

2 O ser humano na existência

O propósito desta pesquisa é refletir sobre a relação entre a revelação de um Deus transcendente e o ser humano finito a partir de Paul Tillich. Diante dessa proposta surgem algumas perguntas: como o ser humano finito, na existência, pode ter alguma relação com o transcendente? Como a revelação de Deus que é acolhida na realidade humana pode ser ouvida sem que seja confundida com os meios da mensagem? A estas perguntas acrescentam-se algumas delineações: o conhecimento de Deus, condicionado pela finitude humana, corre o risco de se tornar um conhecimento como outro qualquer, pois a única maneira de o ser humano conhecer a realidade à sua volta é sempre através da estrutura sujeito-objeto. Porém, Deus não pode ser um objeto entre outros. Sendo assim, a pesquisa propõe-se estudar a teologia de Paul Tillich¹,

¹ Vida de Paul Tillich: “Até o início da Primeira Guerra Mundial, Paul Johannes Tillich (20/8/1886 – 22/10/1965) possuía uma vida estável na Alemanha, seu país natal. Filho de pais protestantes nasceu em Starzeddel, pequeno povoado de Brandenburg, província próxima de Berlim. O contato com a natureza, com a simplicidade da vida rural, com as perspectivas de harmonia cósmica fortaleceu uma nostalgia numinosa do infinito e a perspectiva da presença do divino no mundo. Dessa presença são derivados (e não ao contrário) a mística, as implicações estéticas e sacramentais e os elementos lógicos e éticos da religião. Isso, posteriormente, sob a influência de Friedrich Schleiermacher (1768-1834) – em especial a obra *Discursos sobre a Religião* – e de Rudolf Otto (1869-1937) – em especial *O sagrado* – redundou na participação de Tillich em movimentos de renovação litúrgica e em uma reavaliação do misticismo cristão e não-cristão. (...) A partir de 1904, Tillich estudou filosofia em Tubinga e teologia em Halle, um destacado centro do pietismo alemão. Concentrou as pesquisas em torno dos grandes filósofos alemães, especialmente Schelling. Ele atuou por quatro anos como capelão da Primeira Guerra Mundial (setembro de 1914 a setembro de 1918). (...) Depois da guerra, Tillich manteve o interesse pelo marxismo. Todavia, a crítica ao stalinismo possibilitou, ainda mais, aspectos revisionistas. Isso é notório na produção teórica do Instituto de Pesquisas Sociais (Escola de Frankfurt). Nesse sentido, esteve próximo das concepções de Theodor Adorno – que foi orientado por Tillich na tese de habilitação acadêmica – e de Max Horkheimer – um dos dirigentes do Instituto, com quem possuía profunda amizade. (...) De 1925 a 1929, deu aulas de teologia em Dresden e Leipzig, e de 1929 a 1933 em Frankfurt. Desse período são vários artigos (...) foram incorporados em obras destacadas como: *The Interpretation of History* (1936) e *The Protestant Era* (1948). (...) Tillich chegou com a família nos EUA no dia 4 de novembro de 1933. Posteriormente, integrou em Nova York os quadros do Union Theological Seminary (UTS) de 1933 a 1955. (...) O período nos EUA foi, para Tillich, de aprofundamento e sistematização de sua teologia. Após lecionar no UTS, trabalhou na Universidade de Harvard, de 1955 a 1962, onde estabeleceu estudos interdisciplinares e obteve forte reconhecimento dos círculos intelectuais norte-americanos. Anteriormente, já havia publicado o primeiro volume de *Systematic Theology* (Teologia Sistemática) (1951). Os outros dois volumes foram publicados, respectivamente, em 1957 e 1963. Muitas obras, algumas delas coletâneas de artigos anteriormente publicados, foram divulgadas nesse período (...) Destacam-se: *The New Being* (O Novo Ser) (1955), *Biblical Religion and Search for Ultimate Reality* (Religião Bíblica e a Busca da Realidade Última) (1955), *The Eternal Now* (O Eterno Agora) (1956), *Dynamics of Faith* (A dinâmica da Fé) (1957) e *Theology of Culture* (Teologia da Cultura) (1959). Também é desse período a reedição, agora com maior divulgação, de *The Religious Situation* (A Situação Religiosa)

um teólogo que postula o conceito de símbolo como linguagem da fé enquanto caminho para que a revelação de Deus seja acolhida, sem tornar Deus objeto de idolatria e fanatismos.

Mas propor uma abordagem sobre a revelação de Deus no mundo contemporâneo exige alguns desafios, considerando a atual conjuntura da situação religiosa. Num mundo em constantes mudanças parece que a revelação se tornou uma realidade confinada a um gueto, fruto da crítica à religião, realizada pela modernidade e também por causa da secularização. Na crítica à religião, a ideia de um Deus que se revela a seres humanos é uma dimensão distante e impensada. No entanto, nos tempos atuais parece que o religioso voltou a ocupar o cenário² e sendo assim, pode parecer que todos estão interessados nos mesmos assuntos. Mas não é o que parece. Existe um mundo habitado por duendes, fadas, cristais que transmitem boas energias, viagens astrais levam seus viajantes a se locomoverem para qualquer parte do mundo, discos voadores conduzem pessoas a experiências incríveis em outras galáxias.

Mas nem mesmo esse interesse efervescente pelo universo religioso e fantástico, desperta o interesse pelo cristianismo tradicional. Nesta busca de experiências extraordinárias, o “neo-pentecostalismo”³ se torna uma alternativa muito mais atraente para as pessoas do que as propostas das igrejas

(1956). Após o período em Harvard, Tillich recebeu o convite para trabalhar na Universidade de Chicago (1962-1965), já no final de sua vida”. RIBEIRO, Claudio de Oliveira. **“Teologia no Plural: fragmentos biográficos de Paul Tillich”**. Correlatio n. 3 (abril de 2003).

² No Brasil de hoje, segundo a professora Maria Clara Bingemer, e em outras partes do mundo ocidental, que se consideravam livres da opressão da religião, deparamo-nos com uma explosão do Sagrado e do Divino. “É fato constatado que milhões de brasileiros entram em transe diariamente, ou seja, são arrebatados em seu potencial desejante e afetivo por alguma experiência do Transcendente identificado com o Sagrado ou o Santo, seja Ele nomeado como Deus, Oxalá ou o Santo daíme.” BINGEMER, Maria Clara L. “A Sedução do Sagrado”, in: CALIMAN, Cleto (org). **A Sedução do Sagrado – O Fenômeno Religioso na Virada do Milênio**. Petrópolis: Vozes, 1999, pp. 79-115.

³ Segundo Leonildo Silveira Campos é preciso justificar o que temos em mente quando juntamos o prefixo neo ao termo pentecostalismo, supostamente claro para todos. O pentecostalismo surgiu nos Estados Unidos, no início do século passado, pregando o batismo com o Espírito Santo, evidenciado por glossolalia. O “neo-pentecostalismo”, pode recusar o aspecto distintivo da glossolalia, mas se identifica como um movimento ligado às experiências do Espírito Santo. Os participantes são oriundos de camadas mais altas do extrato social, geralmente, classes médias. Para ele, a distinção entre pentecostalismo clássico e “neo-pentecostalismo” é uma consequência da “pós-modernidade”. O ser humano moldado no pensamento “pós-moderno” torna-se mais individualista, desprovido de historicidade. A ênfase se dá no campo do lúdico, do irracional e inclui uma descrença da modernidade e de tudo o que a caracteriza. Para esse indivíduo, pouco importa o passado, seu foco está no presente. Cf.: CAMPOS, Leonildo Silveira. **Teatro, Templo e Mercado**. 2ª. Edição. Petrópolis: Vozes, São Paulo: Simpósio Editora, São Bernardo do Campo: Umesp, 1999, pp. 46-50.

tradicionais, sejam elas católicas ou protestantes. Movimentos cristãos influenciados pelo “neo-pentecostalismo” são ambientes onde o fator emocional é bastante acentuado e, por isso, nele, mulheres e homens encontram um espaço para expressar suas emoções de forma livre, sem o controle da instituição. Além de encontrarem grupos de convivências, fundamentados em laços afetivos, marcado pelo trânsito religioso⁴. No entanto, a teologia cristã e as igrejas de um modo geral enxergam essas manifestações mais como um fenômeno sociológico do que religioso e também como fruto de uma época. Esse interesse em torno do religioso corre à margem das igrejas, ou seja, do cristianismo tradicional.

A chamada volta do Sagrado não trouxe, junto com ela, um interesse pelas instituições religiosas tradicionais. Nasce, então, a necessidade de se voltar para o caráter apologético⁵ da teologia. Como o cristianismo tradicional não se comunica bem com o mundo contemporâneo faz-se mais do que necessário que ele redescubra sua dimensão apologética. A apologética pressupõe o diálogo com os que estão à volta, assim como fizeram os padres apologetas ao traduzirem a fé cristã para o universo helênico. A teologia que possui uma dimensão apologética ao fazer uma ponte com a realidade à sua volta, pode fazer aquilo que é próprio da sua vocação, que é o anúncio da mensagem, o querigma. Uma teologia com um olhar para o mundo, aberto ao novo, sem abrir mão do que é fundamental na mensagem cristã, é o que Paul Tillich pretende fazer ao destacar a importância da apologética na teologia cristã.

⁴ A socióloga francesa Danièle HERVIEU-LÉGER traz uma discussão muito interessante sobre esse assunto. Para ela, a modernidade é produto da religião, mas também configura um modelo de religião. Sendo assim, ser Igreja no mundo moderno é uma tarefa cheia de questionamentos, pois a modernidade tentou afastar a religião dos processos sociais, da política, da economia, da cultura, do universo simbólico, relegando a religião ao âmbito do privado. A religião na modernidade se torna mais uma escolha dentro de tantas outras, perdendo o seu caráter de fonte de sentido. Neste sentido, a dimensão do sagrado com características intimistas se configura, atualmente, com uma realidade que encontra um lugar fértil em comunidades pequenas, baseadas em laços afetivos. Uma das marcas dessa nova configuração religiosa é facilidade com que as pessoas trocam de igreja e de tradição. Cf. HERVIEU-LÉGER, Danièle. **O Peregrino e o convertido**. Petrópolis: Vozes, 2008.

⁵ Apologética em Paul Tillich não é uma disciplina que leva a igreja e a teologia a se colocarem em trincheiras para se defenderem do mundo e das heresias. Com o desgaste dessa palavra, surge a disciplina Teologia Fundamental, que além de ser responsável pelo tratado da revelação, tem a função de buscar o diálogo com a filosofia e o mundo contemporâneo, através de novas ideias e novas descobertas.

2.1.

Considerações sobre a teologia de Paul Tillich

Toda teologia nasce da terra, da cultura, como uma resposta a problemas concretos, levantados num determinado lugar, numa determinada situação social e existencial. Foi assim que nasceu a teologia apologética dos Padres da Igreja, uma teologia que responde a situações oriundas da realidade. Trata-se de uma teologia que soube compreender muito bem a sua época e encontrou na mediação cultural do helenismo uma ótima oportunidade para dialogar com seus contemporâneos. A filosofia helênica forneceu à teologia patrística a linguagem apropriada para comunicar a fé e defender a igreja cristã de todos os ataques externos e internos. De acordo com o teólogo teuto-americano Paul Tillich, o movimento dos padres apologetas pode ser entendido como nascimento de uma teologia cristã mais elaborada. “O Cristianismo precisava de apologética... *Apologia* significa resposta ou pergunta ao juiz de um tribunal, da parte do acusado... o cristianismo teve que se expressar em forma de resposta a certas acusações particulares”⁶, afirma o teólogo.

Sendo assim, Paul Tillich inicia sua teologia sistemática dizendo que a teologia como função da Igreja, deve servir às necessidades da mesma em cada época e em cada cultura. Neste sentido, todo sistema teológico deve satisfazer a duas necessidades básicas: “a afirmação da verdade cristã e a interpretação desta verdade para cada nova geração”⁷. O teólogo deve ser alguém que tem por um lado a mensagem, o querigma, a mensagem do Evangelho e do outro a “situação”. “A ‘situação’ à qual a teologia deve responder é a totalidade da autointerpretação criativa do ser humano em período determinado. O fundamentalismo e a ortodoxia rejeitam essa tarefa e, ao fazê-lo, perdem o sentido da teologia”⁸. Conjugiar essas duas realidades é a principal tarefa de uma teologia apologética. Sem esse referencial, a teologia cristã corre o risco de se tornar obsoleta, perdendo o seu poder de comunicação. É preciso encontrar uma base comum. Ter uma base comum não significa que não haja diferenças nos discursos e nem nos métodos. Manter uma base comum para o

⁶ TILLICH, Paul. **História do pensamento cristão**. Trad. de Jaci Maraschin. São Paulo: ASTE, 2000, pp. 44-45.

⁷ TILLICH, Paul. **Teologia Sistemática**. 5. ed. Revista. São Leopoldo: Sinodal, 2005, p. 21.

⁸ TILLICH, Paul, 2005, p. 22.

diálogo ou para a evangelização não constitui a eliminação das diferenças. Mas isso se torna um risco para a apologética, o risco, segundo P. Tillich, de dar mais ênfase à base comum. Neste caso, por exemplo, afirma-se a teologia liberal e quando não há nenhuma base comum com a cultura, a mensagem se torna algo estranho, vindo de fora, como se tudo que viesse da cultura fosse algo demoníaco, digno de conversão. Neste caso afirma-se a ortodoxia e o fundamentalismo⁹.

