtivo ou produção técnica. Assim, o “telos” não são as ferramentas e instrumentos de produção, mas a própria produção. O conformismo democrático da coragem de ser como uma parte estava originalmente ligado à ideia de progresso. Portanto, aponta que o progresso pode abarcar dois sentidos: “ir para frente” através de atitudes e ideais; ou aguardar a “lei universal” improvável, isto é, a “metafísica da evolução progressiva”. Ressalta que a ideia “metafísica de progresso” não é o fundamento para a coragem da participação no processo produtivo (TILLICH, 2001, p. 84).

No capítulo *Coragem e Individualização* o teólogo mostra a coragem de ser como si próprio, sem considerar sua participação em seu mundo. Por ser oposto ao coletivismo, o individualismo desenvolveu-se fora das perspectivas primitivas e medievais. Cresceu no interior da conformidade democrática e manifestou-se através do movimento existencialista. O coletivismo primitivo e o semicoletivismo medieval foram solapados pela experiência da “culpa pessoal” e a “indagação individual”. Acentua que apesar da ênfase na “consciência individual” o sistema Protestante era semelhante a Igreja Romana, pois geralmente não havia individualismo nesses grupos confessionais. Depois do período da ortodoxia confessional a questão da “culpa pessoal”, “experiência pessoal” e “perfeição individual” voltou a assombrar. Por causa da “piedade subjetiva” desviaram-se da conformidade eclesiástica e conseqüentemente chegou à “razão autônoma”. O Iluminismo baseado no poder da razão individual não se considerava individualístico, porque supunha que as razões práticas e teóricas eram universais (TILLICH, 2001, p. 90). Neste período a concepção cristã de “providência” secularizou-se no princípio da “harmonia” como sendo lei do universo. Acreditavam que as atividades personalísticas do indivíduo não destruiriam o grupo, mas levaria a um todo harmonioso. Assim sendo, o teólogo ressalta que a crença na “lei da harmonia” e nas “ações livres” do indivíduo criou conformidade “econômica”, “política”, “científica”, “educacional” e “eclesiástica”. Logo, a autoafirmação universal e racional do Iluminismo compreendia a individualização e a participação (TILLICH, 2001, p. 91).

O romantismo produziu um conceito de individualidade distinto do medieval e do Iluminismo, pois a “unicidade” tornou-se uma expressão significativa e incomparável do indivíduo. Argumenta que a “conformidade” que era alvo do propósito divino foi substituída pela “diferenciação”. A aceitação das exigências da natureza individual era o paradigma da autoafirmação romântica. Entretanto, “a ironia romântica” fez o indivíduo vazio e descompromissado, pois não era obrigado a participar seriamente de nada e foi colocado acima

de qualquer conteúdo. Nesse movimento a coragem de ser como um eu individual produziu completa “negligência na participação” e em alguns casos o desejo de “retorno ao coletivo” (TILLICH, 2001, p. 92). Recorda que individualistas extremados como Friedrich von Schlegel em reação ao insuportável vazio tornou-se católico romano. Com a falência da autoafirmação individual, o pensamento romântico baseado em coletivos e semicoletivos idealizaram a “sociedade orgânica”. No início do século XIX com a ideia de “organismo” que pretendia equilibrar individualização e participação, surgiu forte anseio coletivista por parte de grupos políticos e religiosos reacionários. A autoafirmação individual do “movimento romântico” sobreviveu como atitude romântica na “continuação boêmia”. Sublinha que o romantismo e a boêmia contribuíram significativamente para o existencialismo contemporâneo (TILLICH, 2001, p. 93). Em relação à autoafirmação individual, a boêmia e o existencialismo compartilharam elementos do naturalismo. Para Tillich, o filósofo Nietzsche é um dos mais importantes precursores da “coragem existencialista” (TILLICH, 2001, p. 93). O naturalismo significa a “identificação do ser com a natureza” e a completa “rejeição do sobrenatural”. Os “tipos voluntarísticos” de naturalismo amálgama o romantismo, a boêmia e o existencialismo no polo individualista, onde a vida se afirma ou se nega na coragem de ser como si próprio (TILLICH, 2001, p. 94). Explica que no último período do romantismo foi descoberto tendências destrutivas na alma humana, revelando outra dimensão da angústia da culpa. Por meio de pensadores como Schelling, Schopenhauer e E.T.A. Hoffman nasceu um tipo de “realismo demoníaco” que exerceu influência no existencialismo e na “psicologia profunda”. Essas variações da autoafirmação individual foram precursoras do radicalismo existencialista do século XX (TILLICH, 2001, p. 96). Assegura que a autoafirmação individual nunca está completamente dissociada da autoafirmação coletiva, ambas indicam uma solução que transcende o “eu” e o “mundo” como polos conflitantes de coragem de ser (TILLICH, 2001, p. 97).

Segundo Tillich, o existencialismo como a forma mais radical de autoafirmação individual foi pavimentado pelo último período do “romantismo”, a “boêmia” e o “naturalismo romântico”. A “atitude existencial” pelo seu envolvimento se distingue do “existencialismo filosófico” como exercício exclusivamente teórico e descompromissado. O termo “existencial” traz a ideia de participação em uma “situação cognitiva” na totalidade temporal e espacial da existência (TILLICH, 2001, p. 97). Entretanto, “existencial” além de “atitude”, também compreende o sentido de “conteúdo”. O existencialismo é uma forma especial de filosofia que trata da expressão mais radical da autoafirmação individual. O teólogo mostra porque “atitude” e “conteúdo” são descritos pela mesma palavra “existência”: tanto a “atitude existencial” como

o “conteúdo existencialista” compartilham de uma interpretação da “situação humana” que contraria a interpretação “não-existencial”. Esta interpretação assegura que o ser humano pode transcender em conhecimento e vida, a finitude, a alienação e as dúvidas da existência (TILLICH, 2001, p. 98). Salienta, que a ruptura kierkegaardiana com o essencialismo hegeliano anunciou uma “atitude da existencial” e provocou uma “filosofia da existência” (TILLICH, 2001, p. 99). Entende que o existencialismo compreende três sentidos distintos, como um “ponto de vista”, como “protesto” e como “expressão”. Em grande parte da filosofia, teologia, arte e literatura encontramos o ponto de vista existencialista. O existencialismo como protesto teve precursores isolados, mas tornou-se consciente como movimento a partir da metade do século XIX. No período das Guerras Mundiais o existencialismo aparece de modo característico na filosofia, arte e literatura como expressão. Segundo o teólogo, a angústia generalizada da vacuidade e falta de sentido é a expressão da situação do século XX (TILLICH, 2001, p. 99). Mesmo não sendo existencialista no sentido técnico do termo, o platonismo e a teologia cristã clássica na compreensão da situação humana, são exemplos do “ponto de vista existencialista”. Na ontologia essencialista platônica e agostiniana, o ponto de vista existencialista é efetivo (TILLICH, 2001, p. 100). O individualismo moderno surge com o esfacelamento do universo em coisas individuais pelo nominalismo, no colapso da “filosofia das essências” sob ataques de Scotus e Ockham. A autoafirmação dentro de todo arcabouço essencialista, mesmo que sob um ponto de vista existencialista, é uma autoafirmação coletiva. Porém, o ponto de vista existencialista revela o problema da situação humana experienciada pelo indivíduo. Esta questão do indivíduo está circunscrita na “conclusão de Górgias”, “cristianismo clássico”, “Agostinho”, “autoescrutínio monástico e místico”, “Dante”, “pintores do demoníaco” e o “nominalismo” (TILLICH, 2001, p. 102). Para o teólogo em todos estes casos a coragem de ser não é individual, nem um retorno a coragem de ser coletiva. Compreende que é um progresso que aponta para uma fonte de coragem que transcende a autoafirmação coletiva e a autoafirmação individual (TILLICH, 2001, p. 103).

Com o abandono do “ponto de vista existencialista” na modernidade, surge como reação no século XIX a “revolta existencialista”. Apontou que o filósofo Descartes expressou uma tendência “antiexistencial”, considerando o homem “pura consciência” ou meramente “sujeito epistemológico” e o mundo um objeto de “manejo técnico” e “pesquisa científica”. No século XVIII a filosofia e a teologia antiexistencialistas se uniram quando o conteúdo da ética protestante associou-se às exigências da sociedade industrial nascente. O sujeito existencial com seus conflitos e desespero foi substituído pelo sujeito “racional”, “moral” e “científico”. Na filosofia kantiana foram conservadas doutrinas com o ponto de vista existencialista

(TILLICH, 2001, p. 104). Os antiexistencialistas Goethe e Hegel criticaram as noções existencialistas no pensamento kantiano. No pensamento hegeliano a tendência essencialista da filosofia moderna alcançou o ponto mais elevado. Contudo, Hegel concatena a autoafirmação coletiva (nação) e a autoafirmação individual (pensador) na autoafirmação de característica mística, que transcende ambas (TILLICH, 2001, p. 105). A revolta contra o essencialismo hegeliano fez uso dos elementos existencialistas no próprio sistema de Hegel. O filósofo Schelling considerando o essencialismo uma “filosofia negativa”, foi o primeiro a empreender um ataque existencialista com a sua “filosofia positiva”. O pensamento antiessencialista de Schopenhauer fez uso da “tradição voluntarista”, onde redescobriu aspectos da alma humana e de sua condição existencial. Feuerbach destacou as condições materiais da existência humana e associou a religiosidade ao desejo de superar a finitude em outro mundo. Karl Marx em sua revolta existencialista enfatizou a contradição entre a “verdadeira existência humana sob o sistema capitalista” e a “descrição essencialista hegeliana de reconciliação do homem consigo mesmo” (TILLICH, 2001, p. 106). Nietzsche tornou-se o principal existencialista devido a sua descrição do niilismo europeu que revelou a total falta de sentido que a existência humana caiu. Os “filósofos da vida e pragmáticos” (Dilthey, Bergson, Simmel e James) colocaram a “vida” como ponto de partida para a divisão sujeito e objeto e interpretaram o mundo objetivado como negação da vida criativa, isto é, uma “autonegação” (TILLICH, 2001, p. 106). Max Weber descreveu que o controle da razão técnica é responsável pela trágica autodestruição da vida. No final do século XIX o protesto contra o mundo objetivado tornou-se determinante para a literatura e a arte. O ataque dos existencialistas revolucionários teve por motivação a ameaça de uma perda infinita do ser enquanto indivíduo. O cálculo da “ciência pura” e o controle da “ciência técnica” a serviço de um projeto burguês, colocou em curso um processo que transformou pessoas em coisas, peças e objetos (TILLICH, 2001, p. 107). É a desumanização o pivô das críticas e ataques como de Pascal contra “o predomínio da racionalidade matemática”; de Kierkegaard contra “o predomínio da lógica despersionalizante” na filosofia hegeliana; de Marx contra “a desumanização econômica”; de Nietzsche “a favor da criatividade”; de Bergson contra “o reino espacial de objetos mortos” (TILLICH, 2001, p. 108). Os filósofos da vida denunciaram o poder destrutivo da “auto-objetivação” e anunciaram caminhos de preservação da pessoa. Diante de condições de “aniquilação” e “coisificação” do eu, tentaram indicar o caminho da autoafirmação individual (TILLICH, 2001, p. 108).

No século XX o “existencialismo” aparece como significado radical de “existencial”, que no mundo ocidental passou a ser uma realidade em todas as classes educadas (TILLICH, 2001, p. 108). Os principais elementos do existencialismo são as tendências boêmias,

neuróticas, sensacionalistas, negativas e a expressão da angústia da ausência de sentido. Filósofos e romancistas buscaram incorporar a angústia da vacuidade e falta de sentido pela autoafirmação individual. O existencialismo não é meramente individualismo “nacionalístico”, “romântico” ou “naturalístico”. Diferente destes movimentos preparatórios, o existencialismo perdeu o sentido. As características do homem do século XX são de sentidos fora de um “centro espiritual” porque perdeu seu “eu” com seu “mundo” significante. Os objetos criados pelo homem na modernidade fizeram com que o homem fosse reduzido a objeto e perdesse sua subjetividade. Diante de uma situação sem “saída” é possível reagir com “a coragem do desespero”. Esta estrutura de oposição na filosofia, arte e literatura existencialista, fica evidente pelos seus expoentes na “ausência de sentido que leva ao desespero”, na “denúncia apaixonada da situação”; e na “tentativa de sucesso na incorporação da angústia da falta de sentido” pela autoafirmação individual (TILLICH, 2001, p. 109). Os existencialistas do século XX evidenciaram uma autoafirmação como “coragem do desespero” apesar da “experiência da falta de sentido”. A angústia da “morte” na reflexão heideggeriana e da “culpa” na reflexão kierkegaardiana fazem parte da reflexão existencialista, mas o problema principal é a “angústia da falta de sentido”. A perda de Deus no século XIX é o evento que provocou o desespero e a busca de sentido no século XX. Feuerbach, Marx e Nietzsche explicaram que o “desejo”, a “ideologia” e o “ressentimento” causaram a ideia de Deus. Nietzsche enfatizando “a vontade de viver” declarou a morte de Deus com seus valores e significações. Portanto, a arte, a literatura e a filosofia existencialista do século XX apoiou-se no acontecimento da “perda de Deus”, propondo uma coragem de enfrentar as questões existenciais e a falta de sentido como realmente são (TILLICH, 2001, p. 111). Segundo Tillich, *Ser e Tempo* representa de maneira significativa a filosofia existencial, independente da crítica e retratação do próprio Heidegger. Sua contribuição histórica está no aprofundamento da análise existencialista da autoafirmação individual. Analisando o fenômeno da “decisão” conclui que, pode-se liberalmente agir sem nenhuma restrição normativa de alguém, Deus, convenções, leis da razão, normas ou princípios. O ser humano deve decidir aonde ir e ser ele mesmo (TILLICH, 2001, p. 115). Sua consciência é chamada para ele mesmo, não é a voz divina e não é a certeza de regras eternas. Nos chama para fora do ajustamento da autoafirmação coletiva, da vivência, do comportamento, da conversa e da rotina do homem comum. Sublinha que Sartre tirou conclusões da primeira fase do pensamento heideggeriano. Como o conceito místico do ser na ontologia heideggeriana não tinha significação para Sartre, aprofundou a análise existencialista sem restrições místicas tornando-se o principal expoente do existencialismo. Este reconhecimento não é resultado de sua originalidade, mas por sua adequação psicológica, solidez e radicalismo. Na perspectiva

sartreana o ser humano não tem natureza essencial e pode fazer o que quiser de si mesmo. Como não há nada para determinar sua existência, é responsável pela criação de sua própria essência. Entretanto, há existencialistas com concepções menos radicais como Karl Jaspers em sua “fé filosófica” e Gabriel Marcel em seu “semicoletivismo medieval”. Contudo, o existencialismo é singularmente representado nas filosofias heideggeriana e sartreana (TILLICH, 2001, p. 117).

Em todas as críticas das formas conformistas e coletivistas da autoafirmação está a ameaça ao eu individual. Em contrapartida, o que incentiva a coragem de ser como si próprio é o perigo da perda do eu. Em vista disso, a autoafirmação como “participação” coloca em perigo o eu e a autoafirmação como “individualização” coloca em perigo o mundo (TILLICH, 2001, p. 87). A análise tillichiana da “autoafirmação” evidencia que a postura radical na “participação” conduz a perda do “eu” no coletivismo e que a postura radical na “individualização” conduz a perda do “mundo” no existencialismo. No último capítulo, *Coragem e Transcendência*, o teólogo pergunta pela possibilidade de uma autoafirmação capaz de unir e transcender a polaridade participação-individualização (TILLICH, 2001, p. 120). Retomando o conceito “autoafirmação do ser a despeito do fato do não-ser”, argumenta que coragem é o ato do eu individual assumir a angústia do não-ser sobre si, afirmando-se como parte do todo e como indivíduo (TILLICH, 2001, p. 121). Constantemente ameaçada pelo não-ser a autoafirmação sempre incluirá riscos: perder a si próprio e tornar-se uma coisa entre outras coisas ou perder em uma “autorrelação” vazia o seu próprio mundo. Assim sendo, a autoafirmação precisa de uma “potência de ser”³⁹ que transcenda o “não-ser” que é experimentado na angústia da morte, presente na angústia da falta de sentido e efetivo na angústia da culpa. Para incorporar as três formas de angústia é necessário coragem que esteja fundamentada em uma “potência de ser” que supera “a potência de um eu” e “a potência de seu mundo” (TILLICH, 2001, p. 122). A autoafirmação coletiva e a individual não são suficientes para superar a múltipla “ameaça do não-ser”. Representantes destas formas de autoafirmações buscam transcender a si mesmo e o mundo que participam, com o objetivo de encontrar a “potência de serem eles próprios e a coragem de serem” que ultrapassa a ameaça do não-ser. Para Tillich, “cada coragem de ser tem uma raiz religiosa, clara ou oculta” porque compreende a religião como o estado de apoderamento pela “potência do ser-em-si” (TILLICH, 2001, p.

³⁹ A coragem de ser é pensada em diálogo com a filosofia clássica e a teologia patrística. Aristóteles descreve a fundamental diferença entre “potência” e “ato” e, conseqüentemente, o ser potencial que é a potência de ser não atualizada. O conceito de potência em Aristóteles supera o puro não-ser, enquanto poderia atualizar-se, e o ser atual, tal como aparece no espaço e no tempo. “Esta potência indestrutível, mais profunda e real que toda realidade, identifica com a plenitude mesma do ser, legitimamente vem denominada Deus” (PASTOR, 1986, p. 78).

122). Argumenta que existem casos que o fundamento religioso está cuidadosamente coberto, às vezes escondido em profundidade, em alguns é negado com paixão e outros apresentam superficialmente. Contudo, afirma que a religiosidade sempre está presente⁴⁰, porque tudo que existe participa do “ser-em-si”⁴¹ e têm alguma consciência dessa “participação” especialmente diante da ameaça do não-ser (TILLICH, 2001, p. 122). Para o teólogo, o homem é essencialmente religioso e não pode evitar essa participação, preocupação incondicional e fé. Em *Dinâmica da Fé* sustenta que “fé é estar possuído por aquilo que nos toca incondicionalmente”⁴² (TILLICH, 1985, p. 5). Na seção que discorre a respeito da fonte da fé, explica que a expressão “preocupação incondicional”⁴³ indica dois lados de um relacionamento: ela mostra para aquele que por ela é possuído como para aquilo que o possui” (TILLICH, 1985, p. 10).

2.4 Conclusão

O percurso realizado para compreender o conceito de coragem na produção intelectual de Paul Tillich no período estadunidense, apresentou um breve panorama do método de correlação subjacente na ontologia da coragem, as razões e motivações epistemológicas que levaram o teólogo a correlação e a dinâmica e as instâncias de ação da filosofia e da teologia em seu pensamento. Também analisou a estrutura ontológica básica eu-mundo, os elementos ontológicos participação e individualização, as características do ser (ser-em-si), não-ser e angústia, as categorias do ser e do conhecimento em sua finitude e o porquê “Deus” é a resposta à pergunta implícita na finitude humana. Por fim, argumentou sobre a questão da autoafirmação,

⁴⁰ Estas afirmações contundentes do autor estão associadas a sua filosofia do espírito e sua definição existencial de religião. A afirmação categórica de que o espírito humano é essencialmente religioso está embasada na observação das profundezas da vida espiritual, sendo que a “religião é um dos aspectos do espírito humano” (TILLICH, 2009, p. 42). Entretanto, não é apenas uma função especial de nossa vida (moral, cognitiva, estética ou sentimental), é a dimensão da profundidade (preocupação última e incondicional) presente em todas as funções e que possui seu lugar próprio em todos os lugares do espírito humano (TILLICH, 2009).

⁴¹ “Deste modo, Deus foi considerado não apenas como o *esse ipsum* (ser-em-si) e a infinita potência do ser, que responde ao problema da finitude humana, em um plano essencial; mas também, no plano vital, como o eterno vivente, que como todo vivente transcende a si mesmo e retorna sobre si mesmo. Deus não é identidade morta, mas infinita plenitude de vida. Mas a divina realidade também é espiritual e pessoal e, enquanto espírito, une em si o ontológico e o vital, vontade e inteligência, potência e autoconsciência” (PASTOR, 1986, p. 76).

⁴² A fé é a orientação da pessoa inteira em direção ao incondicional - o centro unificado ou a preocupação incondicional. Esta, empresta a todos os outros interesses a sua profundidade, direção e unidade, fundamentando assim o homem como pessoa (TILLICH, 1985).

⁴³ Esta “preocupação última” presente no ser humano manifesta algo sobre sua capacidade de transcender as experiências finitas (TILLICH, 2014, p. 29).

da ameaça do não-ser, a contribuição da psicologia, sociologia e história para a coragem de ser e a principal pergunta levantada pelo teólogo em relação ao seu conceito de coragem. Cumpre ressaltar que a teologia tillichiana está fundamentada em três escolas filosóficas, o idealismo, o neokantismo e a fenomenologia. Esta mostrou-se satisfatória para alcançar o fundamento do ser, visto que não recorre à metafísica pré-kantiana nem a especulações. A dimensão fenomenológica que está presente no pensamento de Tillich não é husserliana nem heideggeriana, pois na fronteira de ambas pensou uma fenomenologia crítica que abarcou os elementos “intuitivo-descritivo” e o “crítico-existencial”. Embora não foi nem fenomenólogo da religião, nem um teólogo fenomenológico, tornou-se um dos precursores do método fenomenológico na teologia⁴⁴ (AKIRA GOTO, 2004). Em seguida, analisa-se o conceito de religião desenvolvido no período germânico (1919-1925), explicitando a noção de religião subjacente na expressão estadunidense “preocupação última” (*ultimate concern*). Neste conceito existencial de religião desaparece a separação entre o sagrado e o secular, visto que é compreendida como o estado em que somos tomados pela preocupação suprema.

⁴⁴ Para Filoramo & Prandi (1999), a influência da fenomenologia sobre a Teologia e às Ciências da Religião mostrou-se de duas maneiras: por um lado, pela Fenomenologia da Religião como uma disciplina particular; e por outro lado, como recurso metodológico para disciplinas como, filosofia, história, antropologia, psicologia e a própria teologia.

3. O CONCEITO DE RELIGIÃO EM PAUL TILlich: A QUESTÃO DO INCONDICIONADO

O objetivo deste capítulo é apresentar o conceito de religião no pensamento do filósofo e teólogo Paul Tillich (1886-1965). Considerando que a filosofia é a análise do próprio sentido, a teoria da construção da realidade do sentido e que todo o ato e todas as ciências do espírito são atos e ciências do sentido, pensou o seu conceito de religião a partir do “incondicionado” como uma proposição filosófica que designa a autoconsciência. O conceito de religião tillichiano é amplamente reconhecido na fórmula estadunidense *ultimate concern*, traduzida pelos pesquisadores aqui no Brasil por “preocupação última”. Esta expressão adotada nas obras da maturidade não comunica toda a compreensão que o autor desenvolveu sobre religião. Por isso, este trabalho dedica-se em investigar a concepção de religião tillichiana no período germânico (1919-1925), explicitando a noção de religião subjacente na expressão adotada nas obras posteriores (1933-1965). Baseado nas obras de Paul Tillich e seus comentadores, o texto estrutura-se em três momentos. Primeiramente, apresenta a recepção entusiástica do pensamento schellinguiano e a revisão crítica do idealismo transcendental, ressaltando como o incondicionado passou de uma unidade final do pensamento para uma descrição da autoconsciência. A seguir, analisa o conceito de religião como direcionamento intencional para o incondicional, destacando que a filosofia da religião e a teologia fundamental tillichiana é uma teoria das condições constitutivas da subjetividade, que resulta de um diálogo crítico com grandes pensadores modernos e a preocupação com a autonomia da religião e sua unidade com a cultura. Finalmente, argumenta sobre a aparente contradição na determinação de religião como aquilo que nos preocupa ou nos toca incondicionalmente, justificando o incondicionado enquanto fundamento-abismo do sentido e o sentido último pretendido pela consciência. Com a finalidade de esclarecer na dimensão epistemológica a irrupção do incondicionado em todas as funções transcendentais da consciência, Tillich emprega metáforas para expressar a religião como o evento contingente no interior do espírito, onde o espírito torna-se evidente para si mesmo em sua autorrelação, reflexividade e historicidade. Os três momentos subsequentes estão em conformidade com os trabalhos dos pesquisadores Christian Danz e Fábio Abreu, visto que ressaltam o caráter idealista, neokantiano e fenomenológico como único caminho para compreender o conceito de religião tillichiano. Desse modo, pretende-se analisar o conceito de religião através da filosofia do espírito, do sentido e da religião na formulação “direcionamento intencional para o incondicional” (*Richtung auf das Unbedingte*).

3.1 A recepção entusiástica e a reformulação crítica do idealismo transcendental de Friedrich W. J. Schelling no pensamento de Paul Tillich

A crítica Kantiana à metafísica e à cognoscibilidade do Deus do Teísmo e o Idealismo Transcendental impactaram profundamente o pensamento de Paul Tillich (1886-1965). O teólogo foi principalmente influenciado pelo pensamento do filósofo Friedrich W.J. Schelling (1775-1854). Segundo Eduardo Gross⁴⁵, Tillich usou intuições schellinguianas para estruturar seu próprio sistema. Encontramos nos aspectos particulares das obras de Tillich, elementos do pensamento de Schelling como, por exemplo, a relação entre o abismo e o fundamento do ser, as especulações sobre o demônico⁴⁶, as considerações sobre ambiguidades e a ênfase dada à dinâmica dos símbolos como ferramenta de compreensão da história humana (GROSS, 2004). Para Guilherme Carvalho, Tillich reconheceu no filósofo Schelling um dos precursores do existencialismo, de quem acolheu o princípio da identidade⁴⁷, isto é, a unidade ontológica de todas as coisas no incondicionado. O teólogo alemão observou que na idade média Nicolau de Cusa buscou uma síntese entre o princípio de identidade socrática (universais e particulares) e o princípio de identidade agostiniana (sujeito e objeto) na noção de *coincidência dos opostos*. No entanto, encontrou na *Identitätsphilosophie* schellinguiana um tratamento satisfatório para os conflitos entre essência e existência, necessidade e liberdade, filosofia e religião. Diante da validade de duas realidades inquestionáveis em contradição, a solução seria postular um princípio ou totalidade superior, onde ambas são unidas. Sendo as duas realidades plenas e polares não seria possível um outro princípio externo. Então, postula-se que a unidade seja interna, onde as duas realidades compartilham de uma substância comum. Nesse sentido, a noção de identidade seria a unidade dos distintos, ou seja, a polaridade na qual o sujeito absoluto

⁴⁵ GROSS, Eduardo. Elementos do pensamento de Schelling na obra de Paul Tillich. **Numen: revista de estudos e pesquisa da religião**, Juiz de Fora, v. 7, n. 2, p. 79-99, 2004.

⁴⁶ O conceito de demônico é uma categoria analítica que sofreu alterações ao longo do pensamento de Tillich: no período germânico (1886-1933) o "demônico" servia para apontar a origem profunda das formas culturais; no período estadunidense (1933-1965) o "demônico" ganhou uma conotação negativa, designando as realidades finitas e condicionadas que reivindicam o infinito e o incondicionado - com a pretensão de tomar o lugar do fundamento e abismo do ser (GROSS, 2004).

⁴⁷ O princípio da identidade concretizou a primeira fase do projeto filosófico de Schelling: o Universo compreendido como natureza e espírito. Os pontos principais do sistema filosófico schellinguiano se encontram na unidade ou identidade absoluta. Em seu conceito de Absoluto objetivo (ideal-realismo ou idealismo objetivo) não há restrição do objeto em nome do sujeito e não há restrição do sujeito em nome do objeto. Portanto, o sistema schellinguiano não anula qualquer possibilidade de realidade e ordenação ou possibilidade de liberdade e criação. O filósofo procurou em sua filosofia da identidade restabelecer a unidade entre o espírito e a natureza, o finito e o infinito, o real e o ideal. Conceitos que originariamente nunca estiveram separados (JACOB, 2019).

é idêntico ao objeto absoluto. Tillich enxergou na filosofia da identidade schellinguiana uma solução interna para o problema da contradição de dois absolutos (CARVALHO, 2007).

O projeto filosófico schellinguiano tinha por objetivo estender a liberdade à totalidade existente⁴⁸, isto é, o Absoluto enquanto sujeito e objeto. Propôs não condicionar o objeto em nome do sujeito, como no idealismo subjetivo de Fichte, nem condicionar o sujeito em nome do objeto, como no panteísmo de Spinoza. A crítica⁴⁹ de Schelling aos seus antecessores e contemporâneos é que há uma permanente restrição e anulação da liberdade em uma das faces (ideal e real) do existente em nome da liberdade da outra. Devido a anulação de uma resultar na impossibilidade da existência da outra, o filósofo pensou na coexistência entre ambas através da identidade e unidade originária que é o Absoluto⁵⁰. Para o filósofo, a liberdade não pode ser condicionada ou derivada de um todo, porque seria uma contradição. Em sua concepção, a liberdade só é possível como possibilidade originária do todo. Diante disso, o Absoluto ou Incondicionado⁵¹ (*Unbedingt*) só pode ser compreendido como totalmente livre, possibilidades infinitas e sem limitação ou diferenciação (JACOB, 2019). Em um trecho de uma das cartas de Schelling a Hegel, o filósofo afirma que os conceitos ortodoxos de Deus deixaram de existir e visualiza a possibilidade de ir além de um Deus pessoal. Ressalta, que apesar da influência spinozana assume uma postura diferente. Enquanto para Spinoza é o “mundo” que é tudo, para ele é o “eu”. Argumenta que a diferença entre a filosofia crítica e a filosofia dogmática consiste no fato de que a primeira se fundamenta no eu absoluto e a segunda se fundamenta no objeto

⁴⁸ SCHELLING, F. W. Investigações filosóficas sobre a essência da liberdade humana, 1993, p. 54: “Só aquele que já desfrutou da liberdade pode sentir o imperioso desejo [...] de estendê-la por todo o universo”.

⁴⁹ Cumpre ressaltar que, na *Filosofia da Natureza* há o predomínio do objeto em relação ao sujeito e no *Sistema do Idealismo Transcendental* há o predomínio do sujeito em relação ao objeto. Por um lado, observamos que na história natural e na filosofia da natureza a face real ou material apresenta maior preponderância da objetividade. O processo evolutivo da natureza visa a manifestação da autoconsciência na matéria, após percorrer todos os estágios da potência natural. Por outro lado, observamos que na filosofia do espírito e no idealismo transcendental a face ideal ou espiritual apresenta maior preponderância da subjetividade. O processo evolutivo do espírito visa a manifestação da ordenação, de hábitos e da idealidade no objeto ou consciência empírica, após percorrer a razão teórica, a razão prática e a razão estética (JACOB, 2019).

⁵⁰ O Absoluto é o fundamento ontológico e epistemológico da filosofia de Schelling. Dito de outro modo, é o fundamento ideal e real que não se limita a ser sujeito ou a ser objeto. Diferente do sujeito e do objeto que condicionam um ao outro, o Absoluto é plenamente incondicionado e reúne em si aspecto subjetivo (idealista) e aspecto objetivo (realista). Nesse caso, o idealismo absoluto é identificado com o realismo absoluto (vice-versa), visto que o conhecimento absoluto não pode estar condicionado a algo externo, mas deve ser ele próprio a síntese entre todos os opostos, dentre os quais figura a oposição entre conhecer e ser (MAIA e GEHRKE, 2015).

⁵¹ O Absoluto ou Incondicionado, não sendo sujeito nem objeto, ou seja, não sendo uma coisa (*ein Ding*), é nomeado por Schelling de *Unbedingt* (não-coisa). Uma *coisa* sempre estará condicionada e jamais poderá ser um candidato ao ontológico absoluto. Segundo Schelling, o Absoluto Eu (Incondicional) não sendo uma coisa, além de qualquer predicação e incriado, é distinto de sujeitos empíricos (MAIA e GEHRKE, 2015). Na obra *Filosofia e Religião*, Schelling afirma: “A natureza do absoluto em si, que como ideal é também imediatamente real, não pode ser conhecido por conceitos, senão só por intuição. Só o composto pode conhecer-se por descrição. O simples deve ser intuído” (SCHELLING, 1965, p. 15-16).

absoluto (não-eu). Prossegue apontando que pensadas de forma lógica e profunda, temos duas opções ontológicas e epistemológicas: uma que leva ao sistema de Spinoza; e a outra que leva ao sistema de Kant. Entretanto, Schelling propõe que a filosofia deve partir do incondicionado, advertindo que a grande questão é saber se o incondicionado reside no Eu ou no Não-Eu. Com uma resposta satisfatória para essa grande questão, tudo estaria solucionado. Sua busca pela resposta do dilema o levou ao pressuposto da liberdade incondicionada, pretendendo o equilíbrio entre o eu e o não-eu. O filósofo conclui que para ele o princípio supremo da filosofia é o eu puro e absoluto, ou seja, o eu posto pela liberdade e não condicionado nos objetos (SCHELLING, 1952 apud MONDIN, 2005, p. 57). Encontramos no ápice da investigação schellinguiana a conciliação entre o eu absoluto fichteano e o objeto absoluto spinozano na *Identitätsphilosophie*⁵², onde a identidade originária é anterior à subjetividade ou objetividade (JACOB, 2019).

Schelling encerrou sua exposição sistemática do Absoluto como fundamento da totalidade existente em sua *Filosofia da Natureza* (1797) e no *Sistema do Idealismo Transcendental* (1800). Em toda sua primeira fase, aparece de forma latente ou expressa na *Identitätsphilosophie*, a unidade entre a realidade e a idealidade que fundamenta seu idealismo-objetivo. O filósofo argumenta que uma harmonia preestabelecida entre objetivo e subjetivo só é possível por meio de algo superior que é fonte comum de ambos. Ressalta que, se este algo superior for o fundamento da identidade entre o absolutamente subjetivo (consciente) e o absolutamente objetivo (inconsciente), não pode ser objetivo ou subjetivo, nem ambos simultaneamente, porém é a *identidade absoluta*⁵³ onde não há dualidade. Portanto, esse algo superior que é eternamente desconhecido e separado no primeiro ato da consciência, nunca poderá ter qualquer predicado (SCHELLING, 1978, p. 208-209). Na concepção schellinguiana,

⁵² Schelling retomou o princípio da identidade ($A = A$), formulado por Fichte na *Doutrina da Ciência*. Segundo Fichte, o princípio da identidade constitui um fato incontestável da consciência: se A é, então A é. A partir deste, avança até o princípio primeiro (o Eu), que é aquele que unicamente pode colocar a posição A. O fundamento da filosofia fichteano é o sujeito autoconsciente, incondicionado, idêntico a si mesmo e dentro do qual não há diferenciação, que coloca a si mesmo (o Eu) e o mundo (o Não-Eu). Retomando aspectos de filosofias pré-kantianas, Schelling segue um princípio que transcende os limites epistemológicos de Kant e Fichte (MAIA e GEHRKE, 2015).

