

Universidade Federal de Juiz de Fora
Pós-Graduação em Ciência da Religião
Mestrado em Ciência da Religião

André Yuri Gomes Abijaudi

**UMA ONTOLOGIA DO AMOR: A REUNIÃO DOS SEPARADOS E A
SUPERAÇÃO DA VIDA FRAGMENTADA A PARTIR DE PAUL TILLICH**



Juiz de Fora

2018

André Yuri Gomes Abijaudi

Uma ontologia do amor: a reunião dos separados e a superação da vida fragmentada a partir de Paul Tillich

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião, área de concentração: Filosofia da Religião, da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre.

Orientador: Prof. Dr. Frederico Pieper



Juiz de Fora

2018

André Yuri Gomes Abijaudi

Uma ontologia do amor: a reunião dos separados e a superação da vida fragmentada a partir de Paul Tillich

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, Área de Concentração em Filosofia da Religião, do Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Ciência da Religião.

Aprovada em 25 de Maio de 2018.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Frederico Pieper (Orientador)
Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF)

Prof. Dr. Jonas Roos
Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF)



Prof. Dr. Claudio de Oliveira Ribeiro
Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-RJ)

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Abijaudi, André Yuri Gomes.

Uma ontologia do amor : a reunião dos separados e a superação da vida fragmentada a partir de Paul Tillich / André Yuri Gomes

Abijaudi. -- 2018.

130 p.

Orientador: Frederico Pieper

Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós Graduação em Ciência da Religião, 2018.

1. Amor. 2. Ontologia. 3. Queda. 4. Ambiguidades. 5. Paul Tillich.

I. Pieper, Frederico, orient. II. Título.

*Para Laís Cunha Salamene,
que me ensinou tudo o que sei sobre amor.*

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Laís por todo apoio, incentivo e carinho que me deu nas horas em que eu mais precisava.

Agradeço a todos os meus familiares, amigos e amigas pela presença constante.

Agradeço ao meu orientador Prof. Dr. Frederico Pieper pela paciência nas orientações e por proporcionar meu crescimento acadêmico.

Agradeço a Deus, com quem hoje me sinto reunido, embora apenas fragmentariamente.

“(...) o amor não pode ser descrito como a união do estranho, mas como a reunião do separado. (...) O amor manifesta seu grandioso poder ali onde ele supera a grandiosa separação. E a grandiosa separação é a separação do eu de si mesmo.”

Paul Tillich

ABIJAUDI, André Yuri Gomes. *Uma ontologia do amor: a reunião dos separados e a superação da vida fragmentada a partir de Paul Tillich*. Juiz de Fora, 2018. 130p. Dissertação de Mestrado (Ciência da Religião) – Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2018.

RESUMO

O objetivo desta dissertação é analisar como Paul Tillich compreende e relaciona os conceitos de amor e ontologia em suas diversas obras. É possível perceber no decorrer do texto que Tillich apresenta o amor enquanto princípio ético e fundamento ontológico e, por isso, traz consigo muitas ambiguidades. Desta forma, ele explora o conceito de amor a partir daquilo que chama “diferentes qualidades”, tomando como referência as compreensões gregas de *eros*, *philia*, *epithymia* (ou *libido*) e *agápe*. A hipótese que norteia este trabalho é que há uma linha de raciocínio presente no pensamento de Tillich, que parece a todo momento insistir na superação das ambiguidades da vida e do caráter fragmentário ao qual está sujeito o ser humano. Por isso, discute-se questões essenciais como seu entendimento sobre ontologia, sua compreensão sobre a importância do mito na linguagem religiosa e sua interpretação da queda como a transição da essência para a existência que resulta na alienação existencial. Mas o foco da dissertação é explorar como Tillich apresenta o poder do amor como aquele que reúne o ser humano com Deus, fundamento de seu ser; com seu próximo; e, principalmente, consigo mesmo. Por fim, o texto expõe como Tillich compreende que a relação entre *agápe* e *eros* é essencial para se compreender o amor como uma força una e indivisível, capaz de encerrar as ambiguidades da vida e se apresentar como graça ao ser humano, abrindo possibilidades de superação das leis e da problemática da contextualização da ética nas transições históricas do mundo.

Palavras-chave: Amor – Ontologia – Essência – Existência – Queda – Agápe – Eros – Fragmentação – Ambiguidades.

ABIJAUDI, André Yuri Gomes. *An ontology of love: the reunion of the separated and the overcoming of fragmented life from Paul Tillich*. Juiz de Fora, 2018. 130p. Dissertação de Mestrado (Ciência da Religião) – Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2018.

ABSTRACT

The purpose of this dissertation is to analyze how Paul Tillich understands and relates the concepts of love and ontology in his various works. It is possible to perceive throughout the text that Tillich presents love as an ethical principle and ontological foundation and, therefore, brings with it many ambiguities. In this way, he explores the concept of love from what he calls "different qualities", taking as reference the greek understandings of *eros*, *philia*, *epithymia* (or *libido*) and *agape*. The hypothesis that guides this work is that there is a line of reasoning present in Tillich's thought, which seems at all times to insist on overcoming the ambiguities of life and the fragmentary character to which the human being is subjected. Hence, essential questions such as his understanding of ontology, his understanding of the importance of myth in religious language, and his interpretation of the fall as the transition from the essence to the existence that results in existential alienation are discussed. But the focus of the dissertation is to explore how Tillich presents the power of love as one that reunites human being to God, the foundation of his being; with his neighbor; and especially with himself. Finally, the text exposes how Tillich understands that the relationship between *agape* and *eros* is essential for understanding love as a single and indivisible force, capable of closing the ambiguities of life and presenting itself as grace to the human being, opening possibilities for overcoming the laws and the problematic of the contextualization of ethics in the historical transitions of the world.

Keywords: Love – Ontology – Essence – Existence – Fall – *Agape* – *Eros* – Fragmentation – Ambiguities.

SUMÁRIO

Introdução.....	12
Capítulo 1: O conceito de ontologia no pensamento de Paul Tillich	17
1.1 O ser e a pergunta ontológica	19
1.2 Deus como o fundamento do ser	24
1.3 O ser essencial e o ser existencial.....	33
1.4 O papel do Novo Ser na pergunta ontológica.....	38
1.5 As ambiguidades da vida e da religião no sistema teológico de Paul Tillich.....	44
Capítulo 2: A queda e suas conseqüências no sistema de Paul Tillich	51
2.1 A religião e a cultura diante da alienação existencial do ser humano	52
2.2 O conceito de mito e a linguagem da fé em Tillich.....	62
2.2.1 Os paradoxos do cristianismo e suas interpretações teológicas	66
2.2.2 A interpretação tillichiana do mito da criação.....	69
2.2.3 O mito da queda como símbolo da transição essência-existência	74
2.3 A queda e as ambiguidades da vida.....	85
Capítulo 3: Amor e Ontologia	90
3.1 A lei moral.....	91
3.2 A relação entre amor e ontologia.....	97
3.3 Ampliando o conceito de amor no pensamento de Paul Tillich.....	102
3.3.1 As qualidades do amor	104
3.3.2 <i>Eros</i> e o poder da existência	106
3.3.3 <i>Agápe</i> e <i>eros</i> em relação.....	109

3.4 O amor como superação das ambiguidades e do caráter fragmentário da vida.....	115
3.5 Síntese.....	119
Considerações Finais	121
Referências Bibliográficas.....	126

INTRODUÇÃO

Esta pesquisa tem a intenção de apresentar a definição para uma “ontologia do amor” dentro do pensamento de Paul Tillich. O pensamento de Tillich é marcado por se desenvolver entre os limites da filosofia e da teologia. Não só isso, mas a trajetória de Tillich é reconhecida por suas preocupações com a cultura, a religião e a política e estas são grandes marcas em seu pensamento. Por isso, ele mesmo sempre caracterizou seu pensamento como “na fronteira”, se encontrando entre: religião e cultura, filosofia e teologia, essência e existência etc. Esta argumentação é necessária para explicar como e porquê Tillich emprega a linguagem ontológica para construir seu método de correlação. Também, quando perguntado se era existencialista ou essencialista, Tillich respondia: “cinquenta por cento existencialista; cinquenta por cento essencialista” (TILLICH, 2010, p. 246). Pois, para ele, as duas formas de perceber o ser humano andavam juntas e possibilitavam compreender a natureza humana ao longo da história.

Assim, a ontologia de Tillich se fundamenta na premissa de que o ser humano tem uma natureza essencial mas está alienado sob as condições da existência. Essa alienação é também identificada com a ideia de ruptura entre o ser humano e seu fundamento, que Tillich identifica como Deus, o ser-em-si. Para ele, é a ontologia quem possibilita ao ser humano fazer a pergunta por sua essência, muito embora esteja sob as condições da existência. O ser humano está separado de Deus, mas também separado de si mesmo e do seu próximo e isso lhe impede de viver sua vida de forma plena, pois só pode experimentá-la de forma fragmentária.

Para responder essa separação, Tillich encontra no amor a possibilidade de reunião dos separados. Para tanto, ele não se utiliza somente dos conceitos da teologia tradicional cristã, como também arrisca ao apontar para a necessidade de se resgatar a dimensão de *eros* como qualidade essencial do amor. Mas para compreender o poder de *eros* como reunião do separado, é preciso primeiramente compreender onde e como houve essa separação. Neste sentido, Tillich vê como necessário retomar a discussão a partir do mito bíblico da queda do

ser humano apresentado em Gênesis 1-3. Para ele, a liberdade do ser humano está inserida em seu destino universal e, portanto, a queda deve ser entendida como a transição da essência à existência. Esta transição compreende, ao mesmo tempo, o caráter moral e o trágico (TILLICH, 2014, p. 335). A ruptura do ser humano com essa suposta união original apresenta a condição de alienação do ser humano. Contudo, Tillich adverte que não se deve compreender o mito do Gênesis a partir da noção de que existiu no tempo um momento em que o ser humano e a natureza passaram do bem para o mal. A trágica condição da alienação existencial do ser humano é um conhecimento do cristianismo e aponta para a noção da separação a partir da queda.

Mas, mesmo afirmando o amor como poder de reunião e de superação do caráter fragmentário da vida humana, Tillich se vê diante do problema de resolver aquilo que os textos neotestamentários chamam de “lei do amor”. Desta forma, ele encontra também a necessidade de discutir a relação entre o amor e a lei moral, bem como a impossibilidade da lei de levar o ser humano à autotranscendência e superação do caráter fragmentário ao qual está sujeito pela condição da alienação existencial.

Estas inquietações que Tillich expõe em seus textos levam ainda a outras questões. Por isso, consideramos necessário levantar as seguintes perguntas que guiaram a reflexão deste trabalho: “Se o próprio amor é uma lei, ele não estaria sujeito às ambiguidades da lei?” Esta é uma das indagações feitas por Paul Tillich quando pretende discorrer sobre o conceito de um mandamento do amor. Ele deixa explícito que em sua compreensão o mandamento “amarás (...)” não passa de mero modo paradoxal de se fazer uma afirmação e de dar ênfase e validade ao princípio do amor. Contudo, a problemática da diferenciação entre a lei moral e a lei do amor permanece. Além disso, foi preciso também compreender o significado de paradoxo no pensamento de Tillich a partir desta proposta realizada pelo autor. Tillich também é enfático quando se refere às qualidades do amor negando a existência de tipos de amor. Falar em “tipos” seria, para ele, o mesmo que falar na existência de mais de um amor e isso indicaria um caráter fragmentário neste que é o poder de reunião dos separados. Por outro lado, ele sugere em alguns momentos que a qualidade *agápe* encerra as ambiguidades da vida (que ele vê como a mistura dos elementos essenciais e existenciais) e em outros momentos sugere que *agápe* não pode existir sem as outras qualidades. Foi preciso, então, observar como essa tensão das ambiguidades (ou ausência delas) e da necessidade da presença das outras qualidades em *agape* se resolve no pensamento do autor.

Também, pareceu possível estabelecer um conceito claro sobre uma ontologia do amor no pensamento tillichiano. Esta pesquisa parte da hipótese de que Paul Tillich não compreende o mandamento do amor como mandamento moral da lei. Neste sentido, para ele, o amor não seria um mandamento. Por isso, quando o Novo Testamento bíblico se refere ao “mandamento do amor” ou “lei do amor”, esta seria uma forma paradoxal de se referir ao amor, pois o amor, ao mesmo tempo, contém e transcende a lei. Contudo, ainda foi preciso esclarecer o que exatamente diferencia o amor da lei moral. Como dito, o conceito de ontologia foi fundamental para desenvolver esta pesquisa fundamentada no pensamento de Tillich. Não somente como base de seu pensamento, mas porque a partir do pressuposto em afirmação do próprio autor, a problemática do amor é também uma problemática ontológica. Se a ontologia é tão fundamental e o próprio autor afirma que pensar em amor é pensar nas dimensões e possibilidades do ser, procuramos explorar melhor essa relação e ampliar o conceito definido por Tillich na obra *Love, Power and Justice*, reconhecido nesta pesquisa como uma “ontologia do amor”.

Esta investigação é importante diante do fato de que, Tillich vê como necessária a superação do caráter fragmentário da vida e sua reflexão aponta nessa direção. Também se mostrou necessário verificar se há relevância e coerência nos textos e no pensamento tillichiano de forma geral, principalmente ao falar da possibilidade do amor sem ambiguidade a partir da qualidade *agápe*.

Desta forma, o objetivo geral da pesquisa se estabelece na necessidade de estudar os conceitos de amor e ontologia na compreensão de Paul Tillich, bem como analisar a tensão entre ser essencial e ser existencial, de forma que se possa observar como sua reflexão sobre o amor se articula em torno da superação do caráter fragmentário da vida humana. Além disso, os objetivos específicos da pesquisa se configuram da seguinte forma: (1) Analisar textos de Tillich com o objetivo de definir o conceito e o lugar que a ontologia como dimensão fundante ocupa em seu pensamento e compreensão, bem como ampliar a discussão sobre a configuração do ser a partir das ambiguidades da vida (essência e existência); (2) Discutir como Tillich entende a queda do ser humano como a transição da essência à existência, bem como ele relaciona o conceito de alienação existencial com a noção de pecado tradição cristã e, como, em seu pensamento, essa ruptura entre Deus e o ser humano se reflete nas ambiguidades da vida e em sua compreensão de amor; (3) Apresentar o conceito de amor na concepção de Tillich buscando aprofundamento especificamente naquilo que ele define como “qualidades do amor”, a saber: *agape, eros, philia e libido*. Com isso, coloca-se em relevo

como o pensamento tillichiano resgata o conceito do erótico e o relaciona profundamente com o *agápe* de forma a compreender a possibilidade da superação das ambiguidades da vida humana e de seu caráter fragmentário no pensamento do autor. Dessa maneira, ressalta-se o caráter unitário do amor como resposta à fragmentação da vida humana, resultante da mistura entre essência e existência.