Tanto a ortodoxia europeia quanto o fundamentalismo americano, movimento fundado em 1910 nos Estados Unidos, “confundem a verdade eterna com uma expressão temporal desta verdade”¹⁰. Esses movimentos teológicos carecem do entendimento de que numa formulação teológica há sempre elementos que configuram uma época. Mas eles não desprezam totalmente a mediação da “situação”, pois falam de um lugar do passado, tornando o que deveria ser transitório em algo infinito¹¹. Este discurso do passado, sem que haja uma interpretação da realidade, representa na opinião do teólogo alemão o caráter demoníaco do fundamentalismo. Ele, além de obstruir a busca da verdade pelos seus seguidores, os torna fanáticos, porque são obrigados a sacrificar elementos da verdade, dos quais ainda mantêm certa consciência, embora esta seja vaga¹². Neste sentido, uma teologia que responde à luz da situação é uma teologia livre, honesta que se realiza numa perspectiva hermenêutica¹³. Num mundo habitado por crenças fundamentalistas como em alguns ramos do Cristianismo e do Islamismo, com atitudes que ameaçam a paz e a convivência entre as pessoas, uma teologia apologética se faz

⁹ Cf. TILLICH, Paul. 2000, p. 47.

¹⁰ TILLICH, Paul. 2005, p. 21.

¹¹ Cf. 2005, p. 21.

¹² Cf. **Ibid.**, 2005, p. 21.

¹³ Embora a teologia apologética, seja apontada por Tillich como uma maneira de dialogar com o mundo contemporâneo, ela caiu em descrédito por causa dos métodos empregados, na tentativa de se defender dos ataques do humanismo, do naturalismo e do historicismos modernos. A teologia apologética usava argumentos a partir da ignorância, na tentativa de encontrar brechas no conhecimento histórico e científico, a fim de conseguir um lugar para Deus e sua ação no mundo. Cada vez que o conhecimento avançava, a posição de defesa era substituída por outra. Esse comportamento levou ao descrédito a apologética cristã. Na tentativa de se defender dos ataques, muitas vezes, o comportamento observável era um apelo à ignorância, correndo o risco de colocar a fé no mesmo nível do conhecimento científico, tornado Deus e a ação de Deus no mundo, um objeto como outros objetos, dignos de investigação e instrumentalização, como isso nunca foi possível, a fé cristã caiu em descrédito por não conseguir acompanhar os avanços científicos. Cf. **Ibid.**, p. 24.

extremamente necessária, através do diálogo e da interpretação da realidade e de uma fé inserida no mundo.

2.1.1.

O método da correlação aproxima as questões da existência

Na teologia de P. Tillich, o ‘método da correlação’ é uma maneira de unir mensagem e situação, tendo como mérito a tese de que Deus não pode ser um ser entre outros seres e, por isso, não pode ser objeto do conhecimento humano, dentro da estrutura sujeito-objeto. O conhecimento de Deus não pode ser objetivado, como uma realidade que pode ser manipulada e apreendida em sua totalidade, pois o Deus revelado permanece sempre um mistério. Deus é espírito, e é livre para se manifestar e se esconder, quando quiser. E nenhum grupo religioso, nem mesmo uma teologia, pode afirmar que desvendou o seu mistério e se autoproclamar o único portador da verdade. Senão, Deus deixaria de ser Deus.

Se a teologia e os movimentos religiosos não internalizarem essa realidade, corre-se o risco de tornar a fé cristã um amontoado de asserções teológicas e dogmáticas. Ou, pior, num futuro não muito distante, o Cristianismo fundamentalista poderá se tornar hegemônico, revelando seu caráter demoníaco e pouco evangélico. O interesse dessa pesquisa se insere justamente nessa linha de pensamento do teólogo alemão Paul Tillich. Se não é possível um conhecimento objetivo de Deus, o símbolo se torna o lugar por excelência para ser o veículo e portador da linguagem da fé. Deus não pode ser objeto, como se fosse um *ISSO* separado de um *TU*¹⁴. Com o método da correlação, o teólogo conclui que as perguntas originadas da existência humana não estão separadas da resposta. Pois “há uma interdependência mútua entre ‘Deus para nós’ e ‘nós para Deus’”. Isso significa que a teologia explicita as

¹⁴ Martin Buber vê a presença do ser humano no mundo e a sua relação com ele, através das palavras princípios EU-TU e EU-ISSO. “As palavras princípios não exprimem algo que pudesse existir fora delas, Mas uma vez proferidas elas fundamentam uma existência. As palavras são proferidas pelo ser. (...) A palavra princípio EU-ISSO não pode jamais ser proferida pelo ser em sua totalidade. A palavra-princípio EU-TU só pode ser proferida pelo ser na sua totalidade.” Ao pronunciar EU-ISSO o experimentador não participa do mundo, não entra em relação com ele, só a palavra princípio EU-TU fundamenta o mundo da relação. Cf. BUBER, Martin. **Eu e Tu**. São Paulo: Cortez e Moraes, 1977, pp. 3-6.

perguntas que estão implícitas na existência humana, e formula respostas a partir da autocomunicação divina¹⁵.

O método da correlação explica os conteúdos da fé cristã através de perguntas existenciais e de respostas teológicas em interdependência mútua. (...) Há uma correlação no sentido de correspondência entre símbolos religiosos e aquilo que é simbolizado por eles. Há uma correlação no sentido lógico entre os conceitos que denotam o humano e aqueles que denotam o divino (...) ¹⁶.

A questão fundamental proposta por Paul Tillich no método da correlação é: pode a mensagem cristã ser adaptada à mentalidade moderna sem perder seu caráter essencial e único? Alguns teólogos contemporâneos consideram essa tarefa impossível, mas a maioria dos teólogos considera essa possibilidade positivamente. “Mas o esforço contínuo daqueles que tentam encontrar uma união, uma ‘síntese’, tem mantido a teologia viva. Sem, eles o Cristianismo tradicional teria se tornado estreito e supersticioso”¹⁷. Sendo assim, a teologia sistemática, que usa o método da correlação, fundamenta as perguntas implícitas na existência humana e dá as respostas a partir da revelação. Se nem a ortodoxia e nem o fundamentalismo tiveram a capacidade de responder às perguntas implícitas na existência, o método da correlação proposto por P. Tillich tem a missão de unir razão e fé, filosofia e teologia e promover o diálogo entre “situação” e mensagem. Mas qual é a pergunta que está implícita na existência humana? As perguntas que brotam da existência humana são as perguntas geradas pela finitude. O ser humano concreto, com suas dores e limitações, levanta as questões e Deus é a resposta. Para P. Tillich, Deus é a resposta implícita na questão da finitude humana. O ser humano constantemente ameaçado pelo não-ser tem em Deus o poder infinito que dá a coragem para vencer essas ameaças. O ser humano ameaçado pela possibilidade de deixar de existir é alguém que se vê separado daquilo que essencialmente ele pertence.

¹⁵ Cf. TILLICH, Paul. 2005, p. 75.

¹⁶ *Ibid.*, pp. 78-79.

¹⁷ *Ibid.*, p. 25.

2.2.

A relação entre finitude e transcendência

A falta de uma teologia apologética e os frequentes ataques à possibilidade da razão de conhecer ideias religiosas como a realidade de Deus, a ideia de liberdade e o conceito de imortalidade da alma (crítica de Immanuel Kant), fizeram com que a teologia cristã se sentisse ameaçada, refugiando-se em dogmatismos e fundamentalismos. Atitudes como esta são fruto de um dualismo herdado da filosofia moderna que separa o finito do infinito, Deus e mundo. O dualismo que separa Deus e mundo está presente na crítica de I. Kant sobre a impossibilidade da mente finita alcançar o infinito. Para entender melhor o problema da finitude da razão é necessário conhecer o pensamento de Nicolau de Cusa e do próprio Immanuel Kant sobre o assunto:

(...) *docta ignorantia*, a “ignorância esclarecida”, que reconhece a finitude da razão humana e sua incapacidade de compreender seu próprio fundamento infinito. Mas, ao reconhecer esta situação, o ser humano tem, ao mesmo tempo, a consciência do infinito que está presente em todo finito, embora o transcenda infinitamente (...) A finitude é essencial para a razão, assim como é para tudo o que participa do ser. A estrutura desta finitude está descrita da forma mais profunda e completa nas *Críticas de Kant*. As categorias da experiência são categorias da finitude. (...) capacitam o ser humano a apreender o seu mundo (...) A principal categoria da finitude é o tempo. Ser finito significa ser temporal. A razão não pode romper os limites da temporalidade e alcançar o eterno (...). O ser humano descobre a finitude que está aprisionada¹⁸.

O ser humano, preso na sua finitude, percebe-se como alguém voltado para o infinito. Mas esse infinito, realmente real, só pode ser apreendido por categorias finitas, o que leva a tarefa a um total fracasso. Pois o mistério não pode ser apreendido em categorias humanas, em linguagem comum, “porque esta linguagem nasceu do esquema sujeito-objeto e está presa a ele”¹⁹. Se o Deus revelado, mas que sempre permanece mistério, for apreendido em linguagem comum, corre o risco de ser mal compreendido, de sofrer reducionismos e pode até mesmo ser profanado. A história da teologia já demonstrou em vários momentos, como a confusão entre a linguagem teológica e o conteúdo da mensagem, causou danos à comunhão da Igreja. A confusão entre linguagem teológica, ou a mediação cultural que expressa a revelação tem sido ao longo da história um lugar profícuo para a intolerância

¹⁸ TILLICH, Paul. 2005, pp. 95-96.

¹⁹ *Ibid.*, p. 121.

religiosa e cisões. O mistério não pode ser expressado em linguagem comum, pois o mistério só se diz em poesia²⁰. Existe um lugar para esse mistério, apesar dos reducionismos da modernidade.

2.2.1

A modernidade propõe um mundo sem Deus

Antes da modernidade, a teologia cristã, como na síntese de Tomás de Aquino²¹, concebia dois caminhos diferentes para se chegar ao conhecimento de Deus: um da razão e outro da fé, separados, mas sem ambiguidades. Hoje, no entanto, essa síntese foi quebrada e existe um dualismo enorme que separa essas duas dimensões, presentes no ser humano. Paul Tillich pretende fazer uma nova síntese, no seu método da correlação. Sendo assim, vale abordar de maneira breve as mudanças no pensamento moderno e suas consequências para a fé cristã.

O mundo pré-moderno entrou em crise com o início da modernidade e com a dúvida metódica de Descartes, que ao duvidar de tudo, só não podia

²⁰ Sobre o lugar da poesia para falar de realidades divinas: “Portanto, o trabalho aqui apresentado (com) centra-se num problema metodológico insolúvel, já que este trabalho se propõe a executar o inexecutável, ou seja: se propõe como discurso sobre a experiência do Sagrado. Se essa experiência for apreendida e compreendida (talvez fosse mais adequado dizer não com-preendida, mas com-vivida) em seu mais próprio sentido e vigor, - então este discurso que se propõe apresentá-la deve necessariamente *frustrar-se enquanto discurso*. (...) Mas o Sagrado (ou melhor: o Numinoso), sobre o qual este trabalho propõe-se constituir-se um discurso, é uma qualificação especial a que podem servir de suporte para determinados objetos. Se esta qualificação especial constituída pelo Numinoso é que é indizível (e, por consequência, a especial qualidade da experiência humana desta qualificação constituída pelo Numinoso), - não é absolutamente indizível o objeto que suporta a qualificação de *numinoso*; esse objeto pode ser dito, descrito e definido. - Por conseguinte, além de se propor a consecução do que não se deve (porque não se pode) conseguir (i.e., dizer o indizível), este trabalho se propõe apresentar, por meio de uma descrição, determinados objetos enquanto suportes desta inexprimível qualificação que é o numinoso. Assim, este trabalho se propõe descrever a linguagem enquanto objeto de uma experiência numinosa... A linguagem é, neste caso, a linguagem do aedo, i.e., a canção - uma canção que ao mesmo tempo é veículo de uma concepção do mundo e suporte de uma experiência numinosa. (A experiência da poesia, do símbolo e do mito, grifo meu). Palavras Jaa Torrano num estudo e tradução da Teogonia de Hesíodo”. HESÍODO. **Teogonia – A Origem dos Deuses**. Trad. Jaa Torrano. São Paulo; Iluminuras, 2009, pp. 13-14.

²¹ Nas palavras de W. Pannenberg: “(...) o ser humano, por sua natureza, é projetado para um conhecimento que ultrapassa os seus próprios limites e, em consequência disso, não existe, para Tomás, nenhuma oposição entre filosofia e teologia, mas a graça sobrenatural completa a natureza do ser humano, e isso, significa, também, que a razão natural é conferida a posição de servidora da fé”. PANNENBERG, Wolfhart. **Filosofia e Teologia - Tensões e convergências de uma busca comum**. São Paulo: Paulinas, 2008, p. 23.

duvidar que era ele quem duvidava²². Sendo assim, a filosofia moderna põe o sujeito no centro de tudo, mudando também o objeto da teologia. A realidade humana, suas relações e realizações na história passam a ter um significado importante para o pensamento teológico. De um mundo penetrado por forças superiores que moviam os astros, intervindo na história humana, com castigos e recompensas, como se dava no universo homérico, a modernidade propõe um mundo fechado²³. Propõe um mundo totalmente entregue a si mesmo, sem a interferência divina. A crença moderna, num mundo sem a presença de Deus, fez com que muitos acreditassem na ideia de “um Deus fora do mundo”²⁴, tese defendida por P. Tillich e também por Andrés Torres Queiruga. Em palavras de Paul Tillich:

A base da teologia do iluminismo era a separação entre Deus e o mundo, entre Deus e o homem. (...) O deísmo (...) era uma filosofia da religião onde a existência de Deus se estabelecia pela teologia natural, mas de tal modo que não interferisse nas atividades da sociedade burguesa. (...) Deus foi, então, posto ao lado do mundo como o seu criador ou como o relojoeiro (...). O princípio fundamental de que Deus existe ao lado do mundo era aceito tanto pelos racionalistas consistentes como pelos sobrenaturalistas. Contra o princípio deísta de um Deus existindo ao lado do mundo, nunca interferindo no mundo, como diriam os racionalistas, ou interferindo ocasionalmente, como queriam os sobrenaturalistas (...) ²⁵.