⁵³ A não diferenciação é a base da Filosofia da Identidade de Schelling. Na identidade absoluta todos os opostos coincidem em Deus. Se tudo está em Deus, as oposições que consideramos entre ideal e real, sujeito e objeto, finito e infinito, conhecer e ser, são aspectos da unidade. Na perspectiva da consciência empírica, a distinção dos fenômenos particulares é aparente e não afeta o absoluto pela oposição entre objetividade e subjetividade. Deus como aquilo que abarca tudo e reúne em si tudo, é claramente uma influência spinozana. Para o filósofo holandês, espírito e matéria não se distinguem, porque o pensamento e a extensão é uma só coisa em Deus, diferenciando-se apenas teoricamente. A coincidência entre realismo e idealismo (Paralelismo Psicofísico) e a ênfase na imanência de Deus em Spinoza, influenciou a filosofia de Schelling. Desse modo, o Absoluto em Schelling é plenitude, liberdade, unidade, auto-suficiência, infinitude, substância, causa imanente de tudo e que integra todos os seres em si (MAIA e GEHRKE, 2015).

o Absoluto (*Unbedingt*⁵⁴) além de ser desconhecido eternamente é livre de predicado ou finitude e por não ser um objeto final é incognoscível. O fundamento (*ungrund*)⁵⁵ do Universo além de ser possibilidade infinita e pura plenitude, não pode ser compreendido de maneira lógica ou formal. Sem restrição, finitude, condição e dualidade, é simplesmente a identidade absoluta. Esta, quando posta como dualidade, é o fundamento de qualquer manifestação atual e sempre está presente no sistema de representações universais. Como a face ideal e a face real são interdependentes, a identidade absoluta é onipresente⁵⁶ entre ambas e particularmente. É como o fundamento que precede à presença da mente e da matéria no Absoluto enquanto materialidade e idealidade. Segundo Schelling, a unificação das duas faces do Universo e de todos os seus fundamentos filosóficos só é possível na *Identitätsphilosophie*. Enquanto identidade diferenciada é a condição para a existência da Natureza (produtividade infinita e produto finito) e a manifestação do espírito (vontade infinita e consciência empírica). A conaturalidade entre real e ideal, sujeito e objeto, liberdade e necessidade no estágio que antecede a diferenciação é a razão da preservação da identidade. Porém, a exigência de um salto dogmático para a inserção do real no ideal ou vice-versa, acontece por causa do paralelismo e separação constante entre sujeito e objeto. A proposta de identidade schellinguiana possibilita compreender a unidade entre sujeito e objeto, conservando o caráter positivo e negativo do real e do ideal. Tal construção filosófica pretende não anular uma das faces ou incorrer em um salto dogmático que explique apenas uma delas em um universo constituído pela outra. No entanto, é na obra *Exposição do meu sistema de filosofia* de 1801 que o filósofo apresenta o conceito de Absoluto indiferenciado e suas manifestações objetiva e subjetiva (real e ideal) em uma formulação mais precisa (JACOB, 2019).

Com o objetivo de estender a liberdade à totalidade existente, Schelling reconheceu a necessidade de uma nova orientação no pensamento filosófico. Para Tillich, a *existência* tornou-

⁵⁴ Para Schelling, o *Unbedingt* é uma unidade originária, pura identidade e precede o ato de cognição. No *Sistema do Idealismo Transcendental* o filósofo evidencia que no ato inicial de cognição o Absoluto é discretizado, renunciando sua incondicionalidade em prol de uma liberdade condicionada e atualizada. Essa transição é um processo teleológico de desvelamento e autoconhecimento do Absoluto enquanto sistema de finitudes e totalidade existente (JACOB, 2019).

⁵⁵ Schelling recorre a teologia apofática que influenciou alemães como Eckhart, Böhme, Silesius e outros. Ao postular Deus como aquele princípio indizível, Schelling usou o termo *Ungrund* (Abismo). Este termo é utilizado por Böhme para nomear Deus em estado primário e anterior a qualquer manifestação. Seria um abismo obscuro ou fundo primário onde não há ainda diferença, porém identidade pura (MAIA e GEHRKE, 2015).

⁵⁶ Para Schelling, a identidade absoluta é o próprio universo e não apenas a causa. Sendo assim, não há separação entre a natureza e Deus, porque a natureza é uma manifestação de Deus. Portanto, nessa concepção Deus não está distante da criação, como é concebido em uma visão aristotélico-tomista, assumindo papel de causa transitória ou primeiro motor que gera a cadeia de causas e efeitos (MAIA e GEHRKE, 2015).

se o grande problema teórico no pensamento schellinguiano, possibilitando assim, uma abordagem renovada da religião. O reconhecimento da inacessibilidade da realidade última e a contradição da liberdade nos sistemas filosóficos, levou Schelling a propor uma superação da “filosofia negativa” (essência) pela “filosofia positiva”⁵⁷ (existência). Aproveitando a abertura dessa trilha filosófica, Tillich escreveu duas dissertações⁵⁸ de doutorado sobre o pensamento teológico e filosófico de Schelling. A primeira em 1910, com o título *Die religionsgeschichtliche Konstruktion in Schellings positiver Philosophie* (A construção da história da religião na filosofia positiva de Schelling) e a segunda em 1912, com o título *Mystik und Schuldbewusstsein in Schellings philosophischer Entwicklung* (Misticismo e consciência de culpa no desenvolvimento filosófico de Schelling). Carvalho aponta que o teólogo considerou a segunda dissertação uma interpretação definitiva de Schelling, por isso valorizou e referenciou mais em suas obras (CARVALHO, 2007). De acordo com Tillich, Schelling buscou reunir em sua filosofia positiva princípios antinômicos como, por exemplo, o misticismo e a consciência de culpa ou a verdade (unidade) e a moralidade (separação). Assim, o princípio de unidade pela verdade no misticismo é reunido na *Identitätsphilosophie* ao princípio da separação pela moralidade na consciência de culpa. Procurando uma identidade essencial para solucionar a contradição formal entre natureza e liberdade, essência e existência, religião mística e religião ética, filosofia e religião, Schelling postulou a *Vontade*⁵⁹ como princípio metafísico supremo (TILLICH, 1974).

Sem negligenciar a originalidade do pensamento de Tillich, verificamos que a distinção entre essência e existência é um padrão de tensão filosófica de contornos schellinguianos que se presentifica em toda sistemática tillichiana. Para Christian Danz (2009), o pensamento tillichiano pode ser dividido em três fases⁶⁰ diferentes que permaneceram concatenadas: a primeira é a sua entusiástica recepção do idealismo especulativo de Fichte e Schelling (1905 -

⁵⁷ Sobre a filosofia positiva de Schelling: FÉLIX, Wagner. Filosofia negativa, filosofia positiva: a crítica de Schelling ao idealismo. *Revista PHILIA | Filosofia, Literatura & Arte*, Porto Alegre, volume 2, número 1, p. 590 - 613, junho de 2020; SCHÜTZ, Rosalvo. Antes e depois da razão: sobre a Filosofia Positiva de Schelling. *Cadernos de Filosofia Alemã* | v.19;n.2 | pp. 95-110, dezembro de 2014.

⁵⁸ Em 1974 Victor Nuovo traduziu para o inglês a primeira tese como *The construction of the history of religion in Schelling's Positive Philosophy* e a segunda tese como *Mysticism and guilt-consciousness in Schelling's philosophical development* (TILLICH, 1974).

⁵⁹ Carvalho ressalta que, para Tillich o pensamento de Schelling está na esteira da tradição voluntarista (Agostinho, Franciscanos, Boaventura Scotus, místicos germânicos, Lutero e Boehme), que postula o primado da vontade sobre o intelecto. Também entende que pensadores como Schopenhauer, Nietzsche, Bergson e Heidegger são a continuação dessa tradição voluntarista (CARVALHO, 2007, p. 144).

⁶⁰ As datas que acompanham as fases de produção intelectual de Tillich são inferências nossas. Mesmo reconhecendo a arbitrariedade das datas que estipulamos para cada fase da produção de Tillich, manteremos as datas com a finalidade de situar didaticamente o desenvolvimento do pensamento tillichiano.

1915); a segunda é a sua reformulação da filosofia especulativa de sua teologia e filosofia em uma nova teoria do sentido (1919 - 1925); e a terceira é a sua preocupação com questões ontológicas (1929 - 1963). Afirma que o contexto que provocou o renascimento do Idealismo no início do século XX e levou o teólogo à revisão de sua recepção inicial ao idealismo alemão, foi o desafio imposto pelo historicismo troeltschiano. Nessa ocasião, Tillich não só revisou e reformulou seu pensamento idealista de herança schellingiana, mas construiu as bases teóricas que sustentam todas as obras posteriores. Considerando a distinção das fases de Danz, Fábio Abreu (2017) aponta que nas trocas de correspondências com Emanuel Hirsch, Tillich faz a revisão de seu conceito de Absoluto, que até então, era idêntico ao conceito de Schelling. Após essa revisão do conceito de absoluto especulativo da filosofia do espírito schellinguiana (o absoluto enquanto essa unidade final do pensamento), assumiu a ideia de absoluto como uma descrição da autoconsciência ou autorrelação (o próprio incondicionado). Essa mudança significativa é documentada entre 1917 e 1918 nas cartas com Hirsch, embora apareça inicialmente em 1915⁶¹ e consolidada somente em 1923 (*Sistema das Ciências*) e 1925 (*Filosofia da Religião*).

Buscando a consistência de seu pensamento, Tillich revisou o seu conceito de espírito como autoconsciência. Em diálogo crítico com Emanuel Hirsch afirmou, “a vida espiritual é a vida em sentido ou a incessante doação criativa de sentido”⁶² (TILLICH, 1983, p. 125). Seu esforço de superar intelectualmente a dúvida⁶³ pelo conceito científico de Deus, presente em seus primeiros trabalhos sobre Schelling, deu lugar a busca de uma compreensão do conceito

⁶¹ A partir de 1915, pela ocasião terrível da batalha de Champagne, Tillich começou uma revisão libertadora de sua convicção heterônoma (filosofia clássica) de que o homem seria capaz de apoderar-se da essência do seu ser pela doutrina da identidade entre a essência e a existência. Desde então, assumiu a profecia nietzscheana de que o conceito tradicional de Deus realmente estava morto (MONDIN, 1980, p. 67).

⁶² TILLICH, P. Paul Tillich e Emanuel Hirsch. 9. V. 1918. Die große religionsphilosophische Debatte. In: ALBRECHT, R.; TAUTMANN, R. (Hrsg.). **Ergänzungs- und Nachlaßbände zu den Gesammelten Werken von Paul Tillich**. Band VI: Briefwechsel und Streitschriften. Theologische, philosophische und politische Stellungnahmen und Gespräche. Frankfurt am Main: Evangelisches Verlagswerke, 1983, p. 125: „*Geistiges Leben ist Leben im Sinn oder unablässige schöpferische Sinngebung*“.

⁶³ Sobre o assunto verificar: TILLICH, P. Rechtfertigung und Zweifel. (1919). In: STURM, Erdmann. (Hrsg.). **Ergänzungs- und Nachlaßbände zu den Gesammelten Werken von Paul Tillich**. Band X: Religion, Kultur, Gesellschaft. Unveröffentlichte Texte aus der deutschen Zeit (1908-1933). Erster Teil. Berlin; New York: Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, 1999, p. 127-230. TILLICH, P. Rechtfertigung und Zweifel. (1924). In: HUMMEL, Gert. (Hrsg.). **Main Works – Hauptwerke**. Band 6: Theologische Schriften. Berlin; New York: Walter de Gruyter; Evangelisches Verlagswerk, 1992, p. 83-97.

de fé que abarcasse a certeza em unidade com a dúvida teórica.⁶⁴ Em oposição à visão “teísta”⁶⁵ de Hirsch, Tillich concebe a vida espiritual como uma dupla consciência de infinito e valor na polaridade interna do espírito. Esta polaridade é incluída em sua concepção de sentido, isto é, a vida espiritual é sentido e atualiza-se através da doação criativa de sentido. Para Tillich, a alteridade divina não é uma experiência com algo fora do espírito, mas uma “expressão do paradoxo original da existência do espírito” (TILLICH, 1983, p. 122)⁶⁶. Com a finalidade de preservar a unidade da personalidade ou consciência experiente, concebeu a alteridade de Deus como uma polaridade da vida interior do espírito. Portanto, a experiência de Deus é entendida pelo teólogo como uma parte imanente da vida dialética do espírito.

Para Abreu, a redefinição do conceito paradoxal ou antinômico de espírito não deve ser considerada uma fase superada no desenvolvimento intelectual de Tillich, porque trata-se de uma nova base teórica que permeia e sustenta a totalidade de suas obras. Uma exegese segura do desenvolvimento intelectual de Tillich pressupõe uma análise cuidadosa de sua filosofia do espírito, do sentido e da religião⁶⁷. Em contraposição às leituras existenciais-ontológicas ou ontoteológicas que se distanciam da herança kantiana e idealista, assegura que os três volumes da *Teologia Sistemática Americana* dependem em cada frase e conceito da sua teoria da consciência. Destaca inclusive, que a relação de reciprocidade mútua entre religião e cultura levará inevitavelmente à descrição da natureza do espírito através de uma dupla consciência de infinito e da criação de valor. Então, sugere que a estrutura idealista-neokantiana da construção do sistema seja trazida para o primeiro plano, com a finalidade de compreendermos o empreendimento filosófico e teológico de Tillich. As relações entre religião e cultura, filosofia e teologia, fé e dúvida, teoria ontológica dinâmica (eu-mundo) e a vida com suas ambiguidades, são consequências de sua determinação do espírito como antinomia interna (ABREU, 2017).

⁶⁴ A referência aqui é TILLICH, P. Paul Tillich e Emanuel Hirsch. XII. 1917. Die große religionsphilosophische Debatte In: ALBRECHT, R.; TAUTMANN, R. (Hrsg.). **Ergänzungs- und Nachlaßbände zu den Gesammelten Werken von Paul Tillich**. Band VI: Briefwechsel und Streitschriften. Theologische, philosophische und politische Stellungnahmen und Gespräche. Frankfurt am Main: Evangelisches Verlagswerke, 1983, p. 99.

⁶⁵ Fábio Henrique Abreu ressalta que a redefinição tillichiana do conceito de espírito é uma resposta à interpretação de Emanuel Hirsch do conceito de espírito, compreendida como o "tornar-se consciente do 'outro', o 'estranho' como o divino" (ABREU, 2017, p. 10). TILLICH, P. Paul Tillich an Emanuel Hirsch. 20. II. 1918. Die große religionsphilosophische Debatte, 1983, p. 177.

⁶⁶ Abreu enfatiza que a afirmação de Tillich está em oposição à compreensão "teísta" de Hirsch. Desse modo, Tillich não concebe a ideia de Deus como um criador que na sua alteridade está separado do espírito e que de fato criou o espírito. Para o teólogo, “Deus como estranho nada mais é do que a expressão do paradoxo original [*Urparadoxie*] da existência do espírito” (ABREU, 2017, p. 10). TILLICH, P. Paul Tillich an Emanuel Hirsch. 20. II. 1918. Die große religionsphilosophische Debatte, 1983, p. 122: „*Gott als das Fremde ist nichts anderes als der Ausdruck für die Urparadoxie der Existenz des Geistes - worüber noch vieles zu sagen wäre, z. B. daß Existenz auch eine Kategorie des Geistes ist usw*“.

⁶⁷ Segundo Danz, Tillich permaneceu em toda sua trajetória “um Idealista, um filósofo do espírito e do sentido, e da autorrelação do Incondicionado” (DANZ, 2009, p. 186).

A breve incursão no conceito de absoluto ou incondicionado no pensamento do filósofo Schelling, visou explicitar elementos schellinguianos⁶⁸ no desenvolvimento do pensamento sistemático de Tillich, conforme os trabalhos de Carvalho (2007) e Gross (2004). Entretanto, apontamos a originalidade de Tillich ao evidenciar sua autonomia intelectual na revisão e reformulação do próprio conceito de incondicionado enquanto descrição da autoconsciência, conforme os trabalhos de Danz (2009) e Abreu (2017). Destarte, ao articular o conceito de incondicionado como base de seu conceito de religião, Tillich abandona a construção do absoluto em Schelling. Em outras palavras, o construto tillichiano do absoluto é autoconsciência. Em concordância com a hermenêutica dos pesquisadores Christian Danz (2009) e Fábio Abreu (2017), esse trabalho se aterá à segunda fase (pós-guerra) da produção intelectual de Tillich, porque a sua teoria do sentido idealista-neokantiana ou teoria monística do sentido é fundamental para compreender a continuidade e a totalidade do pensamento tillichiano.

3.2 Religião como direcionamento intencional ou noético da consciência para o incondicional (*Richtung auf das Unbedingte*)

O estágio intermediário da produção intelectual de Tillich nos chama atenção porque sua filosofia do espírito e do sentido, articula e fundamenta o seu conceito de religião. Em diálogo com os trabalhos de Fichte, Schelling, Schleiermacher e Troeltsch, preocupou-se com a questão da autonomia da religião e sua unidade com a cultura. Para Tillich, a separação entre as duas dimensões da intencionalidade da consciência (religião e cultura) era impossível, porque as formas concretas colocadas pelo espírito em sua atividade criativa de sentido é o único meio de acesso ao incondicional. Segundo Abreu (2017), a filosofia da religião tillichiana é entendida como uma teologia fundamental ou teoria da teologia de linha pós-kantiana, ou seja, uma teologia (religião como consciência de liberdade) da “teoria das condições constitutivas da subjetividade individual” (DANZ, 2000, p. 413-415). Nessa teoria da consciência noética, a religião é concebida como “uma atitude de direcionamento e intencionalidade da consciência humana em sua busca pelo fundamento último da realidade”

⁶⁸ O teólogo relatou que a compra de um exemplar das obras completas de Schelling foi o investimento mais importante de sua vida. Assim, reconheceu que o pensamento de Schelling determinou sua linha de pensamento filosófico e teológico (TILLICH, 1999, p. 175).

(ABREU, 2017, p. 29). Na definição de religião como direcionamento *intencional* para o incondicional, fica evidente a apropriação que Tillich faz da *Intencionalitätstheorie* de Husserl. A estrutura da consciência intencional ou noética na atividade do espírito é parte constituinte da filosofia do espírito, do sentido e da religião. Tal estrutura é essencial para compreendermos como a questão da relação entre religião e cultura é metodologicamente entendida no pensamento do teólogo. Cumpre ressaltar que a apropriação da teoria da intencionalidade husserliana, tem na teoria do sentido tillichiana sua própria peculiaridade e, que será indicada adiante. Essa especificidade da filosofia transcendental tillichiana é coerentemente enquadrada na tradição idealista-neokantiana e fenomenológica (ABREU, 2017).

As correspondências com Hirsch (1918) e os textos *Die Überwindung des Religionsbegriffs in der Religionsphilosophie* (A superação do conceito de religião na filosofia da religião) de 1922, *Das System der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden* (O sistema das ciências segundo objetivos e métodos) de 1923 e *Religionsphilosophie* (Filosofia da religião) de 1925, foram fundamentais para a consolidação da *Sinntheorie* que fundamenta a construção metodológica e conceitual da religião e da teologia da cultura. Salientamos que somente no texto *Wissenschaftssystem* (1923), Tillich foi capaz de combinar sua teoria do sentido com sua filosofia do espírito. A partir dessa base teórica, especialmente da natureza paradoxal do espírito na sua *Bewußtseinsphilosophie*, torna-se possível descrever adequadamente a relação entre a religião e a cultura. Portanto, uma interpretação consistente da *Kulturtheologie* depende exclusivamente do fundamento filosófico desenvolvido nos anos vinte do século passado (ABREU, 2017).

Segundo Danz, “se olhamos à volta do Sistema das Ciências e da Filosofia da Religião para as determinações do espírito, ficamos imediatamente impressionados com a estreita ligação entre o conceito de espírito e o conceito de sentido”⁶⁹ (DANZ, 2011, p. 216). Assim, evidencia que a teologia da cultura depende da forma específica (*Gestalt*) em seus elementos estruturais totalmente desenvolvido no programa filosófico de Tillich (1919 - 1925). O conceito de religião, de cultura e sua interrelação estão imbricados com a estrutura fundamental da filosofia da consciência e da teoria do sentido. Desse modo, todo empreendimento hermenêutico que se afasta da natureza fundamental da teoria do sentido da filosofia do espírito (*sinntheoretischen Geistesphilosophie*), distorce ou torna incompreensível a proposta da *Kulturtheologie* (DANZ, 2011).

⁶⁹ DANZ, C. Die Religion in der Kultur. Karl Barth und Paul Tillich über die Grundlagen einer Theologie der Kultur, 2011 p. 216: „Blickt man sich in dem Wissenschaftssystem und in der Religionsphilosophie nach Bestimmungen des Geistes um, dann fällt sofort die enge Verbindung von Geist- und Sinnbegriff auf“.

Para Tillich, a religião é uma atitude de direcionamento e intencionalidade da consciência humana em sua busca pelo fundamento último da realidade. Este conceito de religião está estreitamente ligado com o conceito de cultura e a inter-relação necessária entre ambos. O caráter da intencionalidade presente no conceito de religião tillichiano só pode ser apreendido através da teoria do sentido e da filosofia do espírito. Em sua *Religionsphilosophie* fica evidente que a essência da religião é entendida como “uma atitude intencional de consciência”. Diante disso, afirma que existe em toda “consciência de sentido” (*Sinnbewußtsein*) ou consciência realizadora de sentido, três elementos constituintes (TILLICH, 1987). Etienne Alfred Higuét apresenta modestamente esses elementos da seguinte forma: primeiro “uma rede ou universo de sentido na qual cada sentido particular encontra a sua significação”; segundo “um sentido absoluto presente e eficaz em cada sentido particular”; e terceiro “a exigência de preencher ou realizar esse sentido absoluto” (HIGUET, 2011, p. 32). De modo mais detalhado, Fábio Henrique Abreu apresenta os mesmos elementos: primeiramente “existe a consciência do contexto ou estrutura interconectada de sentido (*Sinnzusammenhanges*) a partir do qual o sentido é estabelecido e sem o qual o sentido seria perdido”; depois “existe a consciência da significância (*Sinnhaftigkeit*) da própria estrutura interconectada de sentido, isto é, a consciência de um sentido incondicionado (*einen unbedingt Sinn*) que está presente em todos sentidos particulares”; e por fim “existe a consciência de uma reivindicação sob a qual todo sentido particular permanece, ou seja, a reivindicação de cumprir o sentido incondicional (*Sinn zu den unbedingten erfüllen*)”. Desse modo, os sentidos particulares sempre dependem da interconexão de sentido que estão alicerçados na dimensão incondicional da realidade e que exige ou reivindica a realização (ABREU, 2017, pp. 32, 33). Nesta demanda de realização, é notório a dimensão fenomenológica do caráter “intencional da consciência” na filosofia da religião tillichiana. Cumpre ressaltar que essa dimensão fenomenológica presente no pensamento de Tillich, deve ser analisada em consonância com a sua filosofia do espírito, porque uma dimensão fenomenológica não é um fundamento fenomenológico (ABREU, 2017).

Os três elementos em toda consciência de sentido são fundamentais para compreensão do conceito de religião, de cultura e sua interrelação. O conceito de cultura é estabelecido no direcionamento da consciência noética para as formas particulares de sentido e sua unidade (*die einzelnen Sinnformen und ihre Einheit*). Já o conceito de religião é estabelecido no direcionamento da consciência noética para o sentido incondicional ou à substância de sentido (*den unbedingten Sinn, den Sinngehalt*). Esse esclarecimento da consciência intencional ou noética torna inteligível o conceito de cultura e de religião expresso na conhecida fórmula: “A

religião é o direcionamento intencional para o incondicional, a cultura é o direcionamento intencional para as formas condicionais e sua unidade” (TILLICH, 1987, p. 134). Segundo Danz (2011), as nuances do desenvolvimento conceitual da religião a seguir, evidenciam com precisão o lugar e a função da religião na estrutura do espírito. Na primeira edição de sua *Palestra Cultural* (1919), Tillich apresentou uma descrição de religião como “experiência do incondicional” (*Erfahrung des Unbedingten*)⁷⁰. Na segunda edição da mesma palestra (1921), sua ênfase na determinação fenomenológica modificou a descrição para “direcionamento da consciência intencional em relação ao incondicional” (*Richtung auf das Unbedingte*)⁷¹. No entanto, o conceito de religião aparece consolidado em 1923 no *Sistema das Ciências* (1923) como “o direcionamento intencional imediato para o incondicional” (*Die unmittelbare Richtung auf das Unbedingte*)⁷². Em síntese, a religião é concebida por Tillich como “uma atitude de direcionamento e intencionalidade da consciência humana em sua busca pela realização do sentido incondicional presente em toda atividade espiritual” (ABREU, 2017, p. 34).

As categorias “forma de sentido” (*Sinnform*) e a “substância do sentido” (*Sinngehalt*) cumprem papel importante na distinção teórica entre religião e cultura, mas também na maneira imbricada que coexistem no espírito. Na atividade religiosa o espírito é direcionado para a atualização da substância do sentido que está por trás da totalidade das formas de sentido. Como afirma o teólogo, “forma e substância pertencem uma à outra; não faz sentido colocar um sem o outro” (TILLICH, 1987, p. 134). Embora colocadas separadas pela abstração filosófica, permanecem em inter-relação ou essencialmente unidas. Abreu sugere que “a forma (*Form*) do sentido e a substância (*Gehalt*) do sentido devem ser vistas em restrita interconexão, como toda consciência de sentido revela” (ABREU, 2017, p. 35). Por ambas pertencerem à atividade intencional do espírito, não devem ser apreendidas em oposição. É importante ressaltar que a religião e a cultura na estrutura da teoria do sentido e filosofia do espírito, são duas dimensões interdependentes da vida espiritual e uma não pode existir sem a outra, ou seja, a religião é distinguível e inseparável da cultura. Concluir que todo ato espiritual é intencionalmente religioso, a partir da necessária inter-relação entre religião e cultura, é sem dúvida um

⁷⁰ TILLICH, P. Über die Idee einer Theologie der Kultur. (1919). In: PALMER, M. (Hrsg.). **Main Works - Hauptwerke**. Band 2: Kulturphilosophische Schriften. Berlin; Nova York: Walter de Gruyter; Evangelisches Verlagswerk, 1990, p. 74: „Religion ist Erfahrung des Unbedingten und das heißt Erfahrung schlechthinniger Realität auf Grund der Erfahrung schlechthinniger Nichtigkeit“.

⁷¹ TILLICH, P. Über die Idee einer Theologie der Kultur. (1919). In: DANZ, C.; SCHÜßLER, W. ; STURM, E. (hrs.). Paul Tillich. Ausgewählte Texte. Berlin; Nova York: Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, 2008, p. 25-41.

⁷² TILLICH, P. Das System der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden. (1923). In: WENZ, G. (Hrsg.). **Main Works - Hauptwerke**. Band 1: Philosophische Schriften. Berlin; Nova York: Walter de Gruyter; Evangelisches Verlagswerk, 1989, p. 209: „Die unmittelbare Richtung auf das Unbedingte“.

reducionismo da filosofia da religião tillichiana. Para Tillich, na intencionalidade de uma autoconsciência autônoma a cultura não é religiosa, mesmo pertencendo a um contexto social e histórico de tradições religiosas. Nesse sentido, uma atitude religiosa não é necessariamente uma consequência da determinação cultural e histórica. Porém, compreende que toda consciência de sentido (parte) já é concedida com um sentido incondicionado (todo) presente em toda atividade criativa de sentido. Esse elemento religioso não é uma heteronomia consolidada, mas um pressuposto substancial (*Sinngehalt*) sempre necessário em todo ato cultural⁷³. Considerando os três elementos presentes em toda consciência de sentido, fica evidente que todo ato condicionado de sentido (ato cultural) está fundamentado no sentido incondicionado. Para o teólogo, a inversão da fórmula também é aplicável, porque no ato cultural o religioso é substancial e no ato religioso o cultural é formal (TILLICH, 1987). Em 1924 em uma palestra sobre *Igreja e cultura*, Tillich afirmou que "a substância sustentadora da cultura é a religião, e a forma necessária de religião é a cultura" (TILLICH, 1990a, p. 110)⁷⁴. Sua versão avançada da fórmula aparece em 1946 quando afirma que "a religião é a substância da cultura e a cultura a forma da religião" (TILLICH, 1990b, p. 199)⁷⁵. Ressaltamos que a distinção entre religião e cultura se dá apenas no campo teórico, porque na prática da vida espiritual são unidas e co-participantes na dimensão de profundidade (*Tiefendimension*) do espírito. Segundo Abreu, "a determinação do caráter religioso ou cultural de toda atividade espiritual depende, desde o início, da natureza da direção da intencionalidade da consciência em sua incessante atividade criativa de sentido no mundo histórico da vida - *Lebenswelt*" (ABREU, 2017, p. 37).

De acordo com Tillich, a distinção real e a unidade entre religião e cultura dependem exclusivamente do estado do espírito (*ein Verhalten des Geistes*). Como já exposto, a religião é essencialmente apreendida como o ato de direcionamento da consciência intencional ou noética para o sentido incondicionado. Por sua vez, a cultura é existencialmente apreendida como ato de direcionamento para as formas condicionadas de sentido e sua unidade. Essa

⁷³ TILLICH, P. *Religionsphilosophie*, 1987, p. 133: „Jeder geistige Akt ist ein Sinnakt; Ganz Gleich ob realistische matriz Erkenntnistheorie von einem sinnempfangenden oder morrer idealistische von einem sinngebenden oder metalogische die von einem sinnerfüllenden Akt spricht, Ganz Gleich também, wie das Verhältnis von Subjekt und Objekt im geistigen Akt gedacht ist, immer ist Geist Sinnvollzug und das im Geist Gemeinte Sinnzusammenhang“.

⁷⁴ TILLICH, P. *Kirche und Kultur*. (1924). In: PALMER, M. (Hrsg.). **Main Works – Hauptwerke**. Band 2: *Kulturphilosophische Schriften*, 1990a, p. 110: „denn der tragende Gehalt der Kultur ist die Religion und die notwendige Form der Religion ist die Kultur“.

⁷⁵ TILLICH, P. *Religion and Secular Culture*. (1946). In: PALMER, M. (Hrsg.). **Main Works – Hauptwerke**. Band 2: *Kulturphilosophische Schriften*, 1990b, p. 199: “A theonomous culture expresses in its creations an ultimate concern and a transcending meaning not as something strange but as its own spiritual ground. ‘Religion is the substance of culture and culture the form of religion’. This was the most precise statement of theonomy”.

distinção e reciprocidade só pode permanecer se a religião for concebida como uma dimensão de profundidade e não como “uma função especial do espírito humano”⁷⁶ (TILLICH, 2009, p. 42). A religião como uma “função especial do espírito” anula a possibilidade de preservar a distinção vital entre religião e as funções transcendentais da consciência, comprometendo inclusive a autonomia da religião e da cultura. Evidentemente que o conceito de religião tillichiano é uma compreensão própria⁷⁷ e resposta crítica às definições de Kant, Hegel e Schleiermacher. Destarte, a dimensão de profundidade da vida espiritual não pode ser conferida a nenhuma das funções do espírito ou das funções transcendentais da consciência (morais, cognitivas e estéticas). Para Abreu, inferir que a concepção tillichiana entende a religião como algo isolado e totalmente separado das funções do espírito é um grande equívoco. É justamente esse “isolamento” e essa “separação total” que Tillich criticou no trabalho *Das Heilige* (1917) de Rudolf Otto⁷⁸. Para Tillich, a confiança demasiada e exclusiva no método fenomenológico levou Otto a conceber a religião como uma esfera separada e totalmente isolada das funções do espírito ou cultura. Entretanto, Tillich concebe a religião como uma atitude de espírito (*ein Verhalten des Geistes*) que associa elementos teóricos, práticos e intuitivo-emocionais (*Gefühlsmäßiges*) em uma complexa unidade (*komplexer Einheit*)⁷⁹. Portanto, na perspectiva tillichiana a religião não é meramente uma função teórica, prática ou intuitivo-emocional isolada, mas uma função da unidade simbólica de cada uma delas. Em contraposição a uma abordagem estritamente fenomenológica e à concepção supranaturalista, a religião é concebida como um *direcionamento intencional ou noético da consciência para o incondicional*. Esta

⁷⁶ “Quando dizemos que a religião é um dos aspectos do espírito humano, queremos dizer que quando olhamos o espírito humano a partir de certo ponto de vista, ele se apresenta a nós religioso. Que ponto de vista é esse? É o que parte das profundezas de nossa vida espiritual. A religião não é mera função especial de nossa vida, mas a dimensão da profundidade presente em todas as suas funções” (TILLICH, 2009, p. 42).

⁷⁷ Para Tillich, a religião é um dos aspectos necessários do espírito humano. Assim, a religião não consiste em uma função especial como a moral, conhecimento, estética e sentimento. A religião não é um dos aspectos especiais do espírito, mas a dimensão de profundidade presente em todas as funções. Há duas noções de religião que o teólogo rejeita: uma que compreende a religião como um fenômeno externo ao ser humano (algo que vem de fora); e outra que compreende a religião como um fenômeno interno no ser humano (uma criação cultural passageira). Ambas as noções “definem a religião como relação humana com seres divinos” (TILLICH, 2009, p. 41). No entanto, a primeira noção afirma a existência desses seres, enquanto a segunda noção nega a existência desses seres (TILLICH, 2009).

⁷⁸ TILLICH, P. „Die Kategorie des, Heilige 'bei Rudolf Otto“. (1923). In: ALBRECHT, R. (Hrsg.). **Gesammelte Werke**. Banda XII: Begegnungen. Paul Tillich über sich selbst und andere. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1971, p. 184-186: „*Im engeren Sinne religiös ist ein Bewußtsein in dem Maße, als das Mysterium an die Schranken der Form stößt und sie wieder und wieder durchstößt und sie zwingt, sich in einer höheren ekstatischen Form zu verwirklichen*“ (p. 186).

⁷⁹ TILLICH, P. Über die Idee einer Theologie der Kultur, 1990c, p. 73: „*Die Religion ist kein Gefühl, sondern ein Verhalten des Geistes, in der Praktisches, Theoretisches und Gefühlsmäßiges in komplexer Einheit verbunden sind*“.

determinação filosófica para a essência da religião visou superar o conflito existente entre a religião e a autonomia da cultura moderna (ABREU, 2017).

A distinção, a inter-relação e a coparticipação entre cultura e religião no programa filosófico de Tillich tem inúmeros desdobramentos. Seja através da apreensão essencial da religião como “direcionamento para o incondicional” ou na famosa fórmula “a religião é substância da cultura e a cultura é a forma da religião”. Para Danz, no âmbito da filosofia da religião tillichiana não é possível conceber a religião como um distrito separado e particular na cultura. Em suas palavras, “a verdadeira religião não é um reino delimitado na cultura, mas uma direção para o incondicional possível em todos os reinos culturais”⁸⁰ (DANZ, 2013, p. 5). Nesse sentido, a descrição da relação entre religião e cultura deve nos levar a conclusão de que a verdadeira religião não é uma esfera isolada da cultura. Em seu *Sistema das Ciências* (1923) Tillich afirmou, “a religião não é uma esfera de sentido ao lado de outras, mas sim uma atitude dentro de todas as esferas: a direção intencional imediata em direção ao incondicional”⁸¹ (TILLICH, 1989, p. 209). Esta determinação do conceito de religião tillichiano, segundo Abreu, além de evidenciar seu alicerce na teoria de sentido da filosofia do espírito, também se mostra fenomenologicamente inspirado (ABREU, 2017). Portanto, Tillich rejeita a concepção de religião como uma função especial do espírito e a concebe como uma dimensão de profundidade. Sendo assim, a definição de religião tillichiana preserva a autonomia da religião e da cultura sem prejudicar a inter-relação entre ambas. Para o teólogo, não existe ao lado das funções lógicas, éticas, estéticas e sociais nenhuma função religiosa especial. Compreende que “a religião não está contida em uma nem na unidade de todas as funções, mas é o que *irrompe* cada uma delas, e é *a realidade, o sentido incondicional de cada uma delas*”⁸² (TILLICH, 1987, p. 84). A elaboração do conceito de religião tillichiano preserva a autonomia da cultura e da religião, porém a suposição de que a inter-relação é harmônica e sem tensões é mera ingenuidade. Tillich apresenta por meio das categorias, heteronomia e autonomia as tensões presentes nessa inter-relação, mas não deixa de apontar seu ideal teológico e cultural na

⁸⁰ DANZ, C. Das Göttliche und das Dämonische. Paul Tillichs Deutung von Geschichte und Kultur, 2013, p. 5: „Die wahre Religion ist kein abgegrenzter Bereich in der Kultur, sondern eine in allen kulturellen Bereichen mögliche Richtung auf das Unbedingte“.