O texto desta dissertação está dividido em três capítulos. No primeiro, *O conceito de ontologia no pensamento de Paul Tillich* busca-se expor três conceitos importantes no pensamento de Tillich: ontologia, essência e existência. Para tal, o texto se inicia com a apresentação da compreensão de Tillich a respeito da ontologia que difere, em muitos aspectos, da compreensão de Heidegger, por exemplo. A principal tarefa da ontologia para Tillich é responder a pergunta “o que significa ser?”. Em seguida, ainda no mesmo capítulo, busca-se entender os conceitos e a relação entre essência e existência e como estas marcam a fronteira existente no pensamento de Tillich. Como última parte deste capítulo, conduzimos a reflexão para a pergunta pelo Novo Ser, onde Tillich retoma a figura do Cristo como o portador da nova vida. Para ele, a alienação existencial determina a condição de finitude que, nada mais é, do que a angústia de ter que morrer. Por isso o ser humano faz a pergunta pela vida sem ambiguidades que também pode ser compreendida como a vida eterna.

No segundo capítulo, *A queda e suas consequências no sistema de Paul Tillich* examina-se, primeiramente, o conceito de mito no pensamento de Tillich. Como teólogo do século XX, Tillich se opôs às leituras literalistas e fundamentalistas da Bíblia, mas também não estava de pleno acordo com a total desmitologização dos textos bíblicos como propunha Rudolf Bultmann. Para Tillich, a desmitologização é necessária em parte, mas não se deve perder o caráter comunicativo e o poder de autotranscendência presente no símbolo. Por isso, ao olhar para o relato de Gênesis 1-3, Tillich considera o mito da queda como uma narrativa da situação humana. Mais especificamente, ele se refere à queda como a transição da essência para a existência e, esta é a maior problemática do autor discutida neste trabalho.

Procuramos ainda, neste mesmo capítulo, demonstrar como Tillich entende as ambiguidades da vida como a mistura dos elementos essenciais e existenciais. As ambiguidades são a principal marca da vida fragmentada e, por isso, o ser humano faz a pergunta pela vida eterna, mas não pode experimentá-la em plenitude. Também, essa mistura é responsável por apresentar aspectos destrutivos ao longo da história que permeiam, inclusive, os ambientes religiosos.

Por fim, o terceiro capítulo intitulado como *Amor e Ontologia* parte de uma análise sobre a proposta de Tillich para a superação das ambiguidades da vida e do caráter fragmentário da vida. Primeiro, apresentamos uma discussão sobre a lei moral e sua impossibilidade de conduzir o ser humano à autotranscendência, muito embora o seu caráter seja incondicional. Depois, procuramos expor como a resposta de Tillich para o problema das ambiguidades é encontrado no amor, mais especificamente, na relação entre *agápe* e *eros*. O amor em qualidade *eros* é descrito como o poder de reunir os separados e, por isso, caracteriza também o movimento do inferior em direção ao superior, ou do ser humano em direção a Deus. *Agápe* é compreendida pela teologia cristã como o amor gratuito e incondicional de Deus. Mas Tillich, considera necessária a unidade entre *agápe* e *eros* (e *philia* e *libido*) para que seja possível falar em autotranscendência. Separadas, as qualidades do amor estão reduzidas a mero conceitos e proporcionam, inclusive, aspectos destrutivos na vida. Mas, o que Tillich aponta é que para que o amor exerça seu poder de superação e de reunião, ele precisa ser concebido como uma unidade indivisível. Por isso, o propósito maior desta dissertação é investigar a relevância da proposta de Tillich a partir do entendimento de que uma ontologia do amor aponta para a possibilidade de uma vida humana que vence as ambiguidades e supera seu caráter fragmentário.

CAPÍTULO 1: O CONCEITO DE ONTOLOGIA NO PENSAMENTO DE PAUL TILLICH

Esta dissertação se propõe a elaborar e ampliar a definição para o conceito de “uma ontologia do amor” a partir do pensamento de Paul Tillich. Neste sentido, é necessário primeiro aprofundar-se no que Tillich entende como ontologia, sabendo-se que este é um dos conceitos centrais em seu pensamento e suas reflexões. Por isso, como ele define ontologia e, também, como ele a compreende, são perguntas que estabelecem a direção da pesquisa neste capítulo para que, posteriormente, outros conceitos presentes na reflexão do autor em relação ao amor sejam aprofundados.

Tillich considera que o conceito ontológico de vida pode ser interpretado em termos existenciais e utilizado dentro do sistema teológico, considerando tanto a dimensão essencialista como a existencialista. É importante ressaltar que Tillich argumenta que a ontologia não faz perguntas sobre acontecimentos individuais ou manifestações históricas e não tem como objetivo fazer uma análise científica do ser humano, mas tem somente como objetivo responder à pergunta: o que significa ser? (TILLICH, 1954, p. 19)

Assim, é correto afirmar que seu pensamento apresenta o ser como uma composição infinitamente complexa (TILLICH, 1954, p. 19) e, que neste caso, a tarefa da ontologia é infindável. Entretanto, é possível estabelecer conceitos e análises que ajudem na compreensão do pensamento do autor a respeito dos temas concernentes ao ser.

Tillich trabalha com um conceito filosófico que prioriza o aspecto ontológico como a pergunta pelo ser. Tillich parece acreditar que o ser humano ocupa uma posição fundamental na estruturação e na pergunta ontológica, não como um objeto excepcional que se diferencia dos outros, mas sim porque é o ser humano quem formula a pergunta ontológica e em cuja autoconsciência se pode encontrar a resposta ontológica (TILLICH, 2014, p. 178). A partir disto, este capítulo se estrutura também na busca pela compreensão de como se dá a pergunta ontológica a partir do ser humano. Esta afirmativa é importante, pois se a tarefa da ontologia é infindável, poderia se concluir que ela é impossível. No entanto, a abordagem via ser humano fornece a Tillich uma entrada no tema. Apesar de apontar que o ser possui uma composição complexa, é preciso esclarecer o conceito ontológico de Tillich a partir da análise de seus textos e obras, que quase sempre remetem à questão ontológica. Nas palavras do próprio Tillich, “a ontologia não é uma tentativa especulativa e fantástica de estabelecer um

mundo por trás do mundo; ela é uma análise daquelas estruturas do ser com as quais o ser humano se depara em todo encontro com a realidade” (TILLICH, 2014, p. 37).

Além disso, vale ressaltar que, para Tillich, apesar das suas diferenciações, os pressupostos teológicos e ontológicos são idênticos em um ponto crucial: ambos lidam com o ser como ser (TILLICH, 1954, p. 105). Contudo, a teologia não pode e não deve entrar na discussão ontológica, devendo se limitar ao seu papel de considerar os conceitos centrais da ontologia e seu significado do ponto de vista teológico. A partir desta afirmação, torna-se também possível perceber o porquê da teologia de Tillich estar em constante diálogo com questões filosóficas. Apesar disso, a arena da discussão ontológica não é a mesma da arena teológica. É verdade que ambos os campos se entrelaçam e se familiarizam no pensamento do autor. Mas apesar de possuírem o mesmo tema, nem por isso se confundem.

A questão ontológica parte do pressuposto da estrutura sujeito-objeto do ser que, por sua vez, pressupõe a estrutura eu-mundo como articulação básica do ser (TILLICH, 2014, p. 174). Na análise das estruturas do eu deve haver um encaminhamento para a análise ontológica que se ocupará de analisar a estrutura básica do ser. Desta forma, o conceito ontológico deve expressar o poder que cabe ao ser para que possa existir, bem como definir a simbiose entre o ser essencial e o ser existencial como aponta Tillich. A diferença que ele estabelece entre essência e existência também será discutida dentro deste capítulo.

1.1 O ser e a pergunta ontológica

Conforme observado, a ontologia é um tema central em Tillich, sendo importante para a compreensão de outros temas de seu pensamento. Por isso, a compreensão do significado de ontologia é fundamental para compreender a construção de seu sistema teológico-filosófico (ROOS, 2005, p. 146).

Primeiro, talvez seja importante ressaltar que ele define a questão ontológica como a questão do ser-em-si. A ontologia não tenta descrever a natureza dos seres ou mesmo suas qualidades universais e genéricas e, nem ainda, suas manifestações individuais e históricas. A ontologia para Tillich não faz perguntas sobre estrelas, plantas, animais e seres humanos. Nem mesmo sobre acontecimentos e aqueles que atuam dentro destes acontecimentos. Esta seria a tarefa da análise científica e da descrição histórica. O que então seria ontologia? Para Tillich a ontologia faz a simples e infinitamente complexa pergunta: o que significa ser? (TILLICH, 1954, p. 19).

A ontologia é a tentativa de descrever as estruturas, comum a tudo o que é, para tudo o que existe ou para tudo o que é. A composição do ser é constituída pelas qualidades e elementos como uma composição de forças conectadas e conflitantes. Assim, a ontologia se esforça na busca pela revelação dessa natureza oculta através da palavra que pertence ao ser e na qual o ser propriamente dito se transforma. Ela caracteriza a composição do ser em si mesmo, que é eficaz em tudo que existe, em todos os seres, vivos e mortos, humanos e subumanos. A ontologia como pergunta pelo ser precede toda outra tentativa de aproximação cognitiva da realidade. Para a ontologia não interessa o ser em seu estado orgânico, mas sim em seu conceito de vida. Por isso a ontologia é descritiva, não especulativa. A ontologia tenta descobrir quais são as estruturas básicas do ser. Ela analisa a realidade na qual o ser se encontra e tenta descobrir os elementos estruturais que capacitam um ser a tomar parte no ser (TILLICH, 1954, p. 23).

O conceito ontológico de vida pode ser interpretado em termos existenciais e utilizado dentro do sistema teológico, considerando tanto a dimensão essencialista como a existencialista. Também, é importante ressaltar que Tillich argumenta que a ontologia não faz perguntas sobre acontecimentos individuais ou manifestações históricas e não tem como objetivo fazer uma análise científica do ser humano, mas tem somente como objetivo responder a pergunta: o que significa ser? (TILLICH, 1954, p. 19)

É importante ressaltar que para ele os pressupostos teológicos e ontológicos são idênticos em um ponto crucial: ambos lidam com o ser como ser (TILLICH, 1998a, p. 631). Contudo, a teologia não pode e não deve entrar na discussão ontológica, devendo se limitar ao seu papel de considerar os conceitos centrais da ontologia e seu significado do ponto de vista teológico. A partir desta afirmação, torna-se também possível perceber que a teologia de Tillich possui profunda relação com a filosofia. A arena da discussão ontológica não é a mesma da arena teológica. Mas ambos os campos se entrelaçam e se familiarizam no pensamento do autor.

Tillich considera que a teologia não tem o direito e nem a obrigação de prejudicar uma investigação física ou histórica, sociológica ou psicológica (TILLICH, 2014, p. 35). Para ele, o ponto de contato entre a investigação científica e a teologia está no elemento filosófico de ambas. A relação entre teologia e filosofia se torna dificultosa de conceituar, pois não existe uma definição de filosofia que seja aceita de forma geral. O mesmo acontece com a teologia. A filosofia levanta a pergunta pela realidade como um todo. Ela pergunta pela estrutura do ser e a realidade em que este vive. A teologia suscita necessariamente a mesma pergunta, pois

aquilo que preocupa o ser de forma última deve, necessariamente, pertencer à realidade do ser como um todo. Por isso, tanto a filosofia como a teologia formulam a pergunta pelo ser. Entretanto, Tillich considera que elas formulam a resposta a partir de perspectivas diferentes: a filosofia lida com a estrutura do ser em si mesmo e a teologia com o sentido do ser para nós.

Para Tillich parece ser necessário distinguir os conceitos ontológicos em quatro níveis ou quatro etapas. Primeiro, seria necessário analisar a estrutura ontológica básica que, para ele, é a condição implícita na questão ontológica. Esta questão ontológica pressupõe um sujeito que formula a pergunta pelo ser, e um objeto a respeito do qual a pergunta é formulada. A pergunta parte da noção da estrutura sujeito-objeto do ser, que, por sua vez, pressupõe a estrutura eu-mundo como articulação básica do ser. Categoricamente, isto significa que o “eu” ao se identificar no mundo ao qual pertence precede lógica e experimentalmente todas as outras estruturas (TILLICH, 2014, p. 174). Esta reflexão configura o primeiro passo em toda a tarefa ontológica, pois aponta implicitamente para a condição do ser.

O segundo nível da análise ontológica de Tillich precisa se ocupar dos elementos que constituem a estrutura básica do ser. Eles compartilham o caráter polar da estrutura básica, e seria justamente essa polaridade que os tornaria em princípios, evitando que se convertam em conceitos altamente genéricos. Sistemáticamente seria possível considerar os três principais pares de elementos que constituem a estrutura ontológica básica da seguinte forma: a individualidade e a universalidade, a dinâmica e a forma, a liberdade e o destino. É possível perceber que, nestas três polaridades, o primeiro elemento expressa a autorrelação do ser, seu poder de ser algo para si mesmo, enquanto o segundo elemento expressa o significado de pertencimento do ser, isto é, seu caráter de ser parte de um universo de sentidos.

Para Tillich, a polaridade eu-mundo é a base da estrutura sujeito-objeto da razão. É a razão que torna o eu em uma estrutura centrada, e torna o mundo em um todo estruturado (TILLICH, 2014, p. 181). Sem a razão, o ser seria caos, isto é, não seria o ser, mas unicamente a possibilidade de ser. Mas onde há razão, há também um eu e um mundo em interdependência. Mas o ser humano não é apenas um eu completamente centrado, ele é também completamente individualizado. E é um por causa do outro. O eu individual participa de seu ambiente ou da completa individualização de seu mundo. O ser humano participa do universo através da estrutura racional da mente e da realidade.

Em um terceiro momento, os conceitos ontológicos expressam o poder do ser para existir e a diferença entre o ser essencial e o ser existencial. Esta questão será aprofundada posteriormente neste capítulo, mas vale ressaltar que não há ontologia que possa

desconsiderar estes dois aspectos. A partir da dualidade do ser essencial e do ser existencial é que se formula a pergunta sobre a relação que existe entre um e outro e de ambos com o ser-em-si. Tillich considera que a resposta para esta relação está demonstrada na polaridade de liberdade e destino no segundo nível da análise ontológica (TILLICH, 2014, p. 175). Entretanto, esta liberdade não se apresenta como a base da existência. Para isso, é necessário observar a liberdade unida à finitude. Esta compreensão de liberdade finita é que apresenta o ponto decisivo no caminho que vai do ser à existência, demonstrando que a tarefa da ontologia neste terceiro nível é o de analisar a finitude em sua polaridade com a infinitude e, ao mesmo tempo, sua relação com a liberdade e o destino, com o ser e o não-ser, com a essência e a existência.