Na visão de Paul Tillich, boa parte da teologia protestante, incluindo Karl Barth, aceitou a crítica da modernidade à religião e pensaram as suas teologias com a concepção de “um Deus fora do mundo”. Esse mundo, então, não teria mais a presença de Deus, mas seria um universo fechado, que eventualmente, por intervenções sobrenaturais, criaturas divinas ou o próprio Deus, visitariam

²² Cf. DESCARTES, René. **O Discurso do Método**. São Paulo: Martins Fontes, 2009, pp. 57-72.

²³ Cf. Neste mundo fechado, “permaneceria apenas a religião razoável do progresso, a crença num Deus lá fora, que não se preocupa muito com o mundo que criou. Nesse mundo entregue ao seu próprio comando, persistiam certas exigências morais em termos de justiça e de estabilidade burguesas.” TILLICH, Paul. **Perspectivas da teologia protestante nos séculos XIX e XX**. Trad. de Jaci Maraschin. São Paulo: ASTE, 1986, p. 66.

²⁴ Para Andrés Torres Queiruga, a ideia de um Deus fora do mundo está muito presente no Cristianismo contemporâneo. “Em uma mentalidade mais ou menos ‘mitológica, a transcendência divina, embora imaginada como alta e distante no céu, era compensada pela total permeabilidade do mundo às contínuas influências ‘sobrenaturais’ (...). É evidente que se impõe uma inversão radical. Deus não tem de vir ao mundo, porque já está desde sempre em sua raiz mais profunda e originária; não tem de intervir, pois é sua própria ação que está sustentando e promovendo tudo; não acode e intervém quando é chamado, porque é Ele quem, desde sempre, está convocando e solicitando nossa colaboração”. QUEIRUGA, Andrés Torres. **Fim do Cristianismo pré-moderno**. São Paulo: Paulus, 2003, p. 30.

²⁵ TILLICH, Paul, 1986, pp. 102-103.

o mundo, de vez em quando, para trazerem suas dádivas, juízos e compensações. Nesse pensamento, Deus aparece como um intervencionista, onde prevalece a sua imagem como “arquiteto ou relojoeiro”, do deísmo inglês, mas que interfere no mundo, em uma espécie de deísmo intervencionista²⁶. Um Deus passivo que não se mistura com a história humana, e exemplo do dualismo entre Deus e mundo, e o mesmo que gera outros dualismos, como a separação entre natureza e graça, entre sagrado e profano, ou entre religião e cultura. Para P. Tillich, poucos foram os teólogos que não aceitaram essa interpretação da realidade.

A mente finita não podia alcançar o infinito. Este argumento passou a ser aceito por quase todos os pensadores dos séculos dezenove e vinte. (...) Os poucos teólogos que não o aceitaram na íntegra, pelo menos o modificaram para tentar salvar ainda o que poderia ter sobrado da teologia natural depois do tremendo ataque de Kant. Até Karl Barth, tão firmemente ancorado na tradição clássica, aceitou plenamente a crítica da teologia natural elaborada por Kant²⁷.

2.2.2.

Caminhos para refutar a idéia de um Deus fora do mundo

Paul Tillich explica a contradição da concepção de um Deus fora do mundo através da ideia de panenteísmo²⁸, inspirado em Espinosa. A metafísica de Espinosa pensa a estrutura da realidade baseando-se num monismo panenteísta²⁹. “Essa tese consiste na afirmação da existência de uma única substância na Natureza, substância que Espinosa caracteriza como absolutamente infinita e idêntica a Deus”³⁰. Se tudo o que existe na natureza é uma substância ou modo da substância divina, todas as coisas finitas são modificações imanentes dessa substância e, por isso, não podem existir e nem

²⁶ Tanto P. Tillich como A. T. Queiruga refletem sobre esse assunto em obras **Como Perspectivas da teologia protestante nos séculos XIX e XX** e **O Fim do Cristianismo pré-moderno**, respectivamente.

²⁷ TILLICH, Paul, 1986, p. 79.

²⁸ No panenteísmo, todas as coisas estão na divindade, são abarcadas por ela, identificam-se (ponto em comum com o panteísmo), mas a divindade é, além disso, algo além de todas as coisas, transcendente a elas, sem necessariamente perder sua unidade.

²⁹ Cf. GLEIZER, Marcos André. Espinosa. In: PECORARO, Rossano (org). **Os filósofos-Clássicos da Filosofia. Vol I. De Sócrates a Rousseau**. Petrópolis: Vozes, Rio de Janeiro: Editora Puc Rio, 2008, pp. 238-261, p. 242.

³⁰ **Ibid.**

ser concebidas sem ela³¹. O teólogo, explica essa ideia e se defende da acusação de ser panteísta:

De qualquer forma, essa ideia se achava no princípio da identidade contra o princípio do distanciamento e da separação no iluminismo. Deus está aqui e agora. Está nas profundezas de tudo o que existe. Não é igual a todas as coisas, das quais é fundamento e unidade, e não soma de todos os particulares. Não conheço nenhum filósofo na inteira história da filosofia que tenha afirmado que Deus é a soma de todos os particulares. Portanto, a palavra “panteísmo” que pode ser traduzida pela expressão, “Deus é tudo” é inadequada e enganosa. Eu gostaria que todos os que acusam Lutero ou eu mesmo de panteísta pudessem definir o termo antes de usá-lo. Naturalmente, muitos outros têm sido acusados de panteísmo como Nicolau de Cusa, Schelling, Hegel e Nietzsche. Dessa forma quem não for sobrenaturalista deísta ou teísta – a maneira como o termo é empregado nos Estados Unidos que quer dizer a mesma coisa que deísmo sobrenaturalista – é panteísta. Sempre que alguém ouve a respeito do princípio da identidade, vai logo dizendo que se trata de panteísmo, o que supostamente quer dizer que esta mesa é Deus³².

Paul Tillich explica que Lutero afirmava que “Deus está mais perto das coisas do que de si mesmo”, ele diria até que Deus está muito perto de uma mesa. Ninguém poderia negar que Deus é o fundamento criativo de todas as mesas, mas não se trata de alegar que Deus é a combinação de todas as mesas³³. O princípio da identidade deseja afirmar que Deus não está fora do mundo, pois ele é o fundamento de todas as coisas que existem³⁴. No seu terceiro livro, sobre a história do pensamento cristão, intitulado *Perspectivas da Teologia Protestante nos séculos XIX e XX*, P. Tillich levanta a questão de que o princípio da identidade em contraste com o princípio do dualismo permitiu que Schleiermacher criasse uma nova maneira de compreender a religião. No livro *Sobre a Religião*, título da edição em português, segundo P. Tillich, Friedrich Schleiermacher faz teologia apologética. Em forma de discurso, ele fala aos críticos da religião, sobre a atitude de terem incentivado a ideia de um Deus fora do mundo. “(...) Para o Ser eterno e sagrado que reside segundo vós para além do mundo, não se deixa margem alguma e que não sentis nada a respeito dele nem com ele”³⁵. F. Schleiermacher continua dizendo que depois que “haveis conseguido fazer tão rica e polifacetada a vida terrena

³¹ Cf. GLEIZER, Marcos, 2008, p. 242.

³² TILLICH, Paul, 1986, p.104.

³³ Cf. **Ibid.**

³⁴ Cf. **Ibid.**

³⁵ SCHLEIERMACHER, **Friedrich. Sobre a Religião.** São Paulo: Editora Cristã Novo Século, 2000, p. 7.

que já não necessitais da eternidade, e depois de vós haverdes criado um universo, vos sentis dispensados de pensar nele como vosso criador”. O caráter apologético da Teologia de F. Schleiermacher ficava claro logo no título em inglês *On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers*³⁶.

A teologia de Schleiermacher era assim. Respondia aos detratores da religião entre as pessoas cultas, como dizia o próprio título do livro. E dessa teologia apologética surgiram novas possibilidades. O argumento de Schleiermacher nessa obra é o seguinte: O conhecimento teórico de tipo deísta, - racionalista ou sobrenaturalista, - e a obediência moral do tipo kantiano, pressupõe uma ruptura entre sujeito e objeto. Aqui estou eu, o sujeito, e lá adiante está Deus o objeto. Ele é apenas um objeto para mim, e eu sou um objeto para ele. Temos aí diferença, distanciamento e não envolvimento. Mas essa diferença precisa ser superada no poder do princípio da identidade. Essa identidade está em nós³⁷.

Porém, P. Tillich detecta um grande erro de F. Schleiermacher ao empregar o termo “sentimento” a essa experiência de identidade. Pois logo os psicólogos entenderam esse sentimento como uma emoção subjetiva. Segundo P. Tillich, F. Schleiermacher deveria ter falado sobre o impacto produzido pelo universo em nós, ao invés de ter falado sobre sentimento. Esse impacto é capaz de transcender a separação entre sujeito e objeto. Essa intuição, ele a poderia ter chamado de divinação, termo que deriva do divino, ou seja, que significa a percepção imediata de Deus em cada ser humano³⁸. “Quer dizer que existe uma percepção imediata daquilo que transcende o sujeito e o objeto, que é o fundamento de tudo que existe dentro de nós”³⁹. Essa experiência também pode ser chamada de experiência mística, pois pressupõe a presença do infinito no finito, e o abismo entre sujeito e objeto é transcendido⁴⁰. Mesmo que o encontro com o fundamento divino seja dado na situação existencial do ser humano, tendo diante de si os limites da finitude e da alienação humana, ela é uma experiência válida⁴¹. Assim como em F. Schleiermacher a teologia de P. Tillich também possui um caráter místico muito presente e embora a mística do teólogo da cultura exija uma mediação racional da experiência, o êxtase

³⁶ Sobre a Religião, discursos dirigidos aos seus detratores culturalizados.

³⁷ TILLICH, Paul, 1986, p. 105.

³⁸ Cf. **Ibid.**

³⁹ **Ibid.**

⁴⁰ Na mística relacional de M. Buber existe a superação da dicotomia sujeito-objeto: “A relação com Tu é imediata. Entre o EU e o TU não se interpõe nenhum jogo de conceitos, nenhum esquema, nenhuma fantasia; e a própria memória se transforma no momento em passa dos detalhes à totalidade. (...) Todo meio é obstáculo. Somente na medida em que todos os meios são abolidos acontece o encontro”. MARTIN, Buber, 1977, p. 13.

⁴¹ Cf. TILLICH, Paul, 2005, p. 685.

místico não nega a razão. “O êxtase não é uma negação da razão; é um estado mental em que a razão está além de si mesma, isto é, além da estrutura sujeito-objeto”⁴².

Após essa crítica ao racionalismo iluminista, convém lembrar que P. Tillich se ocupará de uma das reações a esse movimento, que é a resposta existencialista. Não se trata, no entanto, de perpassar toda a filosofia existencialista, mas de fazer essa abordagem na perspectiva do existencialismo de Paul Tillich. Vale notar então, que apesar da crítica de P. Tillich ao iluminismo e à Teologia liberal, ele considera que o iluminismo tem algo a acrescentar ao pensamento cristão. E como teólogo e filósofo isso não poderia ser diferente. Pois, para falar da revelação de Deus no mundo contemporâneo, o teólogo deve ser alguém aberto ao seu tempo e acolher as críticas do mundo à sua volta. Uma teologia que não traz para dentro do seu interior a dimensão crítica e autocrítica típica da racionalidade corre o risco de se tornar demoníaca, como diria P. Tillich. A autocrítica é fundamental para que a teologia ou a Igreja não tomem o lugar do que é realmente incondicional. Para P. Tillich, não só de dicotomias vivem as relações entre iluminismo e teologia. A base crítica do cristianismo e do iluminismo estão de acordo sobre o lugar do mito e do culto, mesmo que partam de lugares diferentes, como explica o autor:

O Cristianismo e o iluminismo concordam no julgamento de que não deveria haver nem mito e nem culto, mas partem de pressupostos diferentes. O cristianismo vislumbra um estado sem mito e sem culto, potencialmente no “começo” e efetivamente no “fim”, fragmentariamente e por antecipação no fluxo do tempo. [Nela, não vi santuário, porque o seu santuário é o Senhor, o Deus Todo-Poderoso, e o Cordeiro. Ap 21: 22]. O iluminismo vê o fim do culto e do mito num futuro novo, quando o conhecimento racional tiver vencido o mito e a moral racional tiver vencido o culto. O iluminismo e o racionalismo confundem a natureza essencial da razão com a situação da razão na existência. Essencialmente a razão é transparente à profundidade em cada um de seus atos e processos. Na existência a transparência é substituída pelo mito e pelo culto⁴³.

⁴² TILLICH, Paul, 2005, p. 124.

⁴³ O teólogo continua dizendo: “(...) ou o mito e o culto são âmbitos especiais da razão junto com outros âmbitos, ou representam a profundidade de forma simbólica. Se os considerarmos como funções especiais que se agregam às outras, eles se acham em conflito sem fim e insolúvel com essas outras funções, São tragadas por elas, relegados à categoria de sentimentos irracionais ou tolerados como corpos estranhos, heterônomos e destrutivos, dentro da estrutura da razão. Se, contudo, considerarmos o mito e o culto como expressões da profundidade da razão em forma simbólica, eles se encontram numa dimensão onde não é possível nenhuma interferência com as funções próprias da razão”. *Ibid.*, p. 124.

Se na razão essencial o ser humano tem um acesso direto às realidades divinas, sem qualquer medição do culto ou do mito, na existência esse ser humano finito precisa desses elementos para ter acesso ao sagrado. Mas aquilo que para o Cristianismo tem uma dimensão escatológica, no iluminismo é visto como um processo evolutivo, resultado do progresso da razão. O otimismo do pensamento iluminista em relação ao ser humano e à tendência de confundir a bondade essencial do ser humano com aquilo que ele é na existência levaram a várias tentativas de minimizar a capacidade do homem de fazer o mal. De acordo com o racionalismo iluminista, a diferença entre a essência humana e seu atraso na existência será reparada através da educação e do progresso da razão. A história mostrou que não foi bem assim e as duas grandes guerras mundiais foram o divisor de águas. Por mais que se queira harmonizar a bondade essencial do ser humano com a sua realidade na existência, é fato que o ser humano, marcado pela finitude, é um ser limitado e pecador, conforme a teologia paulina.