⁸¹ TILLICH, P. Das System der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden, 1989 p. 209: „Die unmittelbare Richtung auf das Unbedingte“.

⁸² TILLICH, P. Die Überwindung des Religionsbegriffs in der Religionsphilosophie. (1922). In: CLAYTON, J. P. (Hrsg.). **Main Works – Hauptwerke**. Band 4: Religionsphilosophische Schriften, 1987, p. 84: „sie ist auch nicht in einer oder in der Einheit aller enthalten, sondern sie ist der Durchbruch durch jede und die Realität, die unbedingte Bedeutung einer jeden“.

categoria teonomia⁸³. Diante dos riscos inerentes de uma autoafirmação cultural heterônoma ou autônoma, o teólogo compreende a religião como a dimensão de profundidade ou aquilo que está por trás de toda construção cultural. No entanto, tal dimensão incondicional só é acessível através das formas concretas e condicionadas da cultura. Nesse sentido, uma religião legítima não é definida por uma área no âmbito cultural, mas constitui-se no direcionamento para o incondicional em todas as funções do espírito (ABREU, 2017).

Segundo Abreu, na compreensão tillichiana do incondicional, assimilada pela distinção entre *Revelação fundamental* (*Grundoffenbarung*) e *Revelação salvífica* (*Heilsoffenbarung*), a cultura é o espírito objetivo posto pelo espírito subjetivo, que é o meio incondicional na vida do espírito. Sendo assim, destaca também que o incondicional é pretendido constantemente pela consciência na inter-relação entre religião e cultura. Então, a religião como direcionamento intencional para o incondicional deve ser entendida como um acontecimento no espírito mediante as formas culturais. Ressalta que por uma atividade espontânea, o espírito postula as formas concretas que determinam seu próprio mundo cultural. Compreende que na perspectiva de Tillich, a cultura é uma objetificação do espírito autônomo que por meio da inter-relação paradoxal do espírito apreende as formas, a atividade e a si próprio. O espírito reflete sobre as formas culturais condicionadas que autopostulou, tornando-se “consciente não só da sua própria espontaneidade, atividade criativa, mas também da sua própria relação consigo mesmo, por meio da qual ele se apreende em sua atividade fundamental” (ABREU, 2017, p. 43). Através da filosofia do sentido, do espírito e da religião podemos compreender o conceito de religião na fórmula “direcionamento para o incondicional” (*Richtung auf das Unbedingte*). Devido à sua autonomia a religião não pode ser concebida como uma esfera entre outras, mas como um acontecimento que tem lugar nas funções de sentido do espírito (ABREU, 2017). Danz descreve que no evento religioso o espírito torna-se evidente para si mesmo em sua reflexividade interna através das funções culturais, isto é, “como o tornar-se evidente para si mesmo do espírito na sua atividade cultural”⁸⁴ (DANZ, 2011, p. 218). Portanto, a religião é um evento que acontece no espírito, onde o mesmo se agarra em sua reflexividade interior, tornando-se evidente para si próprio na sua estrutura de profundidade (*Tiefenstruktur*). Uma apreensão consistente da determinação “direcionamento para o incondicional”, depende das categorias teóricas de sentido (*Gehalt* e *Form*). Por um lado, a categoria substância (*Gehalt*) representa a auto-

⁸³ Os conceitos de autonomia e heteronomia estão na linha das determinações de Kant. Porém, o conceito de teonomia provavelmente está na linha das determinações de Troeltsch (ABREU, 2007, p. 41).

⁸⁴ DANZ, C. Die Religion in der Kultur. Karl Barth und Paul Tillich über die Grundlagen einer Theologie der Kultur, 2011, p. 218: „das Sich-Verständlich-Werden des Geistes“.

apreensão do espírito na reflexividade de sua atividade cultural. Por outro lado, a categoria forma (*Form*) representa as funções transcendentais do espírito ou a atividade autônoma do espírito em sua autorrelação (DANZ, 2009, p. 181).

Como já exposto, a cultura é o direcionamento intencional da consciência para as formas particulares de sentido (*Sinnformen*) e a religião é o direcionamento intencional da consciência para o sentido incondicionado ou a substância do sentido (*den Sinngehalt*). Em contraposição à cultura, a religião se dirige por um ato consciente para a dimensão profunda do espírito. Por meio das formas culturais condicionadas postas pelo espírito a consciência religiosa torna-se em sua profundidade evidente para si mesma (*the becoming-evident-to-itself*). Danz compreende o conceito de religião tillichiano (*Richtung auf das Unbedingte*) como “um ato de reflexão na mente humana que mostra seu próprio autodesvelamento. O incondicional funciona exclusivamente como uma figura descritiva da consciência humana e não como uma substância externa a ele ou algo semelhante”⁸⁵ (DANZ, 2015, p. 9). Assim, a religião é vista como autodesvelamento reflexivo ou como o evento de tornar-se evidente para si mesmo do espírito em sua reflexividade interior. Considerando que toda criação espiritual é orientada para a história⁸⁶, esse evento religioso é constante e invariavelmente histórico⁸⁷. Separado da determinação histórica não é possível nenhuma autoapreensão e autorrelação do espírito na reflexividade interior. Em sua historicidade interior e estrutura reflexiva, o espírito apreende a si mesmo historicamente por meio da autorrelação e autocompreensão. Segundo Danz (2015), o espírito agarra-se na sua estrutura reflexiva e pelos símbolos manifesta na atitude religiosa sua autotransparência (*Durchsichtigkeit*)⁸⁸. O espírito humano em sua autoapreensão é indissociável de uma história particular, de modo que seu autodesvelamento mediado pelos símbolos concretos é historicamente definido. Desse modo, a autorrelação e reflexividade do

⁸⁵ DANZ, C. „Ethik des ‚Reiches Gottes““. Moralität und Eschatologie bei Paul Tillich. In: DANZ, C.; DUMAS, M.; SCHÜBLER, W.; STENGER, M. A.; STURM, E. (Hrsg.). **Internationales Jahrbuch für die Tillich-Forschung**. Band 10: Ethics and Eschatology. Berlin; Boston: Walter de Gruyter GmbH, 2015, p. 9: „*Religion ist ein Reflexionsakt im menschlichen Geist, der seine eigene Selbsterschlossenheit zur Darstellung bringt. Das Unbedingte fungiert dabei ausschließlich als Beschreibungsfigur des menschlichen Bewusstseins und eben nicht als eine diesem gegenüber externe Substanz oder dergleichen*“.

⁸⁶ ABREU, Fábio Henrique. “Richtung auf das Unbedingte” and “Self-Transparency”: The Foundations of Paul Tillich’s Philosophy of Spirit, Meaning, and Religion (1919-1925), 2017, p. 46: “*This means that the religious event is always a historical self-disclosedness*”.

⁸⁷ TILLICH, P. Das System der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden, 1989, p. 200: “*Der geistige Akt kann sich auf das Allgemeine nur richten, wenn er es anschaut in einer konkreten Norm, in einer individuellen Verwirklichung des Allgemeinen. Darum ist alles geistige Schaffen der Geschichte zugewendet. Die stärksten geistigen Schöpfungen in theonomer und autonomer Kultur sind aufs nachdrücklichste auf die Vergangenheit gerichtet. Offenbarungsautoritäten, klassische Zeiten, romantische Rückwendungen bedeuten nichts anderes, als das Bewußtsein um die Gebundenheit alles geistigen Schaffens an die konkreten Verwirklichungen des Geistes, an die Geschichte*”.

⁸⁸ DANZ, C. „Ethik des ‚Reiches Gottes““. Moralität und Eschatologie bei Paul Tillich, 2015, p. 9.

espírito precisa das formas culturais historicamente disponíveis. No entanto, a diferença qualitativa entre os símbolos religiosos e os símbolos culturais deve ser destacada, uma vez que a especificidade do símbolo religioso é manifestar o evento do autodesvelamento. Sendo assim, é um equívoco assumir que os símbolos religiosos fazem referência a uma esfera particular de objetos ou que apontam para qualquer realidade positiva da qual participam. Todavia, são essencialmente meios pelos quais o autodesvelamento do espírito torna-se exprimível, ou seja, são uma expressão do autodesvelamento reflexivo (*reflexiven Selbsterschlossenheit*). É importante ressaltar que essa “expressão simbólica” além de constitutiva do espírito é fundamentalmente tirada dele⁸⁹. Dito de outro modo, os símbolos religiosos trazem à expressão um acontecimento que é naturalmente interno ao sujeito (TILLICH, 1987).⁹⁰

Para Tillich (1987), a consciência da estrutura reflexiva e a autocompreensão do espírito só é possível na religião, porque ela irrompe a totalidade das funções transcendentais da autoconsciência numa unidade complexa. Essa compreensão essencial da atividade religiosa como autotransparência da estrutura da autoconsciência na sua historicidade, justifica a distinção entre símbolos religiosos e símbolos culturais. Consequentemente, a religião é concebida como “o evento de reflexividade sobre as funções culturais da consciência e, portanto, como o tornar-se-evidente-para-si mesmo da autorrelação em sua reflexividade interna e historicidade” (DANZ, 2009, p. 179). Cumpre ressaltar, que essa autorrelação do espírito constitui a base da atividade religiosa e de igual forma a base da atividade cultural. Enquanto na religião o espírito individual em sua autotransparência torna-se consciente da sua dimensão profunda, na cultura o espírito individual permanece inconsciente (DANZ, 2009). É através das determinações concretas do espírito em sua atividade de sentido no mundo da vida, que a autocompreensão reflexiva nas suas funções cognitivas e práticas se faz presente. Destarte, Tillich discursa que “o Incondicional é pretendido pela consciência religiosa ‘através da representação (*Vorstellungen*) condicionada’ descreve, em termos de intencionalidade-teórica, o evento da autotransparência (*Selbstdurchsichtigkeit*) na autorrelação da consciência e a sua apresentação (*Darstellung*)”⁹¹ (DANZ, 2014, p. 345). Em concordância com Danz,

⁸⁹ DANZ, C. „Ethik des ‚Reiches Gottes““. Moralität und Eschatologie bei Paul Tillich, 2015, p. 10.

⁹⁰ TILLICH, P. Religionsphilosophie, 1987, p. 140: “*Darum ist der Gegenstand der Religion nicht nur real, sondern er ist die Voraussetzung aller Realitätssetzung. Aber er ist nicht in dem Sinne real wie irgendeine Einzelsetzung. Auch die universale Synthesis ist keine Gegebenheit, sondern ein Symbol. Im wahren Symbol wird die Realität erfaßt; aber Symbol ist die uneigentliche Ausdrucksform, die immer da notwendig ist, wo ein eigentlicher Ausdruck wesensmäßig unmöglich ist.*”

⁹¹ DANZ, C. Zwischen Transzendentalphilosophie und Phänomenologie. Die methodischen Grundlagen der Religionstheorien bei Otto und Tillich, 2014, p. 345: “*Tillichs Rede, dass das Unbedingte von dem religiösen Bewusstsein, durch die bedingten Vorstellungen hindurch ‚gemeint wird, beschreibt intentionalitätstheoretisch das Geschehen von Selbstdurchsichtigkeit im Selbstverhältnis des Bewusstseins und dessen Darstellung. Die*

Fábio Abreu assegura que o acontecimento da autotransparência do espírito como revelação, na metáfora “Irrupção” (*Durchbruch*), é um dos conceitos fundamentais da filosofia da religião tillichiana (ABREU, 2017, p. 48).

3.3 O Incondicionado como fundamento-abismo e o sentido último da consciência intencional

O conceito de religião tillichiano como “aquilo que nos preocupa ou nos toca incondicionalmente”⁹² é o mais conhecido. Essa expressão metafórica foi empregada no início dos anos vinte do século passado, com a finalidade de esclarecer na dimensão epistemológica a irrupção do Incondicionado em todas as funções transcendentais da consciência. Para Danz (2014) e Abreu (2017), o conceito de religião tillichiano expressa o evento contingente no interior do espírito, onde o espírito torna-se evidente para si mesmo em sua autorrelação, reflexividade e historicidade. A autotransparência reflexiva do espírito sobre as funções do espírito (cognitiva, moral, estética e emocional) é impossível sem a irrupção do fundamento incondicional. É importante frisar que esse acontecimento no interior do indivíduo só pode ocorrer por intermédio das determinações concretas do espírito em suas funções teóricas e práticas. A religião como evento de desvelamento fortalece e fundamenta a autoconsciência humana em sua reflexividade interna. No pensamento de Tillich, a irrupção do incondicional não deve ser interpretada como uma erupção de uma substância estranha, mas como um evento contingente de autorrelação, autotransparência e autodesvelamento no interior do espírito. Se a vida espiritual é a vida com sentido ou incessante doação criativa de sentido conforme afirma Tillich, conseqüentemente uma vida significativa é aquela que participa da dimensão da incondicionalidade. Essa dimensão de profundidade da vida do espírito individual transcende o “eu” e a sua atividade criativa e objetivação cultural no mundo da vida. Para o teólogo, o eu não é autoconstituente nem o próprio fundamento incondicional, mas é fundado na dimensão incondicional da realidade, onde o “eu” e a “cultura” é o meio do incondicional. Assim, não é o “eu” que sustenta, mas é sustentado em sua participação como veículo de apreensão

religiösen Gehalte beziehen sich also nicht auf eine dem Bewusstsein externe Dimension, sondern sie bezeichnen die Durchsichtigkeit des religiösen Aktes für diesen selbst”.

⁹² TILLICH, P. Dogmatik-Vorlesung. (Dresden 1925-1927). In: SCHÜBLER, W. ; STURM, E. (hrs.). **Ergänzungs- und Nachlaßbände zu den Gesammelten Werken von Paul Tillich**. Band XIV. Berlin; Nova York: Walter de Gruyter GmbH & Co., KG, 2005, § 4, p. 15: „*Das nicht unbedingt Verborgene ist nicht das, was uns unbedingt angeht*“.

incondicional da realidade. Portanto, é o fundamento incondicional da realidade que constitui o “poder” que estabelece, sustenta e transcende o “eu” e sua autocerteza incondicional (TILLICH, 1987, p. 81).

Fábio Abreu (2017) reconhecendo a dificuldade de delinear o papel do incondicionado na filosofia da religião tillichiana, pontuou que o equívoco comum e generalizado das interpretações ontoteológicas e dualísticas é entender o Incondicional como uma realidade transcendente, isto é, como algo real que de forma independente está além do espírito humano. Entretanto, assegura que a inconsistência dessas interpretações realistas e substancialistas é exposta na análise cuidadosa do Monismo de Sentido tillichiano. Sobre a questão da fundamentação da autoconsciência no incondicional, enfatiza que o incondicional enquanto conceito é tanto o fundamento de toda atividade espiritual de sentido (reflexividade e historicidade), como também o estatuto transcendental que não pode ser apreendido no limite da razão crítica. Diante disso, ressalta que o conceito de Incondicional traz em si o estatuto paradoxal de ser, que é simultaneamente “fundamento” e “abismo” de toda experiência real de sentido, da dimensão profunda e meta intencional da consciência (ABREU, 2017). Segundo Tillich, aquilo que está além do sujeito e objeto, para qual a consciência se dirige no ato religioso e que constitui o autorelacionamento, é o incondicional (TILLICH, 1987, p. 81). Compreende que "o incondicionado funciona exclusivamente como uma figura descritiva da consciência humana e não como uma substância externa ou semelhante"⁹³ (DANZ, 2015, p. 9). Com seu estatuto transcendental o Incondicional é uma nova descrição da autoconsciência que não deve ser entendido como uma substância fora do espírito, mas sim como o fundamento primordial que é constitutivo para o autorrelacionamento do espírito humano. Em consonância com a filosofia de consciência, sentido e religião de Tillich, o conceito de Incondicional é entendido como uma descrição da natureza da própria autoconsciência ou descrição da estrutura antinômica do espírito como “‘fundamento’ e ‘abismo’⁹⁴ de todo sentido” (TILLICH, 1987, p. 140). Cumpre ressaltar que o Incondicional enquanto uma descrição da autoconsciência não é uma realidade fora do sujeito. O Incondicional como um sentido da consciência intencional ou como fundamento e abismo de todo sentido, é interpretado nos limites da interioridade do

⁹³ DANZ, C. „Ethik des Reiches Gottes“. Moralität und Eschatologie bei Paul Tillich, 2015, p. 9: „Das Unbedingte fungiert dabei ausschließlich als Beschreibungsfigur des menschlichen Bewusstseins und eben nicht als eine diesem gegenüber externe Substanz oder dergleichen“.

⁹⁴ TILLICH, P. Religionsphilosophie, 1987, p. 140: „Nur als das unbedingt Seiende in allem Sein kann es seine Unbedingtheit bewahren. Beide Wege müssen sich also ergänzen und ergeben erst in ihrer Einheit die lebendige Erfassung des allem Sinn zu „Grunde“ und „Abgrunde“ liegenden unbedingten Sinnes“.

espírito (autorrelação e autocerteza).⁹⁵ Por conseguinte, “o incondicional é constitutivo para o autorrelacionamento espiritual e, como resultado, fundamenta a relação circular e antinômica do eu consigo mesmo” (ABREU, 2017, p. 52).

Alguns interpretes observam uma aparente contradição e inconsistência na noção paradoxal de “fundamento” e “abismo” de todo sentido na teoria filosófica do incondicional de Tillich. No entanto, a resposta para tal controversa está na definição conceitual do incondicional como uma nova descrição paradoxal do espírito, intrinsecamente constituído por uma dupla consciência do infinito e da criação de sentido. Segundo Tillich, o Incondicional ou dimensão de profundidade do espírito representa a autoconfiança e a autorrelação. Afirmou que na autocerteza do eu um fator duplo está incluído: a apreensão da realidade incondicional que está além do sujeito e objeto e a participação do eu subjetivo nessa realidade incondicional.⁹⁶ Evidencia que o “eu” é constituído e experimenta sua própria certeza fundamentalmente por meio da realidade incondicional ou dimensão profunda (TILLICH, 1987, p. 81). O teólogo é categórico ao afirmar que o incondicional não é objeto nem sujeito, mas o pressuposto de todas as antíteses ou oposições possíveis entre sujeito e objeto (TILLICH, 1987, p. 82). Sendo assim, ressalta que é impossível uma consciência não religiosa na substância (*Substanz*) apesar de considerar tal possibilidade na intenção (TILLICH, 1987, p. 81). Considera que a relação com o incondicional é contida em todos os atos de autoapreensão (*Ich-Erfassung*), como o fundamento da realidade. Embora reconheça que essa relação não é intencionalmente pretendida por todos⁹⁷ (TILLICH, 1987, p. 82). Consequentemente, o teólogo diferencia dois estados de autoconsciência: a autoconsciência que é *a priori* religiosa e a autoconsciência que *a priori* não é religiosa⁹⁸. Por um lado, o eu experimenta sua autocerteza na relação primordial com a realidade incondicional que está em primeiro plano. Por outro lado, o eu experimenta

⁹⁵ Segundo Tillich, a dimensão incondicional da realidade está subjacente a cada uma das províncias do espírito de tal maneira que uma consciência do mundo como uma unidade simbolicamente expressa seria completamente impossível sem o fundamento primordial que constitui a autocerteza do espírito e sua autorrelação (TILLICH, 1987, p. 145-146).

⁹⁶ TILLICH, P. Die Überwindung des Religionsbegriffs in der Religionsphilosophie, 1987, p. 81: „Die Selbstgewißheit des Ich ist unter der Herrschaft des Religionsbegriffs begründend für die Gottesgewißheit. Nun aber ist in der Selbstgewißheit des Ich ein Doppeltes enthalten: Das | Unbedingte einer Realitätserfassung, die jenseits von Subjekt und Objekt liegt, und das Teilhaben des subjektiven Ich an diesem Unbedingt-Wirklichen, auf dem es ruht“.

⁹⁷ TILLICH, P. Die Überwindung des Religionsbegriffs in der Religionsphilosophie, 1987, p. 82: „Ein der Substanz nach unreligiöses Bewußtsein gibt es nicht, wohl aber der Intention nach. In jeder Ich-Erfassung ist die Beziehung auf das Unbedingte als Realitätsgrund enthalten; aber nicht in jeder ist sie gemeint“.

⁹⁸ TILLICH, P. Die Überwindung des Religionsbegriffs in der Religionsphilosophie, 1987, p. 81-82: „Es besteht nun für das Ich die Möglichkeit, seine Selbstgewißheit so zu erleben, daß die unbedingte Realitätsbeziehung, die darin enthalten ist, im Vordergrund steht; die *a priori* religiöse Art der Selbsterfassung; es besteht andererseits die Möglichkeit, seine Selbstgewißheit so zu erleben, daß die Beziehung auf das Sein des Ich im Vordergrund steht, die *a priori* unreligiöse Art der Selbsterfassung“.

sua autoconsciência em contínuo desprendimento, onde o ser do eu está em primeiro plano (TILLICH, 1987, p. 81-82).

De acordo com Tillich, a autotranscendência ocorre por meio das formas de sentido postuladas pela espontaneidade e criatividade do “eu”, alcançando assim, o fundamento da realidade e a substância do sentido (*Sinngehalt*) em que se baseia. Outra possibilidade de transcender é o seu desprendimento autônomo intencionalmente dirigido para as formas do sentido (*Sinnformen*) e sua unidade, apesar da permanência no fundamento incondicional (TILLICH, 1987, p. 134). É importante sublinhar que o incondicional situa-se além da oposição sujeito e objeto, sendo o fundamento anterior de todas as certezas teóricas⁹⁹. Abreu (2017) argumenta que o fundamento incondicional pode ser considerado uma pressuposição absoluta, mas jamais um objeto de teoria. Porém, quando uma afirmação é feita sobre o fundamento incondicional torna-o inevitavelmente um objeto de julgamento teórico. Por isso, cada afirmação sobre o fundamento incondicional da realidade deve necessariamente assumir “uma forma paradoxal”.¹⁰⁰ Ciente de que o incondicional não é sujeito e nem objeto e que está além desse esquema (sujeito-objeto), toda a afirmação objetivante sobre ele é inadequada (ABREU, 2017, p. 54, 55). Em relação ao incondicionado, Tillich compreende que todo pensamento objetivo deve ser rejeitado, porque não estamos diante de um objeto que está ao lado, acima ou dentro das coisas. Também afirma que toda afirmação lógica e coerente que se expressa de uma forma objetiva é legítima somente como uma afirmação “quebrada” e “paradoxal”, pois o incondicional é isento de forma e existência¹⁰¹ (TILLICH, 1987). Como não é possível se dirigir intencionalmente para o incondicionado à parte da objetivação (*Vergegenständlichkeit*)¹⁰², os enunciados objetivantes assumem necessariamente a forma (*Form*) que segundo a designação

⁹⁹ TILLICH, P. Die Überwindung des Religionsbegriffs in der Religionsphilosophie, 1987, p. 82: „*Ob der Geist die religiöse oder unreligiöse Intention in sich trägt, ist teoretisch indifferent, da das Unbedingte zwar das Tragende auch alles teoretischen Urteils ist, selbst als absolute Voraussetzung aber niemals Gegenstand der Theorie sein*“

¹⁰⁰ TILLICH, P. Die Überwindung des Religionsbegriffs in der Religionsphilosophie, 1987, p. 82: „*Die Aussage, daß in der Selbstgewißheit die Gewißheit des Unbedingten erfaßt wird, ist paradox; denn sie hat die Form des Theoretischen und ist doch dem Theoretischen schlechterdings fremd. Wenn gesagt wird, daß Ich erfasse in sich das Unbedingte als Grund seiner Selbstgewißheit, so ist in der Form dieser Aussage der Gegensatz von Subjekt und Objekt enthalten*“.

¹⁰¹ TILLICH, P. Die Überwindung des Religionsbegriffs in der Religionsphilosophie, 1987, p. 83: „*Jedes gegenständliche Denken ist hier streng auszuschließen. Es ist nicht von einem Gegenstand neben den Dingen, oder über den Dingen oder in den Dingen die Rede; es ist überhaupt von keinem Gegenständlichen, sondern von dem Urständlichen schlechthin die Rede, dem was aller Form, auch der Existenz enthoben ist. Aber auch hier gilt, daß jede Aussage gegenständliche Form hat, und darum nur als gebrochene, paradoxe Aussage*“.

¹⁰² TILLICH, P. Die Überwindung des Religionsbegriffs in der Religionsphilosophie, 1987, p. 83: „*Ist die Aussage, Gott ist 'auch dem Gehalt nach teoretisch, então vernichtet sie die Gottheit Gottes. Ist sie aber als Paradoxie gemeint, so ist der notwendige Ausdruck für die Bejahung des Unbedingten; denn es ist nicht möglich, sich anders auf das Unbedingte zu richten als durch Vergegenständlichkeit*“.

tillichiana constitui-se um “paradoxo positivo”¹⁰³. Porém, o teólogo afirma que a substância (*Gehalt*) de uma afirmação objetivante está em oposição direta àquilo que o verdadeiro ato religioso intenciona, pois o incondicionado é o pressuposto de todas possibilidades do esquema sujeito-objeto e da dinamicidade antinômica da autorrelação do espírito (TILLICH, 1987, p. 82). A partir dessas orientações teóricas percebe-se que o incondicionado é compreendido como “uma nova descrição da autoconsciência – como uma determinação do fundamento do espírito e, portanto, como o meio de toda a autocerteza e conhecimento possíveis” (ABREU, 2017, p. 56). Desse modo, o conceito de incondicionado aponta para “a dimensão incondicionada na autorrelação da consciência humana, ou seja, para essa unidade ou função de síntese (*für diejenige Einheits- oder Synthesisfunktion*) que esta já pressupõe em cada um dos seus atos¹⁰⁴” (DANZ, 2013, p. 5). Empregando simbolicamente o termo “Deus”, Tillich afirma que “a certeza de Deus é a certeza do Incondicional (*Gewißheit des Unbedingten*), que está contida na autocerteza do eu e o fundamenta. Assim, a certeza de Deus é absolutamente independente de qualquer outra certeza pressuposta. O eu e a sua religião estão sob o incondicionado; só é possível através do incondicionado”¹⁰⁵ (TILLICH, 1987, p. 82). Em razão disso, prossegue “não há, portanto, qualquer certeza em que a certeza de Deus não esteja implicitamente contida; mas se está também explicitamente contida, isso faz a diferença religiosa decisiva”¹⁰⁶ (TILLICH, 1987, p. 82). Cumpre ressaltar que na perspectiva tillichiana a verdadeira religião é permanentemente consciente de que o incondicional não pode ser objetivado sem falsificação. Destarte, a substância do sentido se contrapõe a todas tentativas de objetivação do incondicional, porque tal objetivação transforma a verdadeira religião em forma cultural ou uma das funções do espírito (ABREU, 2017).

A compreensão adequada do conceito de religião como “aquilo que nos preocupa ou nos toca incondicionalmente” (*das, was uns unbedingt angeht*), depende da distinção entre

¹⁰³ Sobre esse ponto ver: TILLICH, P. Kritisches und positives Paradoxes: Eine Auseinandersetzung mit Karl Barth und Friedrich Gogarten. In: ALBRECHT, R. (Hrsg.). **Gesammelte Werke**. Banda VII: Der Protestantismus als Kritik und Gestaltung. Schriften zur Theologie I, p. 216-225.

¹⁰⁴ DANZ, C. Das Göttliche und das Dämonische. Paul Tillichs Deutung von Geschichte und Kultur, 2013, p. 5: „Der Begriff des Unbedingten bezeichnet den Grund des Geistes als das Medium allen Wissenskönnens des Menschen. Es steht für die Unbedingtheitsdimension im Selbstverhältnis des menschlichen Bewusstseins, also für diejenige Einheits- oder Synthesisfunktion, die letzteres in jedem seiner Akte bereits voraussetzt“.

¹⁰⁵ TILLICH, P. Die Überwindung des Religionsbegriffs in der Religionsphilosophie, 1987 p. 82: „Gottesgewißheit ist die in der Selbstgewißheit des Ich enthaltene und sie begründende Gewißheit des Unbedingten. Damit ist die Gottesgewißheit schlechterdings unabhängig von jeder anderen vorausgesetzten Gewißheit. Das Ich und seine Religion steht unter dem Unbedingten; es ist erst möglich durch das Unbedingten“.

¹⁰⁶ TILLICH, P. Die Überwindung des Religionsbegriffs in der Religionsphilosophie, 1987, p. 82: „Es gibt deswegen überhaupt keine Gewißheit, in der nicht die Gottesgewißheit implicite enthalten wäre; aber ob sie auch explicite enthalten ist, das macht den entscheidenden religiösen Unterschied aus“.

conceitos “amplos” e “estreitos” que permeia toda produção intelectual de Paul Tillich. Para Danz, o conceito amplo de religião se dá quando “o evento contingente do espírito se torna reflexivo na sua relação consigo mesmo”, enquanto o conceito estreito na “autorrelação de um tipo que não se tornou evidente na sua estrutura interna, nomeadamente a dimensão de profundidade do espírito”¹⁰⁷ (DANZ, 2009, p. 180). Posto que as formas concretas postuladas pelo espírito constitui-se a única possibilidade de realização da religião, a autoconsciência humana está objetivamente “ligada a Deus”, mas subjetivamente pode ser “sem Deus”¹⁰⁸ (TILLICH, 1987, p. 82). Em vista disso, um verdadeiro ato religioso é definido como o evento de autotransparência do espírito, ao passo que a religião como forma cultural ou como outras funções do espírito, é caracterizada pela ausência de autotransparência na sua estrutura interna. Se o espírito permanece em seu desprendimento autônomo da dimensão de incondicionalidade, sua consciência está intencionalmente direcionada para as formas (cultura) autônomas de sentido e sua unidade (TILLICH, 1987). Quando o espírito se coloca reflexivamente como um “objeto” para si mesmo, pressupõe o incondicional que é a dimensão de profundidade que possibilita a autocerteza e o autorrelacionamento. Portanto, na perspectiva tillichiana a religião é compreendida em seu caráter dinâmico como desvelamento reflexivo da consciência cultural que dissolve seu caráter numa forma cultural particular de sentido ao lado de outras. Dito de outro modo, religião é um ato de reflexão dentro do espírito humano que traz à apresentação seu próprio autodesvelamento¹⁰⁹. O direcionamento intencional para o incondicional e a autorreflexividade do espírito são descrições da autoconsciência (incondicionado), o fundamento e o abismo de toda realidade e toda atividade de sentido (ABREU, 2017).

¹⁰⁷ DANZ, C. *Tillich's Philosophy*, 2009, p. 180: “*Tillich's distinction between 'narrow' and 'broad' concepts of religion, which pervades his work, derives from this understanding of religion as the contingent event of spirit's becoming-reflexive in its relation to itself. This understanding of religion is assimilated into Tillich's broad concept of religion, namely, the formula that religion is 'das, was uns unbedingt angeht' or 'our ultimate concern' [...]. The narrower concept of religion results from the fact that religion can only realize itself through the concretely determined forms of self-relatedness. It designates, as it were, a self-relatedness of a kind that has not become transparent in its inner structure, namely the depth dimension of spirit. Hence the narrower concept of religion stands for a conception of religion as one cultural form among others, in which the true meaning of religion has been lost.*”

¹⁰⁸ TILLICH, P. *Die Überwindung des Religionsbegriffs in der Religionsphilosophie*, 1987, p. 82: “*Objektiv ist jedes Bewußtsein Gott-gebunden, aber subjektiv kann das Bewußtsein Gott-los sein.*”

¹⁰⁹ ABREU, Fábio Henrique. “Richtung auf das Unbedingte” and “Self-Transparency”: The Foundations of Paul Tillich's Philosophy of Spirit, Meaning, and Religion (1919-1925), 2017, p. 59: “*Precisely because it is the prius of the antithesis between subject and object – the kernel of spirit's self-certainty – the unconditional reality can only be conceived of as the medium for the reflexivity of the spirit. Such a dynamic character of spirit's self-relatedness is already implied, as stated before, into Tillich's understanding of religion as a mode of reflexive disclosedness of the cultural consciousness that dissolves its character as a particular cultural form of meaning alongside others. Religion is, therefore, an act of reflection within human spirit that brings its own self-disclosedness to presentation, i.e., the contingent event of the becoming-evident-to-itself.*”

Para Danz (2015) e Abreu (2017), a religião é a dimensão do autodesvelamento do espírito em que a consciência percebe-se como fundamento de toda atividade simbólica no conhecimento e ação (*im Erkennen und Handeln*), e que simultaneamente retira-se. Em vista disso, o incondicional ou autoconsciência é o fundamento e o abismo de tudo porque o espírito não pode encontrar seu próprio fundamento, mas na busca reflexiva de seu próprio fundamento encontra a si próprio. Em *Wissenschaftssystem* (1923) o teólogo afirma que “não há princípio de espírito; pois cada criação espiritual pressupõe espírito”¹¹⁰, isto é, cada conteúdo (*Inhalt*) de um fundamento do espírito ou unidade última de uma autoconsciência permanentemente quebrada é um símbolo (TILLICH, 1989, p. 200). Já em *Religionsphilosophie* (1925) ressalta que “não pode ser compreendido nem como um objeto teórico nem como uma ideia prática, mas apenas como uma unidade dos dois. Esta síntese de sínteses é o símbolo mais alto, sempre intencional do incondicionado”¹¹¹ (TILLICH, 1987, p. 145). Conforme Abreu (2017) argumenta, a autorrelação da consciência na sua reflexividade e historicidade é infinita, é incapaz de encontrar qualquer conteúdo para agarrar ou apreender. “No ato espiritual, a intenção para o universal é efetiva. No entanto, essa intenção teria de permanecer sem conteúdo (*inhaltlos*) se procurasse apreender o universal como universal. Pois a forma incondicionada não existe como uma realidade apreensível”¹¹² (TILLICH, 1989, p. 200). Em sua dupla consciência de infinito e valor, o espírito não pode alcançar a unidade de autoconsciência ou agarrar seu próprio fundamento. Apesar disso, o espírito pode se dirigir intencionalmente para o fundamento incondicional da realidade como seu fundamento simbolicamente pretendido e unidade última. Observa que sendo o espírito “uma fratura permanente” e “incurável contradição”, a busca pela unidade simbólica da autoconsciência surge de um motivo interno da “razão” – *Vernunft* (ABREU, 2017, p. 60). Retomando a fórmula tillichiana:

“a religião é o direcionamento intencional para o Incondicional’, uma atitude intencional em relação à sua

¹¹⁰ TILLICH, P. *Das System der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden*, 1989, p. 200: „*Es gib keinen außergeschichtlichen Moment einer geschichtlichen Gestalt. Es gibt keinen Anfang des Geistes; denn jede geistige Schöpfung setzt Geist voraus*“.

¹¹¹ TILLICH, P. *Religionsphilosophie*, 1987, p. 145: „*Entsprechend der Gegenwart des unbedingten Sinngehaltes in jedem sein kann alles Seiende Symbol des Unbedingten werden. Entsprechend der unbedingten Forderung der Sinnform ist vollkommenes Symbol des Unbedingten aber nur die vollendete Sinneinheit: die Synthesis des Seienden und seine Bedeutung in Einheit mit der Synthesis des Persönlichen und ihrer Fülle. Logische und ästhetische, rechtliche und soziale, kurz metaphysische und ethische Intention treffen in diesem Symbol zusammen. Es ist weder als theoretischer Gegenstand noch als praktische Idee zu fassen, sondern nur als Einheit beider. Diese Synthesis der Synthesen ist das höchste, immer intendiert Symbol des Unbedingten*“.