Tillich afirmou que a questão do ser é suscitada pelo “choque do não-ser” (TILLICH, 2014, p. 195). Pois se o ser é interpretado em termos de vida, processo ou vir a ser, o não-ser se torna tão ontologicamente fundamental quanto o ser. Analisar este fato não implica numa decisão a respeito da prioridade do ser sobre o não-ser, mas exige que o não-ser seja considerada na base da mesma ontologia (TILLICH, 2001, p. 26). Tillich compreende que:

O ser tem o não-ser “dentro” de si mesmo, de modo que é eternamente presente e eternamente superado no processo de vida divina. A base de tudo que é não é uma identidade morta, sem movimento e vir a ser; é uma criatividade vivente. Ele se afirma criadoramente, conquistando eternamente seu próprio não-ser. Como tal é o modelo da autoafirmação de cada ser finito e a fonte de coragem do ser. Coragem é usualmente descrita como o poder da mente para vencer o medo. (TILLICH, 2001, p. 27).

Assim, observa-se que somente o ser humano por formular a pergunta ontológica, porque só ele é capaz de olhar para além dos limites de seu próprio ser e de todo outro ser. Só o ser humano pode ser tomado pelo medo e pela angústia de não-ser. É pelo confronto com o não-ser que o ser humano se coloca na condição de fazer a pergunta pelo ser. E ao fazê-la, percebe-se em sua finitude (MUELLER, 2005, p. 80). Por isso quando o ser humano toma consciência da questão ontológica, percebe que ele não está preso ao “ser ser”, mas pode vislumbrar o não-ser. A formulação da pergunta ontológica deve considerar então não somente o mistério do ser, como também a indagação do não-ser. Tillich ressalta que os primeiros filósofos gregos enfrentaram a questão do não-ser de forma impressionante. A

conclusão de Parmênides, por exemplo, é a de que “o ser é e o não-ser não é” (TILLICH, 2014, p. 78)¹.

Contudo, ao tomar esta definição surge o problema de tornar incompreensível o conceito de “tornar-se”. Se o não-ser simplesmente não é, isto o coloca na categoria do espaço vazio e lhe concede uma espécie de ser. Mas que tipo de ser deveria ser atribuído ao não-ser? Para Tillich, esta é a ainda uma pergunta que permeia as reflexões filosóficas.

Não obstante, no método da correlação de Tillich se torna necessário considerar o conceito de angústia na pergunta ontológica. Angústia é o estado no qual um ser tem ciência de seu possível não-ser, é a consciência existencial do não-ser (TILLICH, 2001, p. 28). A angústia de não-ser é angústia por causa da finitude. Para Tillich, angústia e medo tem a mesma raiz ontológica, mas não são o mesmo na realidade, uma vez que o medo quando comparado à angústia tem objeto definido. Pode-se agir sobre ele e participar dele, ainda que na forma de combate. Por outro lado, a angústia não tem objeto, ela é o medo do desconhecido. O único objeto é a própria ameaça de não-ser, mas não a fonte da ameaça, porque a fonte da ameaça é o “nada”.

O quarto nível dessa distinção trata dos conceitos que tradicionalmente foram chamados de categorias, isto é, as formas básicas do pensamento do ser. Essencialmente, estes conceitos participam da natureza da finitude de forma que é possível observá-los nas estruturas do ser e do pensamento finitos. Por isso, Tillich considera que do ponto de vista teológico, se faz necessário analisar quatro categorias principais: tempo, espaço, causalidade e substância. Categorias como quantidade e qualidade não tem significado teológico direto para Tillich. É o caráter polar destes conceitos que os coloca no nível dos elementos da estrutura ontológica.

A linguagem ontológica, isto é, a questão do ser, foi desenvolvida por inúmeros filósofos dentro da linha de desenvolvimento do pensamento desde os gregos antigos. Heidegger insistiu na pergunta do ser e definiu o conceito de ser como indefinível (HEIDEGGER, 2005, p. 27).

Søren Kierkegaard, filósofo existencialista que, de certa forma, influenciou o pensamento de Tillich, se opõe ao pensamento socrático que afirmava que a virtude está no próprio ser humano, por este motivo ele não pode procura-la. Não se procura algo que já está em si mesmo, ainda que ele não tenha consciência disso. Contudo, para Kierkegaard, esta

¹ Cf. TILLICH, 2014, p.195-196.

afirmação socrática, faria do ser humano um ser em si mesmo. Por isso, ele compreende que o estado natural do ser humano é o estado do não-ser (ou a não-verdade), pois a verdade não está presente nele, pois sua primeira imagem foi corrompida pelo pecado (Cf. KIERKEGAARD, 2011, p. 25-32). Neste sentido o não-ser seria o estado de todo ser humano enquanto ser finito.

Para Tillich, se o ser é interpretado em termos de vida ou processo, ou mesmo do vir a ser, o não-ser se torna ontologicamente tão fundamental quanto o ser. Esta afirmação implica a respeito da prioridade do ser sobre o não-ser, mas exige que o não-ser seja considerado na base mesma da ontologia. Neste sentido, o não-ser não seria um simples conceito como os outros, mas sim a negativa de todo conceito (Cf. TILLICH, 2001, p. 25-27). Neste sentido, como se pode perceber, tornar-se consciente do não-ser é tornar-se consciente de sua própria finitude.

Desta forma, é possível estabelecer que o ser finito que toma consciência de sua finitude, toma também consciência de sua inevitável morte. Tillich considera o conceito do “nada aniquilador” de Heidegger, que descreve essa situação da ameaça de morte como o ser humano ameaçado pelo não-ser. A antecipação do nada na morte confere à existência humana seu caráter existencial. Contudo, apesar de considerar Heidegger, Tillich parece se aproximar mais da descrição de Kierkegaard a respeito da morte, quando ressalta que na obra *A doença para a morte*, o conceito de morte significa para além de toda cura possível, isto é, que está além das capacidades do ser superar a sua dimensão enquanto não-ser (TILLICH, 2014, p. 368). O problema dialético do não-ser é inevitável. A consciência da finitude une o ser com o não-ser dialético. Por isso, Tillich considera que a única maneira de lidar com essa situação consiste na coragem de assumi-la. Neste sentido, a coragem de ser, precisa também se tornar em coragem de não-ser.

O ser limitado pelo não-ser é a finitude. Tillich afirma que “o não-ser se apresenta como o “ainda não” do ser e como o “não mais” do ser. Isto se aplica a tudo, exceto ao ser-em-si que não pode ter princípio e nem fim, mas é a origem de todas as coisas (TILLICH, 2014, p. 198). Esta finitude é experimentada no nível humano quando o não-ser é experimentado como ameaça ao ser. Para experimentar esta finitude, o ser humano deve olhar para si mesmo do ponto de vista de uma potencial infinitude. Ele deve ser capaz de imaginar a infinitude, que por si só, define um caminho para a autotranscendência. Este poder de autotranscendência à consciência de infinitude é uma expressão do fato de que o ser humano pertence àquilo que está além do não-ser, isto é, ao ser-em-si. Isto talvez encaminharia para

uma negação do não-ser, e a consciência de uma culpa pessoal como fez por muito tempo a teologia eclesial. Contudo, o ser-em-si não é a infinitude, mas sim aquilo que está além da polaridade de finitude e autotranscendência infinita.

Contudo, o não-ser pertence ao ser e não pode ser separado dele. Não se pode pensar no ser sem dupla negação. Para Tillich, ser deve ser pensado como a negação da negação do ser (TILLICH, 2001, p. 138). Por isso é que ele considera que o ser é melhor descrito por sua metáfora “potência de ser”. Essa potência é a possibilidade que um ser tem de realizar-se contra a resistência de outros seres. Ao discutir-se a potência do ser-em-si, indica-se que o ser se afirma contra o não-ser. Entretanto, o não-ser conduz o ser para fora de seu afastamento e força a afirmar-se dinamicamente. A autoafirmação divina é, em Tillich, o poder que torna possível a autoafirmação do ser finito, a coragem de ser. Aquele que recebe esta potência em um ato de fé, mística ou pessoal, tem consciência da fonte de sua coragem de ser. A coragem demonstra então seu poder revelador. A coragem de ser é a chave do ser-em-si (TILLICH, 2001, p. 140).

1.2 Deus como o fundamento do ser

Para Tillich, a questão teológica básica é a questão de Deus (TILLICH, 2014, p. 173). Basicamente, isso significa que Deus é a resposta para a questão implícita no ser. Como um percurso natural, a questão ontológica é remetida à pergunta “o que é o ser-em-si?”. Ou seja, o que é aquilo que não é um ser particular ou um grupo de seres, que não é algo concreto e nem abstrato, mas sim aquilo em que sempre se pensa, implicitamente ou explicitamente quando se afirma que algo *é*?

Esta questão sucinta bem a afirmativa sobre a correlação entre filosofia e teologia no pensamento de Tillich. Para ele, a filosofia levanta a questão do ser como ser, investigando o caráter de tudo o que é. Ela aponta para a resposta que formula a análise de toda a composição do ser e do que significa ser. Por outro lado, a teologia se ocupa da questão de Deus como a resposta para a finitude presente e descoberta no ser ao realizar a busca filosófica. Tillich é enfático ao afirmar que a teologia não pode e não deve entrar na discussão ontológica propriamente dita. Contudo, ele afirma que a teologia deve considerar a questão ontológica a partir de seu ponto de vista teológico, o que acaba indiretamente influenciando a análise ontológica. Mais do que isso, esta questão que Tillich chama de ontológica, surge de algo que ele denomina como “choque metafísico”, isto é, o choque que causa no ser a possibilidade de não-ser.

O método da correlação demasiadamente empregado na reflexão de Tillich demonstra que para ele a religião não pode ser pensada sem as categorias filosóficas. Isto é, a separação entre o Deus dos filósofos e o Deus da religião não é uma alternativa convincente. Dois absolutos não poderiam conviver se, na essência, não disserem o mesmo (PIEPER, 2012, p. 28).

Esta compreensão não deve ser tomada como pressuposto de que Tillich se afirma como um ontoteólogo que, por meio da argumentação metafísica, tenta rebuscar ou travestir sua fala de forma a reafirmar o conceito tradicional de Deus. O modo como ele concebe a relação entre Deus e ser, demonstra que Tillich reflete a questão da ontologia influenciado pelo sistema teológico. Contudo, ele é categórico ao afirmar que o aparato teológico não pode adentrar a arena da discussão ontológica. Em síntese, isto significa que o teólogo deve estar familiarizado com a questão da ontologia, mas não deve se inclinar para respondê-la utilizando de aparato teológico.

O ponto de consenso entre a ontologia e a teologia de Tillich é que em ambas ele conclui que o ser é limitado pelo não-ser, e o não-ser é a finitude. Para Tillich, essa relação entre a infinitude a finitude é distinta daquela que existe entre os outros elementos polares (TILLICH, 2014, p. 199). Isto não significa que os polos estão em tensão, mas indica um limite que se abre para a transcendência. Essa consciência da finitude é a raiz da angústia existencial presente no âmago do ser humano. A finitude é percebida pelo ser através das categorias ontológicas em que ele se encontra: o tempo, o espaço, a causalidade, a substância. Mueller afirma que é importante para Tillich que a finitude seja percebida como uma qualidade do ser em sua natureza essencial. Ela não surge como consequência da transição da essência para a existência (MUELLER, 2005, p. 80).

Esta percepção de Tillich a respeito da finitude humana, leva à pergunta que ele afirma como a pergunta por Deus. Em sua interpretação e emprego da linguagem, Tillich procura demonstrar como o símbolo cristão de Deus pode responder à questão ontológica. Por isso, ele considera que Deus é a superação da finitude, isto é, ele está para além da ruptura do ser. Para Tillich, Deus “é a resposta à pergunta implícita na finitude do ser humano; ele é o nome para aquilo que preocupa o ser humano de forma última” (TILLICH, 2014, p. 219).

Esta afirmação abre o “leque” da discussão e da pergunta sobre Deus em duas direções: o sentido de “Deus” e a realidade efetiva de Deus. Tillich parece argumentar incisivamente para além do conceito tradicional de Deus. Para ele, tudo o que preocupa o ser humano de forma última se torna deus para ele e, inversamente, um ser humano somente pode ser

ocupado de forma última por aquilo que é, efetivamente, um deus para ele. Segundo Mueller, a expressão “estar preocupado de forma última” aponta para uma tensão que se apresenta como o conflito entre a concretude e a ultimidade da preocupação religiosa (MUELLER, 2005, p. 81). Esse argumento resume bem a forma de pensar de Tillich considerando que, por um lado, só se pode estar preocupado por algo concreto; por outro lado, a preocupação última deve sempre “transcender toda preocupação preliminar, finita e concreta. Deve transcender o âmbito inteiro da finitude para que possa ser a resposta à pergunta implícita na finitude” (TILLICH, 2014, p. 219).

Deus como ser-em-si é o “fundamento da estrutura ontológica do ser sem, no entanto, se submeter a essa mesma estrutura”. E é também “o poder de ser em tudo e acima de tudo, o poder infinito de ser” (TILLICH, 2014, p.242). Como ser-em-si, Deus está além da oposição entre o ser essencial e o ser existencial. Ele é anterior à ruptura que caracteriza o ser finito e, por isso, neste sentido, ele é a resposta à questão implícita na finitude humana. Contudo, o ser-em-si não é a infinitude, mas sim aquilo que está além da polaridade de finitude e autotranscendência infinita.

Entretanto, quando se pensa em Deus como o fundamento da estrutura ontológica do ser, a pergunta que surge é se o ser-em-si, assim como o ser, é deparado com o não-ser. Porque onde há não-ser, há finitude e angústia. Se afirmarmos que o não-ser pertence ao ser-em-si, afirmamos conseqüentemente que finitude e angústia pertencem igualmente ao ser-em-si. Isso se torna relevante ao refletir a substância interna de Deus. Se Deus é o infinito, o autotranscendente e a fonte da coragem que permite ao ser superar a angústia, ele precisa conhecer a si mesmo e ao ser. Se ele conhece a estrutura do ser e tem conhecimento profunda de sua finitude, conhece também a angústia e a finitude, não somente como conceitos ou realidades inerentes a ele, mas como verdade com a qual se depara. O infinito abrange ele mesmo e ao finito. Esta é uma linguagem altamente simbólica, o que não diminui sua verdade. No método de Tillich, não se pode tratar o ser-em-si que não simbolicamente, pois não seria verdadeiro (TILLICH, 2001, p. 140).