2.3. Ontologia e existência humana

Paul Tillich se compreendia como cinquenta por cento existencialista⁴⁴ e cinquenta por cento essencialista. A conhecida frase do autor revela um pouco de sua compreensão da existência humana. Nas palavras do teólogo da cultura:

⁴⁴ Sobre o existencialismo: “O existencialismo assumiu diversas formas; contudo, todas elas ao menos em seu ponto de partida, têm uma inspiração fundamental comum que pode ser expressa quando se diz que a existência é a busca do ser no qual o homem individual está diretamente empregnado. (...) A filosofia é a busca que o indivíduo faz do ser que lhe é próprio (...). A primeira polêmica do existencialismo é contra a consideração objetiva do homem e de sua existência, quer dizer, contra a pretensão de conhecer o homem assim como se conhece qualquer uma das coisas no mundo. (...) A impossibilidade fundamental do homem se conhecer e da busca de seu ser poder ser reduzida a conhecimento está no fato de que o conhecimento supõe que o eu e o mundo já estejam constituídos em sua separação, ao passo que a busca do ser inclui o problema de sua constituição. O conhecimento sempre apresenta uma situação polarizada na qual o objeto se distingue e se opõe ao sujeito; ele supõe a totalidade da qual o objeto faz parte em sua polarização correlativa. Mas, por sua vez, essa totalidade – o mundo – não pode ser objeto do conhecimento. A razão de haver um mundo e de mim, no ato de conhecer, me enraizar nele – é um problema ao qual o conhecimento dá origem, mas não pode resolver. (...) O ser, em busca do qual vai o homem na existência, não é um objeto cuja natureza ele deve limitar-se a indagar e a reconhecer, mas lhe apresenta uma escolha diante da qual ele tem de decidir. (...) A segunda polêmica do existencialismo é contra a consideração subjetivista do ser, ou seja, contra a imanência do ser no sujeito. Por essa imanência, o sujeito se universaliza e se despersonaliza: um sujeito ao qual todo o ser seja imanente é uma razão ou pensamento universal no qual está plenamente resolvida a existência do indivíduo concreto”.

Muita gente me pergunta se eu sou um teólogo existencialista, e a minha resposta é curta. Eu digo, “cinquenta por cento”. Quero dizer que para mim o essencialismo e o existencialismo andam juntos. O puro essencialismo é impossível para quem se envolve pessoalmente na situação humana e não pretende sentar-se no trono de Deus como Hegel (...). Era a arrogância metafísica do puro essencialismo. Pois o mundo continua aberto ao futuro, e não estamos sentados no trono de Deus, como dizia Karl Barth na sua famosa sentença: Deus está no céu, e o homem na terra⁴⁵.

Para o teólogo, seria impossível um puro essencialismo, assim como o puro existencialismo, pois a linguagem é sempre usada para descrever a existência. “Ora a linguagem trata de universais. Ao empregar universais, a linguagem, pela própria natureza, é essencialista e não pode fugir disso”⁴⁶. Na sua ontologia-existencial, Paul Tillich se pergunta pelo ser na existência, levando em consideração uma realidade essencial voltada para Deus. Sobre o existencialismo diz P. Tillich, não se trata de diferenciar o existencialismo como sendo ateu ou cristão, mas perceber como ele fornece uma análise do que significa existir. Quando Jean-Paul Sartre diz, por exemplo, que a existência precede a essência, ele quer dizer com isso que não existe nada *essencialmente* pré-determinante para aquilo o que o ser humano é. Este se constrói na história com seus erros e acertos. Vejamos esses conceitos através da opinião de J.P. Sartre:

O existencialismo ateu que eu represento é mais coerente. Declara ele que, se Deus não existe, há pelo menos um ser no qual a existência precede a essência, um ser que existe antes de ser definido por qualquer conceito, e que este ser é o homem ou, como diz Heidegger, a realidade humana. Que significará aqui o dizer-se que a existência precede a essência? Significa que o homem, primeiramente, existe, se descobre, surge no mundo; e que só depois se define. O homem tal como concebe o existencialista, se não é definível, é porque primeiramente não é nada. Só depois será alguma coisa e tal como a si próprio se fizer. Assim, não há natureza humana, visto que não há Deus para a conceber⁴⁷.

ABBAGNANO, Nicola. **Introdução ao existencialismo**. São Paulo: Martins Fontes, 2006, pp. 41-42.

⁴⁵ TILlich, Paul, 1986, p 226.

⁴⁶ **Ibid.**

⁴⁷ SARTRE, Jean-Paul. “O Existencialismo é um humanismo”. In: Jean-Pal Sartre e Martin Heidegger. São Paulo: Abril Cultural, 1973. [Col. Os pensadores], p. 12.

2.3.1.

A ambigüidade radical da alienação existencial

O ser humano, visto por uma perspectiva existencialista, é alguém chamado a construir a si mesmo, tendo diante de si sua liberdade, que inclui a deliberação e isso implica no uso da decisão e da responsabilidade. Na ontologia de P. Tillich, o existencialismo só é possível porque existe um todo maior, que estrutura o ser humano numa moldura na existência, a partir de uma dimensão essencial que reflete a bondade essencial deste⁴⁸ - mas o ser humano na existência está alienado dessa bondade. O ser humano é alguém alienado do seu verdadeiro ser, pois o ser humano só pode ser aquilo que é na existência. Para Martin Heidegger não há como separar essência e existência, como o fazem J.P. Sartre e Platão, pois a “substância do homem é a existência”⁴⁹.

No entanto, o conceito de alienação existencial significa a tentativa de Paul Tillich de conciliar a concepção da teologia clássica de pecado original, usando uma terminologia emprestada da filosofia hegeliana. E isso só é possível reunindo essencialismo e existencialismo. Para P. Tillich, alguns mitos pretendem explicar a distância que há entre a bondade criada e a realidade experimentada. O mito bíblico da queda e o platônico das quedas das almas demonstram, segundo P. Tillich, que há uma separação entre a bondade essencial, original do ser humano e a realidade do ser humano na existência. O mito é uma função da profundidade da razão, mas como a profundidade da razão, que só é transparente na razão essencial, está oculta na razão na existência, ela aparece de forma simbólica e, por isso, não pode ser questionada pela razão técnica⁵⁰. A pesquisa voltará a este assunto novamente. O mito e os símbolos mostram que na existência o ser humano está separado de sua essência. No mito bíblico da queda, todos os males e limitações da vida criada são consequências da escolha moral de Adão. No Édem, assim como em

⁴⁸ Cf. TILLICH, Paul, 1986, p. 226.

⁴⁹ HEIDEGGER, Martin. “Sobre o humanismo”. In: Jean-Pal Sartre e Martin Heidegger. São Paulo: Abril Cultural, 1973. [Col. Os pensadores], p. 355.

⁵⁰ Para Paul Tillich, “A profundidade da razão é aquela característica da razão que explica duas funções da mente humana, o mito e o culto, cujo caráter racional não se pode afirmar ou negar, porque apresentam uma estrutura independente que não pode ser reduzida a outras funções da razão nem ser derivada de elementos psicológicos ou sociológicos pré-rationais. O mito não é ciência primitiva, nem culto é moralidade primitiva. Seu conteúdo, assim como a atitude das pessoas frente a eles, revela elementos de infinitude que exprimem preocupação última”. TILLICH, Paul, 2005, pp. 93-94.

Platão, ainda numa forma mitologizada, aparece a ‘transição da essência para a existência’. A queda se configura como uma ruptura entre a bondade essencial original e a existência com suas limitações e finitude. Para Tillich, o símbolo da queda transcende o seu significado e possui uma significação antropológica universal, como ele explica a seguir:

O símbolo da “queda” é um capítulo decisivo da tradição cristã. Embora habitualmente associada ao relato bíblico da “queda de Adão”, seu significado transcende o mito da queda de Adão e adquire significação antropológica universal. O literalismo bíblico prestou um nítido desserviço ao cristianismo quando identificou a ênfase cristã no símbolo da queda com a interpretação literalista de Gênesis. A teologia não necessita tomar o literalismo a sério, mas temos que compreender o quanto seu impacto prejudicou a tarefa apologética da igreja cristã. Com toda a clareza e sem ambiguidade, a teologia deve representar “a queda” como um símbolo para a situação humana em todos os tempos e não como o relato de um evento que aconteceu “muito tempo atrás”⁵¹.

O mito com esse caráter simbólico tem a finalidade de revelar realidades mais profundas que têm a ver com questões que marcam a vida de mulheres e homens, como a questão da angústia, do pecado e da finitude. A finitude da razão ou a douda ignorância impedem que Deus seja objeto do conhecimento humano, como na crítica de Kant, onde essa dimensão só pode ser pensada através da razão prática (Kant), ou seja, da moral. Mas a crítica kantiana não impede que a realidade divina seja abordada de modo transparente pelos símbolos.

2.3.2.

A questão do ser e do não-ser na teologia de P. Tillich

É na história humana e não fora dela que o ser humano também se percebe como alguém separado do seu ser essencial, uma realidade que é captada nos relatos dos mitos. Esta realidade existencial é percebida de uma maneira muito mais realista nos relatos dos mitos do que na visão otimista do iluminismo. Paul Tillich percebe o ser humano como alguém que se constrói na história, mas é sempre um ser ameaçado pelo não-ser. Este ser humano, toda vez que se pergunta pelo ser, não consegue escapar da ameaça de desaparecer no abismo do não-ser. A fé seria, então, o ato de coragem de assumir o não-ser,

⁵¹ TILLICH, Paul, 2005, p. 324.

da culpa e da finitude humanas. Ser finito é ter diante de si a categoria do tempo. E tempo implica a perspectiva de um passado que não existe mais e de um futuro que não veio⁵². Sendo assim, a existência humana é marcada pelo presente. Mas este presente se configura como ilusão, pois é constantemente ameaçado pelo não-ser. O ser humano é o único animal que sabe que vai morrer. Nas palavras do autor:

O que é significativo aqui não é o temor da morte, isto é, o momento de morrer. É angústia de ter que morrer que revela o caráter ontológico do tempo. Na angústia de ter que morrer o não-ser é experimentado “de dentro”. 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 pecado⁵³.

O ser humano é um ser marcado pela finitude. Essa é a condição de ser criatura. E como afirmou P. Tillich, isto não é uma consequência direta da alienação e do pecado. Sendo assim, existir implica em finitude e separação, como consequência da situação de ser criatura. Estar fora de algo é o que significa a palavra existência. “O significado etimológico do verbo ‘existir’, em latim *existere* é ‘estar fora de’”⁵⁴. Mas a pergunta é “estar fora de quê? Estar fora do não-ser é a resposta. P. Tillich vai buscar nos gregos a chave para sua análise de conceito de não-ser. Para os gregos, há duas concepções de não-ser, uma que significa o *ouk on*, que quer dizer o não-ser absoluto e o *me on*, que significa o não-ser relativo. Estar fora do não ser significa que, ao se encontrar algo na realidade, ele está fora do não-ser absoluto, para ser alguma coisa, mas não está completamente fora do não-ser. Isso implica que ele está ao mesmo tempo no ser e no não-ser. “Existir, então, significaria estar fora do seu próprio não-ser”⁵⁵. Ser alguma coisa é sempre não-ser outra coisa. Ser finito é ser ameaçado pelo não-ser, como explica Paul Tillich:

O chamado argumento ontológico aponta para a estrutura ontológica da finitude. Ele mostra que a consciência do infinito está incluída na consciência da finitude do ser humano. O ser humano sabe que é finito, que está excluído de uma infinitude que, não obstante, lhe pertence. Ele está consciente de sua infinitude potencial, ao mesmo tempo em que está consciente de sua finitude efetiva. Se ele fosse o que essencialmente é, se sua potencialidade fosse idêntica à sua realidade efetiva, não surgiria a questão do infinito. Mitologicamente

⁵² Cf. TILlich, Paul, 2005, p. 201.

⁵³ *Ibid.*, pp. 201-202.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 316.

⁵⁵ *Ibid.*

falando, Adão, antes da queda vivia em uma união essencial com Deus, embora não testada e, por isso, ainda não decidida. Mas não é esta a situação do ser humano, nem a situação do que quer que exista. O ser humano deve perguntar pelo infinito do qual está separado, embora lhe pertença; deve perguntar por aquilo que lhe dá coragem de assumir a angústia. Ele pode formular esta dupla pergunta, porque a consciência de sua finitude contém a consciência de sua infinitude potencial⁵⁶.

Deus é a resposta à pergunta implícita na finitude humana, pois é a finitude do ser que conduz o ser humano a Deus⁵⁷. A questão do ser⁵⁸, então, se torna um tema relevante para a teologia, mesmo não sendo um tema originário desse pensamento. A teologia irá se refugiar na filosofia para usar e trabalhar essa questão. Para falar de sua ontologia existencial, Paul Tillich não usa o conceito de metafísica ou “filosofia primeira” por achar esses termos ambíguos e vai propor o conceito de ontologia, ou seja, a questão do ser, explicando-o. Na crítica de M. Heidegger à metafísica, ele faz a acusação de que este pensamento emerge do esquecimento do ser⁵⁹. A ontologia nas palavras de P. Tillich:

A questão ontológica é a seguinte: o que é o ser-em-si? O que é aquilo que não é um ser particular ou um grupo de seres, nem algo concreto e nem abstrato, mas aquilo em que sempre pensamos implicitamente e, às vezes, até explicitamente, quando dizemos que algo é? A filosofia levanta a questão do ser

⁵⁶ TILLICH, Paul, 2005, p. 214.

⁵⁷ Cf. *Ibid.*, p. 176.