¹¹² TILLICH, P. *Das System der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden*, 1989, p. 200: „*Im geistigen Akt ist die Intention auf das Allgemeine wirksam. Diese Intention müßte aber inhaltlos bleiben, suchte sie das Allgemeine als Allgemeines zu erfassen. Denn die unbedingte Form existiert nicht als erfassbare Wirklichkeit*“.

autotransparência por meio das formas culturais concretas postas pelo espírito que revela a sua estrutura antinômica interna. Este é o verdadeiro significado da expressão metafórica *Durchbruch* (Irrupção), pois não representa uma irrupção vertical de uma substância estranha, mas sim o evento do autodesvelamento do espírito através das formas culturais concretas postas pelo espírito em sua incessante atividade de sentido no mundo histórico da vida¹¹³ (ABREU, 2017, p. 60, 61).

Diante do exposto, evidencia-se que Tillich não evita o problema fundamental de toda teoria da subjetividade, isto é, o caráter circular insuperável de um “eu” em sua autopoisição. Esse caráter circular do espírito em sua descrição estrutural antinômica do incondicional como “fundamento” e “abismo” é assumido pelo teólogo porque entende que “a significância de todo o sentido é o fundamento (*Grund*), mas também é o abismo (*Abgrund*) de todo o sentido, incluindo uma forma de sentido incondicionada”¹¹⁴. O “eu” em sua autopoisição e autorealização está constantemente ameaçado pelo risco da total ausência de sentido (o abismo de todo sentido). Cumpre ressaltar que o evento do autodesvelamento do espírito não libera o sujeito da ameaça de ausência de sentido, porque a superação da estrutura antinômica da consciência continua uma abordagem infinita em direção a uma unidade inalcançável. “A noção de que, em uma forma de sentido incondicionada, todo fundamento de sentido se esgota em si, anularia (*aufheben*) a infinidade interior de sentido; não seria capaz de banir a possibilidade de que todo sentido pode afundar na falta de sentido”¹¹⁵ (TILLICH, 1987, p. 134). Desse modo, o incondicionado como fundamento e abismo representa a função fundamental da consciência e a contradição interna do espírito. Segundo Danz, a compreensão tillichiana do incondicionado como dois lados contraditórios descreve que “a autoconsciência humana é uma unidade em contradição, uma autorrelação antinômica. É uma unidade, mas que não pode se apreender como unidade”¹¹⁶ (DANZ, 2013, p. 6). Para Abreu, “o conceito de Tillich não visa apenas uma

¹¹³ ABREU, Fábio Henrique. “Richtung auf das Unbedingte” and “Self-Transparency”: The Foundations of Paul Tillich’s Philosophy of Spirit, Meaning, and Religion (1919-1925), 2017, p. 60,61: “‘religion is the intentional directedness toward the Unconditional’, an intentional attitude toward its own self-transparency through the concrete cultural forms posited by the spirit that reveals its inner antinomic structure. This is the true meaning of the metaphorical expression *Durchbruch*, for it stands not for the vertical eruption of a foreign substance, but rather for the event of the self-disclosedness of the spirit through the concrete cultural forms posited by the spirit in its incessant meaningful activity in the historical life-world”.

¹¹⁴ TILLICH, P. *Religionsphilosophie*, 1987, p. 134: „Nun aber ist die unbedingte Sinnform eine dem Verhältnis von Form und Gehalt widersprechende Idee. Die Sinnhaftigkeit alles Sinnes ist der Grund, aber auch der Abgrund jedes Sinnes, auch der unbedingten Sinnform“.

¹¹⁵ TILLICH, P. *Religionsphilosophie*, 1987, p. 134: „Der Gedanke, daß in einer unbedingten Sinnform aller Sinngrund sich erschöpfte, würde die innere Unendlichkeit des Sinnes aufheben; er würde die Möglichkeit, daß aller Sinn im Sinnlosen versänke, nicht bannen können“.

¹¹⁶ DANZ, C. *Das Göttliche und das Dämonische. Paul Tillichs Deutung von Geschichte und Kultur*, 2013 p. 6: „Für jedes Bewusstsein ist der Reflexionsgegensatz von Subjekt und Objekt konstitutiv. Das hat zur Folge, dass im Bewusstsein das diesem zugrunde liegende Unbedingte in zwei widersprechende Seiten auseinandertritt. Das

apresentação da função fundacional geral do Incondicional como fundamento da autoconsciência, pois o mesmo também revela o seu reverso, um momento de irracionalidade, um abismo”¹¹⁷ (ABREU, 2017, p. 62). Portanto, a descrição tillichiana do incondicional como dimensão da incondicionalidade e unidade (função-síntese) que pressupõe a autorrelação do espírito, não esgota a função teórica do incondicional como uma descrição da autoconsciência. O abismo ou irracionalidade¹¹⁸ evidencia-se no fato de que o espírito tem o poder de determinar tudo, porém como pressuposto de si mesmo não pode se fundar. Por isso, o espírito em sua busca pelo fundamento incondicional da realidade encontra a si mesmo em sua natureza antinômica racional e irracional (ABREU, 2017).

A questão do Incondicionado como o sentido último intuído pela consciência intencional ou noética, surge por causa da descrição de religião como direcionamento intencional para o incondicional. Se o incondicional é o fundamento e abismo de todos os meios, é possível ser simultaneamente o sentido último para o qual o espírito se dirige? Essa aparente incoerência ou contradição, se dá porque o teólogo sustenta que “esta incondicionalidade do sentido (*Unbedingtheit des Sinnes*), não é em si mesma um sentido, mas é o fundamento do sentido (*Sinngrund*)”¹¹⁹ (TILLICH, 1987, p. 133). Conforme esta frase, o incondicional deve ser compreendido como a condição do sentido ou aquilo que torna possível uma realidade significativa, mas não como o sentido último da consciência intencional que é subentendido na definição formal de religião tillichiana. De acordo com Abreu, essa aparente contradição deve ser vista como uma característica necessária que decorre da descrição tillichiana da natureza paradoxal do espírito combinada com sua dimensão fenomenológica (ABREU, 2017). A posição de que o incondicional é o fundamento do sentido e não meramente um sentido permanece verdade. Porém, uma análise cuidadosa da função teórica das categorias *Gehalt* e *Form*, torna compreensível o caráter duplo do incondicional como fundamento-abismo e o sentido último da consciência intencional. Segundo Tillich, “a substância do sentido

menschliche Bewusstsein ist eine Einheit im Widerspruch, ein antinomisches Selbstverhältnis. Es ist eine Einheit, die sich aber selbst nicht als Einheit erfassen kann“.

¹¹⁷ ABREU, Fábio Henrique. “Richtung auf das Unbedingte” and “Self-Transparency”: The Foundations of Paul Tillich’s Philosophy of Spirit, Meaning, and Religion (1919-1925), 2017, p. 62: “Tillich’s concept does not aim only at a presentation of the general foundational function of the Unconditional as the ground of self-consciousness, for this same concept also reveals, as its flipside, a moment of irrationality, an abyss”.

¹¹⁸ DANZ, C. Das Göttliche und das Dämonische. Paul Tillichs Deutung von Geschichte und Kultur, 2013, p. 6: “Das Denken als der Inbegriff von Rationalität ist für sich selbst irrational”.

¹¹⁹ TILLICH, P. Religionsphilosophie, 1987, p. 133: „Auch die Totalität des Sinnes braucht nicht sinnhaft zu sein, sondern könnte wie jeder einzelne Sinn in dem Abgrund der Sinnlosigkeit verschwinden, wenn nicht die Voraussetzung einer unbedingten Sinnhaftigkeit in jedem Sinnakt lebendig wäre. Diese Unbedingtheit des Sinnes ist aber nicht selbst ein Sinn, sondern sie ist der Sinngrund“.

(*Sinngehalt*), por um lado, tem como forma de sentido (*Sinnform*) o sentido do fundamento do sentido (*Sinnhaftigkeit*); por outro lado, ela funciona contra a forma como a demanda por um cumprimento de sentido incondicionado, uma demanda à qual somente a perfeita interconexão de todos os sentidos pode atender, a forma incondicionada”¹²⁰ (TILLICH, 1987, p. 134). Deste modo, a forma incondicionada é uma ideia contraditória diante da relação entre forma (*Form*) e substância (*Gehalt*), porque o sentido de todo sentido é o fundamento e o abismo de todo sentido. Em uma forma de sentido incondicionada a infinidade interior do sentido é ameaçada pela noção de que todo fundamento de sentido se esgota. Porquanto, cada sentido pode afundar na ausência de sentido ou abismo que afasta esse ideal simbólico de uma forma de sentido incondicionada. Para o teólogo, “a significância incondicional de todo o sentido baseia-se na consciência da inesgotabilidade do sentido do fundamento do sentido”¹²¹ (TILLICH, 1987, p. 134). Desse modo, a noção de uma unidade perfeita seria “um esgotamento da infinidade interior do sentido”¹²² (TILLICH, 1987, p. 134). Considerando a infinidade da reflexividade do espírito não existe definição ou conteúdo apreensível de uma forma de sentido incondicionada, pois de outro modo minaria sua natureza infinita. No entanto, “a demanda desta unidade existe em cada ato de sentido; pois somente por meio da unidade perfeita de todo o sentido é que o sentido pode chegar à realização incondicionada, ou seja, para formar”¹²³ (TILLICH, 1987, p. 134). Portanto, é a natureza do autorrelacionamento do espírito em sua estrutura antinômica que exige uma descrição do incondicional como fundamento-abismo do sentido e o sentido último pretendido pela autoconsciência. O incondicional é constitutivo para o autorrelacionamento do espírito, fundamentando assim a relação circular e antinômica do “eu” que se autoposiciona com o “eu” que é posto. Porém, como o espírito não tem origem e não pode encontrar seu próprio fundamento, segue-se que a atualização da autoconsciência ocorre na medida que ela se dirige para seu próprio fundamento incondicional incompreensível. A concepção de religião como um direcionamento intencional para o incondicional é marcada por

¹²⁰ TILLICH, P. *Religionsphilosophie*, 1987, p. 134: „*Der Sinngehalt hat für die Sinnform einerseits die Bedeutung des Grundes der Sinnhaftigkeit; andererseits macht er sich ihr gegenüber bemerkbar als Forderung auf unbedingte Sinnerfüllung, eine Forderung, der nur der vollendete Zusammenhang alles Sinnes nach-kommen könnte, die unbedingte Form*“.

¹²¹ TILLICH, P. *Religionsphilosophie*, 1987, p. 134: „*Die unbedingte Sinnhaftigkeit alles Sinns beruht auf dem Bewußtsein um die Sinnunerschöpflichkeit des Sinngrundes*“.

¹²² TILLICH, P. *Religionsphilosophie*, 1987, p. 134: „*Eine vollendete Einheit aber wäre eine Erschöpfung der inneren Unendlichkeit des Sinnes*“.

¹²³ TILLICH, P. *Religionsphilosophie*, 1987, p. 134: „*Dennoch besteht die Forderung auf diese Einheit in jedem Sinnakt; denn nur durch die vollendete Einheit alles Sinnes Kann der Sinn zur unbedingten Verwirklichung, d. h. zur Form, kommen*“.

dupla determinação: o eu e a sua religião é fundamentada no incondicional¹²⁴ e também se constitui uma atitude em direção ao fundamento último da realidade. Por um lado, percebe-se na primeira determinação a intenção principal nos esboços de Tillich de sua *Kulturtheologie* (1920), que “visa essencialmente ultrapassar a oposição entre a religião e a cultura, através da reivindicação de uma cultura intrinsecamente religiosa”¹²⁵. Neste ponto, a religião é o fundamento de toda atividade de sentido, do mesmo modo que, é o fundamento da religião e da cultura. Por outro lado, verifica-se na segunda determinação a atitude qualificada de intencionalidade, que caracteriza de imediato o incondicional como sentido para o qual o espírito se dirige¹²⁶. Com as devidas modificações, a unidade última das formas de sentido é evidentemente pretendida nas duas determinações. Conforme Tillich, a religião é direcionamento intencional do espírito para o incondicionado, enquanto a cultura é direcionamento intencional do espírito para as formas particulares. Embora ambas se encontrem na direção da unidade perfeita das formas de sentido, há uma diferença fundamental: o que para a consciência cultural autônoma é a conclusão (*Abschluß*); para a religião permanece nada menos¹²⁷ que um símbolo. Por essa razão a religião como direção do espírito para o incondicional deve simultaneamente afirmar e negar o símbolo de uma unidade perfeita¹²⁸ (TILLICH, 1987). Em relação ao incondicional, Abreu declara que o símbolo o afirma como um ideal inalcançável para o qual o espírito se esforça continuamente na sua autoatualização no sentido; mas também o nega como uma possibilidade real porque a religião sabe que o

¹²⁴ TILLICH, P. Die Überwindung des Religionsbegriffs in der Religionsphilosophie, 1987, p. 82: „Das Ich und seine Religion steht unter dem Unbedingten; es ist erst möglich durch das Unbedingte“.

¹²⁵ DANZ, C. Die Religion in der Kultur. Karl Barth e Paul Tillich über die Grundlagen einer Theologie der Kultur, 2011, p. 215: „Sie zielt im Wesentlichen auf eine Überwindung des Gegensatzes von Religion und Kultur, durch die Behauptung einer an sich religiösen Kultur“.

¹²⁶ TILLICH, P. Rechtfertigung und Zweifel. (1919). In: STURM, E. (Hrsg.). **Ergänzungs- und Nachlaßbände zu den Gesammelten Werken von Paul Tillich**. Band X: Religion, Kultur, Gesellschaft. Unveröffentlichte Texte aus der deutschen Zeit (1908-1933). Erster Teil. Berlin; New York: Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, 1999, p. 219: „Das Unbedingte‘ ist ein Sinn, aber nicht ein einzelner Sinn, denn jeder einzelne Sinn steht unter dem Zweifel und könnte den Zweifler nicht rechtfertigen. Das Unbedingte ist der Sinn schlechthin, der Ausdruck dafür, daß überhaupt ein Sinn ist, die Setzung der Sinnsphäre. Indem das Ich das Unbedingte bejaht, bejaht es zugleich sich selbst als sinnvoll, erhält es erst einen Sinn“.

¹²⁷ De acordo com o teólogo, a linguagem da fé é a linguagem dos símbolos, porque não é possível expressar diretamente aquilo que é captado pelos símbolos religiosos. Como o realmente incondicional deixa atrás de si todo o âmbito do condicionado, não pode ser expresso direta e adequadamente por nenhuma realidade finita. Em termos religiosos, observa que “Deus transcende o seu próprio nome”, por isso todo símbolo que aponta para a divindade não deve considerar Deus como “apenas um símbolo”. Esta afirmação é baseada na ignorância da distinção entre o conceito de sinal e o de símbolo, pois o poder da linguagem simbólica suplanta em profundidade e força as possibilidades de toda linguagem não-simbólica. Portanto, a afirmação a respeito de Deus deveria ser “nada menos que um símbolo” (TILLICH, 1985, p. 33).

¹²⁸ TILLICH, P. Religionsphilosophie, 1987, p. 134: „Religion ist Richtung des Geistes auf den unbedingten Sinn, Kultur ist Richtung des Geistes auf die unbedingten Formen. Beide aber treffen sich in der Richtung auf die vollendete Einheit der Sinnformen, die für die Kultur Abschluß ist, für die Religion aber Symbol, das vom Unbedingten her zugleich bejaht und verneint wird“.

incondicional não é um objeto para ser apreendido. Sendo assim, toda afirmação sobre um fundamento ou unidade da autoconsciência e do mundo é um símbolo, pois a verdadeira religião sabe que não existe conteúdo apreensível (ABREU, 2017, p. 66). Segundo o teólogo, aquilo que é o fundamento em todas as funções de sentido não pode ser ela própria uma função de sentido. “A relação é antes tal que as funções de sentido só chegam à realização do sentido (*Sinnerfüllung*) na direção do sentido incondicional, ou seja, que a intenção religiosa (*die religiöse Intention*) é o pressuposto para a realização bem sucedida do sentido em todas as funções”¹²⁹ (TILLICH, 1987, p. 141, 142).

Segundo Abreu (2017), a apreensão adequada da dupla determinação da religião como o fundamento-abismo do sentido e o sentido último pretendido pela consciência noética deve considerar a intenção programática de Tillich. Assim sendo, a religião é um evento nas formas de cultura, mas em nenhum sentido uma função particular de sentido. Em sentido real é descrita como uma forma cultural, no entanto, a verdadeira religião é entendida como um acontecimento nas formas culturais. A abordagem metodológica desenvolvida na *Religionsphilosophie* (1925) determinou a dupla definição de religião tillichiana. A partir das funções de sentido, o teólogo mostra que a totalidade das funções de sentido no seu ser e no seu sentido, estão fundamentadas nos religiosos. Em outras palavras, são formas que se tornam-se sem sentido e sem substância assim que perdem a intenção em relação à substância incondicionada do sentido. Embasado em sua *sinntheoretischen* e *Geistesphilosophie* totalmente desenvolvida afirmou que a religião é a substância (*Gehalt*) da cultura e a cultura é a forma da religião. Esta fórmula foi alterada quando Tillich mudou sua metodologia do sistema de funções de sentido para a descrição da religião como direcionamento para o incondicional. Nessa inversão metodológica afirmou que a cultura é a forma de expressão da religião e a religião é o conteúdo (*Inhalt*) da cultura. Dessa maneira, o elemento cultural e o sistema de funções de sentido ficaram em segundo plano, acentuando assim a dimensão fenomenológica da filosofia da religião tillichiana. Conforme a atitude da consciência noética em seu direcionamento para o incondicional ou o sentido último para o qual a consciência intencional se dirige, a religião pode ser aprendida apenas nas formas culturais. Da perspectiva da intencionalidade do espírito, uma distinção entre religião e cultura torna-se acessível: o sujeito pode ser intencionalmente religioso ou intencionalmente não religioso, embora o incondicional permanece sendo o fundamento da realidade. O incondicional como

¹²⁹ TILLICH, P. *Religionsphilosophie*, 1987, p. 141, 142: „Das folgt unmittelbar aus ihrem Charakter als Richtung auf das Unbedingte. Sie, die in allen Sinnfunktionen grundlegend ist, kann selbst keine Sinnfunktion sein. Vielmehr ist das Verhältnis so, daß die Sinnfunktionen nur in der Richtung auf den unbedingten Sinn | zur Sinnerfüllung kommen, daß also die religiöse Intention Voraussetzung gelingender Sinnerfüllung in allen Funktionen ist“.

fundamento-abismo de todos os sentidos e a intenção última da consciência noética, deve ser entendido como o noema para qual o espírito se dirige em sua busca pela síntese ou unidade última. Em sua apropriação da *Intentionalitätstheorie* husserliana, Tillich faz um paralelo entre o ato religioso de fé e seu conteúdo (*noesis*) com outros atos de consciência e seus conteúdos (*noema*). Por conseguinte, resumiu axiologicamente o incondicional em seu *Kulturvortrag* (1919) como um valor religioso. Este não está situado ao lado das funções transcendentais do espírito como as faculdades práticas, teóricas e intuitivo-emocionais, pois a religião é a unidade de cada uma delas. Sendo assim, o status ontológico do conceito de substância (*Gehalt*) pode ser qualificado como um modo de validade absoluta, porque o sentido pretendido ou o objeto final da consciência noética é o caráter intencional constituinte da própria autoconsciência. Essa dimensão que se entende pelo espírito representa a substância intencional dos atos da consciência que vem sempre como uma substância correlativa de sentido, ou seja, a consciência religiosa e o Incondicional se comportam como *noesis* e *noema*. Portanto, ressalta que o conceito de Incondicional tillichiano não pode ser entendido contra esse pano de fundo como outra coisa senão um sentido incondicional, e o sentido incondicional forma para ele um correlato intencional da consciência religiosa. Considerando que a substância (*Gehalt*) tem o status de *noema*, conclui que o Incondicional ou substância incondicional do sentido (*Sinngehalt*) não é nenhum objeto no sentido do mundo real dos objetos, mas antes o que possui um caráter significativo. Embora a intencionalidade em Husserl indique que há algo pretendido pela consciência noética, não é possível apreender a apropriação de Tillich em sentido realista. Destacou que em suas palestras de 1919-1920 realizadas na Universidade de Berlim enfatizou que o Incondicional é um sentido, não um objeto. Por conseguinte, o conceito tillichiano de Incondicionado como um sentido da consciência noética anula as interpretações realistas e dualistas de sua teoria do sentido e filosofia do espírito. Isso porque o sentido incondicionado não pode ser objetivado, não pode ser dito, mas somente pretendido. Logo, toda expressão do sentido incondicionado é necessariamente simbólica. Em síntese, *das Unbedingte* não é qualquer objeto para o qual a autoconsciência humana se dirige intencionalmente, mas sim a dimensão de profundidade do espírito por meio da qual o evento contingente de tornar-se evidente para si mesmo do espírito em sua atividade cultural, entendida como um modo de autodesvelamento reflexivo em que sua infinita autoatualização torna-se possível (ABREU, 2017, p. 67-72).

3.4 Conclusão

O percurso realizado para compreender o conceito de religião na produção intelectual de Paul Tillich no período germânico (1919-1925), apresentou sua recepção entusiástica do pensamento schellinguiano e sua autonomia intelectual na revisão crítica de seu idealismo transcendental, reformulando o incondicionado como uma descrição da autoconsciência. Também analisou a preocupação do autor com a autonomia da religião e sua unidade com a cultura e como o seu diálogo com os pensadores modernos o levou a determinação de religião como “direcionamento intencional ou noético da consciência para o incondicional”. Ademais, observou-se que religião e cultura participam numa relação de interdependência, e a chave para a demarcação da distinção entre ambas é o direcionamento intencional da consciência. Por fim, argumentou que não há contradição ou inconsistência na dupla compreensão de religião como fundamento-abismo do sentido e o sentido último pretendido pela consciência, pois para o autor o espírito humano é antinômico e paradoxal. Somente a linguagem simbólica pode expressar a estrutura antinômica interna que caracteriza o espírito na dinâmica reflexiva e histórica de sua autorrelacionalidade, por essa razão empregou metáforas para expressar a religião como um evento contingente no interior do espírito. Nesse sentido, a religião é o lugar por meio do qual o espírito apreende a si mesmo na concretude de sua atividade cultural, ao passo que a história é o caminho para a autoapreensão. A determinação do incondicionado tillichiano é o fundamento de sua teoria do símbolo, posto que denuncia os elementos idólatras nas diversas expressões do incondicional. Este conceito visa pensar o conceito de “Deus” de acordo com os fundamentos críticos (Kant, Fichte e Schelling) da cultura moderna, superando assim os enunciados objetificantes do teísmo. Na sequência, relaciona-se o conceito de coragem (autoafirmação) e o conceito de religião (incondicionado) nos textos *O ser e Deus* (1951), *Coragem e Transcendência* (1952) e *Dinâmica da Fé* (1957). Ao discorrer sobre os conceitos “coragem”, “religião”, “fé”, “dúvida” e “preocupação última”, objetiva-se compreender como a religião fundamenta a coragem em uma cultura marcada pela angústia da dúvida e da falta de sentido.

4. A RAIZ RELIGIOSA DA CORAGEM DE SER: A QUESTÃO DA RELAÇÃO ENTRE AUTOAFIRMAÇÃO E O INCONDICIONADO

O objetivo deste capítulo é relacionar o conceito de religião (capítulo 2) e o de coragem (capítulo 1) no pensamento de Paul Tillich (1886 - 1965). No primeiro capítulo apresentamos panoramicamente a ontologia tillichiana como descrição da possibilidade da experiência. No período estadunidense (1933-1965) o trabalho intelectual de Tillich foi marcado por uma semântica ontológico-existencial, porém como mostramos no segundo capítulo, Tillich jamais abandonou seus pressupostos idealistas, neokantianos e fenomenológicos elaborados na década de 1920. O conceito de religião formulado no período germanico permanece o mesmo nas obras *Teologia Sistemática* (1951), *A Coragem de Ser* (1952) e *Dinâmica da Fé* (1957). Pretendendo responder à questão do fundamento religioso do conceito de coragem, o texto estrutura-se em quatro momentos. Primeiramente, apresenta a estrutura ontológica básica e o seu elemento ontológico nas polaridades eu-mundo e participação-individualização, descrita na seção *O ser e Deus* (1951). No pensamento tillichiano, a experiência religiosa e a questão de Deus estão sistematicamente relacionadas com sua ontologia. Posteriormente, analisa a finitude, as categorias e os elementos ontológicos como expressões da união entre o ser e não-ser e da aceitação corajosa da angústia. A existência constitui-se de polos em tensões que apontam para a questão da possibilidade do ser e sua coragem que resiste ao não-ser e sua angústia. A partir do condicionado, o teólogo levanta a questão sobre o incondicionado que fundamenta toda existência. Conseqüentemente, mostra a religião como estar possuída pela potência do ser-em-si, exposta na preleção *Coragem e Transcendência* (1952). Ao investigar a experiência mística, personalista e transcendente expõe como a coragem e a fé superam as negatividades da vida ao participar da potência do ser. Finalmente, expõe a relação entre a dúvida, a coragem e a preocupação última na noção de fé como estar possuído pelo incondicional, apresentado no texto *Dinâmica da Fé* (1957). Sustenta que a fé é um estado de espírito e não a crença em algo. Assim a fé pode coexistir com a dúvida que expressa a finitude humana. Somente pela coragem conseguimos aceitar a dúvida e prevalecer em alguma medida contra a ameaça do não-ser. Ressalta-se que Paul Tillich em sua originalidade interpreta e se apropria do pensamento heideggeriano, sartreano e nietzscheano de maneira muito própria.

4.1 Conceitos ontológicos: a estrutura ontológica básica (eu-mundo) e os elementos ontológicos (individualização-participação)

Para Paul Tillich, a questão ontológica é “o que é o ser em si?”. Entende que o papel da filosofia é investigar o caráter de tudo o que é, na medida em que é. Isto é o que foi denominado a “filosofia primeira” ou “metafísica”. O teólogo evita usar o termo “metafísica” por causa de sua ambiguidade, preferindo o termo “ontologia”. Portanto, a grande questão ontológica é a respeito do “ser-em-si”, que se evidenciou com o “choque metafísico”¹³⁰. O pensamento deve começar com o ser e não pode ir além dele, pois está fundamentado no ser e não pode abandonar essa base. Porém o pensamento pode imaginar a negação de tudo o que é, e também pode descrever a natureza e a estrutura do ser que conferem a tudo o que é o poder de resistir ao não-ser. A questão do ser foi levantada pela mitologia, cosmogonia e a metafísica, constituindo respostas variadas à mesma questão. Na formulação tillichiana da expressão de um estado de existência, o ser é ameaçado pelo abismo do possível não-ser. Se à luz da questão última, o que é particular e definido desaparece, como é possível uma resposta? Para o teólogo, os conceitos menos universais que o ser e mais universais que qualquer conceito ôntico, é o que possibilita a ontologia. Tais conceitos foram denominados “princípios”, “categorias” ou “noções últimas”. Mesmo familiarizado com a discussão e os conceitos ontológicos, o teólogo precisa ter ciência que essas discussões e conceitos não são áreas próprias da teologia sistemática (TILLICH, 2014)¹³¹.

Diante disso, Tillich distingue quatro níveis de conceitos ontológicos: a estrutura ontológica básica; os elementos ontológicos; as categorias do ser; e as categorias do ser e do conhecimento. Toda ontologia pressupõe um sujeito que a elabora e um objeto acerca do qual é elaborada. No primeiro nível evidencia que a questão ontológica pressupõe a estrutura sujeito-objeto ou a estrutura eu-mundo como articulação básica do ser. Essa estrutura dialética que precede lógica e experimentalmente todas as outras estruturas se dão pelo fato do “eu” possuir um “mundo” pelo qual sou possuído. O segundo nível se detém nos elementos básicos que constituem a estrutura do ser. A polaridade eu-mundo da estrutura básica reflete na polaridade

¹³⁰ Este é o choque que nos causa o possível não-ser e frequentemente se expressa na questão: “Por que existe algo, por que não existe nada?” Porém, em tal formulação a questão não tem sentido, porque toda resposta possível estaria sujeita à mesma questão em uma regressão infinita. O pensamento deve começar com o ser e não pode ir além dele, como nos indica a própria forma da questão. Se perguntamos por que não existe nada, atribuímos ser ao próprio nada (TILLICH, 2014, p. 173).

¹³¹ Para Tillich, sua posição ontológica e teológica está em conformidade com a tradição voluntarista e nominalista. Afirma que antes de Duns Scotus, certos teólogos recusaram as tentativas “realistas” de unir Deus a uma estática estrutura do ser. Em toda ontologia e teologia influenciada por Duns Scotus (Bergson e Heidegger), verifica-se no fundamento do ser um elemento de indeterminação última. Como o teólogo afirma, “a *potestas absoluta* de Deus constitui uma ameaça perene a qualquer estrutura dada das coisas. Ela mina qualquer apriorismo absoluto, mas não elimina a ontologia nem as estruturas relativamente *a priori* que interessam à ontologia” (TILLICH, 2014, p. 177).

que torna os elementos em princípios como, por exemplo, individualidade e a universalidade, a dinâmica e a forma, a liberdade e o destino¹³². O terceiro nível expressa o poder do ser para existir e a distinção entre a essência e a existência. Esta dualidade se manifesta na experiência e na análise, pois não é possível desconsiderar esses dois aspectos em uma ontologia. A relação entre o ser essencial, o ser existencial e o ser-em-si está presente nas principais ontologias da tradição ocidental¹³³. Para o teólogo, na polaridade liberdade e destino está a preparação para responder às questões das relações, porque a liberdade unida à finitude é o ponto decisivo do ser à existência. Assim, a análise da finitude e infinitude, liberdade e destino, ser e não-ser e a essência e existência, é tarefa imprescindível da ontologia nesse terceiro nível. O quarto nível trata das formas básicas do pensamento e do ser, que a tradição denominou de categorias. Teologicamente é preciso analisar as categorias kantianas (formas da intuição) tempo, espaço, causalidade e substância, conceitos estes que participam da finitude e são chamados estruturas do ser e do pensamento finito. No sistema teológico tillichiano, o conceito de finitude é central para desenvolver a questão de Deus como a questão implícita no ser, pois é justamente a finitude do ser que conduz à questão de Deus (TILLICH, 2014).

Embora todo o ser seja participante da estrutura do ser, somente o ser humano é imediatamente consciente dessa estrutura. A alienação humana em relação à natureza e a incapacidade de entendê-la é característico da existência. Podemos descrever o comportamento dos demais seres, porém não sabemos exatamente o que esse comportamento representa para eles (método behaviorista). Nesse sentido, a analogia (mito e poesia) é uma possibilidade para superar essa limitação cognitiva e nos aproximar indiretamente dos outros seres. Apesar do conhecimento se conformar com o seu fracasso ou modificar o mundo, o sujeito cognitivo junto a todos os seres são, em termos cartesianos, meras partes de uma extensa máquina. Aqui, o teólogo argumenta que sua ontologia está baseada na compreensão do ser humano como o ser no qual todos os níveis do ser estão unidos e são acessíveis¹³⁴. A mitologia, misticismo, poesia

¹³² Nas polaridades eu-mundo, individualidade-universalidade, dinâmica-forma e liberdade-destino, os primeiros elementos expressam a autorrelação do ser, seu poder de ser algo para si mesmo, enquanto que os segundos elementos expressam a pertença do ser, seu caráter de ser uma parte de um universo do ser (TILLICH, 2014, p. 175).

¹³³ Segundo Tillich, não existe ontologia que possa desconsiderar a essência e a existência, estejam elas hipostasiadas em duas esferas como em Platão, ou combinados na relação polar de potencialidade e efetividade como em Aristóteles, ou contrastados entre si como em Schelling II, Kierkegaard e Heidegger, ou derivados um do outro, a existência a partir da essência como em Spinoza e Hegel, ou a essência a partir da existência como em Dewey e Sartre (TILLICH, 2014, p. 175).

¹³⁴ Para Tillich, “o ser humano ocupa uma posição proeminente na ontologia, não como um objeto excepcional entre outros objetos, mas como o ser que formula a pergunta ontológica e em cuja autoconsciência se pode encontrar a resposta ontológica” (TILLICH, 2014, p. 178). No entanto, a suposição de que o ser humano seja um objeto do conhecimento (físico ou psicológico) mais acessível que os demais é equivocada. Na verdade, o objeto mais complexo para o processo cognitivo é o ser humano, em razão de que o mesmo está consciente das estruturas

e metafísica da tradição antiga indicam que os princípios que constituem o universo estão no ser humano. Esta verdade da qual depende a ontologia foi enfatizada pelos “filósofos da vida” e os “existencialistas” (TILLICH, 2014)¹³⁵.

A experiência do ser humano sobre si mesmo é a de possuir um mundo do qual é pertencente. Esta relação dialética complexa é o ponto de partida da estrutura ontológica básica. Em toda experiência está implícita a autorrelação, posto que existe algo que “possui” e algo que é “possuído”, e ambos são um¹³⁶. Por estar centrado em si mesmo, o eu profundo (*self*) abrange e fundamenta o ego autoconsciente e a autoconsciência (no sentido *cogitatio* cartesiano). De alguma maneira ou analogamente, essa característica de autocentralidade deve-se atribuir ao reino inorgânico, vegetal e animal e a todas as formas individuais. Completamente desenvolvido e plenamente centrado, o ser humano é um eu que “possui” a si mesmo na forma de autoconsciência. Ser um eu implica em estar separado em alguma medida de tudo mais ou possuir, observar e agir sobre aquilo que está diante de si. Simultaneamente, este indivíduo está consciente de seu pertencimento ao ambiente¹³⁷ em que vive, pois todo eu profundo tem um mundo em que mantém uma inter-relação ativa (TILLICH, 2014).

Em posse de um eu profundo, o ser humano ultrapassa todo ambiente possível. A palavra “ambiente” e “mundo” são conceitos correlativos ao ser humano que tanto possui como é possuído. Isto é, o ser humano tem uma relação de interdependência com o mundo. Cumpre ressaltar que o conceito de mundo como a soma total de todos os seres é inconcebível, pois as palavras *kosmos* e *universum* apontam para a estrutura ou a unidade múltipla. Assim, pensamos em um todo estruturado diante da noção de que o ser humano possui um mundo do qual está separado e ao qual pertence. O ser humano jamais estará totalmente sujeito a seu

que possibilitam a cognição. Quando os elementos, as condições, as categorias e a estrutura básica do ser é considerada um objetos entre outros objetos, seu sentido e sua verdade se perdem. A existência do eu, da liberdade e da finitude é questionável quando equivocadamente consideramos a estrutura, os elementos e as características como uma coisa entre coisas. Para o teólogo, “a verdade de todos os conceitos ontológicos é seu poder de expressar aquilo que torna possível a estrutura sujeito-objeto. Eles constituem esta estrutura; não são, pois, controlados por ela” (TILLICH, 2014, p. 179).

¹³⁵ Em *Ser e Tempo* (1927), Heidegger chama de *Dasein* (“estar aí”) o lugar onde se manifesta a estrutura do ser, dado ao ser humano no seu próprio interior. Porque experimenta direta e imediatamente a estrutura do ser e de seus elementos, o ser humano é capaz de dar uma resposta à questão ontológica (TILLICH, 2014).

¹³⁶ Segundo o teólogo, a questão não é saber se os *eus* existem, mas se estamos conscientes da autorrelação. A negação desta consciência só é possível por meio de uma asserção que a autorrelação é afirmada implicitamente, pois a autorrelação é experimentada em atos de negação e de afirmação. Um eu é um fenômeno original que logicamente antecede todas as questões da existência. Nesse sentido, não é uma coisa que pode ou não pode existir (TILLICH, 2014, p. 178).