Para aprofundar a questão de Deus como a questão implícita no ser, Tillich acredita que é preciso considerar o conceito de finitude, uma vez que é a finitude do ser que conduz à questão de Deus. Neste sentido, ele afirma que:

Se Deus como fundamento do ser transcende infinitamente tudo o que é, seguem-se duas conseqüências: primeiro, tudo o que sabemos sobre um ser finito, sabemos também sobre Deus, porque todas as coisas finitas estão enraizadas em Deus como

seu fundamento; segundo, nada do que sabemos sobre um ser finito pode ser aplicado a Deus, porque ele é, como dissemos, o “totalmente outro” ou, se quisermos, o “extaticamente transcendente”. A unidade dessas duas consequências divergentes é o conhecimento analógico ou simbólico de Deus. (TILLICH, 2014, p. 304)

O ser-em-si se manifesta ao ser finito neste impulso do infinito por transcender a si mesmo. Neste sentido, o ser-em-si precede a finitude e precede a negação infinita do finito. O ser-em-si pode, então, ser chamado de fundamento infinito da coragem. Ele é o fundamento que concede ao ser a coragem de ser e a coragem de não-ser. É a partir dele que a consciência do ser é encaminhada para a autotranscendência e se depara com a finitude. Da consciência da finitude, vem também a consciência de que o não-ser deverá encarar a morte e, então, surge o medo de morrer.

Tillich enxerga que essa consciência da finitude é a angústia. Assim como a finitude, a angústia também é uma questão ontológica. Contudo, apesar de a angústia e medo terem a mesma raiz ontológica, elas não são o mesmo na realidade. Também diferentemente do temor que se enquadra na categoria do psicológico, a angústia é ontológica porque expressa a finitude desde “dentro”. Para Tillich, é a sempre latente consciência do “ter que morrer” que produz a angústia (TILLICH, 2001, p. 28). O problema da culpa não está movido apenas pela questão teológica do pecado e do perdão, mas ele parte da questão do que é a possibilidade da existência pessoal à luz da culpa pessoal (TILLICH, 2001, p. 111). Para responder à questão da angústia, Tillich recorre novamente ao existencialismo de Kierkegaard. De acordo com Tillich, Kierkegaard foi quem melhor entendeu a situação do ser humano em termos de angústia e desespero. Assim, ele reafirma que a angústia nada mais é do que essa consciência da finitude, como se pode ver:

Na última década, o termo “angústia” foi associado com a palavra alemã e dinamarquesa *Angst*, que, por sua vez, é derivada da palavra latina *angustiae*, “estreitos”. Graças a Kierkegaard, a palavra *Angst*, se tornou um conceito central do existencialismo. Ela expressa a consciência de ser finito, de ser uma mescla de ser e não-ser ou de ser ameaçado pelo não-ser. Todas as criaturas são compelidas por essa angústia, pois finitude e angústia são a mesma coisa. (TILLICH, 2014, p. 330)

Neste sentido, é necessário incluir uma ontologia da angústia numa ontologia da coragem, porque estas são interdependentes. É possível que à luz de uma ontologia da coragem alguns aspectos da angústia se tornem visíveis. Este é o primeiro ponto que se pode concluir a respeito de uma ontologia da coragem: angústia é o estado no qual um ser tem ciência de seu possível não-ser. Ou, na mesma linha de raciocínio, angústia é a consciência existencial do não-ser. Não se trata apenas da experiência de morte dos outros, de parentes

ou pessoas queridas, mas sim do próprio eu deparando-se com o “ter que morrer”. É isso que produz a angústia. É a angústia de não-ser, a certeza da finitude como finitude (TILLICH, 2001, p.28)

Tillich não afirma que o não-ser é superado no momento da conversão quando passa a existir somente o ser ou o novo ser humano. Ele considera que o ser tem o não-ser “dentro” de si mesmo, de forma que é eternamente presente e eternamente superado no processo de vida e ação divina. Por isso, para Tillich, não pode haver existência ou mesmo mundo sem que exista uma participação dialética do não-ser no ser. Neste sentido, ele resgata a importância do devir mas também o ressignifica, porque a base de tudo que é não se torna em uma identidade morta, sem movimento e vir a ser, mas torna-se em uma criatividade vivente. O ser se afirma criadoramente ao mesmo tempo em que conquista eternamente o seu próprio não-ser. Este seria o modelo da autoafirmação de cada ser finito e a fonte de toda coragem de ser, que tem em todas as suas formas um caráter revelador. Isto é, no limite, o que mobiliza o ser humano é o não-ser. A criatividade surge como resposta ao vazio, ao nada, à finitude.

Entretanto, essa coragem como autoafirmação do ser é, na realidade, uma afirmação que supera a negação. Para Tillich, numa formulação metafórica, pode-se afirmar que ser inclui não-ser, mas o não-ser prevalece contra ele: “incluir” seria uma espécie de metáfora especial que indica que o ser engloba a si próprio e o que lhe é oposto, não-ser. O não-ser pertence ao ser e não pode ser separado dele (TILLICH, 2001, p. 138). A dialética proposta por Tillich afirma que não podemos sequer pensar em “ser” sem essa dupla negação: ser deve ser pensado como a negação da negação do ser. Uma autoafirmação do ser sem o não-ser seria uma autoafirmação imóvel, onde nada seria manifesta, expresso ou revelado. É o não-ser quem conduz o ser para fora de seu afastamento e o força a afirmar-se dinamicamente. Contudo, onde há não-ser, há finitude e angústia. Por isso o papel fundamental da coragem: ela participa da autoafirmação e da potência do ser que prevalece contra o não-ser. O ser humano não está em poder desta fonte de coragem, está separado dela. Mas ela se torna presente a partir da participação do ser-em-si. A coragem tem poder revelador e a coragem é a chave do ser-em-si (TILLICH, 2001, p. 140).

Como se percebe, essa angústia acompanhada pela fé tornar-se em possibilidade. Possibilidade de liberdade, possibilidade de coragem, possibilidade de ser e de enfrentar a angústia de não-ser. Em Tillich, fé é estar possuído por aquilo que nos toca incondicionalmente. É um ato da pessoa como um todo e se realiza no centro da vida pessoal e todos os elementos desta participam deste (TILLICH, 1985, p. 7). Como um ato da pessoa

toda, a fé participa da dinâmica da vida pessoal. Assim, estar possuído incondicionalmente é estar tomado pelo incondicional. Essa “paixão infinita” como descrita por Kierkegaard (TILLICH, 2014, p. 29) é afirmada por Tillich como paixão pelo infinito ou preocupação incondicional de validade última.

A aceitação da angústia é ao mesmo tempo fé e limite da coragem do próprio ser. Por isso, o elemento absoluto da preocupação última do ser humano, exige essa intensidade absoluta, essa paixão infinita que coloca o ser em relacionamento com o ser-em-si. Do encontro com o ser-em-si nasce a coragem do ser. Há fé no encontro com o Deus pessoal, mas além disso, fé é o estado de ser apoderado pela potência do ser-em-si. Neste sentido, a coragem de ser é uma expressão de fé e, por sua vez, fé é a experiência desta potência (TILLICH, 2001, p. 134). Assim, o ato de coragem movido por uma “paixão pelo infinito”, leva o ser a arriscar sua própria vida e, de acordo com Tillich, esta paixão o leva a considerar algo na vida pelo qual se deve dar a própria vida. Esta é a *preocupação última*, que para Tillich é uma questão existencial, ou seja, uma questão do ser e do não-ser. É verdade que é a consciência de seu estado como não-ser que coloca o ser em movimento para enfrentar esta angústia latente. Mas para Tillich, esta ameaça do não-ser não se limita somente à uma ameaça ao ser ôntico. Não é somente uma ameaça de morte em que dá ao ser consciência da sua finitude, mas é também uma ameaça ao ser espiritual, que pode conduzir o ser à perda de significação, na medida em que esta ameaça pode ser descrita na angústia da dúvida. Esta dúvida para Tillich é existencial. A questão é: Há uma coragem que possa vencer essa angústia da dúvida, da falta de sentido e da morte? Ou ainda: poderia a fé enquanto paixão infinita resistir à potência do não-ser em sua forma mais radical? (TILLICH, 2001, p. 135)

Além disso, aquilo que é “último”, para Tillich, só se dá a si mesmo na atitude de *preocupação última*. É o correlato de uma preocupação incondicional, mas não se trata de “alguma coisa superior” chamada “o absoluto” ou “o incondicionado”, sobre o qual se pudesse argumentar com fria objetividade. Tillich considera que o último é o objeto de uma entrega total, exigindo também, enquanto se olha para ele, a entrega da subjetividade humana. Por isso, nesse sentido, a *preocupação última*, não necessariamente precisa se identificar com Deus, mas sim com aquilo que pode se tornar *deus* para o ser humano. Trata-se de uma questão de paixão e interesses infinitos², transformando o ser humano em objeto sempre que ele tenta

² O termo “paixão infinita” é apropriado por Tillich da filosofia de Kierkegaard que, por sua vez, identifica o conceito de paixão infinita com a fé. Por isso, como leitor de Kierkegaard, Tillich coloca o elemento absoluto da *preocupação última* do ser humano, como algo que exige essa intensidade absoluta, essa paixão infinita que coloca o ser em direção àquilo que é ou se torna em *deus* para ele.

transformar em objeto essa *preocupação última*. Por este motivo, Tillich evita termos como “o último”, “o incondicional”, “o universal”, “o infinito” etc. e fala da preocupação que é última, incondicional, total e infinita (TILLICH, 2014, p. 29). Esta *preocupação última* é o que leva o indivíduo a arriscar sua própria vida e, o leva a considerar algo na vida pelo qual se deve dar a própria vida. Por isso a *preocupação última* é, para Tillich, uma questão existencial, ou seja, uma questão do ser.

Neste sentido, deve-se também considerar a íntima relação que o conceito de religião tem com o conceito de fé em Tillich. Para ele, fé é um dos conceitos que primeiro precisam “ser curados”, antes de poderem curar. Em outras palavras, para ele o conceito de fé é um dos mais incompreendidos, distorcidos e mais mal definidos conceitos da linguagem religiosa, seja ela erudita ou popular (TILLICH, 1985, p. 5). Estritamente, para Tillich, fé é estar possuído por aquilo que toca o ser humano de forma incondicional. A fé conduz o ser humano para além das preocupações preliminares e o coloca em dedicação total àquilo que ele identifica como sua preocupação suprema, ou a chamada *preocupação última*. Neste sentido, fé como estar possuído por aquilo que toca incondicionalmente o ser humano enquanto ser, coloca a fé como um ato da pessoa como um todo.

É importante ressaltar, que Tillich considera que mesmo as preocupações que não sejam urgentes, isto é, que não sejam imprescindíveis para a vida de um indivíduo ou comunidade, pode se transformar em *preocupação última* de acordo com a importância e o sentido que recebe. Quando isto acontece, a preocupação em foco exige dedicação total por parte daquele que aceita a sua exigência e lhe promete realização perfeita. Este é o caso quando, por exemplo, um povo faz da vida e do crescimento da nação sua *preocupação última*, que lhe exige sacrifício de todas as coisas como bem-estar, saúde, família, justiça e humanidade. Sobre a possibilidade de distorções da fé, Stenger entende que:

Muitos conteúdos da fé podem ser ultimatoss falsos ou formas de idolatria, elevando uma realidade preliminar finita ao caráter último. A fé idólatra ainda é fé, ainda é preocupação última como uma experiência livre, extática e promissora, mas Tillich argumenta que a fé idólatra irá gerar uma pessoa existencialmente perturbada ao invés de vez de centrar e unir sua personalidade. Ambos os lados da fé - o subjetivo e o objetivo - estão sujeitos a distorções, às vezes com consequências desastrosas para os indivíduos. (STENGER, 2009, p. 95)³

³ Many contents of faith can be false ultimacies or forms of idolatry, elevating a finite preliminary reality to ultimacy. Idolatrous faith is still faith, still ultimate concern experienced as free, ecstatic and promising fulfilment, but Tillich argues that idolatrous faith will disappoint a person existentially disrupting rather than centring and uniting the personality. Both sides of faith - the subjective and the objective - are subject to distortion, sometimes with disastrous consequences for individuals (or occasionally, even for groups). (Tradução Nossa).

Forças extremas de nacionalismo servem como modelo para expressar o que Tillich compreende como idolatria. Neste caso exemplificado, o *deus* único do povo é a nação. De toda forma, esse *deus* acaba demonstrando seu caráter demônico quando explicita a exigência incondicional levantada por uma *preocupação última*. Entretanto, Tillich diferencia esse tipo de nacionalismo da fé que se manifestou na religião do povo judeu do Antigo Testamento. Para ele, apesar da tentativa do nacionalismo judaico de distorcer o caráter da nação, a *preocupação última* do povo, neste caso, é o Deus da justiça, o chamado Deus Todo-Poderoso, o Deus de todo povo porque para todo ser humano ele encarna a justiça. Essa seria a preocupação incondicional e última de todo judeu devoto e por isso é proclamado o mandamento de maior importância com a expressão “Amarás o Senhor teu Deus de todo o teu coração, de toda a tua alma, e de toda a tua força” (Dt 6.5). Nisto também está expresso o sentido da *preocupação última*, como estar possuído incondicionalmente, e é desse mandamento supremo que deriva o conceito da *preocupação última*, ou do que preocupa o ser humano de forma incondicional (Cf. TILLICH, 1985, p. 5-7). Assim, retomando a primeira citação deste artigo, se há encontro pessoal com esse Deus da justiça, para Tillich, há religião autêntica.