⁵⁸ Sobre a questão do ser, “esse sentido do ser que teria sido deixado de lado pela tradição filosófica, uma vez que nele impera o esquecer (o velar)? Isto é, como iluminar algo que se situa junto ao obscurecer (ocultar) sem se perder em meio às sombras? Heidegger nos diz que a resposta a tais questionamentos está justamente naqueles que originalmente pensaram o ser, ou seja, os filósofos conhecidos como pré-socráticos. Esses por estarem junto ao nascimento da própria filosofia, não estariam “contaminados” pela linguagem conceitual, que gerou e guiou toda metafísica pós - aristotélica. E é justamente por esse motivo que Heidegger vai até estes filósofos. (...) Heidegger pretenderá o salto rumo à sentença primeira da tradição filosófica, esta que é atribuída a Anaximandro de Mileto e que tem em si a primeira formulação sobre a experiência do ser. (...) Tal condução acontece pela determinação ou objetivação do ser que assim se subtrai e dá lugar ao ente. Desta forma, devido ao caráter epocal do ser, ou seja, devido ao fato de o ser ter como característica fundamental a temporalidade, suas determinações vão, segundo o tempo, gerar a história. (...) não gerará apenas a história, mas também será a responsável pelo fenômeno do mundo – porque o mundo é aqui compreendido como as próprias possibilidades de ser do homem (ser com os outros, ser junto às coisas e ser em função de si mesmo). Essa concepção de mundo rompe com a concepção tradicional (cartesiana) que concebe o mundo como uma estrutura pronta e distinta do homem. Aqui, pelo contrário, o mundo se determina no ato mesmo em que o homem (compreendido como ser-aí) se determina em seu ser (ao realizar as suas possibilidades de ser). O mundo ganha sua essência ao mesmo tempo em que o homem ganha a sua, que é no ato de existir (...)”. FERREIRA, Guilherme Pires. “**A questão do ser em M. Heidegger vista a partir do de Anaximandro**”. (Acessado em 20.06.2010). http://www.ufsj.edu.br/portal-repositorio/File/existenciaearte/Edicoes/2_Edicao.

⁵⁹ Cf. HEIDEGGER, Martin. “**Que é metafísica?**” In: Jean-Pal Sartre e Martin Heidegger. São Paulo: Abril Cultural, 1973. [Col. Os pensadores], p [?].

como ser. Ela investiga o caráter de tudo o que é, na medida em que é. Esta é sua tarefa básica, e a resposta que formula determina a análise de todas as formas especiais do ser. Isto é a “filosofia primeira” ou, se ainda pudéssemos usar o termo “metafísica”. Mas como as conotações do termo “metafísica” tornam o seu uso ambíguo, é preferível usar o termo “ontologia”⁶⁰.

2.3.3.

O substrato metafísico da teologia de P. Tillich

Embora Paul Tillich queira fugir do termo metafísica, segundo o professor Cláudio Carvalhaes a onto-teologia de Paul Tillich é resultado da metafísica aristotélica e platônica, fruto da influência dessas teorias no pensamento Ocidental “A ontologia de P. Tillich está alicerçada em conceitos metafísicos e em pressupostos teístas de Deus”⁶¹. O professor continua em seu artigo cujo título é “*Uma Crítica das Teologias Pós-Modernas à Teologia Ontológica de Paul Tillich*” dizendo que as teologias pós-modernas tentam subverter completamente essa perspectiva, não considerando mais as questões da onto-teologia⁶². “Até mesmo Heidegger, com sua formação teológica, e de quem Tillich deriva sua ontologia, disse que a noção do ser não é mais importante para a teologia”⁶³. Sobre esse assunto Cláudio Carvalhaes ainda tem algo mais a dizer:

Ao contrário de Heidegger, o uso que Tillich faz da onto-teologia é parte de um projeto metafísico que ainda busca a presença de Deus enquanto unidade que elimina e, ao mesmo tempo, unifica a relação sujeito-objeto. O Deus metafísico de Tillich ainda pertence à tradição aristotélica (substância e acidentes) e Platônica (dualismo essência-existência) do pensamento ocidental⁶⁴.

As observações de C. Carvalhaes são extremamente relevantes para quem faz teologia hoje. No entanto, o professor da Escola Luterana de Chicago Carl E. Braaten faz uma bela introdução no livro *Perspectivas da Teologia*

⁶⁰ TILLICH, Paul, 2005, p. 173.

⁶¹ CARVALHAES, Cláudio. “*Uma Crítica das Teologias Pós-Modernas à Teologia Ontológica de Paul Tillich*”. Correlatio n. 3 (abril de 2003).

⁶² Heidegger critica o uso da ontologia pelos teólogos dizendo, que a teologia cristã se apoderou do pensamento grego, mas se “isso aconteceu para seu proveito ou sua desgraça, isto só os teólogos devem decidir baseados na experiência da essência do cristianismo, enquanto considerem o que está escrito na primeira carta aos Coríntios do apóstolo Paulo: Ouchí emorámen ho theòs tèn sophían tou kósmou; Não permitiu Deus que em loucura se transformasse a sabedoria do mundo? (I Coríntios, 1,20). (...) Será que um dia a teologia cristã decidirá mais uma vez a levar a sério a palavra do apóstolo e de acordo como ela a filosofia como loucura?”. HEIDEGGER, Martin, 1973, p. 259.

⁶³ CARVALHAES, Cláudio. Correlatio n. 3.

⁶⁴ *Ibid.*

Protestante nos Século XIX e XX, num capítulo inteiro com o título: “Paul Tillich e a Tradição Clássica”. Neste texto, ele descreve as influências teológicas de Paul Tillich. Para Carl Braaten, P. Tillich nunca precisou parecer ecumênico, pois o conteúdo substancial do seu pensamento vinha da tradição clássica cristã. Sua teologia era um permanente diálogo com grandes homens e grandes ideias do passado. Além de dialogar com os padres da igreja, gregos e latinos, e com os escolásticos e místicos medievais. Sua teologia dialogal contemplava ainda o diálogo com humanistas da Renascença e com reformadores protestantes, e também com os teólogos liberais e seus críticos neo-ortodoxos⁶⁵. Além disso, ele sofria influência direta de muitos teólogos e filósofos da antiguidade. No centro de todas as controvérsias sobre “os dois tipos de filosofia da religião” estava o que P. Tillich chamava de diálogo eterno, entre Platão e Aristóteles. “Tratava-se, na verdade, do diálogo entre a filosofia da sabedoria (*sapiéntia*) e a filosofia da ciência (*scientia*), ou, como diria P. Tillich, entre a visão de Deus ontológica e a cosmológica”⁶⁶. A teologia de P. Tillich, comentada por seu aluno Carl Braaten:

Orígenes e Agostinho foram os dois teólogos da igreja antiga que mais influência exerceram em Tillich. Foi o seu mesmo neo-platonismo que atraiu Tillich para sua órbita. Quando Tillich expõe as doutrinas de Orígenes e de Agostinho fica difícil distinguir o seu pensamento do deles. (...) Tillich conseguiu adaptar ao seu próprio pensamento teológico o misticismo de Orígenes, sua compreensão do significado simbólico da linguagem religiosa, suas doutrinas do Logos, a Trindade, a criação, a queda transcendental, sua escatologia e, especialmente, seu universalismo. Não estou sugerindo que Tillich tenha feito tudo isso acriticamente⁶⁷.

Sendo assim, parece que não há como separar o pensamento de P. Tillich da teologia clássica e nem da metafísica platônica e neo-platônica. Embora P. Tillich seja uma fonte importante para as teologias pós-modernas e o seu pensamento, segundo a opinião de alguns, transite entre o liberalismo e a neo-ortodoxia⁶⁸, é justamente a sua síntese teológica, como resposta ao liberalismo

⁶⁵ Cf. BRAATEN, Carl. “Paul Tillich e a Tradição Cristã Clássica”. In.: TILLICH, Paul. **Perspectivas da teologia protestante nos séculos XIX e XX**. Trad. de Jaci Maraschin. São Paulo: ASTE, 1986, pp. 12-13.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 20.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 17.

⁶⁸ Sobre a recepção do pensamento de P. Tillich: até meados dos anos 80, quem quisesse conhecer algo sobre a obra de Tillich tinha que se contentar a parágrafos ou capítulos em livros sobre Teologia Contemporânea publicados por editoras de linha mais conservadoras. Geralmente essas obras apresentavam Tillich como um perigoso teólogo “liberal”. As poucas

teológico e a possibilidade de se fazer uma teologia em diálogo o que interessa a esta pesquisa. Após estas breves justificativas teóricas sobre as escolhas e os pontos de vista filosóficos de Paul Tillich, é necessário voltar à sua ontologia.

De acordo com o autor, a questão do ser nasce do “choque do não-ser” ou do “choque metafísico” que pode ser substituído pela pergunta: “por que existe algo, por que não existe nada?” (Leibniz). A resposta a esta pergunta, segundo ele, seria impossível, pois uma resposta possível levaria a uma regressão infinita. Ao se perguntar sobre a existência do nada se atribui ser ao próprio nada. Então, o pensamento deve sempre começar com o ser, como explica Paul Tillich, em sua *Teologia Sistemática*:

O pensamento está fundamentado no ser e não pode abandonar essa base. Mas 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 mitologia, a cosmogonia e a metafísica levantaram a questão do ser, tanto implícita quanto explicitamente, e tentaram respondê-la. É a questão última, embora fundamentalmente seja mais a expressão de um estado de existência do que a formulação de uma pergunta. Sempre que se experiencia este estado e se formula a questão do ser, tudo ameaça desaparecer no abismo do possível não-ser. Até mesmo um deus desaparecia se não fosse o ser-em-si.⁶⁹

A questão do ser é suscitada pelo “choque do não-ser”, como afirma Paul Tillich. Somente o ser humano pode perguntar pelo não-ser, porque só ele é capaz de transcender a realidade à sua volta e se vê como alguém ameaçado pelo não-ser. O não-ser é o devir, “é o ser em processo de vir do não-ser e retornar a ele. É finito”⁷⁰. Sendo assim, ser algo significa ser finito, ser marcado pelo tempo, pela possibilidade de deixar de existir, de ser tocado pelo não-ser e ser um ser de transcendência⁷¹. “A finitude é experimentada no nível

exceções que o apresentam de maneira menos tendenciosa são encontradas em um capítulo de William Hordern (“A Fronteira entre o Liberalismo e a Neo-ortodoxia: Paul Tillich”) e na apresentação de Batista Mondin, através da qual muitos seminaristas católicos brasileiros da nova geração começaram a conhecer Tillich. Cf. CALVANI, Carlos Eduardo. “A recepção do pensamento de Tillich no Brasil”. *Correlatio* n. 10 (Novembro de 2006).

⁶⁹ Cf. TILICH, PAUL, 2005, pp. 173-174.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 198.

⁷¹ Numa tese doutoral defendida da Umesp, em São Paulo, por Natanael Gabriel da Silva, cujo título é “Antropologia Transcendental” e “Correlação” - Karl Rahner e Paul Tillich em diálogo - uma leitura interconfessional de métodos teológicos a partir da ontologia existencial de Martin Heidegger, o autor trabalha a interdependência de Tillich e Karl Rahner em relação ao filósofo alemão Martin Heidegger. E com certeza não é muito difícil traçar paralelos entre os dois teólogos, ambos usam a filosofia como mediação para suas teses teológicas e tanto um quanto o outro podem ser classificados como teólogos apologeticos. Mas sobre a questão do ser humano como ser de transcendência as duas teologias se encontram. Nas palavras de Rahner: “À medida que o homem se caracteriza por essa transcendência, confronta-se consigo mesmo, é responsável por si, e assim é pessoa e sujeito. Pois unicamente no face a face com a

humano; o não-ser é experimentado como ameaça ao ser. O fim é antecipado”⁷². Nesse processo de autotranscendência, quando o ser humano é chamado a olhar para além de si mesmo, possui um duplo sentido. Ele experimenta sua finitude ao olhar para si, de acordo com o ponto de vista de uma infinitude potencial. Para se tornar consciente de ser alguém que caminha para a morte, ele precisa olhar por cima de tudo e ser capaz de imaginar a infinitude⁷³. “Todas as estruturas da finitude obrigam o ser finito a transcender-se a si mesmo e, exatamente por essa razão, a tomar consciência de si mesmo como finito”⁷⁴.

A infinitude é a finitude transcendendo-se a si mesma sem qualquer limite *a priori*. O poder de autotranscendência infinita é uma expressão do fato de que o ser humano pertence àquilo que está além do não-ser, isto é, ao ser-em-si. A presença potencial do infinito (como autotranscendência ilimitada) é a negação do elemento negativo da finitude. É a negação do não-ser. O fato de que o ser humano jamais está satisfeito com qualquer estágio de seu desenvolvimento finito, o fato de que nada finito pode retê-lo, embora a finitude seja seu destino, indica a relação indissolúvel de tudo o que é finito como o ser-em-si. O ser-em-si não é a infinitude; é aquilo que está além da polaridade de finitude e autotranscendência infinita⁷⁵.

Para P. Tillich a finitude é uma qualidade ontológica do ser humano assim como “a angústia é uma qualidade ontológica”⁷⁶, ou para usar a linguagem de Soren Kierkegaard o desespero humano⁷⁷. Assim como a finitude

infinitude do ser, que se desvela e se esquia, é que um ente se situa em uma posição e sobre um ponto de apoio desde onde pode assumir-se e responsabilizar-se por si. Um sistema finito como tal só pode perceber-se como finito se em razão de sua origem existe como ele mesmo pelo fato de, enquanto sujeito consciente, proceder de algo diverso dele que não é ele próprio e que por sua vez não é apenas um sistema particular, antes a unidade e plenitude originária, que tudo antecipa em si, de todos os sistemas pensáveis e de todos os sujeitos singulares em sua multiplicidade (...). Mas o homem é e continua sendo ser de transcendência, ou seja, aquele ente ao qual a infinitude indisponível e silenciosa da realidade se apresenta continuamente como mistério. Assim o homem torna-se pura abertura para este mistério e precisamente põe-se como pessoa e sujeito perante si mesmo.” RAHNER, Karl. **Curso Fundamental da Fé**. São Paulo: Paulus, 2004, pp. 49-50.