¹³⁷ Tillich afirma que o equívoco das teorias que pretendem explicar o comportamento de um ser exclusivamente em termos de ambiente está em que deixam de explicar o caráter específico do ambiente em relação com o caráter específico do ser que possui esse ambiente. Desse modo, o eu e o ambiente se determinam mutuamente (TILLICH, 2014, p. 180).

ambiente enquanto estiver na condição plena de humano. Segundo normas e ideias universais, o ser humano sempre transcende o ambiente ao aprendê-lo e configurá-lo, posto que a linguagem é a expressão fundamental dessa capacidade. Através da fala o eu profundo transcende as fronteiras de toda situação dada. Como centro da perspectiva em sua observação do mundo, o ser humano percebe-se como uma parte pequena do mundo. Esta condição é a possibilidade para o ser humano encontrar a si mesmo, uma vez que sem seu mundo o eu seria uma forma vazia. Todo conteúdo psíquico e corporal que a autoconsciência necessita encontra-se dentro do universo. Não existe consciência do mundo sem autoconsciência e não existe autoconsciência sem consciência do mundo¹³⁸. Só é possível a consciência do mundo à base de uma autoconsciência plena. Se o ser humano não está separado do mundo para observá-lo, ele permanece preso ao ambiente. Portanto, a correlação ou interdependência do eu e do mundo constitui a estrutura ontológica básica (TILLICH, 2014).

A polaridade eu-mundo é o fundamento da estrutura sujeito-objeto da razão e carece de explicação¹³⁹. Enquanto o mundo como um todo estruturado é denominado de “razão objetiva”, o eu como estrutura central é designado de “razão subjetiva”. Como essas razões se correspondem mutuamente, a razão torna o eu uma estrutura centrada e o mundo um todo estruturado. Sem a razão (*logos*) o ser seria o caos ou não seria o ser, mas simplesmente a sua possibilidade (*me on*). Porém onde existe razão, tem um eu e um mundo em reciprocidade. Por um lado, a mente que é portadora da razão subjetiva efetiva através do eu com sua estrutura racional. Por outro lado, a mente reconhece que o mundo com sua razão objetiva é a realidade. Na esfera do conhecimento, tudo aquilo que o ato cognitivo se direciona é objeto, inclusive Deus, uma pedra, o próprio eu ou uma definição matemática. Assim, tudo aquilo que se profere um predicado é considerado um objeto. Tanto teólogos como os amantes não podem deixar de converter o seu principal interesse em um objeto. No primeiro caso Deus é transformado em

¹³⁸ “Se um dos lados da polaridade se perde, ambos os lados se perdem. O eu sem o mundo é vazio; o mundo sem o eu é morto. O idealismo subjetivo de filósofos como Fichte é incapaz de atingir o mundo dos conteúdos a menos que o eu dê um salto irracional para seu oposto, o não-eu. O realismo objetivo de filósofos como Hobbes é incapaz de atingir a forma da autorrelação sem um salto irracional desde o movimento das coisas para dentro do eu. Descartes tentou desesperada e infrutiferamente reunir a *cogitatio* vazia do ego puro com o movimento mecânico dos corpos mortos. Sempre que se rompe a relação eu-mundo, não é mais possível reunião alguma. Por outro lado, se a estrutura básica da relação eu-mundo é afirmada, é possível mostrar como esta estrutura poderia desaparecer da perspectiva cognitiva por causa da estrutura sujeito-objeto da razão, que está enraizada na correlação eu-mundo e se desenvolve a partir dela” (TILLICH, 2014).

¹³⁹ “Os termos ‘sujeito’ e ‘objeto’ contam com uma longa história, durante a qual praticamente intercambiaram seus significados. Originalmente, subjetivo significava aquilo que tem um ser independente, uma hipótese própria. Objetivo significava aquilo que está na mente como conteúdo desta. Hoje, especialmente sob a influência dos grandes empiristas britânicos, daquilo que é real se afirma que tem um ser objetivo, enquanto que daquilo que está na mente se diz que tem um ser subjetivo. Temos que nos ater à presente terminologia, mas precisamos ultrapassá-la” (TILLICH, 2014, pág 181, 182).

um objeto no sentido lógico do termo¹⁴⁰ e no último caso o amado é transformado em um objeto de conhecimento e ação. Segundo Tillich, ao falar de Deus a teologia inevitavelmente “transforma em objeto aquilo que precede a estrutura sujeito-objeto e que, portanto, deve incluir, em seu discurso acerca de Deus, o reconhecimento de que não pode fazer de Deus um objeto” (TILLICH, 2014, p. 182).

No entanto, o esquema objetivante pode ser utilizado para transformar ou reduzir uma realidade em um mero objeto, privado de seus aspectos subjetivos. Esse objeto constitui-se numa “coisa” (*Ding*) que é totalmente “condicionada” (*bedingt*). O termo “coisa” também designa tudo aquilo que é, contrariando nosso sentimento linguístico de referir-se aos seres humanos como “coisas”. Os homens são mais que coisas ou meros objetos, são “eus” que possuem subjetividade¹⁴¹. Quando as teorias metafísicas e as instituições sociais transformam os eus em coisas, contradizem a verdade e a justiça porque negam a estrutura ontológica básica do ser e a polaridade eu-mundo da qual todo ser participa. Como tudo resiste à fatalidade de ser coisificado, a ontologia não deve partir das coisas para derivar delas a estrutura da realidade. Portanto, é impossível explicar o eu e o sujeito a partir de algo condicionado, sem individualidade e subjetividade. Toda tentativa nessa direção precisa desonestamente introduzir na natureza da objetividade a subjetividade que pretende alcançar. Na leitura (Parmênides) de Tillich, a estrutura ontológica básica é a unidade do ser e da palavra (*logos*) em que o ser é apreendido. A subjetividade não é uma aparência derivada, ou seja, um fenômeno secundário ou condicionado por processos fisiológicos. Mas um fenômeno original em relação indissociável com a objetividade. A percepção da impossibilidade de derivar a subjetividade da objetividade aumentou com a maneira que o naturalismo rejeitou os métodos que reduziam tudo a objetos físicos e seus movimentos. A resistência contra as inclinações objetivantes da

¹⁴⁰ “O perigo da objetivação lógica é que ela nunca se limita a ser meramente lógica. Ela comporta pressupostos e implicações ontológicas. Se Deus é situado dentro da estrutura sujeito-objeto do ser, deixa de ser o fundamento do ser e se torna um ser entre outros (sobretudo um ser ao lado do sujeito que olha para ele como um objeto). Ele deixa de ser o Deus que é realmente Deus. A religião e a teologia estão conscientes do perigo da objetivação religiosa. Elas tentam evitar, de várias formas, a blasfêmia involuntária implícita nesta situação. A religião profética nega que se possa “ver” a Deus, pois a visão é o sentido mais objetivante. Se existe um conhecimento de Deus, é Deus que se conhece a si mesmo através do ser humano. Deus permanece sendo o sujeito, mesmo que se torne um objeto lógico (cf. 1 Co 13.12). O misticismo tenta superar o esquema objetivante por meio de uma união extática do ser humano com Deus, análoga à relação erótica, que implica um impulso para chegar a um momento em que desaparece a diferença entre amante e amado” (TILLICH, 2014, p. 182).

¹⁴¹ “A personalidade humana totalmente desenvolvida representa um polo, e a ferramenta mecânica o outro. O termo ‘coisa’ se aplica adequadamente à ferramenta. Ela está quase que desprovida de subjetividade. Mas não completamente. Seus elementos constitutivos, tomados da natureza inorgânica, possuem algumas estruturas únicas que não podemos ignorar. A ferramenta mesma possui - ou deveria possuir - uma forma artística que expressa visivelmente seu propósito. Nem sequer as ferramentas do dia-a-dia são meras coisas. Tudo resiste à fatalidade de ser considerado ou tratado como mera coisa, como um objeto que carece de subjetividade” (TILLICH, 2014, p. 182,183).

sociedade industrial (capitalistas e totalitárias) evidencia a desumanização e a destruição da subjetividade quando o ser humano é transformado em uma peça da máquina. Em todas as variantes do existencialismo, há um protesto unificado contra todas formas teóricas e práticas de submeter o sujeito ao objeto (o eu à coisa). Portanto, “uma ontologia que parte da estrutura eu-mundo do ser e da estrutura sujeito-objeto da razão está protegida contra o perigo de submeter o sujeito ao objeto” (TILLICH, 2014, p. 183).

A ontologia tillichiana também está resguardada contra o perigo oposto, visto que é impossível derivar tanto o objeto do sujeito como o sujeito do objeto¹⁴². Em todas as formas do idealismo tornou-se evidente que não é possível passar do “eu absoluto” (consciência absoluta, *self* absoluto e sujeito puro) para o “não-eu” (não-consciente, mundo e estrutura objetiva da realidade). A motivação implícita que determinava as distintas formas da filosofia da identidade era uma noção da situação. Porém esta noção não foi suficientemente adiante. Na identidade correlativa entre o sujeito e o objeto é possível derivar a subjetividade e a objetividade. Para o teólogo, a estrutura ontológica básica não pode ser derivada, portanto, deve ser aceita em sua polaridade. Logo, a pergunta por aquilo que precede a dualidade eu-mundo (sujeito-objeto) só pode ser respondida pela revelação (TILLICH, 2014)¹⁴³.

Para o teólogo, a individualização¹⁴⁴ como qualidade de tudo é um elemento ontológico. Por estar na constituição implícita de todo ser, a individualização não é uma característica especial. A interdependência de autorrelação e individualização é afirmado no termo “indivíduo”, dado que um ser autocentrado não pode ser dividido¹⁴⁵. Embora o ser humano seja um eu completamente centrado é também plenamente individualizado (e é um por causa do

¹⁴² “Em ambos os casos, aquilo que se supõe derivado é imperceptivelmente introduzido dentro daquilo do qual depois será derivado. Este ardil do idealismo dedutivo é a exata contrapartida do ardil do naturalismo redutivo” (TILLICH, 2014, p. 183).

¹⁴³ “A pergunta ‘O que precede a dualidade de eu e mundo, de sujeito e objeto?’ é uma pergunta em que a razão contempla seu próprio abismo - um abismo em que a distinção e a derivação desaparecem. Só a revelação pode responder a esta pergunta” (TILLICH, 2014, p. 184).

¹⁴⁴ “Segundo Platão, a ideia da diferença está ‘espalhada sobre todas as coisas’. Aristóteles podia dizer que os seres individuais são o *telos*, a finalidade interior do processo de efetivação. Segundo Leibniz, não podem existir coisas absolutamente iguais, já que é exatamente sua diferença recíproca que torna possível a sua existência independente. Nas histórias bíblicas da criação, Deus produz seres individuais e não universais, cria Adão e Eva e não as idéias de masculinidade e feminidade. Mesmo o neoplatonismo, apesar de seu ‘realismo’ ontológico, aceitou a doutrina de que existem idéias (arquétipos eternos) não só das espécies, mas também dos indivíduos” (TILLICH, 2014, p. 184).

¹⁴⁵ “Pode ser destruído ou privado de certas partes das quais emergem novos seres autocentrados (por exemplo, a regeneração da estrutura em alguns animais inferiores). Neste último caso, ou o velho eu deixou de existir e é substituído por novos eus, ou o velho permanece, diminuído em extensão e poder por causa dos novos eus. Mas em nenhum caso se dividiu o próprio centro. Isso é tão impossível como a divisão de um ponto matemático. O eu e a individualização são conceitualmente distintos, mas, na realidade, são inseparáveis” (TILLICH, 2014, p. 184).

outro)¹⁴⁶. Nas sociedades coletivistas o importante não é a espécie, mas o indivíduo que se constitui a finalidade do coletivo. O benefício dos súditos individuais é a razão de ser do estado mais despótico. É na valoração do indivíduo enquanto único, insubstituível e inviolável que a lei se baseia. Sendo aos olhos da lei uma pessoa¹⁴⁷, o indivíduo tem diante da mesma direitos e deveres. A história jurídica nos mostra que em muitas culturas a lei não reconheceu a todos como pessoas (mulheres, crianças e escravos), pois consideraram a igualdade anatômica insuficiente para a valoração de todos. Desse modo, a completa individualização não foi alcançada em muitas culturas, visto que foram incapazes de participar completamente. De maneira inversa, foram incapazes de participar completamente porque não eram completamente individualizados. O processo emancipatório tornou-se evidente na doutrina estoica que considera todo ser humano participante do *logos* universal. A igreja cristã estabeleceu a unicidade de cada pessoa ao reconhecer a universalidade da salvação e a potencialidade de todo ser humano participar nela. Este avanço, segundo Tillich, “ilustra a estrita interdependência de individualidade e participação no nível da plena individualização, que, ao mesmo tempo, é o nível da completa participação” (TILLICH, 2014, p. 185).

O eu individual em sua completa individualização participa de seu mundo (ambiente)¹⁴⁸. Embora todo ser apresenta qualidades microcósmicas, somente o ser humano constitui-se um *microcosmo*. O mundo está presente no ser humano diretamente e conscientemente, dado que participa do universo através da estrutura racional subjetiva (mente) e objetiva (realidade). Em perspectiva ambiental, o ser humano participa de uma pequena seção da realidade, ao ponto de ser superado por animais migratórios em certos aspectos. Na perspectiva cósmica, o ser humano participa do universo com suas estruturas, formas e leis universais que permanecem abertas juntamente com tudo o que pode ser apreendido e configurado. Ainda que potencialmente não exista limites ao ser humano, na realidade sua participação é sempre limitada. Considerando que os universais tornam o ser humano universal, fica evidente pela linguagem que somos um *microcosmo*. Por meio dos universais participamos das estrelas mais distantes e do passado

¹⁴⁶ “A espécie é dominante em todos os seres não-humanos, inclusive nos animais mais altamente desenvolvidos. Essencialmente, o indivíduo é um exemplar, representando de forma individual as características universais da espécie. Embora a individualização de uma planta ou de um animal se expresse mesmo na parte mais minúscula de seu todo centrado, ela só é significativa em união com pessoas individuais ou eventos históricos únicos. A individualidade de um ser não humano ganha significado se for introduzida nos processos da vida humana. Mas só então. O ser humano é diferente” (TILLICH, 2014, p. 184, 185).

¹⁴⁷ “O sentido original da palavra ‘pessoa’ (*persona*, *prosopon*) designa a máscara do ator que faz dele um personagem definido” (TILLICH, 2014, p. 185).

¹⁴⁸ “Uma folha individual participa das estruturas e das forças naturais que atuam sobre ela e sobre as quais ela, por sua vez, atua. Esta é a razão por que filósofos como Nicolau de Cusa e Leibniz afirmaram que o universo inteiro está presente em cada indivíduo, embora limitado por suas limitações individuais” (TILLICH, 2014, p. 185).

mais remoto. Este é o fundamento ontológico para a tese de que o conhecimento é união e, portanto, está arraigado no *eros* que concilia elementos que se pertencem mutuamente (TILLICH, 2014).

Na ocasião que a individualização alcança a perfeição que denominamos “pessoa”, a participação igualmente alcança a perfeição que designamos “comunhão”. Independente de participar de todos os níveis de vida, o ser humano apenas participa totalmente daquele que é ele mesmo, visto que tem comunhão somente com pessoas. A comunhão é participação em outro eu plenamente centrado e plenamente individual. Desse modo, a comunhão é inevitável e a participação é essencial, pois é impossível um indivíduo sem participação e uma pessoa sem comunidade. Isto é, um indivíduo totalmente desenvolvido não é possível sem outros indivíduos totalmente desenvolvidos. Todo eu tentaria fazer-se absoluto se não encontrasse a resistência de outros eus, porém tal oposição de outros eus é incondicional. Ainda que conquiste a totalidade do mundo dos objetos, um indivíduo não pode conquistar outra pessoa sem destruí-la como pessoa. Logo, é nessa resistência ou oposição que o indivíduo nasce e descobre a si mesmo. Para não destruir a outra pessoa é necessário ter comunhão com ela. Por conseguinte, “não existe pessoa sem um encontro com outras pessoas. As pessoas somente podem crescer na comunhão do encontro pessoal. A individualização e a participação são interdependentes em todos os níveis do ser” (TILLICH, 2014, p. 186).

A participação é um conceito que exerce diversas funções¹⁴⁹. Em interdependência com a individualização, a participação é um elemento ontológico básico subjacente à categoria de relação. Por um lado, sem a individualização nada existente conseguiria ser relacionado, por outro lado, sem a participação a categoria de relação necessitaria de fundamento na realidade. Toda relação requer uma espécie de participação, mesmo na indiferença ou na hostilidade. Nossa atitude de hostilidade ou indiferença depende em alguma medida de uma participação na forma de exclusão ou com alguma diferença. Assim sendo, a participação é um elemento que assegura a unidade de um mundo fragmentado e possibilita um sistema universal de relações. Segundo Tillich, a polaridade individualização-participação soluciona o problema do nominalismo e do realismo. No nominalismo os universais são signos verbais que apontam para semelhanças entre as coisas individuais, posto que apenas o indivíduo tem realidade ontológica. Sendo uma atitude externa de apreensão e controle dos objetos, o conhecimento não é

¹⁴⁹ “Um símbolo participa da realidade que ele simboliza; quem conhece participa do conhecido; o amante participa do amado; o existente participa das essências que o tornam aquilo que é sob as condições da existência; o indivíduo participa do destino de separação e culpa; o cristão participa do Novo Ser tal como se manifesta em Jesus o Cristo” (TILLICH, 2014, p. 186).

participação. A expressão epistemológica de uma ontologia nominalista é o conhecimento controlador, que resultou no empirismo e positivismo. Porém o puro nominalismo não se sustenta. Mesmo o empirista reconhece que tudo o que é acessível ao conhecimento depende da estrutura do “ser cognoscível”. Esta estrutura pressupõe uma participação mútua do sujeito conhecedor e do objeto conhecido. O radicalismo do nominalismo não é capaz de explicar o processo de conhecimento. Por outro lado, o “realismo”¹⁵⁰ também deve ser questionado. O “realismo místico” entende que os universais como estruturas essenciais das coisas são realidades dadas. Ao enfatizar a participação em detrimento da individualização, defendem a participação do indivíduo no universal e a participação do sujeito cognoscente no objeto cognoscível. Aqui, o realismo assertivamente é capaz de explicar o processo de conhecimento. No entanto, se equivoca quando pressupõe por trás da realidade empírica uma segunda realidade e faz da estrutura de participação um nível do ser que extingue ou eclipsa a individualidade e a personalidade (TILLICH, 2014).

4.2 A finitude¹⁵¹, as categorias e os elementos ontológicos: expressões da união entre ser e não-ser e da aceitação corajosa da angústia

A mente apreende e configura a realidade por meio das formas categoriais¹⁵². Estas formas do ser constituem nossos “modos de falar” sobre algo. A mente não pode experimentar a realidade sem as formas categoriais, pois estas são inevitáveis tanto na linguagem religiosa como na linguagem secular. Em todo pensamento sobre Deus, o mundo, o homem e a natureza essas formas estão implícitas ou explícitas. Elas aparecem em todos os lugares, até mesmo na

¹⁵⁰ “A palavra ‘realismo’ significa hoje quase o mesmo que ‘nominalismo’ significava na Idade Média, enquanto que o ‘realismo’ da Idade Média tinha um significado quase idêntico ao que hoje chamamos de ‘idealismo’. Poder-se-ia sugerir que, sempre ao falar em realismo clássico, o chamemos de ‘realismo místico’” (TILLICH, 2014, p. 187).

¹⁵¹ “A finitude na consciência é angústia. Como a finitude, a angústia é uma qualidade ontológica. Ela não pode ser derivada; só pode ser vista e descrita. Devemos distinguir entre as ocasiões nas quais surge a angústia e a própria angústia. Como qualidade ontológica, a angústia é tão onipresente quanto a finitude. A angústia é independente de qualquer objeto específico que possa provocá-la; tão-somente é dependente da ameaça do não-ser que é idêntica à finitude. Neste sentido, tem-se afirmado com razão que o objeto da angústia é o ‘nada’ - e o nada não é um ‘objeto’. Os objetos são temidos. Podemos temer um perigo, uma dor, um inimigo. Podemos vencer o temor pela ação, mas não podemos vencer a angústia, pois nenhum ser finito pode vencer sua finitude. A angústia sempre está presente, embora, muitas vezes, esteja latente. Ela pode, pois, manifestar-se em todo e qualquer momento, inclusive nas situações onde nada há a temer” (TILLICH, 2014, p. 200).

¹⁵² “As categorias devem ser distinguidas das formas lógicas que determinam o discurso, mas que só indiretamente se relacionam com a própria realidade. As formas lógicas são formais no sentido de procederem por abstração do conteúdo ao qual o discurso se refere. As categorias, por outro lado, são formas que determinam o conteúdo. Elas são ontológicas e, portanto, estão presentes em tudo” (TILLICH, 2014, p. 201).

dimensão do qual estão excluídas por definição, ou seja, no domínio do “incondicional”. Assim, a teologia sistemática tillichiana procura lidar com tais categorias, não na forma de um sistema de categorias propriamente dito, mas evidenciando sua importância para a questão que toda análise ontológica desemboca - a questão de Deus. Em sua dupla relação com o ser e o não-ser, as categorias revelam seu caráter ontológico ao expressar ambos simultaneamente. Elas expressam tanto o ser como também o não-ser ao qual está subordinado tudo o que é. Essa união de um elemento afirmativo e outro negativo atesta que as categorias como tais são formas da finitude¹⁵³. Então, a tarefa ontológica que proporciona o caminho para a questão teológica (Deus) é um exame dessa dualidade. Ao refletir sobre as categorias tempo, espaço, causalidade e substância devemos considerar seus elementos positivo e negativo “de fora” e “de dentro”. Isto é, em relação com o mundo (externo) e com o eu (interno). Para o teólogo, “cada categoria expressa não só a união de ser e não-ser, mas também a união de angústia e coragem”¹⁵⁴ (TILLICH, 2014, p. 201).

A categoria principal da finitude é o tempo, que pela sua característica misteriosa vem fascinando e desconcertando filósofos e teólogos. Alguns refletiram sobre seu aspecto negativo e outros sobre seu aspecto positivo. Os aspectos negativos apontam para a brevidade de tudo o que é transitório e para a impossibilidade de fixar o instante presente no curso do tempo que jamais se detém. Ademais, apontam para o movimento temporal que sai de um passado que não existe mais para um futuro que não existe ainda, através de um presente que é uma demarcação móvel entre o passado e o futuro. Neste sentido, ser é estar presente. Porém se o presente é irreal ou imaginário, o não-ser vence o ser. Os aspectos positivos acentuam a característica criativa do seguimento temporal, sua conjunção de direção irreversível e a produção do novo em seu interior. No entanto, nenhum grupo conseguiu sustentar apenas um aspecto do tempo. O presente não pode ser qualificado como ilusório, visto que somente pela experiência presente podemos mensurar o passado e o futuro, bem como a passagem de um para o outro. Em contrapartida, não podemos ignorar o fato de que o tempo “devora” sua própria criação, que o novo envelhece e desvanece, que o avanço criativo é seguido a todo instante por uma destrutiva desintegração. Ainda que uma decisão acerca de seu sentido não possa derivar de um exame do

¹⁵³ “Tanto a estrutura ontológica básica quanto os elementos ontológicos implicam a finitude. O ‘ser eu’ [*selfhood*], a individualidade, a dinâmica e a liberdade, todos eles incluem a multiplicidade, a definição, a diferenciação e a limitação. Ser algo significa não ser outra coisa. Estar aqui e agora no processo de vir a ser significa não estar lá nem depois. Todas as categorias do pensamento e da realidade expressam essa situação. Ser algo significa ser finito” (TILLICH, 2014, p. 198).

¹⁵⁴ “As quatro categorias são quatro aspectos da finitude em seus elementos positivo e negativo. Elas expressam a união do ser e do não-ser em tudo o que é finito e mostram a coragem que aceita a angústia do não-ser. A questão de Deus é a questão da possibilidade desta coragem” (TILLICH, 2014, p. 206, 207).

tempo, a ontologia tillichiana visa afirmar o equilíbrio entre o caráter positivo e negativo do tempo (TILLICH, 2014).

Na experiência imediata da autoconsciência o tempo reúne a angústia da brevidade e a coragem de um presente que se autoafirma. A triste consciência do avanço do ser em direção ao não-ser encontra sua máxima solidez na antecipação da própria morte¹⁵⁵. Aqui o importante não é o medo da morte ou o seu acontecimento, mas o caráter ontológico do tempo na angústia de *ter que* morrer, onde o não-ser é experimentado internamente (de dentro)¹⁵⁶. Presente em todos os momentos, essa angústia impregna completamente o ser humano, molda a alma e o corpo e determina a vida espiritual. Portanto, a ansiedade quanto à brevidade, quanto à nossa concessão ao aspecto negativo da temporalidade, está arraigada na estrutura do ser e não numa distorção da mesma. Cumpre ressaltar que a angústia acarretada pela existência temporal só é tolerável porque é equilibrada por uma coragem que aceita a temporalidade. Sem tal coragem, o ser humano rejeitaria seu presente e cederia ao caráter aniquilador do tempo. Mesmo que analiticamente lhe pareça ilusório, o ser humano confirma o instante presente e o protege contra a angústia que a brevidade produz nele. O presente só pode ser afirmado por causa da coragem ontológica que é tão legítima quanto a angústia diante do dinamismo temporal. Embora efetiva em todos os seres, essa coragem só é profunda e consciente no ser humano, porque consegue antever o seu próprio fim. Em vista disso, o ser humano carece da máxima coragem para aceitar sua angústia. Logo, é o mais corajoso de todos os seres em razão de que precisa vencer a angústia mais radical. Apesar da capacidade de idealizar um futuro que ainda não é seu e de relembrar um passado que já não é seu, encontra extrema dificuldade para sustentar o presente. Excluído da visão de um passado infinito e de um futuro infinito, precisa defender seu presente

¹⁵⁵ “A redescoberta do sentido da angústia através dos esforços combinados da filosofia existencial, da psicologia do profundo, da neurologia e das artes constitui uma das conquistas do século 20. Ficou claro que o temor, enquanto relacionado a um objeto definido, e a angústia, como a consciência da finitude, são dois conceitos radicalmente diferentes. A angústia é ontológica; o temor é psicológico. A angústia é um conceito ontológico porque expressa a finitude desde ‘dentro’. Aqui é preciso dizer que não existe motivo para preferir conceitos tomados de ‘fora’ àqueles tomados de ‘dentro’. Segundo a estrutura eu-mundo, ambos os tipos são igualmente válidos. O eu que está consciente de si mesmo e o eu que olha para seu mundo (incluindo a si mesmo) são igualmente significativos para a descrição da estrutura ontológica. A angústia é a autoconsciência do eu finito como finito. O fato de possuir um caráter fortemente emocional não elimina seu poder revelador. O elemento emocional indica simplesmente que a totalidade do ser finito participa da finitude e se defronta com a ameaça do nada. Seria adequado, portanto, descrever agora a finitude tanto de fora como de dentro, apontando para a forma especial da consciência angustiada que corresponde à forma especial de finitude que esteja sob consideração” (TILLICH, 2014, p. 200).

¹⁵⁶ “Esta angústia está potencialmente presente em todos os momentos. Ela impregna a totalidade do ser humano; modela a alma e o corpo e determina a vida espiritual; pertence ao caráter criado do ser, sem ser consequência da alienação e pecado. Ela se efetiva em ‘Adão’ (i. e., na natureza essencial do ser humano), bem como em ‘Cristo’ (i. e., na nova realidade do ser humano). A narrativa bíblica aponta para a profunda angústia de ter que morrer que se apoderou daquele que foi chamado o Cristo” (TILLICH, 2014, p. 202). Aqui as referências são Mateus 26. 37-38; Marcos 14. 33-34.

contra ambas perspectivas. Conseqüentemente, “o ser humano não pode evitar a questão do fundamento último de sua coragem ontológica”¹⁵⁷ (TILLICH, 2014, p. 203).

O presente continuamente exige nele a presença do ser humano, presença que traz consigo algo atual e contrário a si mesmo (*gegenwärtig*). É impossível o presente sem o espaço. Em sua união com o espaço, o tempo cria o presente e entra em um intervalo, porque existe algo sobre o que apoiar. Semelhante ao tempo, o espaço reúne o ser e o não-ser, a angústia e a coragem. Sendo uma categoria da finitude como o tempo, o espaço é igualmente dependente de valorações divergentes. Não existe o ser sem o espaço. A batalha para conquistar e proteger um espaço que lhe seja próprio é o empreendimento de todo ser. Isto significa que todo ser tem um lugar físico (corpo, terreno, casa, cidade, país e mundo) e um “espaço” social (profissão, âmbito de influência, grupo, período histórico, lugar na memória e na previsão e uma estrutura de valores e sentidos). Como o não-ser não tem espaço algum, a batalha por um espaço em todos os domínios da vida é uma necessidade ontológica que resulta do caráter espacial do ser finito. Entretanto, o estado do ser espacial é de sujeição ao não-ser. Todo ser finito possui um espaço por tempo determinado, pois nenhum espaço lhe pertencerá infinitamente. Como ser finito não podemos confiar no espaço, uma vez que nossa condição de “peregrino” inevitavelmente nos levará a perda de todos os espaços que possuímos¹⁵⁸. Não existe relação necessária entre o ser e o lugar do qual se apropriou porque é próprio da finitude não ter lugar definido. Mais cedo ou mais tarde perderá todo lugar e conseqüentemente o próprio ser. É impossível evitar essa ameaça através de uma saída para um tempo sem espaço. Não há presença nem presente sem o espaço. E, contrariamente, a perda do espaço é simultaneamente a perda da presença, do presente e do ser. Necessitar de algum espaço delineado e terminal corresponde a uma insegurança última. Todo ser finito vive na insegurança. A experiência da angústia pelo porvir somada às tentativas de obter um espaço físico e social seguro, expressam a nossa condição de insegurança. Em algumas situações sociais e psicológicas de certos períodos o desejo de segurança tornou-se dominante. Com o objetivo de proteger seu espaço, os seres humanos inventaram sistemas de segurança. Porém o que conseguiram foi simplesmente reprimir a angústia. A “ausência de espaço” final antecipado nessa angústia está implícita na finitude,

¹⁵⁷ “Deus é a resposta implícita na questão da finitude humana. Esta resposta não pode ser derivada da análise da existência. Mas se a noção de Deus aparece na teologia sistemática em correlação com a ameaça do não-ser implícita na existência, Deus deve ser chamado de poder infinito de ser que resiste à ameaça do não-ser. Na teologia clássica, é o ser-em-si. Se definimos angústia como a consciência de ser finito, Deus deve ser chamado de fundamento infinito da coragem” (TILLICH, 2014, p. 78).

¹⁵⁸ “Nenhum ser finito pode depositar sua confiança no espaço, pois ele não só deve confrontar-se com a perda deste ou daquele espaço, porque é um ‘peregrino sobre a terra’, mas por fim precisa enfrentar a perda de todo lugar que possuía ou poderia ter possuído, como o expressa o poderoso símbolo usado por Jó e pelo salmista: ‘Seu lugar não mais o conhece’” (TILLICH, 2014, p. 203).

portanto, não é possível expulsá-la. Em contrapartida, a angústia humana frente à inevitável perda do espaço é contrabalançada pela coragem com que afirma o presente e o espaço. Todo ser assegura o espaço que possui no *cosmo*, porque enquanto vive suporta com sucesso a angústia de “não ter um lugar”. Resiste corajosamente as circunstâncias em que o não-ter-um-lugar é uma real ameaça. Paradoxalmente, adquire uma espécie de segurança na aceitação de sua insegurança ontológica. Todavia, a questão acerca da possibilidade de tal coragem é inevitável: “como é possível que um ser que não pode existir sem espaço aceite a ausência, tanto preliminar quanto final de espaço?” (TILLICH, 2014, p. 204).

Igualmente a causalidade tem uma ligação retilínea com o símbolo religioso e a hermenêutica teológica. Do mesmo modo que o tempo e o espaço, a causalidade expressa em sua ambiguidade o ser e o não-ser. Ao apontar para aquilo que precede uma coisa ou um evento (origem) essa categoria afirma “o poder de ser”. Quando algo é decifrado causalmente sua realidade é afirmada e sua resistência ou oposição ao não-ser é esclarecida. No pensamento e na realidade a causa transforma o seu efeito em realidade, por isso investigar as causas significa procurar o poder de ser de alguma coisa. Este sentido afirmativo é o lado contrário do sentido negativo da causalidade. Questionar sobre a causa de alguma coisa ou evento é presumir que estes não têm o poder de alcançar a existência. As coisas e eventos não possuem o atributo divino de existir por si próprios (*aseidade*). Como as coisas finitas foram “lançadas” no ser¹⁵⁹ elas não são autossuficientes ou autocausadas. A questão a respeito da origem é tão universal que frequentemente crianças e filósofos levantam-na. No entanto sua resposta é impossível, visto que toda resposta ou afirmação a respeito da causa de alguma coisa desencadeia a mesma questão em uma regressão infinita. Esta não pode ser detida nem mesmo por uma divindade suprema, que deveria ser a resposta final para tal regressão infundável de perguntas. Em conformidade com Kant, o teólogo afirma que até mesmo um ser supremo (deus) teria que perguntar sobre a sua própria origem (De onde eu vim?), apontando assim para o seu não-ser parcial. Conseqüentemente, a causalidade expressa a impossibilidade de todas as coisas repousarem em si mesmas. Indefinidamente tudo é levado para além de si mesmo até a própria causa, e as causas para além de si mesmas ou para as causas das causas. Destarte, a categoria

¹⁵⁹ Para o teólogo, o ser humano encontra-se na existência; encontra-se em si mesmo, como ele se encontra em seu ambiente, para ele estabelecido. Isso se justifica porque encontrar-se na existência significa que a pessoa não se origina a partir de si mesma, tendo assim uma origem fora dela. Segundo a expressão “*Geworfensein*” de Martin Heidegger, ele “está lançado” no mundo. Desta situação segue a questão humana: “de onde é lançado?” Embora não apareça como uma questão filosófica tardiamente, sempre se indagou a respeito disso. Sua primeira resposta foi dada na mitologia, estabelecendo um padrão para todo o futuro (TILLICH, 2016, p. 278).

da causalidade expressa eloquentemente a profundidade (abismo) do não-ser em todas as coisas (TILLICH, 2014).

O esquema causal não deve se assemelhar com um esquema determinista. A causalidade não é deslocada nem pela imprecisão dos processos imperceptíveis, nem pela criatividade dos processos orgânicos (*bio*) e mentais (*psique*). Nestas dimensões nada acontece que não seja precedido por uma circunstância ou situação que é a sua causa. Como nada é absoluto, nada tem o poderio de necessitar exclusivamente de si mesmo e precisar de um vínculo causal. Essa aparição do não-ser na causalidade não pode ser evitada nem mesmo pela criatividade finita. Quando perguntamos o que determinada coisa é, conseqüentemente olhamos para além dela e perguntamos sobre suas causas. A angústia que nos leva a experimentar a causalidade é a angústia de não possuir a “aseidade” divina. Ou seja, a angústia de não ser *em* si mesmo, de não ser *de* si mesmo e de não ser *por* si mesmo. Como o existir por si próprio é uma prerrogativa exclusiva de Deus, o ser humano é uma criatura contingente, desnecessária e sujeita ao não-ser. A contingência que lança o homem para dentro da existência é a mesma que o expulsa para fora dela. Logo, a relação entre a causalidade e o ser contingente é de unidade e identidade. Por ser causalmente estabelecido o ser humano é contingente no que diz respeito a si mesmo. Sua angústia é justamente a consciência dessa ausência de necessidade de seu ser. Diante da possibilidade de não ser, pergunta-se: por que é ou persiste em ser? Não existe resposta racionalmente satisfatória. Essa é a angústia subjacente na consciência da causalidade enquanto categoria da finitude. Apesar disso, a coragem admite a contingência. O portador dessa coragem não olha para sua própria causa ou para aquilo do qual deriva, mas descansa em si mesmo. A coragem desconhece a sujeição causal de tudo aquilo que é finito. Nenhuma vida seria possível sem essa coragem. Porém continua a questão acerca da possibilidade desta coragem. Como pode um ser que carece do vínculo causal e de suas eventualidades aceitar essa sujeição e, simultaneamente, outorgar a si mesmo uma essencialidade e uma autocerteza que contraria esta sujeição?¹⁶⁰ (TILLICH, 2014).