A compreensão desse encontro pessoal do ser humano com Deus é fundamental para se estabelecer uma relação entre religião e fé no conceito de Tillich. Não se trata de mero discurso proselitista que tem intuito de conquistar adeptos para a fé cristã – ou mesmo adeptos ao pensamento tillichiano. Para Tillich, o encontro do ser humano com Deus, define aquilo que Tillich vai entender como o encontro do ser com o ser-em-si, ou seja, do ser com o fundamento do seu ser. Em sua compreensão, o ser-em-si não tem princípio e nem fim, mas é a origem de todas as coisas (TILLICH, 2014, p. 198). Mas não se trata somente de identificar o ser-em-si com a infinitude, mas sim como aquele está além da polaridade de finitude e autotranscendência infinita. No sentido do encontro, o ser-em-si se manifesta ao ser finito neste impulso do infinito por transcender a si mesmo. Assim, o ser-em-si precede a finitude e precede a negação infinita do finito. Há fé no encontro com o Deus pessoal, mas, além disso, fé é o estado de ser apoderado pela potência do ser-em-si. O ser-em-si, na percepção ontológica não é somente o ser mais poderoso, mas é o poder de Ser (Cf. TILLICH, 2009, p. 63). Desta forma, a coragem de ser é uma expressão de fé e, por sua vez, fé é a experiência desta potência. Neste sentido, podemos observar o que Tillich afirma:

(...) há fé no encontro com o Deus pessoal. Porém ainda mais do que isto está incluído no conceito de fé. Fé é o estado de ser apoderado pela potência do ser-em-si. A coragem de ser é uma expressão de fé e o que a “fé” significa deve ser entendido através da coragem de ser. Definimos coragem como a autoafirmação do ser a despeito do não-ser. A potência desta autoafirmação é a potência do ser que é efetivo em cada ato de coragem. Fé é a experiência desta potência. Mas é uma experiência que tem um caráter paradoxal, o caráter de aceitar a aceitação. O ser-em-si transcende infinitamente todo ser finito; Deus no encontro divino-humano transcende o homem incondicionalmente. A fé transpõe este vão infinito em aceitando o fato de que a despeito dele a potência de ser está presente, de que aquele que está separado é aceito. (...) A fé não é uma opinião, mas um estado. É o estado de ser apoderado pela potência de ser que transcende tudo que é, e da qual tudo que é participa. Aquele que é apoderado por esta potência é capaz de afirmar-se porque sabe que está afirmado pela potência do ser-em-si. (TILLICH, 2001, p. 134)

Como se percebe, para Tillich, a fé é a base da coragem de ser. Isso é decisivo para a questão ontológica, já que a angústia da dúvida e o dominante sentimento de insignificância colocam o ser de frente com o problema do não-ser, isto é, de inevitavelmente ter que encarar a morte. Mas neste contexto da presente discussão, mais importante do que esta questão ontológica é a ênfase no encontro do divino com o humano, do ser com o ser-em-si. A partir da afirmação de Tillich, percebe-se que nesse encontro, Deus transcende o ser humano incondicionalmente. Em outras palavras, é por meio da fé que acontece a reaproximação do ser com o infinito e faz com que o separado seja aceito⁴. Fé é o ato mais íntimo e global do espírito humano, e não somente um processo que ocorre numa seção parcial ou numa função especial da vivência humana (TILLICH, 1985, p. 7).

1.3 O ser essencial e o ser existencial

Conforme mencionado anteriormente, o ser está essencialmente relacionado com o não-ser, como indicam as categorias da finitude. E o ser está também essencialmente ameaçado de ruptura e autodestruição como indicam as tensões dos elementos ontológicas sob a condição da finitude (TILLICH, 2014, p. 210). A finitude caracteriza o ser em sua natureza essencial a partir do pressuposto de que, em correlação com a infinitude, ela é uma qualidade do ser no mesmo sentido da estrutura básica e dos elementos polares. A tensão entre os elementos não conduz necessariamente à temida ruptura, pois essencialmente o ser não

⁴ Tillich parte do princípio teológico de que o ser humano está separado do ser-em-si por causa do problema da queda. Neste sentido, é importante ressaltar que Tillich não parte simplesmente de um conceito da teologia cristã tradicional, mas de uma reinterpretação que parte do existencialismo filosófico que, em certos aspectos, influenciou o pensamento de Tillich. Neste sentido, para Tillich, a queda nada mais é do que a alienação existencial na qual se encontra o ser humano. As ambiguidades da vida, a fragmentação do ser nas polaridades do ser essencial e do ser existencial, colocam o ser na condição de finito e, portanto, separado do ser-em-si que é o fundamento infinito do ser. Neste sentido, o ser humano também se encontra separado do seu próprio ser original. (Cf. TILLICH, 2009, p. 85)

está num estado de ruptura e autodestruição. A ruptura acontece não na essência, mas na existência. Por isso, Tillich aponta para a realidade de que tanto o pensamento filosófico como o teológico não podem deixar de estabelecer uma distinção muito bem definida entre o ser essencial e o ser existencial.

Tillich busca na antiga filosofia grega categorias filosóficas que possam contribuir para a explicação da ruptura do ser. Assim, em sua leitura dos mitos da Criação e da Queda em Gênese, ele fala da transição da essência para a existência. Segundo Maraschin, as descrições da existência seguem a linha de pensamento existencialista: liberdade finita, possibilidade da transição da essência para a existência, inocência, tentação, alienação (o que, do ponto de vista teológico, pode ser compreendido como pecado, descrença, concupiscência, morte, culpa, sofrimento, dúvida, falta de sentido, desespero e angústia) (MARASCHIN, 1995, p. 77).

Quando se julga o ideal contra o real, a verdade contra o erro, o bem contra o mal, há na realidade uma pressuposição de que o ser essencial está distorcido, muito embora não importa muito como se explica a aparição desta distorção em termos de causalidade. Mas, se formulada, a distorção que o ser essencial carrega em si apontará quase sempre para a distinção clássica entre o ser essencial e o ser existencial, embora ambos os termos sejam empregados de formas muito ambíguas.

A palavra “essência”, por exemplo, pode significar a natureza de alguma coisa sem qualquer valoração; pode significar os conceitos universais que caracterizam determinada coisa. Pode representar as ideias que participam as coisas existentes ou mesmo a bondade original de tudo o que é criado. Em uma compreensão objetiva, essência representa a natureza verdadeira e não distorcida das coisas. Essência como aquilo do qual o ser “caiu”. Para Tillich, entretanto, a compreensão do conceito de essência não pode ser entendida separadamente do conceito de existência. O caráter ambíguo da existência, que expressa o ser e, ao mesmo tempo, o contradiz, apresenta a essência como aquilo que dá poder e julga aquilo que existe. Ela confere o seu poder de ser e, ao mesmo tempo, se opõe a ele como lei imperativa. Por isso, onde essência e existência estão unidas, não pode existir nem lei e nem juízo. Entretanto, a existência não está unida à essência e, por isso, há lei em tudo e o juízo se expressa em autodestruição (TILLICH, 2014, p. 211).

A questão ontológica parte do pressuposto da estrutura sujeito-objeto do ser que, por sua vez, pressupõe a estrutura eu-mundo como articulação básica do ser (TILLICH, 2014, p. 174). Na análise das estruturas do eu deve haver um encaminhamento para a análise

ontológica que se ocupará de analisar a estrutura básica do ser. O conceito ontológico deve expressar o poder que cabe ao ser para que possa existir, bem como deixar explícita a diferença entre o ser essencial e o ser existencial. Considerando esta afirmação, vale observar o que afirma Tillich:

Tanto na experiência quanto na análise, o ser manifesta a dualidade do ser essencial e do existencial. Não há ontologia que possa desconsiderar estes dois aspectos, estejam eles hipostasiados em duas esferas (Platão) ou combinados na relação polar de potencialidade e efetividade (Aristóteles) ou contrastados entre si (Schelling II, Kierkegaard, Heidegger) ou derivados um do outro, a existência a partir da essência (Spinoza, Hegel) ou a essência a partir da existência (Dewey, Sartre). Em todas estas ontologias, aparece a dualidade do ser essencial e do existencial e se formula a pergunta sobre a relação que existe entre um e outro e de ambos com o ser-em-si⁵. A resposta é preparada pela polaridade de liberdade e destino no segundo nível da análise ontológica. Contudo, a liberdade como tal não é a base da existência, e sim a liberdade unida à finitude. (...) Portanto, a tarefa da ontologia (...) é a análise da finitude em sua polaridade com a infinitude e em sua relação com a liberdade e o destino, com o ser e o não-ser, com a essência e a existência. (TILLICH, 2014, p. 175)

Como é possível perceber, Tillich faz observações e levanta críticas às análises ontológicas e preocupações referentes ao ser dos pensadores que o precederam ou mesmo daqueles que foram seus contemporâneos. Para Tillich, a simbiose entre as duas formas de se compreender o ser, a existencialista e a essencialista, possibilitam à teologia compreender a essência atemporal da natureza humana em face das suas inúmeras contradições e ambiguidades ao longo da história. Tillich via no essencialismo uma forma de compreender o ser humano no mundo platônico das ideias e que leva em consideração a essência imutável de sua natureza dentro da totalidade do universo. Por outro lado, a perspectiva do existencialismo gera conflitos e angústias quando, ao olhar para a situação do ser humano no tempo e no espaço, evidencia a grande contradição entre essa essência e as suas atitudes. Para ele, todo ser participa na estrutura do ser, mas somente o ser humano está imediatamente consciente desta estrutura estabelecida. Neste sentido, é correto afirmar que essa consciência aponta para a dimensão existencialista presente na estrutura do ser humano (TILLICH, 2014, p. 178).

⁵ Ainda que este conceito seja aprofundado posteriormente neste capítulo, é importante ressaltar que Tillich afirma que Deus não pode ser tratado ou mesmo chamado de um ser, pois isto faria dele um mero objeto ou ainda um ser dependente da existência e que teria um princípio e um fim como o ser humano. Por isso, nas questões ontológicas levantadas por Tillich, em seus escritos, muitas vezes utiliza-se do conceito filosófico para se referir a Deus como o ser-em-si, que é aquele que possibilita que as coisas sejam, em outras palavras, aquele que dá o poder de ser. (Cf. TILLICH, 2014, p. 197-201)

A palavra “existência” também é empregada em vários sentidos, podendo significar a possibilidade de encontrar uma coisa dentro da totalidade do ser. Pode significar a efetivação daquilo que é potencial no domínio das essências. Pode apontar para o conceito da “queda”. Ou ainda, pode significar um tipo de pensamento que está consciente das condições existenciais ou mesmo que rejeita inteiramente o conceito de essência (TILLICH, 2014, p. 211). Tudo o que existe e tudo quanto “está fora” da mera potencialidade é, para Tillich, menos do que poderia ser no poder de sua natureza essencial.

Tillich considera que o existencialismo recebe esse nome por sua maneira particular de formular a oposição crítica ao racionalismo a partir da distinção tradicional entre essência e existência. Apesar das ambiguidades presentes no conceito, para Tillich, o termo “existência” quer designar na raiz da palavra “ser” a totalidade do ser em contraposição ao não-ser. Nessa distinção, “essência” quer dizer “o quê”, como aquilo que designa o que se sabe da coisa, o objeto não temporal do conhecimento na coisa mutável. Diferentemente da existência, a essência não diz se a coisa é real ou não: não é possível saber se a coisa existe ao conhecer-se apenas sua essência. Isso só se torna possível por meio de uma proposição existencial. O segundo passo desta distinção para Tillich, se dá na afirmação dos escolásticos de que em Deus essência e existência eram idênticas. O incondicionado não poderia se deixar condicionar por essa diferença. No ser-em-si não há possibilidade sem ato. Ele é o ato puro. Já no ser humano, a separação entre essência e existência marca a finitude. Contudo, o finito é infinito tanto na essência quanto na existência quando supera essa separação entre essência e existência (TILLICH, 2009, p. 128-129).

A existência é a realização plena da criação. Ela confere à criação seu caráter positivo. Por isso, na tarefa ontológica presente no pensamento de Tillich compreende-se a necessidade de se enfatizar a dualidade do essencial e do existencial como igualmente necessários para análise e compreensão do ser. A ontologia de Tillich se fundamenta em uma compreensão do ser humano como o ser no qual estão unidas ambas as dimensões: a existencial e a essencial. Obviamente, a partir deste ponto se estabelecem as características que determinam as ambiguidades da vida tão discutidas por Tillich. Ele reafirma estas ambiguidades da vida como a mistura dos elementos existenciais e essenciais. Por isso a vida se apresenta tão cheia de ambiguidades.

Segundo Platão, a existência é o reino da mera opinião e do erro. Ela carece da verdadeira realidade, da essência. Desta forma, o verdadeiro ser é entendido como o ser essencial que está situado no âmbito das ideias eternas, isto é, nas essências. Para chegar a

este ser essencial, o ser humano deve erguer-se acima da existência. Ele deve voltar ao âmbito das essências do qual caiu na existência. Entender o ser desta forma, é entender que a existência humana está fora de sua potencialidade, isto é, é vista como uma queda daquilo que o ser humano é essencialmente. O potencial é o essencial e existir é estar fora da potencialidade, a perda da verdadeira essencialidade. Não uma perda completa pois o ser humano ainda permanece em seu ser potencial.

Em Deus essa diferença entre ser essencial e ser existencial não existe. Isso implica que a ruptura não é ultimamente válida e que não possui relevância para o fundamento do ser-em-si. “Deus é eternamente aquilo que é” (TILLICH, 2014, p. 318). Ele não está sujeito a qualquer conflito entre essência e existência. Ele não é um ser ao lado de outros. Ele está além da ruptura entre essência e existência, ao mesmo tempo que o universo está sujeito a essa ruptura. Essa perfeição de Deus se define, para Tillich, como um estar além do abismo que separa o ser essencial do ser existencial. O ser humano e o universo carecem desta perfeição porque a existência de ambos é um estar fora de sua essência como se tivessem caído para fora dela (TILLICH, 2014, p. 319).

O conceito de ambiguidade se torna então fundamentalmente em um conceito ontológico que possibilita a compreensão que a vida humana ocupa no pensamento de Tillich⁶. Neste sentido, a ambiguidade tem como objetivo explicar como na vida humana estão presentes as possibilidades do positivo e do negativo, do criativo e do destrutivo, já que a vida está em uma relação dialética constante (Cf. CRUZ, 1995, p. 90-92). Tillich ressalta que as ambiguidades da vida não são ruins em sua essência e possibilitam que as qualidades do sagrado e do profano, estejam sempre presentes nas estruturas das realidades humanas (TILLICH, 2014, p. 547).

Contudo, seria um equívoco definir conclusivamente que no pensamento de Tillich existem dois seres distintos: o ser essencial e o ser existencial. Não é para esta conclusão que sua reflexão ontológica aponta. Para Tillich, o ser humano é uma totalidade, ou seja, é uma unidade indivisível. É fato que ele reafirma a existência de muitos elementos na natureza humana, e que cada um destes requer uma abordagem ou um método especial. Porém, esta unidade do ser humano não significa que somente é possível analisá-lo sob uma única forma

⁶ É importante ressaltar que o conceito de vida tratado neste ponto do artigo não se refere ao conceito de “vida orgânica”, mas sim de vida ontológica, universal e que trata das dimensões relacionadas às questões do ser. É a reflexão a partir de um conceito de vida ontológica que problematiza e apresenta a realidade da ambiguidade como a mistura de essência e existência e que se demonstra um elemento vital para a reflexão ontológica no pensamento de Tillich. (Cf. CRUZ, 1995, p. 87-92)

ou perspectiva, mas sim, que cada método utilizado para analisar as estruturas do ser, depende essencialmente dos outros.