⁷² TILLICH, Paul, 2005, p. 198.

⁷³ Cf. *Ibid.*, p. 199.

⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁵ *Ibid.*, pp. 199-200.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 200.

⁷⁷ Nas palavras de Kierkegaard, “sem a eternidade em nós próprios não poderíamos desesperar; mas caso ele pudesse destruir o eu, também não haveria desespero”. Em Kierkegaard a consciência do desespero nasce assim como em Tillich da constatação de ser separado da infinitude da qual ele pertence. “A orientação para Deus dota o eu de infinito, mas esta infinitização, neste caso, quando o eu for devorado pelo imaginário, apenas conduz o homem a uma embriaguez no vácuo. Poder-se-a achar, deste modo, insuportável a ideia de existir para Deus, não podendo o homem regressar ao seu eu, tornar-se ele próprio”. KIERKEGAARD,

é uma qualidade ontológica do ser, a angústia também o é, e ter consciência da finitude é experimentar a angústia. “A angústia é autoconsciência do eu finito como finito”⁷⁸. Por isso, segundo P. Tillich a angústia acontece independente de qualquer objeto específico que possa provocá-la. Ela aparece como algo que depende totalmente da ameaça do não-ser que é o mesmo que afirmar a finitude. “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 a finitude”⁷⁹. Por isso, ela pode se manifestar a qualquer momento, embora possa muitas vezes se manter latente. E pode se manifestar mesmo que não haja nenhuma situação concreta a temer. Assim como a finitude e a angústia, existem outros elementos ontológicos e estruturas do ser que definem o ser humano na existência.

2.3.4. O finito participa do infinito

Um dos elementos ontológicos definidos por P. Tillich que interessa a esta pesquisa é o conceito de individualização e participação. Esse conceito é fundamental para se entender o lugar do símbolo como linguagem da fé e como uma dimensão que garante o acesso às realidades religiosas. P. Tillich é devedor da filosofia para formular essas definições. Como ele mesmo explica, para Platão, a ideia da diferença se encontra em todas as coisas; para Aristóteles a diferença, ou seja, a individualização dos objetos são o *telos* que conduzirá à finalidade do processo de efetivação; para Leibniz, não podem existir coisas absolutamente iguais, pois é justamente a sua diferença que possibilita a sua existência independente⁸⁰. Segundo P. Tillich, então, “a individualização não é uma característica de uma esfera especial de seres; é um elemento ontológico e, portanto uma qualidade de tudo. É implícita e constitutiva de todo eu”⁸¹.

Soren. “O Desespero Humano”. In.: Kierkegaard. São Paulo: Abril Cultural, 1979. [Col. Os pensadores], p. 201.

⁷⁸ TILLICH, Paul, 2005, p. 200.

⁷⁹ *Ibid.*

⁸⁰ Cf. *Ibid.*, p. 184.

⁸¹ *Ibid.*

Até nas histórias bíblicas Deus cria seres individuais e não universais. Deus cria Adão e Eva e não a ideia de masculinidade e feminilidade. O intuito do relato bíblico é mostrar que o ser humano é um ser completamente individualizado. “Essencialmente, o indivíduo é um exemplar, representando de forma individual as características universais da espécie”⁸². Mesmo que isso seja verdade, no caso dos seres humanos, ele não ganha significado por entrar nos processos da vida humana. Ele tem valor em si mesmo por ser um indivíduo. “Mesmo nas sociedades coletivistas, o que tem significação não é a espécie, mas o indivíduo como portador e, em última análise, como meta do coletivo”⁸³. Pois até mesmo os estados mais despóticos reivindicam a sua razão de existir para o benefício dos súditos individuais.

A lei, segundo P. Tillich, por sua própria natureza, está baseada no valor do indivíduo, como ser único, irrepetível, insubstituível, inviolável. “Portanto, ele deve ser protegido e, ao mesmo tempo, tornado responsável. Aos olhos da lei, o indivíduo é uma pessoa”⁸⁴. O significado da palavra pessoa vem do grego *persona*, *prosopon*, que originalmente designava a máscara do ator que faz dele um personagem definido. Nem todos os sistemas jurídicos e em muitas culturas a lei não reconheceram a todos como pessoa, como as mulheres e as crianças. Eles não alcançaram a plena individualização e, por isso, lhes era negado o direito de participar plenamente na sociedade, porque não eram suficientemente individualizados⁸⁵. Eles só alcançaram a emancipação quando a filosofia estoica concebeu a doutrina da participação do logos em todos os seres humanos, influenciando a teologia. “A unicidade de cada pessoa não foi estabelecida até que a Igreja cristã reconhecesse a universalidade da salvação e a potencialidade de todo ser humano participar nela”⁸⁶. Nas palavras de P. Tillich:

O eu individual participa de seu ambiente ou, no caso, da completa individualização de seu mundo. Uma folha individual participa das estruturas e

⁸² TILLICH, Paul, 2005, p 184.

⁸³ **Ibid.**, p 185.

⁸⁴ **Ibid.**

⁸⁵ A negação desse direito ou foi consequência de serem considerados propriedade de alguém ou por terem sua identidade recebida de outro como o caso das mulheres e das crianças. Sobre esse assunto, ler P. Ariès em *História social da criança e da família* e também F. Engels em *A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado* e P. Bourdieu em *A Dominação Masculina*.

⁸⁶ **Ibid.**

das forças naturais que atuam sobre ela e sobre as quais ela, por sua vez, atua. Esta é 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. Existem qualidades microcósmicas em todo ser (...) ⁸⁷.

Embora a participação do ser humano seja sempre limitada, não existem potencialmente limites que ele não possa transcender. Através da linguagem, dos universais, o ser humano participa das estrelas mais remotas. “Esta é a base ontológica para afirmação de que o conhecimento é união e está enraizado no *eros* que reúne elementos que essencialmente se pertencem uns aos outros”⁸⁸. Em outras palavras:

Quando a individualização alcança a forma perfeita que chamamos “pessoa”, a participação alcança a forma perfeita que chamamos de “comunhão” (...). A participação não é acidental para o indivíduo; é essencial. Não existe indivíduo sem participação e não existe ser pessoal sem ser comunitário. A pessoa como eu individual plenamente desenvolvido é impossível sem outros eus plenamente desenvolvidos. Se não encontrasse a resistência de outros eus, todo eu tentaria fazer-se absoluto. Mas a resistência de outros eus é incondicional. Um indivíduo pode conquistar a totalidade do mundo dos objetos, mas não pode conquistar outra pessoa sem destruí-la como pessoa. (...) Na resistência da outra pessoa, nasce a pessoa. Portanto, não existe pessoa sem encontro com outras pessoas⁸⁹.

Se uma pessoa não pode ser conquistada, ou seja, reduzida, instrumentalizada, como os objetos, o que se poderia dizer de Deus? Deus não pode ser objeto dentro da estrutura de conhecimento da mente humana, estrutura eu-mundo. Essa concepção é algo caro para Paul Tillich. Deus não é um ser entre outros seres e por isso não pode ser objeto. Segundo o teólogo da cultura, o conceito de participação cumpre muitas funções. Um símbolo participa da realidade que simboliza, e por isso nunca é apenas um símbolo. Ele diz mais: “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 da separação e da culpa”⁹⁰. Esse conceito é um ponto alto na ontologia de P. Tillich. Para ele, a individualização em polaridade com a participação é o que fundamenta a categoria de relação como um elemento ontológico básico. “Toda relação implica um tipo de participação. E isto vale inclusive para a indiferença ou a

⁸⁷ TILLICH, Paul, 2005, p. 185.

⁸⁸ **Ibid.**

⁸⁹ **Ibid.**, p. 186.

⁹⁰ **Ibid.**

hostilidade”⁹¹. Só somos indiferentes àquilo que de alguma forma já fez alguma diferença para nós⁹².

2.3.5.

O ser humano é alguém que se configura no mundo

Na teologia de P. Tillich, a liberdade em polaridade com o destino é responsável pelo elemento estrutural que torna possível a existência, porque ela está além das necessidades essenciais do ser e nem por isso é destruída⁹³. Paul Tillich se surpreende com a pouca atenção que os teólogos dão ao problema da liberdade, considerando a importância desse tema na história da teologia. “Afinal, o conceito de liberdade é tão importante para a teologia quanto o conceito de razão, pois não se pode entender a revelação sem o conceito de liberdade”⁹⁴. Pois o ser humano só é humano porque tem liberdade. No entanto, essa liberdade só existe na polaridade com o destino⁹⁵. Geralmente, coloca-se a liberdade em oposição à necessidade e quando ela aparece assim, a necessidade tem sempre uma conotação determinista e a liberdade aparece com conotações de contingência indeterminista. Mas não é o caso, pois nem a liberdade é uma função da vontade e nem é consequência das necessidades humanas. Nenhuma dessas interpretações, de acordo com o teólogo, apreende a estrutura do ser, pois o ser humano experimenta esta estrutura como um indivíduo portador da liberdade que se defronta com seu destino no mundo. Nas palavras de P. Tillich:

A liberdade é experimentada como deliberação, decisão e responsabilidade. A etimologia de cada uma dessas palavras é reveladora. Deliberação aponta para o ato de pesar (*librare*) argumentos e motivos. (...) A pessoa autocentrada pesa os motivos e, através de seu centro pessoal, reage como um todo frente à luta destes motivos. Esta reação se chama “decisão”. A palavra “decisão”, assim como a palavra “incisão”, implica a imagem do corte. Uma decisão corta possibilidades, e essas possibilidades eram reais. Caso contrário, corte algum seria necessário. A pessoa “corta” ou “exclui” deve estar para além daquilo que ele corta ou exclui. (...) A palavra “responsabilidade” designa a obrigação da pessoa com liberdade de responder se lhe perguntam sobre suas decisões. Ela não pode pedir a alguém outro que responda por ela. Só ela deve responder, pois seus atos não são determinados por algo fora dela nem uma parte dela, mas

⁹¹ **Ibid.**

⁹² **Cf. Ibid.**

⁹³ **Cf. TILLICH, Paul, 2005, p 191.**

⁹⁴ **Ibid.**

⁹⁵ **Cf. Ibid.**

pela totalidade centrada de seu ser. Cada um de nós é responsável por aquilo que acontece por ação do centro de seu eu, sede e órgão de sua liberdade⁹⁶.

Esta análise já mostra como P. Tillich compreende a polaridade liberdade e destino. “Nosso destino é aquilo do qual surgem nossas decisões. É a base indefinidamente ampla de nosso eu centrado; é a concretude de nosso ser que torna as nossas decisões *nossas decisões*”⁹⁷. Quando tomamos uma decisão é a totalidade concreta do nosso ser que a toma e não um sujeito epistemológico (cogito cartesiano). Isso inclui a estrutura corporal, os impulsos psíquicos e o caráter espiritual. Mas também inclui as comunidades às quais pertencemos, o passado que recordamos e não recordamos, o ambiente que nos moldou, além do impacto do mundo sobre nós⁹⁸. “O destino não é um poder estranho que determina aquilo que me irá acontecer. É minha própria pessoa, tal como dada formada pela natureza, pela história e por mim mesmo”⁹⁹. Neste sentido, o destino é a base da liberdade, pois é a liberdade que configura o destino.

A compreensão da liberdade finita como algo que é experimentado como deliberação, decisão e responsabilidade, fica mais clara na exposição da estrutura ontológica básica que é a polaridade eu-mundo. O ser humano é alguém que tem um mundo diante de si. E ter um mundo exige que ele delibere sobre si mesmo com decisão e responsabilidade. É na polaridade eu-mundo, em relação à polaridade liberdade e destino que homens e mulheres se constroem na história. Todo ser, segundo Paul Tillich, participa na estrutura do ser, mas só o ser humano está consciente desta estrutura¹⁰⁰. “Pertence ao caráter da existência que o ser humano esteja alienado da natureza, seja incapaz de entendê-la da maneira como pode entender o próprio ser humano”¹⁰¹. Os seres humanos podem, assim, descrever todos os comportamentos de todos os seres, mas nunca, de acordo com o teólogo da cultura, irão saber realmente o que isso significa para eles. Sendo assim, o ser humano só pode se aproximar dos outros seres por analogia. No entanto, o mito e a poesia tentaram superar essa limitação da função cognitiva. “O conhecimento ou se resignou a seu fracasso ou transformou o mundo, à exceção do sujeito cognitivo, numa vasta

⁹⁶ TILLICH, Paul, 2005, p. 193.

⁹⁷ *Ibid.*, pp. 193-194.

⁹⁸ Cf. *Ibid.*, p. 194.

⁹⁹ *Ibid.*.

¹⁰⁰ Cf. *Ibid.*, p. 178.

¹⁰¹ *Ibid.*.

máquina da qual todos os seres vivos, inclusive o corpo do ser humano, são meras partes (cartesianos)”¹⁰². Neste sentido, todo o mundo se torna uma realidade objetivada que pode ser conhecida por ser pensante (*cogito*) separado do mundo.

A questão ontológica básica, trazida por P. Tillich, pressupõe sempre um sujeito que formula a questão e um objeto que é a atenção dessa questão formulada. Ela inclui a estrutura sujeito-objeto que por sua vez inclui a estrutura eu-mundo como articulação básica do ser¹⁰³. “O ser humano experimenta a si mesmo como possuindo um mundo o qual pertence”¹⁰⁴. A estrutura ontológica básica nasce da análise dialética dessa realidade, pois “há algo que “tem” e algo que é “tido”, e os dois são um”¹⁰⁵. O ser humano é alguém que tem um mundo diante de si, e que ele possui, mas dialeticamente ele pertence a esse mundo. Para P. Tillich, não se trata de saber se existe um eu, mas a questão é se existe a consciência da relação entre o eu e o mundo. “Um eu não é uma coisa que pode existir ou não; é um fenômeno original que precede logicamente todas as questões da existência”¹⁰⁶. Porém, ao falar sobre o eu como uma realidade profunda, há que se deixar claro que o eu profundo (self) não é o mesmo que ego.