Em tudo o que é finito a categoria da substância descreve a conexão do ser e do não ser. Em contraposição com a causalidade, a substância denomina algo implícito no curso das aparências, algo que é condicionalmente estático e pleno em si mesmo. Ainda que a substância não exista sem os acidentes, estes ganham sua vitalidade ontológica da substância à qual participam. A substância se identifica com os acidentes nos quais se manifesta. Logo, o

¹⁶⁰ “Mas permanece a pergunta de como é possível esta coragem. Como pode um ser que depende do nexos causal e de suas contingências aceitar esta dependência e, ao mesmo tempo, atribuir a si mesmo uma necessidade e uma autoconfiança que contradizem esta dependência?” (TILLICH, 2014, p. 205).

elemento positivo é contrabalançado pelo negativo na substância e nos acidentes. Os filósofos da função ou do processo não evitaram o problema da substância, visto que as questões sobre aquilo que tem funções ou que está em processo não podiam ser omitidas. A troca de percepções estáticas por dinâmicas não anula a questão a respeito daquilo que possibilita a variação dado que ele próprio não modifica. Em todo encontro da mente com a realidade e em toda fala sobre alguma coisa, a substância enquanto categoria é efetiva. Destarte, a possibilidade de perder a substância é a inerente angústia que acompanha todo ser finito. A constante mudança e a perda final da substância são apontadas por essa angústia. Toda variação demonstra o não-ser pertencente àquilo que altera. A mutável realidade necessita de substancialidade, de potência do ser e de persistência contra o não-ser. Esta angústia levou os gregos a perguntar constantemente a respeito daquilo que é invariável ou imutável. Mesmo que o estático não tenha primazia lógica e ontológica sobre o dinâmico é injustificável o desprezo desta questão, pois a angústia ocasionada pela mutação é a subjacente ameaça do não-ser na mudança. Essa ameaça se revela em todas transformações pessoais e sociais, alterações que geram uma espécie de tontura individual e coletiva, a impressão de que está desvanecendo a base sobre a qual a pessoa ou o grupo se apoiava até então, aniquilando assim a identidade. Na precipitação da perda final da substância e dos acidentes a angústia atinge sua forma mais profunda, pois a experiência de ter que morrer adianta a perda total da identidade dentro de si mesmo. Esta antecipação que deriva da angústia radical é expressada nas questões relativas a uma substância imortal da alma. A angústia de perder a substância e a identidade está explícita nas questões do imutável em nosso ser e do imutável no ser-em-si. De certo, retratam os esforços de escapar da gravidade da questão da substancialidade determinando uma conservação infundável daquilo que é basicamente finito. No entanto, ainda que as alegações em prol da imortalidade da alma sejam equivocadas, é injustificável a rejeição desta questão. Não é possível omitir a questão da substância imutável, visto que expressa a angústia subjacente na contínua ameaça de perda da substância. Isto é, a ameaça de perder a própria identidade e o poder de autopreservação. O risco de perder a substância individual e a substância coletiva é assumido pela coragem. Geralmente o ser humano confere substancialidade a algo que comprova definitivamente ser accidental como, por exemplo, um labor criativo, um vínculo amoroso, uma circunstância concreta e sua própria existência. Todavia, essa coragem de reiterar o finito e de aceitar a própria angústia não é uma autoelevação do finito. A questão da possibilidade desta coragem

persiste: como um ser consciente de sua finitude pode aceitar a perda irremediável de sua substância?¹⁶¹ (TILLICH, 2014).

A finitude também ganha efetividade nos elementos ontológicos, pois seu caráter polar as torna suscetíveis ao risco do não-ser. A polaridade evidencia tanto a limitação de cada polo como também a mútua sustentação de ambos. Uma completa harmonia entre os polos presume um conjunto estável, porém esse conjunto não é dado. Há estruturas excepcionais nas quais, sob o efeito da finitude, a polaridade se transforma em tensão. Esta se refere à inclinação que têm os elementos de uma unidade a distanciar-se um do outro, a tentar deslocar-se em sentidos contrários¹⁶². Nossa tensão ontológica alcança à mente na angústia de perder a própria estrutura ontológica mediante a perda de um dos polos constituintes da polaridade. Cumpre ressaltar que essa angústia de não ser o que somos em essência, não é a angústia (ameaça do não-ser) supracitada em relação com as categorias. Mas, essa angústia gerada pela antinomia dos polos é a angústia perante a queda no não-ser mediante a ruptura existencial, a desintegração das tensões hipostasiadas e a aniquilação da estrutura ontológica. Conseguimos visualizá-la no que concerne a cada um dos elementos polares. Considerando a finitude em ambos os polos, a individualização gera uma dinâmica tensão com a participação. A fragmentação de sua unidade é uma constante possibilidade. Por um lado, a autorrelação gera o risco de um isolamento na qual se perdem o mundo e a comunhão na individualização. Por outro lado, a participação no mundo gera o risco de uma total coletivização na qual se perdem o eu e a subjetividade na participação. Aqui, o eu perde sua autorrelacionalidade e se converte em uma simples parte de um todo englobante. O ser humano finito tem consciência desse duplo risco. Então, encontra-se angustiadamente propenso a escapar da solidão na coletivização ou a escapar da coletivização no isolamento¹⁶³. Nesta angustiante oscilação entre individualização e

¹⁶¹ “A questão é saber como é possível esta coragem. Como pode um ser finito, consciente da perda inevitável de sua substância, aceitar esta perda?” (TILLICH, 2014, p. 206). Nesta Parte 2 (*O ser e Deus*) da *Teologia Sistemática* (1951, Volume 1), a questão ontológica a respeito do fundamento da autoafirmação (a coragem de ser) é constantemente levantada na relação da *finitude* com as *categorias*. Assim, a questão teológica (Deus) é a questão de como é possível tal coragem (TILLICH, 2014, p. 201-207).

¹⁶² “Para Heráclito, tudo está sujeito a uma tensão interior, como um arco curvado, pois em tudo existe uma tendência para baixo (terra), equilibrada por uma tendência para cima (fogo). Conforme sua concepção, absolutamente nada se produz tão-somente por um processo que se mova numa única direção; tudo é uma união abrangente, embora transitória, de dois processos opostos. As coisas são tensões hipostasiadas” (TILLICH, 2014, p. 207).

¹⁶³ “A tensão entre individualização e participação finitas é a base de numerosos problemas psicológicos e sociológicos. Por esta razão, é um tema muito importante de pesquisa tanto para a psicologia profunda quanto para a sociologia profunda. A filosofia, muitas vezes, não atentou para a questão da solidão essencial e sua relação com a solidão existencial e a autorreclusão. Tampouco estudou a questão da pertença essencial e sua relação com a auto-entrega existencial ao coletivo. O mérito do pensamento existencial em todos os séculos, mas especialmente desde Pascal, consiste em ter descoberto a base ontológica da tensão entre solidão e pertença” (TILLICH, 2014, p. 208).

participação está consciente de que se perder um dos polos perderá ambos e, conseqüentemente, deixará de existir (TILLICH, 2014).

A finitude igualmente converte a polaridade de dinâmica e forma numa tensão que causa o risco de um rompimento, e a angústia proveniente desse risco. A dinâmica em direção à forma torna o ser permanente e o empodera para contrapor ao não-ser. Porém, simultaneamente, a dinâmica se percebe em risco frente à possibilidade de perder-se em formas inflexíveis. A tentativa de rompê-las pode acabar em desordem, que é o extravio tanto da dinâmica quanto da forma. A vitalidade humana tem a tendência de incorporar-se em criações, formas e organizações culturais mediante a atividade da intencionalidade. Porém toda incorporação ameaça a energia vital exatamente porque lhe dá um ser permanente. O ser humano encontra-se angustiadamente ameaçado por uma forma definitiva que perde a vitalidade e por uma desordem (caos informe) que perde tanto a vitalidade quanto a intencionalidade¹⁶⁴. Por fim, a finitude converte a polaridade de liberdade e destino numa tensão que provoca o risco de rompimento e sua decorrente angústia. O ser humano encontra-se angustiadamente ameaçado por algumas necessidades do destino que leva a perder a liberdade e por algumas contingências da liberdade que leva a perder o destino. Ele é constantemente ameaçado ao tentar conservar sua liberdade enfrentando autoritariamente seu destino e ao tentar conservar seu destino renunciando sua liberdade. Desnorteia-o as decisões subjacentes que deve tomar em sua liberdade, porque entende que lhe falta aquela união plena de conhecimento e ação com o seu destino que deveria ser a base de suas deliberações e decisões. E ele receia assumir completamente seu destino, porque está ciente de que sua decisão será parcial, que ele assumirá apenas uma parte de seu destino e que acabará sob especial determinação que não se assemelha a seu real destino. Desse modo, procura conservar arbitrariamente sua liberdade, correndo o risco de perder tanto sua liberdade como seu destino¹⁶⁵ (TILLICH, 2014).

¹⁶⁴ “A literatura, desde a tragédia grega até os dias presentes, oferece abundantes testemunhos desta tensão. Mas a filosofia não lhe prestou suficiente atenção, exceto a ‘filosofia da vida’, e nem a teologia, excetuados alguns místicos protestantes. A filosofia tem enfatizado a estrutura racional das coisas, mas tem menosprezado o processo criativo através do qual as coisas e eventos chegam a ser. A teologia tem insistido na ‘lei’ divina e confundido a vitalidade criativa com a separação destrutiva de vitalidade e intencionalidade. O racionalismo filosófico e o legalismo teológico têm impedido o pleno reconhecimento da tensão existente entre dinâmica e forma” (TILLICH, 2014, p. 208).

¹⁶⁵ “A discussão tradicional entre o determinismo e o indeterminismo no tocante à ‘liberdade da vontade’ é uma forma ‘objetivada’ da tensão ontológica entre liberdade e destino. Ambas as partes da discussão defendem um elemento ontológico sem o qual o ser seria inconcebível. Portanto, as duas estão certas naquilo que afirmam, mas erradas naquilo que negam. O determinista não percebe que a própria afirmação do determinismo como verdadeiro pressupõe a liberdade de decisão entre verdadeiro e falso. E o indeterminista não vê que a própria potencialidade de tomar decisões pressupõe uma estrutura de personalidade que inclui o destino. Falando pragmaticamente, as pessoas sempre atuam como se considerassem umas às outras livres e, ao mesmo tempo, determinadas pelo destino” (TILLICH, 2014, p. 209).

Nenhuma pessoa trata o ser humano como um simples local em que acontece uma sucessão de atos contingentes. Nem como um equipamento no qual resultados calculáveis procedem de origens calculadas. Mas, reiteradamente consideram o ser humano uma unidade de liberdade e destino. O risco constante de perder um dos elementos da polaridade, já que a perda de um é a destruição total da polaridade, somente comprova a característica fundamental da estrutura ontológica. A perda do próprio destino representa a perda do sentido do próprio ser. O destino não é uma calamidade absurda, mas sim uma carência vinculada a um sentido. A possibilidade contínua da ausência de sentido é um risco tanto social como individual. Há períodos em que essa ameaça da insignificação é especificamente profunda na vida social e pessoal. A primeira metade do século XX caracterizou-se por um agudo e desesperado sentimento de falta de sentido, também designado como angústia da vacuidade e insignificação. Consequentemente, os indivíduos e os grupos perderam a fé e o amor que ocasionalmente tinham em seu destino. A questão da “finalidade” ou do “propósito” foi desprezada cinicamente. A angústia básica do ser humano frente a possibilidade de perder o seu destino converteu-se em desespero existencial concernente a sua finalidade enquanto destino. Como resultado, o existencialismo sartreano descreveu a liberdade como um absoluto divorciado do destino. Porém essa liberdade absoluta no ser finito se transforma em tirania e se torna refém de carências biológicas e psicológicas. Em contraposição a Sartre, Tillich entende que sem um destino significativo não é possível a liberdade. Isto porque a perda de um (destino) dos elementos da polaridade implica também a perda do outro (liberdade), destruindo assim a estrutura ontológica. A finitude se torna evidente na constante possibilidade de perder a própria estrutura ontológica juntamente com o eu. Porém isso é uma eventualidade, não algo necessário. Ser finito é estar em constante risco, mas um risco é uma possibilidade e não uma realidade. A angústia da finitude não é o desespero autodestrutivo, porque a angústia ontológica se distingue da desesperada angústia de culpa¹⁶⁶ (TILLICH, 2014).

¹⁶⁶ “O cristianismo vê na imagem de Jesus como o Cristo uma vida humana em que estão presentes todas as formas de angústia, mas de que estão ausentes todas as formas de desespero. À luz desta imagem, é possível distinguir a finitude ‘essencial’ da ruptura ‘existencial’, a angústia ontológica da angústia de culpa, que é desespero” (TILLICH, 2014, p. 210).

4.3 A fonte da coragem de ser: a religião como o estado do ser apoderado pela potência do ser-em-si¹⁶⁷

A coragem como autoafirmação do ser apesar da realidade do não-ser, é a atitude do indivíduo em assumir a angústia da finitude, assegurando-se na participação ou na individualização. Autoafirmação envolve um risco, a constante ameaça do não-ser¹⁶⁸, tornando-se um objeto dentro do todo de objetos ou perdendo o mundo numa vaga autorrelação. Portanto, a coragem precisa da “potência de ser” que sobrepuja o não-ser que é vivenciado nas três formas da angústia (ôntica, ética e noética)¹⁶⁹. A autoafirmação que assume essa tripla angústia necessita estar enraizada numa potência de ser que seja superior a potencialidade de um eu e de seu mundo. A autoafirmação coletiva (como uma parte) e a individual (como si próprio) não estão além dessa angustiante ameaça do não-ser. Os representantes dessas formas de coragem buscam ultrapassar o próprio eu e seu mundo, com o propósito de achar uma potência de ser que transcenda a ameaça do não-ser. Para Tillich, cada autoafirmação tem uma origem religiosa, porque religião é o estar tomado pela potência do ser-em-si. Essa fonte religiosa sempre está presente de forma explícita ou implícita, pois não existem exceções para esta regra tillichiana. Tudo o que existe participa do ser-em-si, e todo mundo em alguma medida é ciente desse pertencimento, principalmente nas circunstâncias que vivenciam a ameaça do não-ser¹⁷⁰. Em

¹⁶⁷ “A coragem de ser, em todas as suas formas, tem, por si mesma, caráter revelador. Mostra a natureza do ser, mostra que a autoafirmação do ser é uma afirmação que supera a negação. Numa formulação metafórica (e cada afirmação sobre o ser-em-si é ou metafórica ou simbólica) pode-se dizer que ser inclui não-ser, mas o não-ser não prevalece contra ele: “Incluir” é uma metáfora especial, que indica que o ser engloba a si próprio e o que lhe é oposto, não-ser. Não-ser pertence ao ser, não pode ser separado dele. Não podemos mesmo pensar “ser” sem uma dupla negação: ser deve ser pensado como a negação da negação do ser. Por isto é que descrevemos melhor o ser por sua metáfora “potência de ser”. Potência é a possibilidade que um ser tem de realizar-se contra a resistência de outros seres. Se falamos da potência do ser-em-si indicamos que o ser se afirma contra o não-ser” (TILLICH, 2001, p. 138-139).

¹⁶⁸ “O existencialismo recente ‘encontrou-se com o nada’ (*Kuhn*) de uma forma profunda e radical. De certa maneira, ele substituiu o ser-em-si pelo não-ser, atribuindo ao não-ser uma positividade e um poder que contradizem o sentido imediato da palavra. O ‘nada aniquilador’ de Heidegger descreve a situação do ser humano ameaçado pelo não-ser de uma forma ultimamente inevitável, isto é, pela morte. A antecipação do nada na morte confere à existência humana seu caráter existencial. Sartre inclui no não-ser não só a ameaça do nada, mas também a ameaça do absurdo (i. e., a destruição da estrutura do ser). No existencialismo, não há como vencer essa ameaça. A única maneira de lidar com ela consiste na coragem de assumi-la: coragem! Como nos mostra este estudo, o problema dialético do não-ser é inevitável. É o problema da finitude. A finitude une o ser com o não-ser dialético. A finitude do ser humano, ou sua condição de criatura, é incompreensível sem o conceito do não-ser dialético” (TILLICH, 2014, p. 198).

¹⁶⁹ As três formas da angústia é apresentada por Tillich na preleção *Ser, Não-Ser e Angústia* (1952): angústia do destino e da morte (ôntica), angústia da culpa e condenação (ética) e angústia da vacuidade e falta de sentido (noética) (TILLICH, 2001).

¹⁷⁰ “Isto nos conduz a uma consideração final, à dupla questão: Como está a coragem de ser enraizada no ser-em-si, e como devemos entender o ser-em-si à luz da coragem de ser? A primeira questão envolve a base do ser como fonte de coragem de ser; a segunda, a coragem de ser como chave da base do ser” (TILLICH, 2001, p. 122).

Coragem e Transcendência (1952), o teólogo levanta duas questões que evidenciam a raiz religiosa da coragem. Primeiro, investiga a potência de ser como fonte da coragem de ser, e segundo, investiga a coragem de ser como a chave do ser-em-si¹⁷¹ (TILLICH, 2001).

Como o relacionamento humano com o fundamento de seu ser só pode ser expressado por símbolos extraídos de sua própria estrutura ontológica, a polaridade de eu (individualização) e mundo (participação) estabelece a característica peculiar desse relacionamento, bem como estabelece a característica peculiar da autoafirmação. Se predomina a participação, o relacionamento com o ser-em-si tem uma característica mística, se impera a individualização o relacionamento com o ser-em-si tem característica pessoal, se ambos os polos são assumidos e ultrapassados, o relacionamento com o ser-em-si tem uma característica de fé. O indivíduo místico busca uma participação no fundamento do ser, aproximando-se da identificação. A questão não é se este objetivo pode ser atingido por uma estrutura finita, mas como o misticismo pode ser a fonte da autoafirmação. Em conformidade com o sistema de Spinoza, todos os místicos derivaram sua coragem de ser da participação da potência do ser-em-si com o qual estão conectados. A mística identificação ultrapassa o virtuoso sacrifício de si mesmo, sendo a autorrendição corajosa mais elevada, plena e profunda. Isto é, a autoafirmação em sua forma perfeita. O místico deseja alcançar o onipresente e onipotente fundamento do ser, afirmando seu eu essencial que é semelhante à potência divina. A coragem mística de ser domina e incorpora as manifestações ôntica, ética e noética da angústia. Ainda que o misticismo em seus aspectos extremos seja raro, o empenho pela reunião com realidade essencial e a coragem de assumir o não-ser, é uma atitude básica aceita em muitos segmentos da humanidade. Assim, o misticismo (atividade dos místicos) é um elemento necessário de toda forma de relacionamento com o fundamento do ser. Uma vez que todo existente participa da potência de ser, o componente de identidade no qual se fundamenta não pode faltar em nenhuma religiosidade. Não existe autoafirmação se a potência do fundamento do ser for ineficaz contra o não-ser. A presença dessa potência é um elemento místico que aparece até no encontro pessoal com Deus¹⁷² (TILLICH, 2001).

¹⁷¹ “O ser limitado pelo não-ser é a finitude. O não-ser se apresenta como o ‘ainda não’ do ser e como o ‘não mais’ do ser. Ele confronta o que é com um fim definido (*finis*). Isto se aplica a tudo, exceto ao ser-em-si - que não é uma ‘coisa’. Como poder de ser, o ser-em-si não pode ter nem princípio nem fim. Do contrário, ele teria surgido do não-ser. Mas o não-ser é literalmente o nada, exceto em relação ao ser. O ser precede o não-ser em validade ontológica, como a própria palavra ‘não-ser’ o indica. O ser é o princípio sem princípio, o fim sem fim. Ele é seu próprio princípio e fim, o poder inicial de tudo quanto é. Contudo, tudo o que participa do poder de ser está ‘mesclado’ com não-ser. É o ser em processo de vir do não-ser e retomar a ele. É finito” (TILLICH, 2014, p. 198).

¹⁷² “A questão cosmológica de Deus é a questão sobre aquilo que ultimamente torna possível a coragem, uma coragem que aceita e supera a angústia da finitude categorial. Analisamos o equilíbrio instável entre angústia e coragem em relação ao tempo, espaço, causalidade e substância. Em cada caso, deparamo-nos finalmente com a questão de como é possível a coragem que resiste à ameaça do não-ser implícita nestas categorias. O ser finito

A experiência religiosa como um encontro pessoal com Deus é a expressão da individualização. E a autoafirmação que procede desse polo é a autoafirmação da confiança na realidade pessoal que está expressa na vivência religiosa. Diferenciando da união mística denomina-se este relacionamento como uma comunhão pessoal com a fonte de coragem. Mesmo que o misticismo e o personalismo estejam em contraposição, eles não se excluem reciprocamente. Ambos pertencem a uma unidade interdependente de individualização e participação. A autoafirmação da confiança tem sido frequentemente identificada com a coragem da fé. Isto é inadequado porque a confiança é apenas um componente da fé. Esta abarca tanto a participação mística quanto a confiança pessoal. O biblicismo protestante¹⁷³ enfatizou a confiança pessoal porque os textos bíblicos descrevem o encontro religioso de maneira personalista. O poder da autoafirmação de Martinho Lutero procedeu de sua inabalável confiança em Deus e de seu encontro pessoal com ele. A participação em tal potência concedeu ao reformador a coragem para se afirmar a despeito das negatividades da existência. Os papas e os concílios jamais poderiam lhe oferecer esta confiança, posto que se baseavam numa doutrina que impedia a coragem da confiança. Eles ratificaram um sistema em que a angústia ôntica e ética nunca foi plenamente subjugada. Apesar das muitas garantias e suportes para a autoafirmação da confiança, não havia certeza nem um alicerce indubitável. O grupo oferecia diversos recursos para suportar a angústia, mas não um recurso pelo qual a pessoa conseguisse assumir sua própria angústia. Diante dessa incerteza e da impossibilidade de se autofirmar com confiança incondicional, jamais poderiam alcançar diretamente o incondicional com seu ser pleno, num relacionamento pessoal imediato. A igreja sempre mediava um encontro indireto e parcial da alma com Deus. Uma nova autoafirmação só foi possível quando o protestantismo rejeitou a mediação eclesiástica e introduziu uma comunhão direta, pessoal e plena com Deus. Essa coragem de ser não-mística está presente nos principais representantes do protestantismo, tanto no luteranismo quanto no calvinismo. O heroísmo dos reformadores não se caracteriza por se arriscar ao martírio, por resistir às autoridades ou por transformar as estruturas

inclui coragem, mas não pode manter esta coragem contra a ameaça última do não-ser. Ele necessita de uma base para a coragem última (TILLICH, 2014, p. 217).

¹⁷³ “Lutero dirigiu seu ataque contra os elementos objetivos, quantitativos e impessoais, no sistema romano. Lutou por uma relação imediata pessoa-para-pessoa entre Deus e o homem. Nele a coragem da confiança alcançou seu ponto mais elevado na história do pensamento cristão. Cada trabalho de Lutero, em especial de seus primeiros anos, está repleto de tal coragem. Repetidas vezes usa a palavra *trotz*, ‘a despeito de’. A despeito de todas as negatividades que tinha experimentado, a despeito da angústia que dominava aquele período, ele derivou o poder da autoafirmação de sua inabalável confiança em Deus e de seu encontro pessoal com ele” (TILLICH, 2001, p. 126).

eclesiásticas e sociais, mas pela coragem da confiança que é o fundamento das outras manifestações de sua autoafirmação¹⁷⁴ (TILLICH, 2001).

O cerne da coragem protestante está na coragem de aceitar a aceitação, apesar da angústia ética (consciência da culpa). O século XVI experimentou a angústia da culpa e condenação como a principal forma de angústia. Afirmar-se apesar dessa angústia é a autoafirmação que se denomina de coragem da confiança, que está fundamentada na convicção pessoal, imediata e plena do perdão de Deus. A crença no perdão aparece em todas as formas de autoafirmação humana, mesmo nas manifestações neocoletivistas¹⁷⁵. Entretanto não existe movimento na história no qual ela tenha sido predominante, profunda e paradoxal como no protestantismo legítimo. Tendo em vista o perdão divino, Lutero afirmou que o cristão é “justo e pecador ao mesmo tempo” (*simul iustus et peccator*). Ou seja, quem é injusto é justo. Nessa paradoxal fórmula luterana, se evidencia a vitória sobre a angústia da culpa e condenação. Para Tillich, a doutrina da “justificação” é modernamente compreendida como “aquele que é inaceitável é aceito”¹⁷⁶. Destarte, pode-se afirmar que a autoafirmação é a coragem de aceitar-se como sendo aceito, embora seja inaceitável. Importante aqui é o fato de não se exigir nenhuma condição moral, cognitiva ou religiosa, visto que não é o bom, ou o sábio, ou o piedoso que merece a coragem de aceitar a aceitação. Essa autoafirmação é destinada a todos aqueles

¹⁷⁴ “Pode-se dizer - e o protestantismo liberal o fez com frequência - que a coragem dos reformistas é o início do tipo individualístico da coragem de ser como si próprio. Mas tal interpretação confunde um possível efeito histórico com a própria matéria. Na coragem dos reformistas a coragem de ser como si próprio é, ao mesmo tempo, afirmada e transcendida. Em comparação com a forma mística de corajosa autoafirmação, a coragem protestante da confiança afirma o eu individual em seu encontro com Deus, na qualidade de pessoa. Isto torna o personalismo da Reforma radicalmente distinto de todas as formas posteriores de individualismo e existencialismo. A coragem dos reformistas não é a coragem de ser como si próprio - como não é a coragem de ser como uma parte. Transcende e une ambas. Porque a coragem da confiança não está enraizada na confiança em si próprio. A Reforma formula o oposto: podemos tornar-nos confiantes a respeito de nossa existência, somente após cessarmos de basear nossa confiança em nós mesmos. Por outro lado, a coragem da confiança não é, de forma alguma, baseada em nada finito de nosso lado, nem mesmo na Igreja. É baseada em Deus, e tão-somente em Deus, que é experimentado num encontro único e pessoal. A coragem da Reforma transcende a coragem de ser como uma parte e a coragem de ser como si próprio. Não é ameaçada nem pela perda do próprio eu, nem pela perda do próprio mundo” (TILLICH, 2001, p. 127).

¹⁷⁵ “O neocoletivista é também capaz de incorporar a angústia de culpa e condenação em sua coragem de ser como uma parte. Não é seu pecado pessoal que produz a angústia da culpa, mas um pecado real, ou possível, contra o coletivo. O coletivo a esse respeito, substitui para ele o Deus do julgamento, arrependimento, punição e perdão. Ao coletivo ele se confessa, muitas vezes sob forma reminiscente do cristianismo primitivo ou grupos sectários posteriores. Do coletivo ele aceita julgamento e castigo. A ele dirige seu desejo de perdão e sua promessa de autotransformação. Se é aceito de volta, sua culpa está superada e uma nova coragem de ser é possível” (TILLICH, 2001, p. 79).

¹⁷⁶ “Não se precisa lembrar aos teólogos o fato de que este é o genuíno significado da doutrina paulino-luterana da ‘justificação pela fé’ (uma doutrina que em sua formulação original tornou-se incompreensível mesmo para os estudantes de teologia). Porém deve-se recordar aos teólogos e ministros que, na luta contra a angústia da culpa pela psicoterapia, a ideia da aceitação recebeu atenção e ganhou a significação que, no período da Reforma, era para ser vista em frases como ‘perdão dos pecados’ ou ‘justificação através da fé’. Aceitar a aceitação através do inaceitável é a base para a coragem da confiança” (TILLICH, 2001, p. 128).

que não têm essas virtudes e estão convictos de serem inaceitáveis. A aceitação divina (perdão e justificação) é o único fundamento de uma autoafirmação que assume a angústia da culpa e condenação, pois a potência essencial da coragem é a potência do ser-em-si. Tudo que for inferior a isso, seja o nosso próprio eu ou o poder finito de outras pessoas, não pode sobrepujar a ameaça do não-ser no desespero da autocondenação. Por essa razão a coragem da confiança ressalta constantemente a sua exclusiva confiança em Deus, recusando qualquer outro fundamento para sua autoafirmação. Isso porque outro fundamento, além de insuficiente, conduz a mais culpa e a angústia mais profunda. A mensagem libertadora dos reformadores e a invenção de sua coragem indomável de aceitar a aceitação baseou-se na doutrina da *sola fide*, quer dizer, “a mensagem de que a coragem da confiança não é condicionada por nada finito, porém tão só por aquilo que é em si incondicional, e que nós experimentamos como incondicional num encontro de pessoa para pessoa” (TILLICH, 2001, p. 130).

Como indicam as figuras simbólicas da morte e do diabo no começo do período moderno¹⁷⁷, a angústia da culpa e condenação estava associada à angústia da morte e destino. Paulo e Lutero tinham profunda convicção dessa estreita relação entre a angústia da culpa e da morte. As concepções ontológicas do fim da antiguidade tinham sido experimentadas pela Renascença e persuadido inclusive os humanistas que apoiaram a Reforma. Em alguns quadros da Renascença é notório o estreito vínculo entre a angústia ética e a angústia ôntica¹⁷⁸. Estas são assumidas pela autoafirmação da confiança, que é simbolicamente representada na doutrina da providência. Para o teólogo, a providência não é abstrações sobre os atos divinos, mas o símbolo religioso da autoafirmação da confiança concernente ao destino e morte. No estoicismo (Marco Aurélio, Sêneca e Epicteto) e neoestoicismo (Spinoza e Nietzsche) a morte não ameaça o eu essencial, porque pertence ao ser-em-si e ultrapassa o não-ser. Sócrates pela potência de seu eu essencial sobrepujou a angústia ôntica e tornou-se símbolo da coragem que incorpora a

¹⁷⁷ “Segundo as expressões de angústia em seu período (Lutero), as negatividades que sua coragem tinham que submeter eram simbolizadas pelas figuras da morte e do diabo. Foi dito, corretamente, que a gravura de Albrecht Dürer, ‘O Cavaleiro, a Morte e o Demônio’, é uma expressão clássica do espírito da Reforma Luterana e - poder-se-ia acrescentar - da coragem da confiança de Lutero de sua forma de coragem de ser. Um cavaleiro de ponto em branco cavalga através de um vale, acompanhado pela figura da morte em um lado, o diabo no outro. Sem medo concentrado, confiante, olha em frente. Está sozinho, mas não solitário. Em sua solidão, ele participa da presença das negatividades da existência. Sua coragem não é, por certo, a coragem de ser como uma parte” (TILLICH, 2001, p. 126).

¹⁷⁸ “Já nos referimos à coragem não-estoica, expressa em alguns quadros da Renascença, onde o homem dirige a embarcação de sua vida, embora esta seja empurrada pelos ventos do destino em outro nível. Experimentou a conexão entre a angústia da culpa e a do destino. É a consciência pesada que produz inumeráveis pavores irracionais na vida diária. O roçar de uma folha seca horroriza quem está infectado pela culpa. Portanto, a dominação da angústia da culpa é também a dominação da angústia do destino” (TILLICH, 2001, p. 130).

morte sobre si¹⁷⁹. Ciente de pertencer a duas ordens de realidade, estava convicto de que o eu que os algozes queriam aniquilar não era o eu que se autoafirma. Segundo Tillich, a relação entre os dois eus não pôde ser esclarecida porque não são numericamente dois, mas um em dois aspectos. Se enfrentar o não-ser na forma mais radical é a prova da coragem, a “autoafirmação” que se recusa a aceitar a faticidade da própria morte tenta evitar essa prova. Portanto, é inequívoco que a coragem de morrer é a prova da autoafirmação (TILLICH, 2001).

No ocidente o símbolo cristão da ressurreição é substituído pela crença popular na imortalidade, que se constitui um misto de coragem e fuga (subterfúgio). Ao tentar preservar a autoafirmação perante o fato da morte, afirma a continuação da finitude de modo que a morte real jamais acontecerá. Esta ilusão é uma contradição em termos porque é impossível afirmar a imortalidade daquilo que é mortal. Em outras palavras, torna infinito o que por definição é finito¹⁸⁰. Assim, o símbolo da “imortalidade da alma” não é significativo para a autoafirmação em face da própria morte. A coragem socrática não se baseava na imortalidade da alma, mas na autoafirmação em seu ser essencial (inextinguível). Foi a autoafirmação de Sócrates que expressou ao mundo antigo que cada pessoa pertence a duas ordens (temporal e eterna). Esta mesma noção tornou-se o pressuposto da coragem estoica e neoestoica de incorporar sobre si a morte. Em contraposição, o cristianismo difundiu a noção de que o homem está extraviado de seu ser essencial, sem liberdade para autorrealização e sujeito a contradição. Por conseguinte, a morte só pode ser assumida mediante um estado de confiança em que a morte deixou de ser a punição do pecado. Este estado, segundo o teólogo, é a convicção de ser aceito por Deus embora seja inaceitável. Em Lutero, o encontro com Deus é o fundamento da coragem que assume tanto a angústia ética quanto a angústia ôntica, uma vez que nesse encontro divino-humano há segurança e eternidade transcendente¹⁸¹ (TILLICH, 2001).

Lutero descreveu suas experiências de desespero radical e a assombrosa ameaça da total falta de sentido. Compreendeu esses momentos como investidas diabólicas que ameaçavam sua fé, o perdão dos pecados, o seu trabalho e a Reforma. Nesses instantes de desespero total que tudo perdia o sentido, Lutero antecipou a descrição do existencialismo moderno. Contudo para

¹⁷⁹ “Este é o verdadeiro significado da assim chamada doutrina de Platão sobre a imortalidade da alma. Ao discutir esta doutrina devemos negligenciar os argumentos pela imortalidade, mesmo aqueles que estão no *Fédon*, de Platão, e concentramos-nos na imagem de Sócrates moribundo. Todos os argumentos, ceticamente considerados pelo próprio Platão, são tentativas de interpretar a coragem de Sócrates, a coragem de incorporar a própria morte à própria autoafirmação” (TILLICH, 2001, p. 131).

¹⁸⁰ “O ser humano deve perguntar pelo infinito do qual está separado, embora lhe pertença; deve perguntar por aquilo que lhe dá coragem de assumir sua angústia. E ele pode formular esta dupla pergunta, porque a consciência de sua finitude contém a consciência de sua infinitude potencial” (TILLICH, 2014, p. 214).

¹⁸¹ “Aquele que participa de Deus participa da eternidade. Porém, a fim de participar dele, você deve ser aceito por ele, e deve ter aceito sua aceitação de você” (TILLICH, 2001, p. 132).

ele isso não era decisivo, pois a palavra decisiva era a declaração de que “Deus é o único Senhor”¹⁸² (Deus é Deus). Recordou que a partir do elemento incondicional na experiência humana¹⁸³, é possível estar convicto, mesmo em profunda falta de sentido. Lutero e Thomas Münzer¹⁸⁴ vivenciaram a angústia da falta de sentido e a expressaram em termos místicos-cristãos. Dessa forma, ultrapassaram a autoafirmação da confiança que é fundamentada no encontro divino-humano, inserindo elementos da autoafirmação que é baseada na união mística¹⁸⁵. Tillich questiona se diante da angústia predominante na modernidade (dúvida e falta de sentido) é possível unir ambos os tipos de coragem (TILLICH, 2001).