O conceito de ambiguidade na compreensão de Tillich enfatiza elementos de simultaneidade – o criativo e o destrutivo, o positivo e o negativo, por estarem em uma relação dialética, implicam-se mutuamente. Nessa mistura de essência e existência é necessário não apenas distinguir o que é estrutural e o que é contingente, como também é preciso discernir a própria virtude do elemento vital como um vício. Cruz considera que não é possível distinguir claramente a bondade da maldade de um ato porque cada ato é simultaneamente bom e mau (CRUZ, 1995, p. 92)⁷.

A realidade das ambiguidades da vida remete ao conceito teológico de “queda”. A queda é tratada como a ruptura do ser com o ser-em-si, seu fundamento e, principalmente, ruptura consigo mesmo. Entretanto, ao analisar a existência humana, Tillich faz opção pelo termo “transição” para tratar do conceito de queda. Talvez com a intenção de soar com maior neutralidade. Assim, percebe-se que em sua análise da condição humana ele aponta para uma transição da essência à existência. Mueller destaca que a condição da essência é descrita por Tillich como “inocência sonhadora” (MUELLER, 2005, p. 82).

A ambiguidade presente na vida, isto é, as polaridades do ser, fazem parte do mesmo em sua estrutura ontológica. Isto significa que elas não são resultado da condição de alienação introduzida com a transição da essência à existência. Sob as condições da existência, os elementos polares apresentam um pertencimento mútuo que oscila por um conflito entre eles como uma ameaça. Tillich aponta que a principal marca da existência é a alienação. A alienação se apresenta como um rompimento de uma unidade. Ela é o rompimento da relação harmoniosa do ser humano consigo próprio, com o Deus e com os outros seres.

Ao chamar esse rompimento de alienação, Tillich reconhece esse mútuo pertencimento essencial e, o que nas condições da existência deveria estar unido está, na realidade, separado. Há nessa compreensão da condição do ser como alienação, uma afirmação implícita de uma condição essencial anterior. Na condição da existência a finitude humana é sentida como angústia que dá origem ao desespero. Esse é o diálogo que Tillich realiza com as filosofias da existência de Heidegger e Kierkegaard. Para Tillich, essa ruptura somente pode ser superada pela novidade apresentada pelo Novo Ser.

⁷ Embora importante para a discussão do tema em questão, esta afirmativa (e outras similares de Cruz) não correspondem, necessariamente, ao pensamento do autor da dissertação.

1.4 O papel do Novo Ser na pergunta ontológica

Para responder o problema da finitude, Tillich remete novamente à questão ontológica. Ele considera ainda que uma reflexão ontológica não pode se limitar à análise apenas do ser e do não-ser. É necessário também fazer a pergunta pela possibilidade de um “novo ser” (ROOS, 2005, p. 155). É preciso que se faça a pergunta pela eternidade, por uma vida sem ambiguidades e por um espaço como a ausência de um lugar próprio para a existência. Mas, para entender o sentido de um “novo ser” a partir de Tillich, é preciso retomar sua compreensão a respeito de Deus. Tillich afirma que Deus é o ser-em-si, o “fundamento da estrutura ontológica do ser sem, no entanto, se submeter a essa mesma estrutura”. É também “o poder de ser em tudo e acima de tudo, o poder infinito de ser” (TILLICH, 2014, p.242). Como ser-em-si, Deus está além da oposição entre o ser essencial e o ser existencial e, portanto, não participa do não-ser. Ele é anterior à ruptura que caracteriza o ser finito e, por isso, neste sentido, ele é a resposta à questão implícita na finitude humana.

Tillich reafirma um mesmo princípio de Kierkegaard ao dizer que a fé pode garantir tão somente seu próprio fundamento e o aparecimento daquela realidade que deu origem à fé. Talvez isto pareça simplório ou mesmo um conceito superficial, mas para Tillich esta realidade é o Novo Ser, que vence a alienação existencial⁸ e, portanto, torna possível a fé. Só a fé é capaz de garantir isso, precisamente porque sua própria existência seria idêntica à presença do Novo Ser. Ela é a própria evidência imediata do Novo Ser sob as condições da existência. Para Tillich, isso é o fundamento primordial garantido pela fé cristã⁹ (TILLICH, 2014, p.403-404).

⁸ Tillich identifica, em larga medida, a alienação com o pecado, mas não o faz completamente. Segundo ele, a teologia tradicional quer afirmar com o conceito de pecado, o aspecto trágico da queda que, por sua vez, chama ao aspecto da responsabilidade pessoal envolvida nela, a partir do exercício da liberdade finita que caracteriza o ser humano em sua condição essencial. Mas mais profundamente, a alienação significa um rompimento entre os elementos polares do ser, onde “Eu e mundo” entram em conflito. (Cf. MUELLER, 2005, p. 83)

⁹ Fé é um ato de paixão infinita, assim concordam Tillich e Kierkegaard (TILLICH, 1985, p. 69). Contudo, para Tillich, a fé também precisa estar acompanhada da coragem para enfrentar a dúvida. Fé e dúvida têm sido colocadas como opostos, exaltando-se a fé como o fim de toda dúvida. Entretanto, Tillich considera que a dúvida não pode ser superada pela repressão, pelo farisaísmo ou por uma prova infalível que sustente uma fé inabalável. A dúvida somente pode ser superada pela coragem. A coragem não nega que a dúvida está presente, mas ela aceita a dúvida como expressão da finitude humana. Coragem é o elemento da fé que incorre no risco da fé. Não se pode substituir a fé pela coragem; mas também não se pode separar a fé da coragem (Cf. TILLICH, 1985, p. 66-67).

Essa afirmação cristã de que o Novo Ser apareceu em Jesus como o Cristo é, para Tillich, paradoxal. Ela constitui o maior paradoxo do cristianismo porque contradiz a opinião derivada da condição existencial do ser humano, e todas as expectativas imagináveis à base dessa condição. Paradoxal é a afirmação de que Jesus de Nazaré, que foi chamado de Cristo, é de fato o Cristo, isto é, aquele que aporta o novo estado das coisas, o Novo Ser. Mas como seria possível saltar do conceito de “ser-em-si” para um ser particular, com identidade própria e nacionalidade definida, considerado ente histórico em uma determinada região do mundo e preso ao calendário? (MARASCHIN, 2006, p. 221) Tillich considera plausivelmente a possibilidade de os discípulos terem ressignificado e transformado a figura de Jesus de Nazaré na figura do Novo Ser. Para ele, a aparição do Novo Ser sob as condições da existência, ao mesmo tempo em que as julga e as vence, é o paradoxo da mensagem cristã. Contudo, Tillich considera que a função do portador do Novo Ser não é apenas a de salvar indivíduos e transformar a existência histórica do ser humano, mas é, também, renovar o universo (TILLICH, 2014, p. 387). Por isso, Tillich enfatiza o fato de que Jesus como o Cristo é tanto um fato histórico quanto um objeto de fé. Do contrário, se não tivesse existido uma vida pessoal do Jesus de Nazaré, onde a alienação existencial foi superada, o Novo Ser teria permanecido uma pergunta e uma expectativa, mas jamais seria uma realidade no espaço e no tempo. Assim, Tillich problematiza um pouco mais a questão do Cristo como o Salvador no meio da humanidade, afirmando que:

Como pode o Novo Ser chamado “o Cristo” transformar a realidade se não restou nenhum traço concreto de sua natureza? Kierkegaard exagera quando diz que, para a fé cristã, é suficiente a simples afirmação de que, nos anos 1 a 30 de nossa era, Deus enviou seu filho. Sem a concretude do Novo Ser, sua novidade seria vazia. A existência só é realmente vencida se o for de um modo concreto e em seus múltiplos aspectos. O poder que criou e preservou a comunidade do Novo Ser não é uma afirmação abstrata sobre seu aparecimento; é a imagem daquele em que apareceu o Novo Ser. Nenhum traço especial desta imagem pode ser verificado com certeza. Mas podemos afirmar com certeza que, através desta imagem, o Novo Ser tem o poder de transformar aqueles que são transformados por ele. (...) Foi esta realidade, quando encontrada pelos discípulos, que criou a imagem. E foi, e continua sendo, esta imagem que veicula o poder transformador do Novo Ser. (TILLICH, 2014, p. 404)

Como se percebe, para Tillich, a simples aparição do Cristo na história não é suficiente para estabelecer uma mudança no curso da história e, principalmente, não é suficiente para alterar o problema da angústia latente no ser humano. O poder de transformação do Novo Ser precisa estar nítido e explícito. Para ele, o Novo Ser é o ser essencial que, sob as condições da existência, transpõe esse abismo entre essência e existência. Compreende-se assim, que o

termo “Novo Ser” aponta diretamente para a ruptura entre o ser essencial e o ser existencial – o Novo Ser é novo na medida em que é a manifestação não-distorcida do ser essencial dentro e sob as condições da existência. Ele é novo em dois sentidos: em contraste com o caráter meramente potencial do ser essencial e em comparação com o caráter alienado do ser existencial. O Novo Ser é efetivo e vence a alienação da existência efetiva e concreta. Por isso a necessidade de se enfatizar a aparição do Novo Ser numa vida pessoal, humana, porque ele precisaria experimentar a estrutura completa de um ser humano. Só uma pessoa tem liberdade com todas as suas características e contradições: liberdade finita que lhe confere o poder de ficar em contradição consigo mesma e de voltar para si mesma. Só onde a existência é mais radicalmente existência e a finitude pode ser vislumbrada e gerar angústia, é que a existência pode ser vencida (TILLICH, 2014, p. 409). Neste sentido, é correto dizer que a humanidade do Cristo não pode ser desconsiderada, pois foi ela quem colocou este Novo Ser verdadeiramente de frente com a angústia de não-ser.

A pergunta pelo ser não é arbitrária. Ela surge do “choque do não-ser”. Confrontado com o não-ser, o ser humano precisa colocar-se a pergunta pelo ser. O ser limitado pelo não-ser depara-se com o problema da finitude (MUELLER, 2005, p. 82). Mas a grande questão que permanece é a da relação entre o conceito do “ser-em-si” e o do “Novo Ser”. Se Deus é o ser-em-si, o fundamento da estrutura ontológica do ser, a afirmação absoluta e, assim sendo, nunca se submete à estrutura do ser, de que maneira a finitude pode entrar em cena e ameaçar a infinitude do ser-em-si? Neste sentido, é preciso admitir que o Novo Ser compreende uma estrutura diferente do ser-em-si. Ele contém, ao mesmo tempo, o poder infinito do ser-em-si, de ser em tudo e acima de tudo e, a estrutura ontológica do ser que é finita e limitada e, por isso, experimenta sua angústia. Por isso o Novo Ser é novo. Ele experimenta a possibilidade infinita do ser-em-si, ao mesmo tempo que se submete à estrutura ontológica do ser e se depara com a angústia de não-ser¹⁰. A compreensão teológica do Novo Ser, central na teologia de Tillich, surge a partir do termo “homem celeste” presente na teologia paulina¹¹. Segundo Maraschin, ao afirmar o Cristo pré-existente como um “ente celestial”, Tillich repete seu modelo dualista: essência/existência, céu/terra e ser/não-ser (MARASCHIN, 1995, p. 77). A

¹⁰ Tillich considera as marcas da finitude de Jesus a partir da seriedade de suas tentações. Como ser finito, ele está sujeito à contingência de tudo que não é por si mesmo, mas que é “lançado” à existência. Ele tem que morrer e experimentar a angústia de ter que morrer. Como todo ser humano, Jesus experimenta a ameaça da vitória do não-ser sobre o ser, como por exemplo nos limites do tempo de vida dado a ele. Como todos os seres finitos, ele experimenta a falta de um lugar definido. (Cf. TILLICH, 2014, p. 419)

¹¹ Essa compreensão aparece mais especificamente na Primeira Carta de São Paulo aos Coríntios, capítulo 15, versos 47 e 48.

afirmação da vinda do Cristo na forma do Novo Ser não significa, necessariamente, que Deus se fez homem, mas que um ser divino apareceu em forma humana no tempo e no espaço. Como todo ser humano, Jesus também é liberdade finita. Sem isso, ele não seria igual aos seres humanos e, portanto, não poderia ser o Cristo (TILLICH, 2014, p. 415). A finitude relaciona-se com a angústia, que é sua qualidade ontológica. Na compreensão de Tillich, o ser não foi suficiente para a realização da tarefa do retorno da existência à essência. É preciso nova passagem, dessa vez, do ser ao Novo Ser. Por isso, se por um lado, o ser está submetido sempre à ameaça do não-ser – no sentido de angústia e finitude – de que maneira poderia o Novo Ser superar esse dualismo?

No cristianismo, a nova criação apareceu em Jesus como o Cristo. Ao longo dos séculos, a teologia eclesiástica atribuiu a ele, ao mesmo tempo, a natureza divina e a humana, sendo a finitude humana, no momento de sua ressurreição e triunfo sobre a morte¹², superada pela natureza divina. Neste sentido, o Novo Ser quando aplicado a Jesus como o Cristo, aponta para o poder que, em Jesus, derrota a alienação existencial. Ele é o portador da nova realidade, é o Novo Ser que venceu a alienação existencial mas que não guarda somente para si essa vitória. Ele concede ao ser a possibilidade de experimentar o Novo Ser em Jesus como o Cristo, e isso significa experimentar o poder que, em Cristo, venceu a alienação existencial, conferindo também a mesma possibilidade de vencê-la a todos os que participam nele (MUELLER, 2005, p. 85.86). Neste sentido, experimentar o Novo Ser significa experimentar o poder capaz de vencer a alienação existencial em si mesmo. Em outras palavras experimentar o Novo Ser confere ao ser a potente coragem que vence o não-ser. Significa não somente a superação da condição de não-ser, mas também sua aceitação momentânea e esperança futura do fim dessa dialética. Significa levar a vida para além de si mesma até uma transcendência que não poderia alcançar pelo seu próprio poder.

Por isso a reflexão ontológica de Tillich é crítica ao individualismo, o qual ele enxerga como a autoafirmação do eu individual sem considerar a participação do ser em seu mundo. Para ele, o individualismo se desenvolveu fora da servidão do coletivismo primitivo e do semicoletivismo medieval, o que possibilitou o seu crescimento sob a proteção da conformidade democrática e se manifestou sob formas moderadas ou radicais dentro do

¹² Para Tillich, uma das expressões do Novo Ser em Jesus como o Cristo é o seu sofrimento. Ele inclui sua morte violenta como uma consequência inevitável do conflito que surge entre as forças da alienação existencial e o portador daquilo que vence a existência. Somente assumindo o sofrimento e a morte, Jesus podia ser o Cristo, porque só desta forma ele foi capaz de participar plenamente da existência e derrotar todas as forças da alienação que tentavam romper sua união com Deus. (Cf. TILLICH, 2014, p. 412)

movimento existencialista (TILLICH, 2001, p. 89-90). Neste sentido, o problema do individualismo precisa ser resolvido tanto filosoficamente quanto na prática. Tillich aponta que uma necessidade de assumir uma coragem de ser como si próprio, da maneira entendida pelo Iluminismo, é uma coragem na qual a autoafirmação individual inclui a participação na autoafirmação universal e racional. Contudo, para ele, não é o eu individual como tal que se afirma. A coragem de ser como si próprio é a coragem de seguir a razão e desafiar a autoridade irracional (TILLICH, 2001, p. 91). O Novo Ser quebra o vicioso ciclo do individualismo ao não guardar para si a superação da alienação existencial, mas a compartilha com todo ser que nele participa.