O eu profundo “inclui tanto a “base” subconsciente e inconsciente do ego autoconsciente, quanto a autoconsciência (*cogitatio* no sentido cartesiano)”¹⁰⁷. Ter um eu profundo é possuir um eu completamente desenvolvido e plenamente centrado. Ter um eu autocentrado é “possuir” uma consciência de si mesmo como um eu. Ter consciência de ser um eu significa estar separado de algum modo de tudo mais e ter tudo diante de si mesmo, podendo olhar sobre o que está diante de si e agir sobre ele. Mas aquilo que ele olha, não está necessariamente fora dele, pois ele pertence àquilo para o qual olha. “Todo eu tem um ambiente em que vive, e o eu profundo tem um mundo em que vive. Todos os seres vivos têm um ambiente que é o seu ambiente”¹⁰⁸. A questão apresentada aqui é que, apesar de todo ser ter um ambiente, ele pertence ao

¹⁰² TILLICH, Paul, 2005, p. 178.

¹⁰³ Cf. *Ibid.*, p. 174.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 179.

¹⁰⁵ *Ibid.*

¹⁰⁶ *Ibid.*

¹⁰⁷ *Ibid.*

¹⁰⁸ *Ibid.*

ambiente em que vive. Sendo assim, o eu e o ambiente se determinam mutuamente. “Como o ser humano possui um eu profundo, ele transcende todo o ambiente possível. O ser humano tem um mundo. Assim como o ambiente, o mundo é um conceito correlativo”¹⁰⁹. O mundo o qual o ser humano possui, também é possuído por ele. Mas, ao contrário do que muita gente pode pensar, o mundo não é o somatório de todas as coisas que existem nele, “o ‘mundo’ é a estrutura ou a unidade de uma multiplicidade”¹¹⁰. O mundo é um todo estruturado que transcende todos os ambientes, inclusive o daqueles que ainda não têm um eu plenamente desenvolvido, mas também daqueles seres humanos que vivem parcialmente¹¹¹. Explica P. Tillich:

Enquanto for humano, isto é, enquanto não tiver decaído “decaído” de sua humanidade (devido, por exemplo, a intoxicação ou insanidade), o ser humano nunca está completamente sujeito ao seu ambiente. Ele sempre o transcende ao apreendê-lo e configurá-lo segundo normas e ideias universais. Mesmo no ambiente mais limitado, o ser humano possui o universo; ele tem um mundo. A linguagem, como poder dos universais, é a expressão fundamental da capacidade do ser humano de transcender seu ambiente, de ter um mundo. O eu profundo é aquele eu que pode falar e que ao falar, ultrapassa as fronteiras de toda situação dada¹¹².

O ser humano não está preso ao seu ambiente, pois é capaz de transcendê-lo, porque tem um mundo diante de si, Mas ele se percebe como parte infinitamente pequena deste mundo. É a estrutura eu-mundo que capacita o ser humano a encontrar-se a si mesmo. “Sem o mundo, o eu seria uma forma vazia. A autoconsciência careceria de conteúdo, pois o conteúdo, psíquico e corporal, encontra-se no interior do universo”¹¹³. Não existe consciência de si sem um mundo. Sem ele o eu seria vazio. Assim como não existe autoconsciência sem consciência do mundo, o contrário também não é possível. Com uma autoconsciência bem desenvolvida, o ser humano tem consciência do mundo e de si mesmo¹¹⁴. Por isso não existe ser humano sozinho, solto no espaço. Só existe ser humano inserido no mundo. Mas estar inserido no mundo não é ser igual a ele, pois o “ser humano deve estar completamente separado de seu mundo para poder olhá-lo. Caso contrário, ele

¹⁰⁹ TILLICH, Paul, 2005, p 180.

¹¹⁰ **Ibid.**

¹¹¹ Cf. **Ibid.**

¹¹² **Ibid.**

¹¹³ **Ibid.**

¹¹⁴ Cf. **Ibid.**

permaneceria simplesmente preso ao ambiente”¹¹⁵. Sem a possibilidade de ter um mundo para configurá-lo, o seu humano não seria humano, pois ser um ser de transcendência, ou seja, ser alguém capaz de transcender o seu ambiente significa não se reduzir a nada que está à sua volta. A polaridade eu-mundo é fundamental, pois em um lado dessa polaridade não existiria conhecimento ou não existiria nada. “O eu sem o mundo é vazio; o mundo sem o eu é morto”¹¹⁶. Em outras palavras:

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 dela¹¹⁷.

Existe uma relação entre a polaridade eu-mundo e a estrutura da razão sujeito-objeto. Esse tema é de extrema importância para esta pesquisa, pois é a questão em torno do modo da razão conhecer, que implica a questão de Deus como objeto. Deus não pode ser objeto do conhecimento humano, dentro da estrutura ontológica sujeito-objeto. Deus nunca pode ser objeto. Deus pode ser objeto lógico da teologia, mas não ontológico, senão ele seria um ser entre outros seres. Para P. Tillich, ele seria menos que Deus; seria um ídolo, objeto da superstição. Na proibição judaica de ver a Deus, P. Tillich acha que já está bem claro o perigo da objetivação do conhecimento de Deus. “A religião e a teologia estão conscientes do perigo da objetivação religiosa. (...) A religião profética nega que se possa “ver” a Deus, pois a visão é o sentido mais objetivante”¹¹⁸. A respeito da relação entre o sentido da visão e a objetivação, Hannah Arendt afirma ao tomar a leitura de Hans Jonas como ponto de partida:

Jonas enumera todas as vantagens da visão como metáfora-guia e como modelo para o espírito pensante. Há, em primeiro lugar, o fato indiscutível de que nenhum outro sentido estabelece distância tão segura entre sujeito e objeto; a distância é a condição mais básica para o funcionamento da visão... A visão permite “liberdade de escolha”(...), que depende (...) função (...) do fato de que vendo, ainda não estou capturado pelo objeto visto (...). [O objeto visto] deixa-me estar”, assim como eu o deixo estar, enquanto os outros sentidos me afetam diretamente. Isso vale especialmente para a audição, a única concorrente possível para a visão em termos de primazia, mas que se vê desqualificada

¹¹⁵ TILLICH, Paul, 2005, pp. 180-181.

¹¹⁶ **Ibid.**, p 181.

¹¹⁷ **Ibid.**

¹¹⁸ **Ibid.**, p. 182.

pelo fato de que “invade um sujeito passivo”. Na audição, aquele que percebe está a mercê de algo e de alguém¹¹⁹.

Se Deus está além de todas as estruturas do conhecimento, além das construções de sujeito-objeto, só há uma maneira de falar de Deus, que é através dos símbolos ou da experiência mística¹²⁰. Assim como já foi dito, P. Tillich afirma que a experiência mística transcende o abismo que separa o sujeito do objeto. Segundo Paul Tillich, todo o conhecimento de Deus é simbólico, pois este não pode ser objeto de conhecimento em-si mesmo, por causa da natureza finita da razão humana. Se a razão sozinha não consegue dar conta do conhecimento de Deus, o conhecimento místico e simbólico que está além das estruturas sujeito-objeto se torna um caminho viável para a teologia. Pois Deus não é um objeto que pode ser manipulado. É ele quem nos possui. Deus não é uma coisa, mas um TU diante do qual o mais íntimo do nosso “eu” desperta e é movido a uma tomada de consciência¹²¹. “O último é o objeto de uma entrega total, exigindo também, enquanto olhamos para ele, a entrega de nossa subjetividade. É uma questão de paixão e interesse infinitos (Kierkegaard)...”¹²², afirma P. Tillich.

Num momento em que Deus corre o risco de se tornar um objeto entre outros, podendo ser manipulável, a existência teológica deve ser afirmada em torno de um critério último. Deus não é um objeto como outros objetos que se submetem ao controle do ser humano ou à manipulação do sistema religioso. Neste sentido, Deus deixa de ser um objeto da teologia, para ser um TU do teólogo cristão. Esse caráter existencial da experiência religiosa é o que separa

¹¹⁹ ARENDT, Hannah. **A Vida do Espírito**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000, pp. 131, 132.

¹²⁰ Para Lima Vaz, a experiência mística é responsável por integralizar todos os aspectos da realidade humana e é o lugar por excelência para acontecer a experiência do Sagrado. “No entanto, a experiência mística apresenta-se dentro da esfera do Sagrado caracterizada pela certeza de uma anulação da distância entre o sujeito e o objeto imposta pela manifestação do Outro absoluto como *tremendum* (para usar um terminologia de R. Otto); ela é experiência do Outro absoluto como *fasciniosum*, mas o *fascinium* aqui é apelo a uma forma de união na qual prevalece o aspecto participativo e frutivo, tendendo dinamicamente a uma quase-identidade com o Absoluto e transformando radicalmente a existência daquele que se vê implicado nessa experiência”. VAZ, Henrique C. de Lima. *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*. São Paulo: Loyola, 2000.

¹²¹ Ele é o “EU SOU” diante do qual nós, com nossa própria voz pessoal, lhe fazemos eco, dizendo: “eu sou”. O TU encontra-se comigo por graça; Tal é a relação, o ser escolhido e o escolher, ao mesmo tempo, ação e paixão. Cf. MERTON, Thomas. **Novas Sementes da Contemplação**. Rio de Janeiro: Editora Fisus, 1999, p. 21.

¹²² TILLICH, Paul. 2005, p. 29.

o teólogo do filósofo da religião. Fazer uma teologia que tenha algo a dizer ao mundo contemporâneo não tem um caráter apenas teórico, mas existencial.

2.3.6.

Os conflitos da razão e a pergunta pela revelação

Para Paul Tillich o conceito clássico da razão, ou conceito ontológico foi substituído por uma definição técnica da razão. Neste sentido, a razão é reduzida a racionar e só permanece o conceito cognitivo da razão e na conceituação clássica, o aspecto cognitivo é apenas um dentre outros. Na dimensão cognitiva da razão só prevalecem os aspectos que se “ocupam em descobrir os meios adequados para alcançar certos fins”¹²³. De acordo com o teólogo, enquanto a razão for entendida no sentido de Logos, ela determina os fins. Mas a razão técnica se limita a determinar os meios para alcançar os fins dados de “fora dela mesma”. Na razão técnica prevalecem as relações meios/fins. Por isso, ela também pode ser chamada de razão instrumental. Para separar o conceito ontológico, do conceito técnico, P. Tillich investiga a filosofia clássica, chegando até F. Hegel, como ele diz aqui:

Podemos distinguir entre um conceito ontológico e um conceito técnico da razão. O primeiro predomina na tradição clássica, desde Parmênides até Hegel. O segundo, embora sempre tenha estado presente no pensamento pré-filosófico e filosófico, tornou-se predominante desde o colapso do idealismo alemão clássico e com o surgimento do empirismo inglês. Conforme a tradição clássica, a razão é a estrutura da mente que a capacita a apreender e transformar a realidade. Ela é efetiva nas funções cognitiva, estética, prática e técnica da mente humana. Nem sequer a vida emocional é irracional em si mesma. O *eros* impulsiona a mente em rumo ao verdadeiro (Platão). O amor pela forma perfeita move todas as coisas (Aristóteles). Na “apatia” da alma, o *logos* manifesta sua presença (estoicos). A nostalgia por sua origem eleva a alma e a mente rumo à fonte inefável de todo sentido (Plotino). O *appetitus* de tudo que é finito o conduz ao bem-em-si (Tomás de Aquino). O “amor intelectual” une intelecto e emoção ao estado mais racional da mente (Spinoza). A filosofia é “serviço de Deus”, é pensar que, ao mesmo tempo, é vida e alegria na “verdade absoluta” (Hegel), etc. A razão clássica é Logos, seja ela entendida de maneira intuitiva ou mais crítica. Sua natureza cognitiva é um elemento entre outros, pois ela é cognitiva e estética, teórica e prática, distanciada e apaixonada, subjetiva e objetiva¹²⁴.

A teologia pode e deve usar a razão técnica em seu labor sistemático e isso não constitui um problema, e sem ela o discurso teológico careceria de

¹²³ TILLICH, Paul, 2005, p 87.

¹²⁴ *Ibid.*, p 86.

racionalidade. Mas a questão em torno da razão ontológica deve ser objeto de atenção da teologia, pois a questão tradicional envolvendo a relação entre revelação e razão não deve ser discutida no âmbito da razão técnica. “A razão técnica é um instrumento e, como todo instrumento, pode ser mais ou menos perfeito e pode ser usado com maior e menor habilidade”¹²⁵. Por isso a teologia não pode aceitar o auxílio da razão técnica para “raciocinar” sobre a existência de Deus. Esse Deus pertenceria à relação meios/fins, e seria, então, menos do que Deus¹²⁶. Nas palavras de P. Tillich:

Por outro lado, a teologia não se perturba com os ataques que a razão técnica faz à mensagem cristã, já que esses ataques não atingem o nível onde se encontra a religião. Eles podem destruir superstições, mas nem sequer tocam a fé. A teologia é (ou deveria ser) grata pela função crítica exercida pela razão técnica, porque ela mostra que não existe “algo” como um Deus dentro do contexto das relações meios/fins. Objetos religiosos, vistos em termos do universo de discurso constituído pela razão técnica, são objetos de superstição, sujeitos a uma crítica destrutiva. Onde quer que domine a razão técnica, a religião é superstição. Tanto se mantida neciamente pela razão quanto corretamente rejeitada por ela¹²⁷.