O teólogo evitou o conceito de fé em sua descrição da autoafirmação mística e da autoafirmação personalística, porque estava certo de que a fé perdeu seu sentido legítimo, significando a mera “crença em algo inacreditável”. Mas o fator decisivo para o uso de outros termos é que o misticismo e o personalismo não abarcam toda a noção de fé. Obviamente que existe fé na união mística e no encontro pessoal com Deus, mas o conceito de fé ultrapassa o que é compreendido em ambos os tipos. Em termos tillichianos, a “fé é o estado de ser apoderado pela potência do ser-em-si”¹⁸⁶. A autoafirmação é uma manifestação de fé e o que a

¹⁸² “Recordava-lhe o elemento incondicional na experiência humana, do qual pode-se estar certo, mesmo no abismo da insignificação. E esta certeza o salvou” (TILLICH, 2001, p. 133). A referência bíblica aqui é Deuteronômio 6. 4; Marcos 12. 28, 29: “Ouve, Israel, o Senhor nosso Deus é o único Senhor”.

¹⁸³ “A questão de Deus pode ser formulada, porque existe um elemento incondicional no próprio ato de formular qualquer questão. A questão de Deus deve ser formulada porque a ameaça do não-ser, que o ser humano experimenta como angústia, leva-o à questão do ser que vence o não-ser e da coragem que supera a angústia. Esta questão é a questão cosmológica de Deus. Os chamados argumentos cosmológicos e teleológicos a favor da existência de Deus são a forma tradicional e inadequada desta questão. Em todas as suas variantes, estes argumentos partem das características específicas do mundo para desembocar na existência de um ser supremo. Eles são válidos na medida em que proporcionam uma análise da realidade segundo a qual a questão cosmológica de Deus é inevitável. Eles não são válidos na medida em que reivindicam que a existência de um ser supremo é a conclusão lógica de sua análise, o que, logicamente, é tão impossível quanto é, existencialmente, derivar a coragem da angústia” (TILLICH, 2014, p. 216).

¹⁸⁴ “Não se deve esquecer que o grande adversário de Lutero, Thomas Münzer, o anabatista e socialista religioso, descreve experiências similares. Fala da situação extrema em que tudo que é finito revela sua finitude, na qual o finito chega a seu fim, na qual a ansiedade crispa o coração e todas as significações prévias caem de lado, e na qual, justamente por esta razão, o Espírito Divino pode fazer-se sentido e pode transformar toda a situação na coragem de ser, cuja expressão é a ação revolucionária. Enquanto Lutero representa o protestantismo eclesiástico, Münzer representa o radicalismo evangélico. Ambos os homens fizeram história, e realmente as opiniões de Münzer tiveram mesmo mais influência na América do que as de Lutero” (TILLICH, 2001, p. 133).

¹⁸⁵ “Isto conduz a uma última questão: se os dois tipos da coragem de aceitar a aceitação podem ser unidos, visando a presença todo-penetrante da angústia da dúvida e insignificação em nosso próprio período” (TILLICH, 2001, p. 133).

¹⁸⁶ Na obra *A Coragem de Ser* (1952) a “fé é o estado de ser apoderado pela potência do ser-em-si” (TILLICH, 2001, p. 134). Já em *Dinâmica da Fé* (1957) a “fé é estar possuído por aquilo que nos toca incondicionalmente”. Aqui a fé é a orientação da pessoa inteira em direção ao incondicional - o centro unificado ou a preocupação incondicional. Esta, empresta a todos os outros interesses a sua profundidade, direção e unidade, fundamentando assim o homem como pessoa (TILLICH, 1985, p. 5). Estas afirmações estão em conformidade com a filosofia do espírito, do sentido e da religião formulada na década de 1920. Ao examinar as profundezas da vida espiritual sustentou que o espírito humano é essencialmente religioso, sendo que a “religião é um dos aspectos do espírito humano”. Entretanto, não é apenas uma função especial de nossa vida (moral, cognitiva, estética ou sentimental),

“fé” representa deve ser interpretado por meio da autoafirmação. Como a coragem é a autoafirmação do ser apesar do não-ser, a potência desta autoafirmação é a potência do ser que é decisiva nas atitudes de coragem. Desse modo, a experiência dessa potência é o que significa fé¹⁸⁷. Esta concepção é imprescindível para um período dominado pela angústia da dúvida e da falta de sentido. Logo, a questão perturbadora na investigação da coragem é a respeito da possibilidade de uma autoafirmação capaz de vencer essa angústia noética¹⁸⁸. É possível a fé que aceita a aceitação suportar o poder do não-ser em sua manifestação mais profunda (a total falta de sentido)? É possível um tipo de fé capaz de coexistir com a dúvida e a insignificância? Estas questões levam à problemática da possibilidade da autoafirmação no século XX, visto que todas as vias para criar estão bloqueadas pela experiência de sua insuficiência essencial. “Se a vida é tão sem significação quanto a morte, se a culpa é tão questionável quanto a perfeição, se o ser não é mais significativo do que o não-ser, em que se pode basear a coragem de ser?”¹⁸⁹ (TILLICH, 2001, p. 135).

As respostas para essas questões implicam em previamente assumir o estado de ausência de sentido. Supor uma resposta que remova este estado é ilógico enquanto resposta, porque é exatamente isto o que não pode ser feito. Aqueles que foram capturados pela dúvida e

é a dimensão da profundidade (preocupação última e incondicional) presente em todas as funções e que possui seu lugar próprio em todos os lugares do espírito humano (TILLICH, 2009, p. 42).

¹⁸⁷ “Mas é uma experiência que tem um caráter paradoxal, o caráter de aceitar a aceitação. O ser-em-si transcende infinitamente todo ser finito; Deus no encontro divino-humano transcende o homem incondicionalmente. A fé transpõe este vão infinito em aceitando o fato de que a despeito dele a potência de ser está presente, de que aquele que está separado é aceito. A fé aceita o ‘a despeito de’ da coragem; e do ‘a despeito de’ da fé o ‘a despeito de’ da coragem é nascido. A fé não é uma afirmação teórica, de algo incerto; é a aceitação existencial de algo que transcende a experiência ordinária. A fé não é uma opinião, mas um estado. É o estado de ser apoderado pela potência de ser que transcende tudo que é, e da qual tudo que é participa. Aquele que é apoderado por esta potência é capaz de afirmar-se porque sabe que está afirmado pela potência do ser-em-si. Neste ponto a experiência mística e o encontro pessoal são idênticos. Em ambos a fé é a base da coragem de ser” (TILLICH, 2001, p. 134).

¹⁸⁸ “Qual a coragem que é capaz de incorporar o não-ser na forma da dúvida e insignificância? Esta é a mais importante e a mais perturbadora questão na pesquisa da coragem de ser. Pois a ansiedade da insignificância solapa o que ainda está intocado pela ansiedade do destino e da morte, da culpa e da condenação. Na ansiedade da culpa e condenação a dúvida ainda não minou a certeza de uma responsabilidade fundamental. Somos ameaçados, porém não destruídos. Se, contudo, a dúvida e a insignificância prevalecem, experimenta-se um abismo no qual a significação da vida e a verdade da responsabilidade fundamental desaparecem. O estoico, que vence a ansiedade do destino com a coragem socrática da sabedoria, e o cristão, que domina a ansiedade da culpa com a coragem protestante de aceitar o perdão, estão em situação diferente. Mesmo no desespero de ter de morrer e no desespero da autocondenação a significação é afirmada e a certeza preservada. Mas no desespero da dúvida e insignificância ambas são engolfadas pelo não-ser” (TILLICH, 2001, p. 135).

¹⁸⁹ “Há inclinação em alguns existencialistas para responder estas questões por meio de um salto da dúvida para a certeza dogmática, da insignificância para uma coleção de símbolos nos quais a significação de um grupo especial, eclesiástico ou político, está corporificada. Este salto pode ser interpretado de diferentes modos. Pode ser a expressão de um desejo de segurança; pode ser tão arbitrário como, segundo os princípios existencialistas, toda decisão é; pode ser o sentimento de que a mensagem cristã é a resposta à pergunta levantada por uma análise da existência humana; pode ser uma conversão genuína, independente da situação teórica. Em qualquer caso não é uma solução do problema da dúvida radical. Dá a coragem de ser àqueles que estão convertidos, porém, não responde a questão de como tal coragem é possível em si” (TILLICH, 2001, p. 135, 136).

insignificação não podem escapar, porém pedem uma resposta válida que seja de dentro da situação. Eles pedem o fundamento essencial denominado a “coragem de desespero” por não ser possível uma resposta de fora. A única resposta possível é que a aceitação do desespero constitui-se um ato de fé¹⁹⁰. A fé que possibilita a autoafirmação do desespero é a aceitação da potência de ser, ainda que possuída pelo não-ser. O ser se afirma através de nós, mesmo no desespero sobre o sentido. O ato de aceitar a falta de sentido é um ato de sentido. Consequentemente, é uma atitude de fé. Aquele que tem a coragem de afirmar-se apesar da angústia ôntica e ética não à distanciou, antes continua aterrorizado e afligido por elas. Mas pela potência do ser-em-si ele aceita sua aceitação que lhe concede a coragem de possuir sobre si a angústia ôntica e a angústia ética. Igualmente ocorre com a angústia noética (dúvida e falta de sentido). A fé que gera a autoafirmação para possuí-las em si não tem conteúdo específico. É unicamente fé, não conduzida, absoluta. É indeterminável, porque toda determinação é destruída pela dúvida e insignificação. Todavia, a “fé absoluta” não é um estado de espírito sem fundamento objetivo, posto que um exame do caráter absoluto da fé mostra três elementos nela: a experiência da potência de ser, a dependência da experiência de ser e a aceitação de ser aceito¹⁹¹. No estado de desespero não existe nada para se agarrar ou aceitar, porém se experimenta o próprio poder de aceitação. Simultaneamente a experimentação da falta de sentido acontece a experiência do “poder de aceitação”. Para Tillich, “aceitar este poder de aceitação conscientemente é a resposta religiosa da fé absoluta, de uma fé que tinha sido privada, pela dúvida, de qualquer conteúdo concreto, que apesar disso é a fé e a fonte da mais paradoxal manifestação da coragem de ser” (TILLICH, 2001, p. 137).

¹⁹⁰ “Só há uma resposta possível se não se tenta escapar à questão: a saber, que a aceitação do desespero é em si fé, e está na linha divisória da coragem de ser. Nesta situação a significação da vida é reduzida ao desespero sobre a situação da vida. Mas, tão longe quanto este desespero é um ato de vida, ele é positivo em sua negatividade. Falando clinicamente pode-se dizer que é verdadeiro para a vida ser cínico a respeito dela. Religiosamente falando, pode-se dizer que nos aceitamos como aceitos, a despeito de nosso desespero sobre a significação dessa aceitação. O paradoxo de toda negatividade radical, o quanto é uma negatividade ativa, é que deve afirmar-se a fim de ser capaz de negar-se. Nenhuma negação real pode ser sem uma afirmação implícita. O prazer oculto produzido pelo desespero testemunha o caráter paradoxal da autoafirmação. O negativo vive do positivo que ele nega” (TILLICH, 2001, p 136).

¹⁹¹ “Uma análise da natureza absoluta da fé revela os seguintes elementos nela: o primeiro é a experiência da potência de ser, que está presente mesmo em face da mais radical manifestação de não-ser. Se diz que nesta experiência a vitalidade resiste ao desespero, deve-se acrescentar que no homem a vitalidade é proporcional à intencionalidade. A vitalidade que pode suportar o abismo da insignificação tem consciência de uma significação oculta dentro da destruição da significação. O segundo elemento na fé absoluta é a dependência da experiência de ser, e a dependência da experiência de insignificação em relação à experiência de significação. Mesmo no estado de desespero tem-se bastante ser para tornar possível o desespero. Há um terceiro elemento na fé absoluta, a aceitação de ser aceito. Claro, no estado de desespero não há ninguém nem nada que aceite. Mas há o próprio poder de aceitação que é experimentado” (TILLICH, 2001, p. 137).

A experiência religiosa do misticismo e do personalismo é transcendida pela fé absoluta. Aparentemente a experiência mística se aproxima da fé absoluta, porém os elementos céticos presentes na fé absoluta não se acham na experiência mística. Decerto o misticismo ultrapassa todo conteúdo específico, não porque duvide ou considere sem sentido, mas sim porque anteriormente presume que ele é. O conteúdo específico opera como estágios pelo qual o místico passa sobre eles depois de os ter utilizado. Todavia, na experiência da insignificação o conteúdo é negado, com tudo o que acompanha, sem ter sido utilizado. Por ser mais radical do que o misticismo, a experiência da insignificação ultrapassa a experiência mística. Por outro lado, a fé absoluta também ultrapassa o encontro pessoa-para-pessoa com Deus. Nesta experiência se admite como válido o esquema sujeito-objeto: o homem enquanto sujeito encontra Deus como um objeto ou Deus enquanto sujeito encontra o homem como objeto. Independentemente de o homem ser sujeito e Deus objeto ou Deus ser sujeito e o homem objeto, o ataque da dúvida predomina sobre a estrutura sujeito-objeto¹⁹². Os teólogos que defendem o encontro divino-humano tão fervorosamente e com tal autoconvicção, deveriam estar cientes de que a dúvida radical é uma situação que impossibilita o encontro, não deixando nada de fé absoluta. A aceitação da situação radical de incerteza como religiosamente válida tem a conclusão de que o conteúdo concreto da fé usual deve ser submetido à crítica e transformação. A autoafirmação em seu aspecto profundo é uma solução para uma noção de Deus que ultrapassa o misticismo e o personalismo (TILLICH, 2001).

4.4 Dúvida, coragem e preocupação última: a fé como estar possuído por aquilo que nos toca incondicionalmente

Segundo Paul Tillich, o vocábulo “ser” expressa a plenitude da vivência humana, a estrutura, o significado e o sentido da existência. Diante da possibilidade de perder-se ou salvar-se, o ser humano está preocupado de forma última com seu ser e sentido. Está ultimamente

¹⁹² “Pois Deus, como um sujeito, transforma-me em um objeto que nada mais é que um objeto. Priva-me de minha subjetividade porque é onipotente e onisciente. Eu me revolto e tento transformá-lo em objeto, porém a revolta fracassa e torna-se desesperada. Deus aparece como um tirano invencível, o ser, em contraste com quem todos os outros seres são sem liberdade e subjetividade. É igualado aos tiranos recentes que, com a ajuda do terror, tentam transformar tudo em mero objeto, uma coisa entre coisas, um parafuso na máquina que eles controlam. Torna-se o modelo de tudo contra que se revoltou o existencialismo. Este é o Deus que Nietzsche disse que tinha de ser morto, porque ninguém pode tolerar ser transformado num mero objeto de absoluto conhecimento e absoluto controle. Esta é a mais profunda raiz do ateísmo. É um ateísmo que é justificado como uma reação contra o teísmo teológico e suas implicações perturbadoras. É também a raiz mais profunda do desespero existencialista e da angústia generalizada de insignificação em nosso período” (TILLICH, 2001, p. 143).

preocupado com a infinitude, a totalidade e a incondicionalidade¹⁹³ do próprio ser, pois tudo aquilo que restringe, condiciona e determina o “ser” ou o “não-ser” é uma questão de preocupação última (teológica). Esta expressão indica o caráter “existencial” da experiência religiosa na entrega de sua subjetividade e dedicação plena, manifestando assim paixão e interesse infinitos. Os conceitos “último”, “incondicional” e “infinito” são análogos e apontam para a ultimidade da preocupação que torna todas as outras preocupações preliminares, pois “aquilo que é último só se dá a si mesmo na atitude de uma preocupação última” (TILLICH, 2014, p. 29). A religião é a preocupação suprema com aquilo que nos preocupa em última instância¹⁹⁴ e a fé é o estado em que somos possuídos pela preocupação suprema, sendo Deus o seu nome e conteúdo¹⁹⁵. Este conceito de religião tem pouca relação com a descrição de religião como crença na existência do ser supremo (Deus), e com as conclusões teóricas e práticas dessa crença. Fé não é crer em algo. Fé é estar preocupado de forma última. Se a fé não pode ser reduzida à crença, o ateísmo e a descrença não estão em oposição à fé. Para o teólogo, a atitude de descrença da cultura autônoma não é um problema para a fé. Uma atitude ateísta ou descrente que manifesta uma preocupação última é uma demonstração de fé. A negação à ideia de Deus é a sua afirmação enquanto símbolo da preocupação última. Neste sentido, a negação ateísta é um elemento crítico dos conteúdos da fé por denunciar a idolatria a respeito dos símbolos (TILLICH, 2014).

Por conseguinte, a relação entre dúvida e fé na concepção tillichiana se opõe à concepção ortodoxa do catolicismo e protestantismo. Se a fé for compreendida como crença

¹⁹³ Paul Tillich rejeitou o método doutrinário da igreja e o método que se volta para os aspectos psicológicos, sociológicos e históricos dos sujeitos da devoção religiosa. Enquanto o primeiro mutila a ciência e tem a sua própria autoridade comprometida, o outro permanece fechado na subjetividade e não alcança a substância do ato religioso. Com intuição fenomenológica isolou o conteúdo presente no ato religioso, sem inclinações para a autoridade ou a consciência religiosa, visando descobrir o nível de realidade que se pretende com o ato religioso, sem negar a importância da experiência consciente. Destacou que os temas da religião não tem a estrutura de coisas condicionadas por outras coisas que são passíveis de aferição. Os métodos que explicam as coisas e os eventos condicionados são inadequados, porque a religião ocupa-se com o incondicional (TILLICH, 2016).

¹⁹⁴ “Se abstrairmos o conceito de religião do grande mandamento, poderemos dizer que religião significa preocupação última com aquilo que nos preocupa em última análise. Fé, então, é o estado em que somos tomados pela preocupação última, e Deus é seu nome e conteúdo” (TILLICH, 2009, p. 81).

¹⁹⁵ O conteúdo da preocupação última não pode ser um objeto, nem mesmo Deus, porque ao transformá-lo em nosso objeto simultaneamente transformamo-nos em objetos. Assim, somente as afirmações que se tornam para o ser humano uma questão de ser ou não-ser, são genuinamente uma preocupação última. O significado da palavra de Deus enquanto resposta subjacente no evento da revelação, só pode ser entendido em correlação com as questões existenciais como por exemplo o choque da brevidade, a consciência da finitude e a ameaça do não-ser. Todo material mitológico da história evidencia que o ser humano é a pergunta que formula acerca de si mesmo, antes de qualquer outra pergunta. Os símbolos religiosos são usados como respostas às perguntas existenciais de uma determinada situação cultural. Por um lado, ser humano é formular as perguntas sobre sua própria existência e viver tocado por tais respostas. Por outro lado, ser humano é acolher as respostas às perguntas sobre sua própria existência e formular outras perguntas a partir das respostas que lhe tocaram. (TILLICH, 2014).

em seres transcendentais ou aceitação de doutrinas e dogmas, a dúvida se constitui um problema para a fé. Mas, se a fé for compreendida como estado de preocupação última, a dúvida não se opõe à fé e não é um problema¹⁹⁶. A dúvida não pode ser suprimida porque é expressão da finitude, e, portanto, indissociável da existência humana. Nesta relação de finitude e dúvida revela-se a impossibilidade de apreender a totalidade dos entes¹⁹⁷. O risco existencial, a insegurança, a instabilidade, e a incerteza acerca de si mesmo, do seu mundo e do sentido último de ambos, pertence à finitude essencial do ser humano. Todavia, a reação contra a incerteza e a insegurança pode se dar de duas maneiras: assumi-las como um fato inerente da finitude; ou negá-las como uma tentativa de evitar o desespero. A negação da dúvida é uma postura imprudente, porque pretende que os elementos finitos tornem-se segurança e certeza infinita. Por agarrar-se a uma estabilidade ilusória tais negações violentas contra a insegurança e a incerteza são destrutivas e insuficientes (TILLICH, 2014).

Se a dúvida é um elemento necessário da fé, quando assumimos a fé também assumimos a dúvida. Esta não deve ser confundida com a dúvida metódica e a dúvida cética, visto que a impossibilidade humana do finito abarcar o infinito caracteriza-se como dúvida existencial. Por um lado, a dúvida enquanto método (Descartes) é uma postura crítica de insegurança aos dogmas lógicos e científicos. Seu objetivo é alcançar com clareza e distinção a certeza ou a verdade. Por outro lado, a dúvida enquanto ceticismo (Pirro) é uma postura de crítica diante de tudo que o homem considera verdadeiro. Sua posição pessimista assegura que a única certeza é a incerteza. A dúvida cética legítima só é possível como uma mera forma de pensar, dado que enquanto afirmação (tese) é uma insustentável contradição¹⁹⁸. Ou seja, o ceticismo em sua negação de toda certeza revela uma relação inescapável com a ideia de verdade, constituindo-se uma expressão eloquente de preocupação última. Por sua vez, a dúvida existencial carrega a incerteza em relação às questões mais radicais de toda existência. Não está preocupado de

¹⁹⁶ “Se a fé é compreendida como acreditar em alguma coisa, então dúvida e fé são irreconciliáveis. Compreendendo-se a fé como estar tomado por aquilo que nos toca incondicionalmente, a dúvida se torna um elemento necessário à fé” (TILLICH, 1985, p. 17).

¹⁹⁷ “A finitude inclui a dúvida. A verdade é o todo (Hegel). Mas nenhum ser finito possui o todo; portanto, aceitar que a dúvida pertence ao ser essencial do ser humano é uma maneira de expressar a aceitação da própria finitude. Mesmo a inocência sonhadora implica dúvida. Por isso é que, no mito bíblico da estória do paraíso, a serpente pôde apelar à dúvida do ser humano” (TILLICH, 2014, p. 365).

¹⁹⁸ “A dúvida cética é uma certa atitude diante de tudo que o homem considera verdadeiro, desde as percepções dos sentidos até as convicções religiosas. Ela é mais uma maneira de pensar do que uma afirmativa; pois, como afirmativa, essa dúvida cética entraria em contradição consigo mesma. A própria afirmativa de que para o homem não existe verdade de valia universal seria declarada insustentável perante o juízo do princípio cético. A dúvida cética genuína não se manifesta na forma de afirmativa. Ela é uma orientação que nega toda certeza. Por isso não se pode refutá-la com meios lógicos. Isto porque ela não se coloca na categoria de uma tese que se pudesse averiguar. A dúvida cética leva necessariamente ao desespero ou ao cinismo ou a ambos alternadamente” (TILLICH, 1985, p. 17).

maneira última com a verdade ou a falsidade, mas com o fundamento da sua própria existência. A dúvida existencial e a fé não se contrapõem porque são polos em tensão que se complementam. Duvidar não é rejeitar a fé. Sem dúvida é inconcebível qualquer ato de fé¹⁹⁹ (TILLICH, 1985).

A partir do princípio da Reforma (Justificação pela graça por meio da fé) aplicado por Martin Kahler à postura do homem moderno frente a fé e a dúvida, Tillich desenvolveu a ideia de justificação daqueles que duvidam²⁰⁰. Segundo Tillich²⁰¹, Kahler entendeu o problema da dúvida. Defendeu que a dúvida faz parte da situação humana e só pode ser superada pela subjetividade da experiência combinada com a objetividade do testemunho bíblico. Entretanto, ponderou que a reunião do objetivo com o subjetivo só é possível no reconhecimento dos limites da finitude. Sua resposta teológica foi elaborada em franco diálogo com a crítica iluminista. Relacionou o fato de jamais chegarmos à certeza absoluta com a doutrina da justificação pela graça, onde o homem alienado, inaceitável e com suas fraquezas é aceito. Isto, em correlação com o pensamento luterano de que o justo é ao mesmo tempo pecador. Ciente da aplicação da mensagem da justificação aos atos morais, Kahler aplicou também a vida intelectual. Portanto, a aceitação de Deus é para os que pecam moralmente e os que pecam intelectualmente, isto é, Deus aceita também aqueles que duvidam. Desse modo, a dúvida como forma de pecado intelectual não nos separa de Deus. Contudo, Tillich compreendeu a dúvida em termos existenciais e conseqüentemente reformulou o caráter intelectual que estava presente no argumento de Kahler (TILLICH, 1999).

A doutrina protestante da justificação pela graça por meio da fé, frustra a esperança humana de alcançar a Deus pelos próprios méritos. A justificação diante de Deus é impossível porque todo ser humano fracassa em viver de acordo com o elevadíssimo padrão de justiça divino. Então, Deus em Jesus Cristo toma a iniciativa de romper com as barreiras da separação

¹⁹⁹ “A dúvida como elemento essencial da fé surge dentro de certas circunstâncias individuais e sociais. Quando a dúvida se faz presente, não se deveria entendê-la como rejeição da fé; pois ela é um elemento sem o qual nenhum ato de fé é concebível. Dúvida existencial e fé são os polos que determinam o estado interior da pessoa possuída pelo incondicional” (TILLICH, 1985, p. 19).

²⁰⁰ Sobre o assunto verificar: TILLICH, P. *Rechtfertigung und Zweifel*. (1919). In: STURM, Erdmann. (Hrsg.). **Ergänzungs- und Nachlaßbände zu den Gesammelten Werken von Paul Tillich**. Band X: Religion, Kultur, Gesellschaft. Unveröffentlichte Texte aus der deutschen Zeit (1908-1933). Erster Teil. Berlin; New York: Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, 1999, p. 127-230. TILLICH, P. *Rechtfertigung und Zweifel*. (1924). In: HUMMEL, Gert. (Hrsg.). **Main Works – Hauptwerke**. Band 6: Theologische Schriften. Berlin; New York: Walter de Gruyter; Evangelisches Verlagswerk, 1992, p. 83-97.

²⁰¹ Tillich afirmou que a aplicação da doutrina da justificação à vida intelectual de Kahler, foi incorporada em seu pensamento: “A doutrina da justificação é aplicada aos pensamentos e não apenas à moral. Queria dizer (Kahler), pois, que a dúvida não nos separa de Deus. Foi o que aprendi, então, de Kahler e depois utilizei em meu próprio sistema teológico” (TILLICH, 1999, p. 220).

entre ele e a humanidade. Para Tillich, a dúvida do século XX é análoga à experiência de fé no século XVI, pois a dúvida sincera como expressão do fundamento da fé não separa o homem de Deus. A dúvida é a confissão da busca pela verdade, a consciência que a verdade não provem do pai da mentira e a seriedade incondicional na experiência da ausência de Deus, da verdade e do sentido (GROSS, 2001). Na doutrina da “justificação pela graça por meio da fé” não é a fé humana que justifica, mas somente a graça de Deus. A fé é apenas um meio pelo qual recebemos a graça justificadora²⁰². Se na doutrina da justificação a fé não é justificadora, é possível pensar na justificação daqueles que duvidam. Ao aplicar o símbolo da justificação à dúvida, Tillich afirma que o anseio pela verdade também é patente na angústia da dúvida. Nesta situação, a verdade da qual se está alienado se presentifica, dado que toda dúvida pressupõe a verdade. A secularização da doutrina da justificação substituiu a graça de Deus (século XVI) pela preocupação incondicional (século XX). Então, “na situação da dúvida e falta de sentido, Deus como fonte do ato justificante desapareceu, e a única coisa que ficou no seu lugar (na qual Deus reaparece sem ser reconhecido) é a honestidade última da dúvida e a seriedade incondicional do desespero com relação ao sentido”²⁰³ (TILLICH, 2014, p. 672).

Para o teólogo, a relação entre dúvida e modernidade é um legado da Reforma Protestante. O protesto crítico contra todas tentativas humanas de autojustificação, estabeleceu um princípio autocrítico e anti-idolátrico que compreende Deus como o símbolo do

²⁰² “A doutrina da justificação nos coloca diante de vários problemas semânticos. Na polêmica com Roma sobre a *sola fide*, esta doutrina foi formulada como ‘justificação pela fé’ - e não pelas ‘obras’. Mas isto acarretou uma confusão devastadora. Entendeu-se a fé, nesta expressão, como a causa do ato justificante de Deus, o que significa que se substituíram as obras morais e rituais do ensino católico pela obra intelectual da aceitação de uma doutrina. Não é a fé que causa a justificação, mas a graça, porque somente Deus é a causa. Fé é o ato de receber, e este ato já é um dom da graça. Por conseguinte, deveríamos dispensar completamente a expressão ‘justificação pela fé’ e substituí-la pela fórmula ‘justificação pela graça mediante a fé’. Todo pastor deveria se preocupar seriamente, no ensino e na pregação, com a eliminação desta profunda distorção da ‘boa nova’ da mensagem cristã” (TILLICH, 2014, p. 669).

²⁰³ “A pergunta: ‘Que posso fazer para vencer a dúvida radical e a sensação da falta de sentido?’ não pode ser respondida, porque qualquer resposta justificaria a pergunta, que implica que é possível fazer algo. Mas o paradoxo do Novo Ser é exatamente que nada pode ser feito pelo ser humano que está na situação em que formula esta pergunta. Só podemos dizer, ao mesmo tempo em que rejeitamos a forma da pergunta, que a seriedade do desespero em que se faz a pergunta já é em si mesma a resposta. Isto segue a linha do argumento de Agostinho, segundo o qual, na situação de dúvida, a verdade da qual nos sentimos separados se acha presente, na medida em que em cada dúvida se pressupõe a afirmação formal do princípio da verdade. Mas a afirmação análoga do sentido na falta de sentido também está relacionada com o paradoxo da justificação. É o problema da justificação, não do pecador, mas daquele que duvida que levou a esta solução. Já que, na situação de dúvida e falta de sentido, Deus como fonte do ato justificante desapareceu, e a única coisa que ficou no seu lugar (na qual Deus reaparece sem ser reconhecido) é a honestidade última da dúvida e a seriedade incondicional do desespero com relação ao sentido. É desta maneira que a experiência do Novo Ser como paradoxo pode ser aplicada à função cognitiva. É desta maneira que se pode dizer às pessoas do nosso tempo que são aceitas no que concerne ao sentido último de suas vidas, embora inaceitáveis em vista da dúvida e da falta de sentido que se apoderou delas. Na seriedade de seu desespero existencial, Deus está junto delas. Aceitar esta aceitação paradoxal é a coragem de sua fé” (TILLICH, 2014, p. 672).

incondicional. A expressão dessa fé no Deus incondicional se dá na dúvida e crítica de qualquer manifestação imanente. A cultura da dúvida na modernidade é caracterizada pela dúvida que ocupa o lugar do senso comum e que é herdeira dos protestos da Reforma. Nessa cultura científica o conhecimento do fundamento do ser foi velado, porém o fato da dúvida é que manifesta a existência de uma busca por Deus, pela verdade e pelo sentido. Se a certeza não existe, mesmo que veladamente, não pode haver a dúvida. Porém, o pecado de quem duvida é a descrença, ou seja, a falta de dúvida em relação à própria dúvida. Na modernidade as certezas limitadas das tradições fracassaram em responder às inquietações e incertezas existenciais. No entanto, a angustiante incerteza que nos cerca constitui-se uma possibilidade de vida autêntica e corajosa, porque a dúvida é um instrumento de sentido para encontrar o fundamento do ser (GROSS, 2001).

Recordamos aqui, que na concepção tillichiana a angústia e a coragem são conceitos interdependentes, porque o ser abarca o não-ser numa relação de coparticipação. O não-ser tem a característica de impedir o ser de se afirmar, porém se anular o ser anula ao mesmo tempo sua própria realidade. Consequentemente, se o não-ser anular o ser que lhe confere realidade, anularia também sua prerrogativa de anular. Tillich ressalta que o ser em sua primazia, resiste e supera o não-ser, prevalecendo sempre nessa tensão a autoafirmação “a-despeito-de”. Em diálogo com filósofos da existência (Kierkegaard, Heidegger e Sartre), Tillich define angústia como o estado no qual um ser tem consciência existencial do não-ser. Vale ressaltar que somente o ser humano se angustia com a realidade da própria finitude, isto é, se preocupa com o fato de um dia deixar de ser²⁰⁴. Todo homem é angustiadamente consciente da ameaça do não-ser e precisa de coragem para autoafirmar-se apesar dela. Retornando à problemática da afirmação do ser em tensão com a negação do ser, questionamos: como é possível a coragem superar a ameaça do não-ser presente nos três tipos de manifestações da angústia (ôntica, ética e noética)? Para o teólogo, a autoafirmação ôntica acontece através da aceitação da insegurança em relação a finitude; a autoafirmação ética acontece através da aceitação da imperfeição em

²⁰⁴ “Não obstante, é necessário incluir uma ontologia da ansiedade numa ontologia da coragem, porque são interdependentes. E é possível que, à luz de uma ontologia da coragem, tornem-se visíveis alguns aspectos da ansiedade. Esta é a primeira assertiva sobre a natureza da coragem: ansiedade é o estado no qual um ser tem ciência de seu possível não-ser. O mesmo raciocínio, resumido, seria: ansiedade é a consciência existencial do não-ser. ‘Existencial’ nesta frase significa que não é o conhecimento abstrato de não-ser que produz ansiedade, mas a consciência de que não-ser é uma parte do nosso próprio ser. Não é a certeza da transitoriedade universal, nem mesmo a experiência da morte dos outros, porém a impressão de tais acontecimentos na sempre latente consciência de nosso próprio ‘ter de morrer’, que produz ansiedade. Ansiedade é finitude, experimentada como nossa própria finitude. Esta é a ansiedade natural do homem como homem, e de certa forma de todos os seres viventes. É a ansiedade de não-ser, a certeza de nossa finitude como finitude” (TILLICH, 2001, p. 28).

relação a cada escolha; e a autoafirmação noética acontece através da aceitação da incerteza em relação ao sentido da vida (TILLICH, 2001).

A coragem como elemento da fé²⁰⁵ se evidencia na tensão entre a certeza incondicional do fundamento da fé e a incerteza das coisas condicionadas que apontam para o fundamento do ser. A transcendência de Deus em relação à humanidade apresenta dois sentidos: o de “participação” na dependência finito-infinito e o de “separação” na alienação do fundamento. Não existe fé sem participação no objeto da fé. Igualmente não existe fé sem o elemento da separação do que é crido. No primeiro sentido, o ser humano com todas as coisas participa da realidade divina. No segundo, todos seres finitos mesmo participando estão separados da realidade divina. Estar possuído por uma preocupação última, sugere que o possuído participa daquilo que o possui. Entretanto, nesse “estado” o possuído preserva sua sujeição e independência ao que possui, isto é, o ser humano simultaneamente participa e está separado de Deus. Do elemento de participação advém a certeza da fé e do elemento da separação resulta a dúvida dentro da fé. A relação de fé e coragem como experiência de estar tomado pelo fundamento do ser e do sentido é a única forma de superar a ameaça do não-ser na ausência de sentido. A resposta religiosa da “fé absoluta” diante da privação da certeza pela dúvida em relação a todos conteúdos concretos, é a manifestação paradoxal da fé e sua fonte como coragem de ser pelo “aceitar a aceitação”. Em outras palavras, a dúvida existencial aparece na concretude da vida questionando os conteúdos concretos que apontam para o incondicional e a fé fundamentada no incondicional também aparece na concretude da vida afirmando o incondicional pelos conteúdos concretos²⁰⁶. Não podemos superar a dúvida pela repressão

²⁰⁵ “Nós só podemos compreender a relação entre fé e coragem se tomarmos o termo corrente de coragem numa acepção mais ampla (*A Coragem de Ser*, 1952). Coragem como elemento da fé é arriscar a afirmar-se a si mesmo diante dos poderes do ‘não-ser’, pelos quais todo ser finito está ameaçado. Mas onde há risco e coragem também existe a possibilidade do fracasso, e essa possibilidade se encontra em todo ato de crer. É um risco que precisa ser levado em troca” (TILLICH, 1985, p. 15).