É neste sentido que Jesus é também chamado de salvador. Para Maraschin, a atividade salvadora do Cristo segundo Tillich, aparece em Jesus e se apodera do ser com seu poder transformador, tanto de indivíduos como em comunidade (MARASCHIN, 1995, p. 76). A questão da salvação só pode ser formulada se a salvação já estiver atuando, por mais fragmentária que seja essa atuação. Da mesma forma acontece com a pergunta pelo Novo Ser diante da ruptura entre o ser essencial e o ser existencial (TILLICH, 2014, p. 372). Para Tillich, a salvação precisa ser interpretada como cura, correspondendo ao estado de alienação como característica principal da existência. Curar, então, significa reunir aquilo que está alienado, superar a ruptura entre Deus e o ser humano, entre o ser humano e seu mundo e, no interior do próprio ser humano. É a partir desta interpretação de salvação que se desenvolve o conceito do Novo Ser. Salvação é compreendida então como a saída do antigo ser e a transferência para o Novo Ser. É a realização do sentido último da própria existência que tem um poder expiatório. Neste sentido, a definição de expiação sempre englobará um ato divino e uma reação humana. O ato divino supera a alienação entre Deus e o ser humano na medida em que ela é uma questão de culpa humana (TILLICH, 2014, p. 458). Na expiação a culpa é eliminada como fator que separa o ser humano de Deus. Por isso, neste sentido, a salvação do ser humano não depende de seu próprio desenvolvimento, mas se torna em realidade através da participação no Novo Ser por meio da fé. A fé é também obra do Espírito divino, poder que cria o Novo Ser no Cristo e também nos seres humanos oportunizando a superação do não-ser. É reunir o ser ao ser-em-si por meio da manifestação do Novo Ser. Para a fé cristã, Cristo é o portador do Novo Ser e confere ao ser a possibilidade de participar desta novidade, da nova forma de ser com a coragem para enfrentar a angústia do não-ser.

O conceito do Novo Ser parte de um simbolismo escatológico. O Cristo como portador do Novo Ser é o ser essencial nas condições da existência, superando a separação entre

essência e existência. Maraschin considera que o termo “Novo Ser” indica a separação entre ser essencial e ser existencial (MARASCHIN, 1995, p. 77). O Novo Ser é a manifestação do ser essencial nas condições da existência. O Novo Ser apresenta ao ser a possibilidade da salvação em face do não-ser, da negatividade absoluta. Tillich interpreta a salvação em termos de “cura”. Essa cura remete a reunião dos separados. A separação é entendida entre o ser humano e Deus, entre o ser humano e o mundo, e entre o ser humano e si mesmo (MARASCHIN, 1995, p. 79). A teologia de Tillich é protestante e tem caráter tríplice. Maraschin afirma que:

A salvação tem caráter tríplice. Ela é regeneração. Em outras palavras, é “participação no Novo Ser”, “Ser nova criatura”. O Novo Ser substitui a descrença pela fé, o orgulho pela submissão e a concupiscência pelo amor. São fatos da vida interior. (...) Num segundo momento pode-se afirmar que salvação é também aceitação do Novo Ser, coisa que em linguagem tradicional se chama de “justificação”. (...) Em terceiro lugar, salvação é a transformação pelo Novo Ser ou, em outras palavras, santificação. Considerando que todo esse processo vem da iniciativa divina, seu agente é o Espírito Santo nomeado aqui de “atualizador do Novo Ser”. (MARASCHIN, 1995, p. 79)

Como se percebe, a teologia de Tillich é luterana. Ela se veste de roupagem nova, embora em muitos aspectos conserve em seu interior a mesma essência. Um problema maior surge na insistência de Tillich em caracterizar a existência como se fosse mera pergunta. Não se trata de questão epistemológica, mas existencial. Enquanto existência a pergunta jamais será feita. É a existência em si mesma que se constitui em pergunta. A pergunta ontológica surge ao ser representada a alienação em que o ser humano caiu por causa da transição inevitável da essência para a existência. O conceito do Novo Ser parte de um simbolismo escatológico. O Cristo como portador do Novo Ser é o ser essencial nas condições da existência, superando a separação entre essência e existência. E este é o ponto central na teologia cristológica de Tillich.

1.5 As ambiguidades da vida e da religião no sistema teológico de Tillich

A dialética da autotranscendência no pensamento de Tillich está no fato de que a vida sob a dimensão do espírito só pode se concretizar em realidades finitas que são transcendidas. Neste fato consiste o conceito de que algo que é transcendido é, ao mesmo tempo, não transcendido. Esta é a situação de todas as religiões ao longo da história enquanto ritos, doutrinas e sistema de símbolos. A religião que leva à autotranscendência não é a religião organizada, mas sim a religião enquanto *preocupação última*. A partir dessa realidade torna-

se possível observar as ambiguidades da religião a partir de suas realidades essenciais e existenciais. Primeiro, é preciso reafirmar que ambiguidade para Tillich se trata exatamente disso. Ele compreende as ambiguidades da vida como a mistura dos elementos existenciais e essenciais. Obviamente, a partir deste ponto se estabelecem as características que determinam, também, as ambiguidades da religião.

Em contraste com todos os outros âmbitos em que as ambiguidades da vida se manifestam, a autotranscendência da vida na religião mostra uma dupla ambiguidade. A primeira delas é expressa na característica universal da vida, a ambiguidade do santo e do profano, do secular e do sagrado. A complexidade se torna ainda maior quando percebe-se que não só a religião demonstra suas ambiguidades por meio dos aspectos “secular e sagrado”, mas como estes próprios aspectos são ambíguos em si mesmos. Na esfera do sagrado surge a polaridade do divino e do demônico. O problema vai ainda mais além quando se observa também que não só o sagrado é ambíguo, como também o são o divino e o demônico, uma vez que compartilham o poder do sagrado (CRUZ, 2008, p. 132).

Mesmo os mandamentos sagrados devem, para Tillich, ser interpretados sobre o princípio ético – e por essa razão ele se torna ontológico – de que a lei dada por Deus está na natureza essencial do homem e coloca-se contra ele como lei. O ser humano é quem está separado de si mesmo e, portanto, sua natureza essencial está distorcida. A lei apresenta ao ser humano sua verdadeira natureza da qual ele está separado, mas precisa se reunir por meio do amor consigo mesmo (TILLICH, 2004, p. 79). Neste sentido, vale também ressaltar alguns conceitos tillichiano como a heteronomia, a autonomia e a teonomia.

A heteronomia para Tillich diz respeito a uma lei que vem totalmente de fora do indivíduo e lhe é imposta e exigida o seu cumprimento sem que se tenha direito de questionar, refletir ou mesmo dialogar a respeito dela. A heteronomia impõe uma lei estranha a uma ou todas as funções da razão do indivíduo. E como mencionado anteriormente, nenhuma autoridade que vem de fora pode ser considerada absoluta ainda que seja usada a prerrogativa divina, pois nela estaria explícita a característica da tirania. A autonomia é definida por Tillich como a lei que é do próprio indivíduo. É a lei implícita na estrutura da mente e da realidade (TILLICH, 2014, p. 97). A autonomia se encontra na personalidade do indivíduo, apesar de não contar com toda a profundidade que pode ser possibilitada ao indivíduo. A lei da racionalidade pode até ser considerada como uma qualidade positiva, já que ela vem de dentro do próprio indivíduo. Contudo, ela apresenta limitações pois não tem capacidade de direcionar o ser humano ao caminho da transcendência. Neste sentido, conceitua-se a

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

Por isso Tillich recusou também a interpretação da lei de Deus como caráter heterônomo, mas preferiu aproximá-la de uma interpretação autônoma que unida à sua própria profundidade incondicional alcança o caráter da teonomia. Não é de se assustar que frente ao caráter heterônomo da religião a unidade essencial da cultura se posicione ferrenhamente em oposição. Assim, Tillich considera que a tarefa da teologia não pode se ocupar somente de se tornar a ciência normativa da religião, mas precisa dar expressão à atitude religiosa – enquanto *preocupação última* – que está presente em todas as atividades culturais e suas funções como a moral, a estética e a política. A religião enquanto realidade histórica se serve das criações culturais tanto na *theoria* quanto na *praxis*, que são atividades do espírito humano e entre as quais não há oposição, mas sim uma correlação de determinação mútua. Uma unidade entre religião e cultura deve ter como objetivo primordial, conceder um universo de sentido a todas as funções do espírito humano.

Para tanto, o imperativo moral enquanto a fonte dos mandamentos morais e a motivação da ação moral são de natureza religiosa, pois o seu fim é sempre a reunião com o fundamento divino do ser. A vida moral é, para Tillich, uma relação do *eros* entre os seres humanos vivos, em um contexto existencial concreto, e não um conjunto de leis e princípios totalmente abstratos e desconexos da realidade. Por isso o amor torna-se um critério decisivo de avaliação do comportamento moral e de toda realização autêntica da justiça. O compromisso pessoal, e não a observância formalista da lei é que demonstra o elemento fundamental da ação moral autêntica e se firma no amor como “princípio moral último” (HIGUET, 2006, p. 140). O amor liberta do absolutismo, das leis, tradições, convenções e autoridades, mesmo se forem sagradas. Por isso, é necessário voltar ao princípio do amor como força divina que possui o ser humano individual e lhe dá coerência e intenção às suas ações morais. O grande fundamento firme para a vida moral é o desejo de participar da vida em comunidade, do encontro do ser com o outro ser, ou do ser com o ser-em-si. É necessário

também se considerar que para Tillich, a vida não pode ser tratada sem que se considere a dimensão do orgânico, que seria um tema central para toda a filosofia da vida. Em contraponto a este argumento, os processos inorgânicos, ou que Tillich chamaria de materialismo acabam por produzir uma consciência de que o inorgânico é a única matéria possível. Isto implica no fato de que o materialismo não considera a importância da vida humana em todas as suas dimensões, mas apenas nas dimensões inorgânicas ou da matéria – apesar de que como afirmou Tillich, toda ontologia deve afirmar que há matéria em tudo o que existe. Neste sentido, o materialismo pode ser definido como uma *ontologia da morte* (TILLICH, 2014, p. 483). Contudo, é preciso considerar na compreensão de Tillich a vida humana não somente enquanto matéria, mas em sua totalidade do espírito, dos sentimentos, dos relacionamentos e das possibilidades de ser também como dimensões da vida.

Tillich apresenta o conceito de cultura como a função de autocriatividade do espírito humano. Assim, a cultura é a função da vida responsável pelo crescimento da dimensão do espírito através de uma assimilação constante dos conteúdos e das experiências do encontro do ser humano com suas situações concretas (SANTOS, 2005, p. 133). Esta assimilação da experiência de mundo se dá através da polaridade ontológica “dinâmica e forma”, pela qual a cultura, se mantém, ao mesmo tempo, receptiva a novos e diferentes encontros com o mundo (dinâmica) e concede a estes conteúdos assimilados uma forma concreta¹³. Além disso, Tillich entende que nesta polaridade entre dinâmica e forma, a linguagem insere na base da cultura a polaridade ontológica atuando na dimensão da moralidade. Também, conforme mencionado, a linguagem é a criação cultural mais básica da vida espiritual humana. Ela se encontra na pergunta por sentido em cada encontro em que a realidade expressa é articulada, de modo que esta realidade encontrada seja universalizada. É por meio da linguagem que a cultura se fundamenta como o suporte comunicacional através do qual o encontro eu-mundo toma proporções de participação do eu com o outro.

Tillich é enfático quando trata da realidade ambígua da vida como a mistura dos elementos essenciais e existenciais. Para ele, essa ambiguidade se torna ainda mais nítida na

¹³ Neste aspecto pode-se observar também que as ambiguidades da cultura nascem desta dupla tarefa entre a função criativa e a forma concreta, onde a cultura precisa necessariamente transgredir a concreticidade da forma na qual se encontra. Entretanto, para além dessas ambiguidades e, como em todas as outras funções da vida humana, uma unidade não-ambígua é almejada. Na cultura, esta busca se torna mais explícita atuando em cada ato de assimilação de elementos novos colhidos na experiência do mundo. Além disso, para Tillich, as ambiguidades da cultura se dão ainda em três momentos, abrangendo o conhecimento, a linguística, a estética, a transformação técnica, pessoal e comunitária. Em todas estas funções culturais, ele compreende, há demonstração de como as ambiguidades estão enraizadas no conflito básico entre subjetividade e objetividade, colocando-as sobre sua base ontológica (Cf. SANTOS, 2005, p. 132-137).

linguagem, onde os sentidos que ela afirma não são nem objetivos e nem subjetivos, mas sim uma mistura de ambos que se concretizam objetivamente e subjetivamente separando mente e realidade. A cultura enquanto função do espírito humano responsável pela criação precisa ser compreendida para além das ambiguidades da vida, mas a partir de sua relação com a religião, responsável por conceder sentido último à vida. Esta relação precisa estar conscientemente presente na reflexão e em posse do ser humano que se depara com a contemporaneidade e o mundo secular.

O conceito de ambiguidade apresentado por Tillich tem o sentido de presença fragmentária da vida eterna na situação que hoje se vive. Isto significaria que o ser, mesmo ao se encontrar em estado de choque pelo confronto com a possibilidade de não-ser, possui consigo um fragmento da eternidade e a possibilidade de transcendência. Neste sentido, Cruz afirma que:

A ambiguidade é portanto positiva no momento em que permite a recepção desta presença fragmentária. Ela é simultaneamente um conceito ontológico (ou pseudo-ontológico), na medida em que caracteriza a criação atualizada, e um conceito escatológico na medida em que fala da presença do eterno no cotidiano. Mesmo a alienação, por exemplo, “é ao mesmo tempo, condição para a cultura como totalidade dos atos criativos, receptivos e transformadores” – a alienação é um requisito fundamental para que a cultura emerja. (CRUZ, 1995, p. 92)

Tillich entende que para realizar seu destino, o ser humano precisa estar de posse de processos criativos. A criatividade tornou-se qualidade humana e, por isso, não mais se pensa no conflito entre o que somos essencialmente e a nossa realidade cotidiana, com nossa alienação existencial. Para ele, a morte e a culpa foram banidas até mesmo na pregação a partir do início da sociedade industrial. Era preciso esquecê-las para que não interferissem na conquista progressiva da natureza, fora e dentro dos seres humanos. Assim, apesar de todas as falhas do ser humano, não há mais espaço para que seja considerada a noção de pecado, seja em nível pessoal ou universal (TILLICH, 2009, p. 85).