Além de diferenciar a razão técnica da razão ontológica, a teologia deve estar consciente de que a razão ontológica não goza mais da sua perfeição essencial e o mito platônico em relação às almas no seu estado original contemplando as “ideias” ou as essências eternas retratam isso muito bem. A razão ontológica também está sujeita às estruturas destrutivas da existência e não é idêntica à revelação como entendia o idealismo alemão¹²⁸. A razão ontológica em sua perfeição essencial implica a unidade com o ser-em-si. Já foi afirmado o que seria o conceito de razão, ou seja, a estrutura da mente que a capacita para apreender e configurar a realidade à sua volta. “Desde Parmênides, tem sido uma convicção comum de todos os filósofos que o logos, a palavra que apreende a realidade só pode fazê-lo porque a própria realidade tem o caráter de *logos*”¹²⁹. Sendo assim, é preciso, então, definir como se relacionam a razão subjetiva e a razão objetiva. “A razão subjetiva é a estrutura racional da mente, enquanto a razão objetiva é a estrutura racional da realidade que a mente pode aprender e de acordo com a qual pode configurar a

¹²⁵ TILLICH, Paul, 2005, p. 88.

¹²⁶ Cf. *Ibid.* pp. 87-88.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 88.

¹²⁸ Cf. *Ibid.*

¹²⁹ *Ibid.*, p. 89.

realidade”¹³⁰. A mente humana só pode apreender a realidade porque há no mundo a presença do *logos*.

Outra conceituação importante para esta pesquisa é da profundidade da razão e da razão na existência. Paul Tillich deixa claro que a profundidade da razão não é a razão, mas a precede e se manifesta através dela¹³¹. Ela está antes do conhecimento, antes da separação entre sujeito e objeto, ela é uma dimensão profunda. Ela não chega a ser outro campo da razão, mas afirma a capacidade que tem para apontar para a “substância” que aparece na estrutura racional ou o ser-em-si que se manifesta no *logos* do ser. De acordo com P. Tillich a profundidade da razão é uma característica da razão que tem a capacidade de explicar duas funções da mente, que são o mito e culto. Sendo assim, o mito e o culto deixam de ser vistos como uma realidade extrínseca (heterônoma) e passa a constituir uma realidade essencial do ser humano. Se a linguagem comum, refém da estrutura sujeito-objeto, não pode dar conta da realidade divina, o mito e o culto expressam muito melhor essa realidade, sem tentar concorrer com a linguagem, mas penetrando no profundo da razão.

Para M. Heidegger, a teologia sempre foi compreendida como enunciados especulativos sobre Deus, mas a teologia significava na “Antiguidade o dizer mítico-poético dos deuses, sem referencia a um ensinamento de fé e a uma doutrina eclesial”¹³², afirma o filósofo. O mito e o culto têm um caráter racional que “não se pode afirmar nem negar, porque apresentam uma estrutura independente que não pode ser reduzida a outras funções da razão nem derivado de elementos psicológicos ou sociológicos pré-racionais”¹³³. Sendo assim, é importante lembrar que o mito não é uma tentativa de se fazer uma ciência primitiva e nem o culto é o início de uma moral primitiva¹³⁴. Como já foi afirmado antes, “essencialmente a razão é transparente à profundidade em cada um de seus atos e processos. Na existência a transparência é substituída pelo mito e pelo culto”¹³⁵.

¹³⁰ TILLICH, Paul, 2005, p. 91.

¹³¹ Cf. *Ibid.*, p. 92.

¹³² HEIDEGGER, Martin. “*A Constituição Onto-teo-lógica*”. In: Jean-Pal Sartre e Martin Heidegger. São Paulo: Abril Cultural, 1973. [Col. Os pensadores], p. 392.

¹³³ *Ibid.*, p. 93.

¹³⁴ Cf. *Ibid.*

¹³⁵ *Ibid.*, p. 94.

A argumentação de P. Tillich em torno desse tema não é uma tentativa de reduzir tudo à mente, mas sim salvaguardar o lugar da religião na vida das pessoas. Como um bom teólogo neo-ortodoxo, e Paul Tillich é parte desse movimento que reage ao liberalismo teológico, embora seja crítico desses dois movimentos. A preocupação do teólogo é com aquelas pessoas que foram pessoas de fé, mas foram abaladas pela crítica a religião, ou com aqueles que, embora nunca tenham colocado seus pés num templo religioso, sentem uma nostalgia e uma sede de Deus. Pois, se o rigor crítico do século XIX relegou as intuições cristãs ao status de mito, a palavra mito como se entende contemporaneamente não é o mesmo que mentira, mas aparece como símbolo¹³⁶.

Paul Tillich tenta salvar a teologia da sua derrota, pois tudo o que ela pode afirmar sobre o Deus revelado, um Deus que se revela na história humana, só pode ser apreendido em categorias finitas. Por isso, sua definição de fé “como estar possuído por aquilo que nos toca incondicionalmente”¹³⁷, não é algo que pode ser questionado pela razão técnica, e nem o culto e nem mito o podem. Pois o mito e o culto são elementos da profundidade da razão que “exprimem preocupação última”¹³⁸. Sendo assim, podemos afirmar que o mito e o culto simbolicamente representam a razão profunda na existência e, por isso, não podem sofrer interferência de outras funções da razão. Pois, “a revelação não destrói a razão: é a razão que suscita a pergunta pela revelação”¹³⁹.

A razão na existência, a razão finita já foi descrita anteriormente, através do pensamento dos filósofos Nicolau de Cusa e de Immanuel Kant sobre o caráter finito da razão. Na existência, a razão convive com o caráter ambíguo da razão efetiva. Pois a razão, de acordo com o teólogo da cultura não é meramente finita. “É verdade que a razão, como todas as coisas e acontecimentos está sujeita às condições da existência. (...) Mas este é apenas um lado da moeda. Na vida afetiva da razão, sua estrutura básica não se perde

¹³⁶ Cf. ALVES, Rubem. “Mares Pequenos – Mares Grandes (para começo de conversa)”. In: MORAIS, Regis de (Org.). **As Razões do Mito**. São Paulo: Papirus, 1988, pp. 13-21. CASSIRER, Ernest. *Linguagem e Mito*. São Paulo: Perspectiva, 2009, p. 22.

¹³⁷ TILLICH, Paul. **Dinâmica da fé**. 7. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2002, p. 5.

¹³⁸ TILLICH, Paul, 2005, p. 93.

¹³⁹ **Ibid.**, p. 94.

completamente”¹⁴⁰. Se fosse assim, a razão se desintegraria ao passar para a existência. Na razão, efetivamente como ela é conhecida as forças essenciais e existenciais convivem juntas, “as forças da criação e da destruição estão unidas e desunidas ao mesmo tempo”¹⁴¹. É o reconhecimento da razão de sua condição existencial que leva à pergunta pela revelação. Neste parágrafo, fica muito claro o propósito de P. Tillich com o método da correlação. Ele tenta reaver a síntese medieval entre razão e fé, entre razão e revelação. Para o teólogo da cultura, a fé e a razão não podem existir separadamente como se existissem duas maneiras separadas e antagônicas para se chegar a Deus. A revelação, então, não pode ser algo externo ao ser humano, como uma realidade que vem de fora, senão Deus seria um estranho que não poderia ser conhecido e muito menos nomeado. Pois somente a revelação pode superar as ambiguidades da razão.

A razão na existência, segundo P. Tillich, possui elementos conflituosos típicos da existência que devem ser conhecidos, pois são relevantes para os elementos cognitivos da revelação: o problema da autonomia contra a heteronomia, do relativismo contra o absolutismo e do formalismo contra o emocionalismo. A autonomia, segundo Paul Tillich, não significa ser lei (*nomos*) para si mesmo como afirmam muitos teólogos, mas é a lei implícita na estrutura do *logos* na mente humana e na realidade (mundo). Ela significa uma obediência à lei da razão no sentido subjetivo-objetivo que resiste a todos os perigos de ser condicionada pelas estruturas do eu no mundo. Já a heteronomia impõe à razão uma lei (*nomos*) estranha (*heteros*). No entanto, esse “fora” é dentro da própria razão em sua dimensão de profundidade, pois “trata-se, em última análise, de um conflito dentro da própria razão”¹⁴².

Mas o problema principal da heteronomia é que uma autoridade reivindica representar a razão, ou seja, a profundidade da razão contra toda tentativa de efetivação de seu poder de autonomia. “A base de uma heteronomia genuína é a reivindicação de falar em nome do fundamento do ser e, portanto, de forma incondicional e última”¹⁴³. Quase sempre uma autoridade heterônoma se expressa por meio do mito ou do culto, mas também pode se

¹⁴⁰ TILLICH, Paul, 2005, p. 96.

¹⁴¹ **Ibid.**

¹⁴² **Ibid.**, p. 98.

¹⁴³ **Ibid.**

manifestar através de ideias políticas e sociais. O conflito entre autonomia e heteronomia é o rompimento com a unidade teônoma. Segundo P. Tillich, a teonomia não significa a imposição de uma lei divina imposta à razão, mas significa a razão autônoma unida à sua própria profundidade. Porém, não há na existência uma teonomia completa¹⁴⁴, mas para P. Tillich a Idade Média é um bom exemplo de teonomia. Na tradição filosófica pós-kantiana, muitas vezes a revelação é considerada como uma realidade “fora da razão”, uma autoridade heterônoma. P. Tillich explica o conflito da razão:

Ambos os elementos, que essencialmente estão unidos nela, lutam um contra o outro sob as condições da existência e tentam destruir um ao outro. Nesta luta, eles tendem a destruir a própria razão. Por isso, a pergunta pela reunião daquilo que sempre está separado no tempo e no espaço surgir *a partir da* razão e não da imposição a ela. Esta pergunta é a pergunta pela revelação¹⁴⁵.

O problema do relativismo contra o absolutismo acontece porque essencialmente na razão estão unidos os elementos estáticos e dinâmicos, porém na existência eles estão um contra o outro. O elemento estático da razão em duas formas: no absolutismo da tradição e no absolutismo da revolução. O elemento dinâmico se configura também de duas formas: no relativismo positivista e no relativismo cínico. No absolutismo da tradição, o elemento estático da razão se identifica com as tradições específicas como a moral socialmente aceita, as formas políticas vigentes, revelados numa atitude comumente chamada de conservadora, que tenta levar fanaticamente sua estrutura a validade absoluta.

O absolutismo revolucionário, ao atacar a pretensão de valor absoluto da tradição na razão efetiva derrota-o elegendo outros termos igualmente absolutos. “O absolutismo da tradição pode invocar o passado para que confirme sua reivindicação de que está dizendo aquilo que sempre foi dito”¹⁴⁶. Mas a “razão revolucionária crê, tão profundamente quanto o tradicionalismo, que ela representa a verdade imutável, mas é mais inconsistente nesta crença”¹⁴⁷. Isso mostra que os dois tipos de absolutismo não são exclusivos, pois levam um ao outro ao mesmo lugar e ambos são contestados por duas formas de relativismo.

¹⁴⁴ Cf. TILLICH, Paul, 2005, pp. 97-98.

¹⁴⁵ **Ibid.**, p. 98.

¹⁴⁶ **Ibid.**, p. 100.

¹⁴⁷ **Ibid.**

O relativismo positivista se contrapõe ao absolutismo da tradição, e o positivismo cínico ao absolutismo da revolução. “O relativismo positivista toma ‘dado’ (estabelecido) sem aplicar critérios absolutos à sua valoração”¹⁴⁸. A verdade, então, é relativa a um grupo, uma situação concreta ou se limita a estados existenciais sem nenhum valor absoluto. O relativismo cínico, no entanto, adota uma atitude de indiferença para qualquer estrutura racional, seja estática ou dinâmica. Ele usa a razão somente para combater a razão. O relativismo cínico não está preocupado em ser crítico da razão. “Sua base é a descrença na validade de qualquer ato racional, mesmo que ele seja meramente crítico”¹⁴⁹. Na história da filosofia, o “criticismo” foi uma tentativa de superar o conflito entre absolutismo e relativismo. Sócrates e Kant são dois representantes do criticismo. Nestas duas escolas, prevalece a tentativa de combinar um elemento positivista com um revolucionário, deixando de lado o tradicionalismo e o cinismo:

Os princípios estabelecidos pela filosofia crítica eram demasiadamente concretos e, por isso, demasiadamente relativos para sua pretensão absolutista (...). Tanto no mundo antigo quanto no moderno, o criticismo foi incapaz de superar o conflito entre absolutismo e relativismo. Só aquilo que é, ao mesmo tempo, absoluto e concreto pode superar este conflito. Só a revelação pode fazê-lo¹⁵⁰.

Em sua estrutura essencial, a razão também apresenta unidos elementos formais e emocionais. O elemento formal predomina nas funções cognitivas e jurídicas da razão e o elemento emocional predomina nas funções estéticas e comunitárias¹⁵¹. O formalismo em seu âmbito estético representa o pensamento que expressa a sentença da “arte pela arte”, sem levar em consideração o conteúdo ou sentido das criações artísticas. O formalismo no âmbito jurídico enfatiza somente as necessidades estruturais da justiça, sem levar em consideração a adequação às realidades humanas. Dele derivam todas as espécies de legalismos, da lei separada da vida¹⁵². Do ponto de vista da função comunitária, o formalismo preserva as formas convencionais que estruturam a vida social, reivindicando a obediência automática às fórmulas aceitas

¹⁴⁸ TILLICH, Paul, 2005, p. 101.

¹⁴⁹ **Ibid.**, p. 102.

¹⁵⁰ **Ibid.**

¹⁵¹ Cf. **Ibid.**

¹⁵² Cf. **Ibid.**, p. 104.

convencionalmente na sociedade. Esse comportamento mutila a vida e transforma o amor em regra. Também é responsável pela separação entre teoria e prática¹⁵³. Sobre a realidade da revelação e como ela pode responder às perguntas levantadas pela razão a reflexão do próximo capítulo se deterá em maior profundidade.

¹⁵³ Cf. TILLICH, Paul, 2005, p. 106.