²⁰⁶ “A coragem é o elemento da fé que incorre no risco da fé. Não se pode substituir a fé pela coragem; mas também não se pode separar a fé da coragem. Nas obras dos místicos a ‘visão do ser’ é descrita como um ser em que é transcendido o estado de crer. Isso se dá ou após o decurso da vida terrena ou em raros momentos já aqui na terra. Na união perfeita com a base divina do ser é anulada a separação, e com essa se elimina incerteza, dúvida, coragem e risco. O finito é englobado no infinito; ele não é extinto, mas também não está mais separado do infinito. Esse não é, porém, o estado cotidiano da pessoa, na qual antes prevalecem finitude e separação, e com essas a fé e a coragem de se arriscar. O risco diz respeito ao conteúdo concreto de uma preocupação incondicional. Nisso pode acontecer que não é o verdadeiro ente incondicional que está contido na fé, e sim algo condicionado, do qual foi feito um ídolo. Dessa maneira os próprios desejos podem determinar o conteúdo da fé; mas também pode acontecer que os interesses do grupo social a que pertencemos nos prendam a tradições mortas, levando a uma espécie de idolatria. Ou também pode acontecer que uma porção limitada da realidade é transformada num ídolo como no politeísmo antigo e novo, ou se tenta abusar do incondicional para os fins arbitrários do crente, como, por exemplo nas práticas mágicas de todas as religiões. Sobretudo, porém, o portador, o invólucro do sagrado, é confundido com o próprio sagrado. Também isso se dá em todos os tipos de fé, consistindo esse desde o início um perigo especial para o cristianismo. Um protesto contra semelhante confusão encontramos na exclamação de Jesus no

porque ela continua atuando secretamente. As tentativas de reprimi-la com uma afirmação de fé inabalável é uma atitude farisaica e fanática. A única forma de superar a dúvida é pela coragem, porque aceita a dúvida como expressão da finitude humana. A coragem se confessa àquilo que toca incondicionalmente, porque não precisa de uma certeza inquestionável. A fé viva contém a dúvida acerca de si mesma e a coragem de tolerar essa dúvida. Entrementes, em toda fé existe um elemento de certeza imediata. Esta, não está sujeita a dúvida, coragem e o risco, porque é a convicção do próprio incondicional. Portanto, não podemos trocar a fé pela coragem e nem podemos separá-las, visto que a coragem e a fé se manifestam em meio a angústia da dúvida e da falta de sentido (TILLICH, 1985).

A dúvida não é superada pela repressão, e sim pela coragem. A coragem não nega que a dúvida está aí; mas ela aceita a dúvida como expressão da finitude humana e se confessa, apesar da dúvida, àquilo que toca incondicionalmente. A coragem não precisa da segurança de uma convicção inquestionável. Ela engloba o risco, sem o qual não é possível qualquer vida criativa. Quando, por exemplo, a preocupação incondicional de uma pessoa é a convicção de que Jesus é o Cristo, então semelhante fé não é uma questão de certeza isenta de dúvida, e sim de coragem que se arrisca, que encerra o perigo do fracasso. Mesmo quando a confissão “Jesus é o Cristo” é exprimida com a convicção mais profunda, ela contém risco e coragem. A própria “confissão” indica isso (TILLICH, 1985, p. 66).

A autoafirmação é uma expressão de fé e o que a “fé” representa precisa ser compreendido por meio da autoafirmação. Coragem é a autoafirmação do ser apesar do não-ser. A potência dessa autoafirmação é a potência do ser que é permanente em cada atitude de coragem e a fé é a experiência de tal potência. Aqui a fé não é uma afirmação teórica e incerta, mas o reconhecimento existencial de algo que transcende a experiência comum. A mensagem da cruz possibilita a coragem de crer em Cristo. Sua mensagem central expressa que a separação entre Deus e o homem foi superada por Deus. Entre os poderes separadores da destruição se encontra a dúvida que impede a coragem de assumir a fé. Sendo a fé perigosa existe a convicção de que uma fé que falha não separa o homem do incondicional. A única certeza e conteúdo absoluto da fé é que na relação com o incondicional jamais podemos oferecer, porque só é possível receber. É impossível transpor a distância entre o infinito e o finito a partir da nossa própria finitude. Não obstante, existir o perigo do “fracasso, do erro e da idolatrização, porém,

evangelho de João: ‘Quem crê em mim, crê, não em mim, mas naquele que me enviou’” (TILLICH, 1985, p. 67-68).

pode ser suportado, porque também o fracasso não nos pode separar daquilo que nos toca incondicionalmente” (TILLICH, 1985, p. 68).

4.5 Conclusão

O percurso realizado para compreender a relação entre o conceito de religião e o conceito de coragem na produção intelectual de Paul Tillich no período estadunidense, apresentou a estrutura ontológica básica e o seu elemento ontológico nas polaridades eu-mundo e participação-individualização na seção *O ser e Deus* (1951). Observou-se que no pensamento de Tillich, a pergunta ontológica está correlacionada com a resposta teológica. Por conseguinte, analisou a finitude, as categorias e os elementos ontológicos como expressões da união entre o ser e não-ser e da aceitação corajosa da angústia igualmente na Parte 2 da *Teologia Sistemática* (1951). Constatou-se que a existência constitui-se de polos em tensões que inevitavelmente apontam para a questão da possibilidade do ser e sua coragem que resiste ao não-ser e sua angústia. Outrossim, mostrou a descrição de religião como estar possuído pela potência do ser-em-si na preleção *Coragem e Transcendência* (1952). Verificou-se que a experiência mística, personalista e transcendente revela que a fonte da coragem e da fé é a potência do ser que possibilita a autoafirmação do ser apesar da negação do ser. Por fim, expressou a relação entre a dúvida, a coragem e a preocupação última na noção de fé como estar possuído pelo incondicional no texto *Dinâmica da Fé* (1957). Distinguiu-se que a fé é um estado de espírito e não a crença em algo. Assim a fé pode coexistir com a dúvida que expressa a finitude humana. Somente pela coragem conseguimos aceitar a dúvida e prevalecer em alguma medida contra a ameaça do não-ser. Fundamentado na investigação do conceito de coragem no primeiro capítulo e na investigação do conceito de religião no segundo capítulo, relacionou-se ambos os conceitos para compreender o fundamento religioso do conceito de coragem tillichiano. Os conceitos autoafirmação, incondicionado, fé, dúvida, coragem e preocupação última foram chaves para entender em que medida o Incondicionado é o fundamento da autoafirmação em uma situação cultural marcada pela angústia da dúvida e da falta de sentido. Portanto o Incondicionado ou aquilo que nos toca incondicionalmente enquanto potência do ser é o pressuposto de uma fé viva que assume corajosamente a dúvida como polo constitutivo da fé. A dúvida e a falta de sentido colocam em xeque tudo aquilo que é condicionado, gerando sempre a incerteza a respeito dos conteúdos concretos de uma determinada cultura. No entanto, o elemento incondicional na experiência humana continua absoluto mesmo diante da situação de desespero

mais radical. Na certeza imediata através da convicção do próprio incondicional a fé se manifesta como coragem e a coragem como fé.

5. CONCLUSÃO

Ao confirmar que a religião é a fonte de uma autoafirmação que incorpora a angústia (ôntica, moral e espiritual), evidenciou-se como a religião fundamenta essa coragem de ser no pensamento do filósofo e teólogo Paul Tillich. Primeiramente mostrou como o autor desenvolveu e aplicou o método filosófico-teológico que estruturou toda a investigação e reflexão sobre o conceito de coragem. Consequentemente, examinou por meio da filosofia do espírito, do sentido e da religião o conceito de religião desenvolvido na década de 1920. Ainda que nos textos estadunidenses o conceito de religião assume contornos existenciais, não há mudanças em relação à formulação do período germânico (1919 - 1925). Por fim, ao associar o conceito de coragem com o conceito de religião, confirmou-se que no pensamento do autor a autoafirmação coletiva, individual e transcendente tem uma raiz religiosa explícita ou implícita. Logo, a autoafirmação do condicionado é possível porque ela é participação na autoafirmação do incondicionado.

No primeiro capítulo demonstrou-se que tanto a situação cultural como a mensagem simbólica são fundamentais para que a dimensão de profundidade não desapareça em uma cultura secular. O método de correlação revela a questão existencial implícita em determinada situação cultural e a resposta expressa no símbolo religioso pela profundidade do ser, apontando para o incondicional (ser-em-si) que fundamenta cada autoafirmação (ser e não-ser). Outrossim, a estrutura ontológica básica, sua finitude, seus elementos ontológicos e categorias nos conduzem à questão da possibilidade da coragem de ser que não pode derivar daquilo que é condicionado. Se o incondicionado não for o pressuposto da busca acerca de si mesmo, jamais será possível alcançá-lo como algo condicionado. Dialogando com outras áreas do saber ressaltou que as situações culturais podem determinar o tipo de autoafirmação: fraca, coletiva, individual ou transcendente. A principal questão levantada sobre a coragem é a possibilidade de uma autoafirmação que transcenda as polaridades eu-mundo ou individualização-participação. Para Tillich, as autoafirmações coletiva, individual e transcendente são consequências das culturas heterônoma, autônoma e teônoma. Nesta, reencontramos a dimensão da profundidade em que desaparece a separação entre o sagrado e o secular.

No segundo capítulo observou-se que o conceito de religião tillichiano a princípio esteve associado ao incondicionado schellinguiano, mas em sua revisão crítica o “incondicionado”²⁰⁷

²⁰⁷ “‘o incondicionado’ nem ‘algo incondicional’ não significam um ser, nem o mais alto nem mesmo Deus. Deus é incondicionado e, por isso, é Deus, mas o ‘incondicional’ não é Deus. A palavra ‘Deus’ está repleta de símbolos

tornou-se uma descrição da autoconsciência. O conceito de religião como direcionamento intencional para o incondicional resultou da preocupação do autor com a autonomia da religião e sua unidade com a cultura. Por isso, a religião é a substância que dá sentido à cultura, e a cultura é a totalidade das formas que expressam as preocupações fundamentais da religião. Ademais, esclareceu que na dupla compreensão de religião como fundamento-abismo do sentido e o sentido último pretendido pela consciência não há contradição ou inconsistência, visto que o espírito é antinômico e paradoxal. Destarte, somente a linguagem simbólica pode expressar a estrutura antinômica que caracteriza o espírito na dinâmica reflexiva e histórica de sua autorrelacionalidade. Os seres humanos são imediatamente conscientes de algo incondicional que precede a separação e a interação entre sujeito e objeto. Ainda que o incondicionado seja apreendido imediatamente pode ser reconhecido no universo cultural e natural. As expressões concretas do elemento incondicional ameaçam constantemente elevar-se ao nível do próprio incondicional. Neste ponto a teologia tem a função de preservar o incondicional contra as aspirações idolátricas dos símbolos religiosos e seculares.

No terceiro capítulo compreendeu-se a relação entre a religião e a coragem no pensamento de Paul Tillich. A análise da estrutura ontológica básica, seus elementos ontológicos e categorias esclareceu a união ser-não-ser e coragem-angústia. Em *O ser e Deus* (1951), o teólogo correlaciona as perguntas filosóficas com as respostas teológicas visando compreender em que medida os símbolos religiosos são respostas às questões existenciais. A existência é composta por polos em tensões que apontam para a questão da possibilidade do ser e sua coragem que resiste ao não-ser e sua angústia. Os seres condicionados pelas polaridades eu-mundo e individualização-participação só podem aceitar corajosamente a angústia porque participam do incondicionado. Este precede todos os conteúdos especiais, a separação e interação de sujeito-objeto, visto que não é um objeto com o qual podemos nos relacionar como sujeito. O incondicionado presente na percepção ontológica é o poder de ser. Não é o ser onipotente, universal e único. Mas o poder presente em todas as coisas que têm poder, seja universal, individual, coisa ou experiência. Metaforicamente afirmou-se que o ser inclui o não-ser, destacando que o não-ser não prevalece contra o ser. O não-ser pertence ao ser e não pode ser separado do ser. O ser deve ser pensado como uma dupla negação: ser é a negação da negação do ser. Simbolicamente o ser é a “potência de ser” que possibilita o ser se afirmar contra o não-ser. Logo, a religião é o estado em que o ser humano é tomado pela potência do ser-em-si. Esta potência transcende o não-ser experimentado na angústia ôntica, presente na

concretos que expressam nossa preocupação suprema - o fato de sermos tocados por algo incondicional. Mas esse ‘algo’ não é uma coisa, mas o poder de ser no qual todos os seres participam” (TILLICH, 2009, p. 62).

angústia noética e efetivo na angústia ética. As experiências mística, personalista e transcendente revelam que a fonte da coragem e da fé é a potência do ser que possibilita a afirmação do ser apesar da negação do ser.

Em suma, explicitou-se que a fé combina a certeza ontológica com a incerteza acerca de todas as coisas condicionadas e concretas. A fé não é a crença em algo com maior ou menor grau de probabilidade nem a aceitação de declarações improváveis sobre Deus. O elemento contingente e arriscado da fé está no fato de que o elemento incondicional pode tornar-se questão de preocupação última somente se aparecer de forma concreta na cultura (símbolos, comportamentos e devoções). A fé fundamenta-se na consciência do elemento incondicional no eu e no seu mundo. A dúvida mais radical não destrói o pressuposto da dúvida ou a consciência de algo incondicional. Baseado nas concepções de Paul Tillich acerca da coragem e da religião, compreendeu-se que o incondicionado é o fundamento da autoafirmação em uma cultura marcada pela angústia da dúvida e falta de sentido. Assim, o incondicionado ou aquilo que nos toca incondicionalmente enquanto potência do ser é o pressuposto de uma fé viva que assume corajosamente a dúvida como polo constitutivo da fé. A dúvida e a falta de sentido colocam em xeque tudo aquilo que é condicionado, gerando sempre a incerteza a respeito dos conteúdos concretos de uma determinada cultura. Contudo, o elemento incondicional na experiência humana continua absoluto mesmo diante da situação de desespero mais radical. É na certeza imediata ou convicção do próprio incondicional que a fé se manifesta como coragem e a coragem como fé.

Em *A Coragem de Ser* (1952) o teólogo mostrou que a cultura contemporânea é marcada pelo movimento predominante do espírito da sociedade industrial e pelo protesto enérgico do espírito existencialista. Tanto a sociedade industrial quanto o protesto existencial determinaram a autoafirmação na primeira metade do século XX. Este caracteriza-se pela ênfase das atividades humanas na pesquisa metódica e na transformação técnica do mundo e das pessoas. Conseqüentemente à perda da dimensão de profundidade no encontro com a realidade e igualmente a perda da transparência interna (a transparência para o eterno). O sistema finito das interdependências denominado universo tornou-se autossuficiente, pois com cálculo e controle a natureza é adequada às necessidades e desejos humanos. A partir do século XVIII, Deus foi retirado dos campos de poder das atividades humanas e colocado ao lado do mundo, sem permissão para interferir nos cálculos comerciais e técnicos. Deus tornou-se desnecessário uma vez que a humanidade se tornou mestre do universo. No entanto, a autorrealização humana carece da potência criativa que era atribuída somente à Deus. Ao assumir a criatividade como qualidade humana, estabeleceu-se uma sociedade que rejeita as questões inerentemente

humanas em nome de uma conquista progressiva da natureza. Este progresso abandonou realidades como a alienação, a morte, a culpa, as contradições e os poderes destrutivos no homem. A adaptação das pessoas a esse sistema de produção e consumo acontece por meio dos processos educacionais, que consideram tal condição como uma condição essencial da autorrealização progressiva das próprias potencialidades. Sem os símbolos religiosos nos quais a profundidade do ser se expressa, a dimensão da profundidade desaparece. A experiência do vazio e da falta de sentido é reflexo direto dessa sociedade industrial que em suas formas e estruturas não oferece um sentido. Porém as mentes proféticas do século XIX protestaram contra o espírito da sociedade industrial que transformou as pessoas em objetos, coisas e engrenagens de um sistema alienante e desumanizante.

Neste contexto, a autoafirmação espiritual é ameaçada pelo não-ser na angústia da vacuidade e falta de sentido. A autoafirmação espiritual acontece na participação intencional na produção cultural de sentido existencial em todas as esferas. Sem essa participação espiritual no conteúdo que dá sentido à existência, predomina a angústia da vacuidade e a falta de sentido. Numa cultura secularizada o centro espiritual é perdido e com ele o sentido da vida. Porém, somente através da dimensão de profundidade o homem pode conferir sentido a sua existência, posto que os símbolos religiosos expressam o incondicionado que encoraja o ser diante da ameaça do não-ser. A autoafirmação espiritual é de seriedade máxima porque o ser humano prefere tirar a própria vida do que suportar o desespero da falta de sentido. Logo, a autoafirmação criativa depende exclusivamente do estado em que somos tomados pela preocupação incondicional.

6. REFERÊNCIAS

ABREU, Fábio Henrique. “Richtung auf das Unbedingte” and “Self-Transparency”: The Foundations of Paul Tillich’s Philosophy of Spirit, Meaning, and Religion (1919-1925). **Revista Eletrônica Correlatio**, v. 16, n. 1 - Junho de 2017.

ABREU, Fábio Henrique. **Símbolo como linguagem da religião: fundamento da teoria dos símbolos no âmbito da teoria da religião de Paul Tillich**. In: TADA, Elton Sadao; SOUZA, Vitor Chaves (Org.). **Paul Tillich e a Linguagem da Religião**. Santo André: Kapenke, 2018.

ALVES, Rubem A. **O que é religião**. 13 Ed. São Paulo: Brasiliense, 1990.

AKIRA GOTO, Tommy. **O Fenômeno Religioso – A Fenomenologia em Paul Tillich**. São Paulo: Paulus, 2004.

CALVANI, Carlos Eduardo Brandão. Existirmos... a que será que se destina? Choque ontológico, angústia e coragem de ser na canção Cajuína. **Revista Eletrônica Correlatio**. [online]. v. 16, n. 1, p. 100- 112, jun. 2017.

CARVALHO, G. **A interpretação da simbólica da queda em Paul Tillich: Um estudo em hermenêutica teológica**. (Dissertação de mestrado). Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião / Universidade Metodista de São Paulo. São Bernardo do Campo, 2007.

CRUZ, Eduardo R.; MORI, Geraldo de (Org.). **Teologia e Ciências da religião: a caminho da maioria acadêmica no Brasil**. São Paulo: Paulinas; Belo Horizonte, MG: Editora PUC Minas, 2011.

CUNHA, Carlos Alberto Motta. **O contributo do Método da Correlação de Paul Tillich à epistemologia da Teologia Pública no Brasil no contexto do pensamento complexo e transdisciplinar**. Belo Horizonte, FAJE - Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, 2015.

DANZ, C. Zwischen Transzendentalphilosophie und Phänomenologie. Die methodischen Grundlagen der Religionstheorien bei Otto und Tillich. In: LAUSTER, Jörg; SCHÜZ, Peter; BARTH, Roderich; DANZ, Christian. (Hrsg.). **Rudolf Otto**. Theologie – Religionsphilosophie – Religionsgeschichte. Berlin; Boston: Walter de Gruyter GmbH, 2014, p. 335-345.

DANZ, C. „Ethik des Reiches Gottes“. Moralität und Eschatologie bei Paul Tillich. In: DANZ, C.; DUMAS, M.; SCHÜBLER, W.; STENGER, M. A.; STURM, E. (Hrsg.). **Internationales Jahrbuch für die Tillich-Forschung**. Band 10: Ethics and Eschatology. Berlin; Boston: Walter de Gruyter GmbH, 2015, p. 1-17.

DANZ, C. Das Göttliche und das Dämonische. Paul Tillichs Deutung von Geschichte und Kultur. In: DANZ, C.; DUMAS, M.; SCHÜßLER, W.; STENGER, MA; STURM, E. (hrs.). **Internationales Jahrbuch für die Tillich-Forschung**. Band 8: Interpretação da História. Berlin; Boston: Walter de Gruyter GmbH, 2013, p. 1-14.

DANZ, C. Die Religion in der Kultur. Karl Barth und Paul Tillich über die Grundlagen einer Theologie der Kultur. In: DANZ, C.; SCHÜßLER, W. (Hrs.). **Paul Tillichs Theologie der Kultur**: Aspekte, Probleme, Perspektiven. Berlin; Boston: Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, 2011, p. 211-227.

DANZ, C. Tillich's Philosophy. In MANNING, R. R. **The Cambridge Companion to Paul Tillich**. New York: Cambridge University Press, 2009, pp. 173-188.

DANZ, C. **Religion als Freiheitsbewußtsein**. Eine Studie zur Theologie als Theorie der Konstitutionsbedingungen individueller Subjektivität bei Paul Tillich, Berlin; Nova York: Walter de Gruyter, 2000.

DUMER, Pablo Fernando. A Coragem como elemento de cura ontológica. **Anais do Congresso Estadual de Teologia**. São Leopoldo: EST. v. 2, p. 480-489, maio. 2015.

DUMER, Pablo Fernando. **O ser humano entre a angústia e a coragem: uma antropologia teológica para a pós-modernidade**. São Leopoldo, 2017.129 f. Dissertação (Mestrado em Teologia) - Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 2017.

EMÍLIO, Guilherme Estevam. Ontologia de Paul Tillich: introdução ao método correlativo de argumentação. **Revista Eletrônica Correlatio** v. 11, n. 21 - Julho de 2012, p. 7- 26.

FÉLIX, Wagner. Filosofia negativa, filosofia positiva: a crítica de Schelling ao idealismo. **Revista PHILIA | Filosofia, Literatura & Arte**, Porto Alegre, volume 2, número 1, p. 590 - 613, junho de 2020.

FILORAMO, Giovanni; PRANDI, Carlo. **As ciências das religiões**. Tradução José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 1999.

GIBELLINI, Rosino. **A Teologia do século XX**. 2 Ed. Tradução de João Paixão Netto. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

GIL, Antonio Carlos. **Como elaborar projetos de pesquisa**. 4 Ed. São Paulo: Atlas, 2002.

GRENS, Stanley J. & OLSON, Roger E. **Teologia do Século 20**. Tradução de Suzana Klassen. 1ª ed. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2003.

GROSS, Eduardo. Método da correlação e hermenêutica. **Revista Eletrônica Correlatio** n. 16 - Dezembro de 2009, p. 56-73.

GROSS, Eduardo. Elementos do pensamento de Schelling na obra de Paul Tillich. **Numen: revista de estudos e pesquisa da religião**, Juiz de Fora, v. 7, n. 2, 2004, p. 79-99.

GROSS, E. A justificação de quem duvida: Um exercício hermenêutico com Paul Tillich. **Numen: revista de estudos e pesquisa da religião**. V. 4, n. 2, 2001, p. 33-56.

HIGUET, E. A. A teologia em programa de Ciências da Religião. **Revista Eletrônica Correlatio**. [online]. v. 5, n. 9, p. 37-51, maio. 2006.

HIGUET, E. A. **O método da Teologia Sistemática de Paul Tillich**: a relação da razão e da revelação. (Estudos de Religião n. 10 - Paul Tillich: 30 anos depois – introdução à Teologia Sistemática). São Bernardo do Campo: IMS, 1995, p. 37-54.

HIGUET, E. A. Atualidade da Teologia da Cultura de Paul Tillich. **Revista Eletrônica Correlatio**. [online]. v. 18, n. 2, p. 11-25, dez.2019.

HIGUET, E. A. A ‘teologia apologética’ da cultura de Paul Tillich: profundidade e superfície. **Revista Eletrônica Correlatio**. [online]. v. 4, n. 8, p. 108-123, out. 2005.

HIGUET, E.; MARASCHIN, J.(eds). **A Forma da Religião** – leituras de Paul Tillich no Brasil. São Bernardo do Campo, UMESP, 2006.

HIGUET, Etienne A. Os métodos da filosofia da religião de Paul Tillich. **Revista Eletrônica Correlatio** n. 20 - Dezembro de 2011, p. 27-41.

HIGUET, Etienne A. Os métodos da filosofia da religião de Paul Tillich. **Revista Eletrônica Correlatio**, v. 10, n. 20, 2011, p. 27- 41.

HIGUET, Etienne A. As relações entre religião e cultura no pensamento de Paul Tillich. **Revista Eletrônica Correlatio**, v. 7, n. 14, 2008, p. 123-143.

JACOB, Matheus Jalbut. **O conceito de Absoluto na filosofia de Friedrich W. J. Schelling** (Dissertação de mestrado). Programa de Pós-graduação em Filosofia/Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo, 2019.

KELM, Thiago Rafael Englert. A coragem de “ser” no mundo do “ter”: contribuições de Paul Tillich para análise do ser humano na sociedade capitalista atual. **Revista Eletrônica Correlatio**. [online]. v. 15, n. 2, p. 171-188, dez. 2016.

KELM, Thiago Rafael Englert. **Implicações da teoria da intencionalidade da consciência de Edmund Husserl para o desenvolvimento da teologia da cultura em Paul Tillich**. In: TADA, Elton Sadao; SOUZA, Vitor Chaves (Org.). **Paul Tillich e a Linguagem da Religião**. Santo André: Kapenke, 2018.

MAIA, Renan Pires; GEHRKE, Betina Meister. A identidade entre o belo e o verdadeiro no pensamento de Schelling. **ISSN 1984-3879, SABERES, Natal – RN**, v. 1, n. Especial: I ENAFA e XXIV Semana de Filosofia da UFRN, Jan. 2015, p. 129-138.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa. Fenomenologia e experiência religiosa. **Revista de Estudo e Pesquisa da Religião**. Juiz de Fora. v. 2, n. 2, p. 65-89, nov. 2010.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa. **Memória: Fenomenologia e experiência religiosa**. In: CRUZ, Eduardo R; MORI, Geraldo de (Org). **Teologia e Ciências da religião: a caminho da maioria acadêmica no Brasil**. São Paulo: Paulinas; Belo Horizonte, MG: Editora PUCMinas, 2011.

MONDIM, Battista. **Paul Tillich e a teologia da correlação**. In: MONDIM, Battista. **Os grandes teólogos do século vinte**. São Paulo: Ed. Teológica, 2003.

MONDIN, Battista. **Curso de filosofia**. 1ª ed. São Paulo: Paulus, 2005.

MONDIN, Batista. **Os grandes teólogos do século XX**. São Paulo: Paulinas, 1980.

MUELLER, Enio R. Entre a religião e seu conceito: questões fundamentais da filosofia da religião de Paul Tillich nos anos 20. **Numen: revista de estudo e pesquisa da religião**, vol. 9, nº 1, 2006, p. 11-41.

PASTOR, Félix Alejandro. Itinerário espiritual de Paul Tillich: Consideraciones ante um Centenario por Félix Alejandro Pastor. **Revista Gregorianum**. [online]. v. 67, n. 1, p. 47-86, 1986.

SCHELLING, F. W. J. **Philosophie und Religion, en Werke**. Ed. Schröter, v. IV. Munich: 1965.

SCHELLING, F. W. J. **System of transcendental idealism**. Trad. P. Heath. Charlottesville: University of Virginia: 1978.

SCHELLING, F. W. J. **Investigações filosóficas sobre a essência da liberdade humana**. Rio de Janeiro: Edições 70, 1993.

SCHÜTZ, Rosalvo. Antes e depois da razão: sobre a Filosofia Positiva de Schelling. **Cadernos de Filosofia Alemã** | v. 19; n. 2 | pp. 95-110, dezembro de 2014.

SILVA, Noêmia dos Santos. A coragem de ser de Cecília Meireles a partir do pensamento de Paul Tillich. **Revista Eletrônica Correlatio**. [online]. v. 12, n. 23, p. 129-139, jun. 2013.

SILVEIRA, Emerson Sena da (Org.). **Como estudar as religiões: metodologias e estratégias**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018.

SOARES, A.M.L. **A teologia em diálogo com a Ciência da Religião**. In: USARSKI, F. (org.). O espectro disciplinar da Ciência da Religião. São Paulo: Paulinas, 2007.

SOUZA, Vitor Chaves. A coragem em André Comte-Sponville e Paul Tillich. **Revista Eletrônica Correlatio**. [online]. v. 8, n. 15, p. 92-101, jun. 2009.

TADA, Elton Sadao; SOUZA, Vitor Chaves (Org.). **Paul Tillich e a Linguagem da Religião**. Santo André: Kapenke, 2018.

TADA, Elton Vinicius Sadão. A coragem da fé no professor de teologia Gustav de Hermann Hesse. **Revista Eletrônica Correlatio**. [online]. v. 12, n. 23, p. 109-117, jun. 2013.

TADA, Elton Vinicius Sadão. A Coragem de Morrer: análise de aspectos da morte entre o cristianismo e o budismo amidista. **Revista Eletrônica Correlatio**. [online]. v. 13, n.26, p. 17-28, dez. 2014.

TADA, Elton Vinicius Sadão. **A ‘coragem de ser’ Clarice: a centralidade da existência humana como expressão da religião na obra de Clarice Lispector estudada a partir da teologia da cultura de Paul Tillich**. São Bernardo do Campo, 2015, 176 f. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) -UMESP, São Bernardo do Campo, 2015.

TADA, Elton Vinicius Sadão. **‘A Coragem de Ser’ de Paul Tillich e ‘A via crucis do Corpo’ de Clarice Lispector: semelhanças e assimetrias em busca de uma leitura teológica-existencial da obra de Lispector**. São Bernardo do Campo, 2010, 117 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) - UMESSP, São Bernardo do Campo, 2010.

TILLICH, Paul. **A Coragem de Ser**. Baseado nas Conferências Terry Pronunciadas na Yale University. Tradução de Eglê Malheiros. 2 Ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2001.

TILLICH, P. **No Limite**. 18ª ed. São Paulo: Fonte editorial, 2016.

TILLICH, Paul. **Teologia sistemática**. Tradução de Getúlio Bertelli e Geraldo Korndörfer. 7 Ed. São Leopoldo: Sinodal, 2014.

TILLICH, Paul. **Dinâmica da Fé**. Tradução de Walter O. Schlupp. 3 Ed. São Leopoldo: Editora Sinodal, 1985.

TILLICH, Paul. **História do Pensamento Cristão**. Tradução de Jaci Maraschin. 2 ed. São Paulo: ASTE, 2000.

TILLICH, P. **Perspectivas da teologia protestante nos séculos XIX e XX**. 2ª ed. São Paulo: ASTE, 1999.

TILLICH, Paul. **Teologia da Cultura**. Tradução de Jaci Maraschin. 18 ed. São Paulo: Fonte Editorial, 2009.

TILLICH, Paul. *Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality* (1955). In: CLAYTON, John Powell. (Hrsg.). **Main Works – Hauptwerke**. Band 4: Religionsphilosophische Schriften. Berlin; New York: Walter de Gruyter; Evangelisches Verlagswerk, 1987, p. 357-388.

TILLICH, Paul. *Existential Analyses and Religion Symbols* (1956). In: HUMMEL, Gert. (Hrsg.). **Main Works – Hauptwerke**. Band 6: Theologische Schriften. Berlin; New York: Walter de Gruyter; Evangelisches Verlagswerk, 1992, p. 385-399.

TILLICH, Paul. *Reply to Interpretation and Criticism*. In: KEGLEY, Charles, BRETALL, Robert W., **The Theology of Paul Tillich. The Library of Living Theology, vol 1**. New York: Macmillan, 1952, p. 329-349.

TILLICH, P. *Rechtfertigung und Zweifel*. (1924). In: HUMMEL, Gert. (Hrsg.). **Main Works – Hauptwerke**. Band 6: Theologische Schriften. Berlin; New York: Walter de Gruyter; Evangelisches Verlagswerk, 1992, p. 83-97.

TILLICH, P. *Rechtfertigung und Zweifel*. (1919). In: STURM, Erdmann. (Hrsg.). **Ergänzungs- und Nachlaßbände zu den Gesammelten Werken von Paul Tillich**. Band X: Religion, Kultur, Gesellschaft. Unveröffentlichte Texte aus der deutschen Zeit (1908-1933). Erster Teil. Berlin; New York: Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, 1999, p. 127-230.

TILLICH, P. *Religion and Secular Culture*. (1946). In: PALMER, Michael. (Hrsg.). **Main Works – Hauptwerke**. Band 2: Kulturphilosophische Schriften. Berlin; New York: Walter de Gruyter; Evangelisches Verlagswerk, 1990b, p. 197-207.

TILLICH, P. *Kirche und Kultur*. (1924). In: PALMER, Michael. (Hrsg.). **Main Works – Hauptwerke**. Band 2: Kulturphilosophische Schriften. Berlin; New York: Walter de Gruyter; Evangelisches Verlagswerk, 1990a, p. 101-114.

TILLICH, P. *Über die Idee einer Theologie der Kultur*. (1919). In: PALMER, M. (Hrsg.). **Main Works - Hauptwerke**. Band 2: Kulturphilosophische Schriften. Berlin; Nova York: Walter de Gruyter; Evangelisches Verlagswerk, 1990c, p. 64-85.

TILLICH, P. *Das System der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden*. (1923). In: WENZ, G. (Hrsg.). **Main Works – Hauptwerke**. Band 1: Philosophische Schriften. Berlin; Nova York: Walter de Gruyter; Evangelisches Verlagswerk, 1989, p. 113-263.

TILLICH, P. Religionsphilosophie. (1925). In: CLAYTON, JP (Hrsg.). **Main Works - Hauptwerke**. Band 4: Religionsphilosophische Schriften. Berlin; Nova York: Walter de Gruyter; Evangelisches Verlagswerk, 1987, p. 117-170.

TILLICH, P. Die Überwindung des Religionsbegriffs in der Religionsphilosophie. (1922). In: CLAYTON, J. P. (Hrsg.). **Main Works – Hauptwerke**. Band 4: Religionsphilosophische Schriften, 1987, p. 73-90.

TILLICH, P. Über die Idee einer Theologie der Kultur. (1919). In: DANZ, C.; SCHÜBLER, W.; STURM, E. (hrs.). **Paul Tillich**. Ausgewählte Texte. Berlin; Nova York: Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, 2008, p. 25-41.

TILLICH, P. Die große religionsphilosophische Debatte. In: ALBRECHT, R.; TAUTMANN, R. (Hrsg.). **Ergänzungs- und Nachlaßbände zu den Gesammelten Werken von Paul Tillich**. Band VI: Briefwechsel und Streitschriften. Theologische, philosophische und politische Stellungnahmen und Gespräche. Frankfurt am Main: Evangelisches Verlagswerke, 1983, p. 95-136.

TILLICH, P. Kritisches und positives Paradoxes: Eine Auseinandersetzung mit Karl Barth und Friedrich Gogarten. In: ALBRECHT, Renate. (Hrsg.). **Gesammelte Werke**. Band VII: Der Protestantismus als Kritik und Gestaltung. Schriften zur Theologie I. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1962, p. 216-225.

TILLICH, P. Dogmatik-Vorlesung. (Dresden 1925-1927). In: SCHÜBLER, Werner; STURM, Erdmann. (Hrsg.). **Ergänzungs- und Nachlaßbände zu den Gesammelten Werken von Paul Tillich**. Band XIV. Berlin; New York: Walter de Gruyter GmbH & Co., KG, 2005.

TILLICH, Paul. **The Construction of the History of Religion in Schelling's Positive Philosophy**: Its Pressupositions and Principles. London: Bucknell University Press, 1974.

TILLICH, Paul. **Mysticism and Guilt-Consciousness in Schelling's Philosophical Development**. London: Bucknell University Press, 1974.