A partir da identificação das funções culturais com sua responsabilidade criativa na dimensão da vida do espírito humano, o conceito de cultura em Tillich se demonstra fundamental enquanto se propõe à realização de um universo de sentido que oferece uma perspectiva de unidade e de síntese para a análise da atividade humana. Esta interpretação se torna possível, a partir do pressuposto ontológico no qual a noção de cultura demonstra-se capaz de atravessar o conceito de uma simples descrição fenomenológica da vida cultural e se propõe a uma autorreformulação de sentidos em suas mais variadas expressões.

Entretanto, se torna necessário reafirmar a unidade essencial da cultura contra qualquer caráter heterônomo da religião. O critério pragmático para que a relação entre religião e cultura seja capaz de trazer interpretações válidas para a vida humana é o critério da própria vida. Uma vez que a vida, sob a dimensão da cultura, se autocria, ela não precisa transcender a vida em detrimento da vida para encontrar estes critérios. Neste sentido, implica também a compreensão de Tillich a respeito da autotranscendência, onde um transcender da vida não tira o ser humano dela. Mas a autotranscendência representa um transcender da vida permanecendo nela e, encontrando nela mesma, em sua profundidade e suas estruturas, uma natureza essencial que lhe seja fonte de normas, valores e verdade, retomando também o conceito da teonomia. A teonomia diz respeito à exigência da própria cultura por unidade e sentido. Assim, essa relação entre a religião e a cultura propõe uma interpretação dessa normatividade inerente à cultura, ou seja, sua profundidade que lhe é proporcionada pelo caráter religioso. A compreensão de uma teologia da cultura no pensamento de Tillich abrange o que se entende por interpretação da situação histórico-cultural. Por sua qualidade hermenêutica, a teologia da cultura assegura ao caráter teológico seu lugar na fronteira com a cultura colocando-se na interface com diferentes cultivos de saberes, gostos, usos e costumes como parte de sua tarefa e vocação (SANTOS, 2005, p. 141).

As conquistas intelectuais e científicas, as técnicas do tempo e do espaço são consideradas caminhos para a união da humanidade. Esta é a realidade em que se encontra o mundo contemporâneo. As estruturas demoníacas da história e os conflitos de poder nas realizações e conquistas são considerados como meros impedimentos preliminares, negando seu caráter absurdamente trágico. No mundo moderno, o universo toma o lugar de Deus como *preocupação última*. Os seres humanos assumem o centro do universo no lugar do Cristo. E assim se pavimenta um caminho que não mais espera o Reino de Deus anunciado pela fé cristã, mas sim a realização da paz e da justiça na terra (Cf. TILLICH, 2009, p. 84-88). Como teólogo cristão, Tillich enxerga nesta realidade um problema, uma vez que a dimensão da profundidade, tanto do divino como do demoníaco, desaparecem dessa sociedade cujo único espírito válido é o industrial, manifesto no estilo de suas criações tecnológicas e avanços científicos. Sem a profundidade da religião, a cultura contemporânea é uma porta fechada, se torna vazia. Mas a partir da relação religiosa-cultural, recebe-se chave para a revelação da situação humana tanto no mundo presente como no universo.

A cultura é a forma da religião e, como mencionado, este fato se torna óbvio a partir da linguagem que ela usa. Toda linguagem resulta de inúmeros atos de criatividade cultural.

Todas as funções da vida espiritual humana baseiam-se no poder da linguagem, tanto falada quanto silenciosa. A linguagem expressa a liberdade humana. Por outro lado, o humanismo religioso e secular, e o desenvolvimento desses mundos, determina o desenvolvimento da linguagem. Mudanças culturais ocorrem impulsionadas pela dinâmica interior da própria cultura. Se não há sentido supremo, isto é, participação da religião nesta dinâmica, há um esvaziamento da força cultural. A cultura vazia recai no problema da finitude humana.

É verdade que o ser humano está sempre se deparando com sua realidade finita. A interpretação histórica e dialética da relação entre religião e cultura secular demonstra essa realidade. Neste sentido, os símbolos tem importante papel na descoberta da realidade humana que é finita, mas também na possibilidade de autotranscendência a partir da função religiosa, como afirma Tillich:

Os símbolos religiosos valem-se da realidade finita para expressar a nossa relação com o infinito. Mas essa realidade finita que utilizam não é simples meio arbitrário para se chegar a determinado fim, algo que lhe seria estranho; ela participa no poder da realidade suprema a que se refere. Os símbolos religiosos têm sempre dois lados. Expressam não só a coisa simbolizada, mas também o elemento empregado nessa simbolização. (...) Se for um símbolo criado pelo acaso, pode muito bem ser substituído por outro; na verdade, nem pode ser chamado de símbolo, mas de metáfora. Esta situação aparece nas culturas secularizadas onde salvação religiosa e cura médica existem separadas. Numa cultura teônoma, a cura expressa a salvação e, conseqüentemente, pode vir a ser genuíno símbolo do poder salvador da realidade suprema. (...) O símbolo, assim, nunca é arbitrário. (TILLICH, 1992a, p. 89-90)

As relações humanas baseiam-se numa preocupação comum, mas suprema, que lhes permite a edificação mútua. A personalidade foi apontada pelo moderno humanismo religioso e secular como o ideal mais acentuado a ser alcançado e desenvolvido. É verdade que o ser humano está sempre se deparando com sua realidade finita. A interpretação histórica e dialética da relação entre religião e cultura secular demonstra essa realidade. Neste sentido é que Deus é simbolicamente descrito como a pessoa em quem todas as perfeições e utopias humanas são realizadas. Neste sentido, o símbolo se desintegra e acaba sendo abandonado. Quando Deus é transformado em pessoa, ou na compreensão de Tillich, quando o ser-em-si perde o poder simbólico sob a influência do nominalismo, torna-se objeto de um sujeito para ser calculado e controlado. Deus deixa de ser divino (Cf. TILLICH, 1992a, p. 90-92).

Neste sentido, é preciso retomar a importância dos símbolos e sua validade na dinâmica relação religiosa-cultural. Os símbolos participam na tarefa religiosa de conceder profundidade a todo ato criativo e, portanto, de dar sentido às formas culturais. Uma cultura teônoma, apesar de utópica, o genuíno poder do símbolo aponta para o fim da tensão com a

religião. Não há motivo para se vivenciar uma cultura vazia, cujas portas permanecem fechadas e carentes de sentido sem poder responder às inquietações da vida humana. Também não há razão para se experimentar religião sem a qualidade criativa proveniente da função cultural. A religião deve retomar o seu lugar como *preocupação última*, concedendo profundidade e sentido a todas as outras funções do espírito humano. Os símbolos não podem ser esquecidos e seu poder não pode ser negligenciado nessa tarefa da autotranscendência. Assim, uma cultura teônoma se torna em uma cultura repleta de criatividade, profundidade e sentido, participando efetivamente e construtivamente nas dimensões da vida humana.

CAPÍTULO 2: A QUEDA E SUAS CONSEQUÊNCIAS NO SISTEMA DE PAUL TILLICH

Uma vez que objetivo primordial desta pesquisa é mostrar que em Tillich há “uma ontologia do amor” que parte da premissa de que o amor encerra as ambiguidades da vida, é preciso, em primeiro lugar, compreender a origem destas ambiguidades.

Tillich entende as ambiguidades da vida como a mistura dos elementos essenciais e existenciais. Isto significa que, embora o ser humano tenha ciência do ser essencial, este está aprisionado sob a realidade da alienação existencial. No pensamento de Tillich, não se encontra um ser essencial e outro ser existencial, ambos estão presentes de forma ambígua no ser. A dimensão existencial se dá pela ruptura entre o ser humano e o fundamento de seu ser, o ser-em-si. Também pela ruptura do ser humano com o outro e consigo mesmo. Essa ruptura é relacionada por Tillich ao mito da queda, o qual ele interpreta a partir da filosofia existencialista. Contudo, apesar de considerar a dimensão existencial presente nas narrativas bíblicas, ele não se apropria somente daquilo que a teologia identificou como a “queda de Adão”.

É exatamente pelo fato do ser humano estar sob a alienação existencial e, diferentemente dos outros seres, ter consciência de sua situação de finitude, que o ser humano faz a pergunta por uma vida sem ambiguidades. Uma vida sem a angústia de “ter que morrer” e a pergunta por uma vida eterna.

Assim, neste capítulo, procuramos abordar a compreensão de Tillich sobre a questão da queda e da alienação existencial do ser humano. Mas principalmente, identificar como a reflexão ontológica de Tillich segue uma direção baseada não somente na correlação de termos, mas também na superação das fragmentações decorrentes da situação existencial. Desta forma, o texto segue, de forma geral, a reflexão presente na Teologia Sistemática, principalmente nas Partes 2, 3 e 4. Outras obras do próprio Tillich também servem como suporte para auxiliar na interpretação de conceitos explanados pelo autor.

Contudo, diferente do primeiro capítulo que se incumbiu de apresentar conceitos fundamentais no pensamento do autor, este segundo tem o papel de discutir a problemática ontológica, de forma a apresentar uma possível resposta no terceiro e próximo capítulo. Assim, este capítulo se divide em três grandes seções: (2.1) uma discussão sobre a dimensão

da religião e da cultura diante da alienação existencial do ser humano; (2.2) exposição dos significados de símbolo e mito no pensamento de Tillich, a fim de se compreender os mitos da criação e da queda; (2.3) discussão sobre como a queda na vida humana conduz à pergunta pela vida sem ambiguidades.

2.1. A religião e a cultura diante da alienação existencial do ser humano

Paul Tillich tem uma compreensão clara do relacionamento ideal entre a religião e a cultura, expressa no seu conceito de uma teologia da cultura. Uma teologia da cultura em seu pensamento aponta para a ideia de uma teologia que esteja em constante diálogo com as ciências e, mais especificamente, as ciências da cultura. O intuito de Tillich a partir desta noção é pavimentar o caminho para uma relação conciliadora entre religião e cultura, de forma que a teologia possa dar conta dessa profunda e marcada cisão na história do pensamento ocidental. Neste sentido, a teologia seria a “ciência concreta e normativa da religião” (SANTOS, 2005, p. 122) e, com este conceito, Tillich quer assegurar que o objeto de estudo da teologia não é “Deus” enquanto Deus, porque não se pode transformar Deus em um objeto ao lado de outros; não é possível “dissecar” Deus. Além disso, ele procura, através da teologia, estreitar a distância entre a fé e a cultura de forma a possibilitar o ser humano à resistência contra a tentação de crer que apenas o físico e o material devem ser considerados como o padrão maior da civilização. Neste sentido, o fundamento da teologia da cultura está no fato de que a ontologia da cultura é um desdobramento da ontologia do ser humano (TILLICH, 2009, p. 19).

Tillich entende que o problema da cisão do diálogo entre a religião e a cultura acontece de ambos os lados: quando se responde aos teólogos que a religião é apenas um aspecto da vida espiritual humana, estes tendem a interromper o diálogo. O mesmo acontece quando se diz a cientistas seculares que a religião é composta de aspectos necessários e de qualidades vitais ao espírito humano e não de simples efeitos de condições psicológicas e sociológicas que são mutáveis de acordo com o contexto sócio-temporal (TILLICH, 2009, p. 39). Na realidade, para Tillich, quando analisados os dois grupos de argumentos, percebe-se que ambos demonstram um objetivo muito semelhante, embora em posições contrárias. Tanto os teólogos como os cientistas críticos, são contrários à crença de que a religião seja um dos aspectos do espírito humano, e definem a religião como a relação humana com seres divinos, cuja existência é consistentemente afirmada pelos teólogos críticos e de forma veemente negada pelos cientistas. Tillich considera que nesta realidade se encontra a raiz do problema,

pois argumentar a favor ou contra a existência de Deus não passa de mera tentativa de colocá-lo como uma coisa dentre tantas outras existentes no universo (TILLICH, 2009, p. 41). Por isso a teologia na ótica tillichiana não pode ser uma tentativa de dissecar Deus. Também a teologia não é pregação nem aconselhamento, mas precisa ser compreendida como a interpretação dos conteúdos da fé, tendo a religião como objeto de reflexão. A situação que a teologia deve considerar é a interpretação criativa da existência, ocupando-se da expressão cultural de forma que possa responder à totalidade da auto-interpretação criativa do ser humano em um período determinado.

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

Quando me pedem para provar a queda do mundo, eu respondo: é a religião que o prova, ou seja, a existência de uma cultura religiosa ao lado de uma outra secular, o templo ao lado da prefeitura, a Ceia do Senhor ao lado das nossas ceias diárias, a oração ao lado do trabalho, a meditação ao lado da pesquisa e, finalmente, *caritas*¹⁴ ao lado de *eros*. (TILLICH, 1992a, p. 87)

Esta afirmação nos permite perceber que Tillich se refere à queda como evidência da unidade essencial entre religião e cultura. Nestes termos, a coexistência entre a cultura religiosa e a cultura secular aponta para uma ruptura entre religião e cultura. Ora, para se dizer que há ruptura, deve-se pressupor uma unidade original. Entender a relação estabelecida entre religião e cultura, nos permite compreender melhor o próprio sistema da correlação de Tillich. A religião e a cultura estão lado a lado, participando ativamente das dimensões da vida humana. Nem mesmo o amor divino pode separar-se do amor humano, mesmo em sua manifestação mais profana. Por isso, ao demonstrar que, em sua opinião, a religião e o mundo

¹⁴ “*Caritas* é a tradução latina de *agápe*; dela provém a palavra portuguesa “caridade” (...) aponta para o tipo *agápe* de amor, que busca o outro por causa da unidade última do ser com o ser dentro do fundamento divino.” (TILLICH, 2014, p. 285).

secular estão “no mesmo barco”, Tillich está afirmando que a cisão foi apenas ocasional e nunca deveria ter acontecido, porque tanto a cultura como a religião no mundo secular se fundamentam no sentido supremo da religião, ou seja, na experiência da *preocupação última*. Esta afirmação aponta também que, na medida em que essa realidade é percebida, a tendência é que os conflitos entre religião e o mundo secular possam ser dirimidos e que essa unidade possa redescobrir seu verdadeiro lugar na vida espiritual do ser humano, em seu sentido total de profundidade: concedendo substância, significado último, poder de julgamento e coragem criadora para todas as funções do espírito humano (TILLICH, 2009, p. 46).

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

Assim, a ambiguidade da autotranscendência aparece nesta dialética do divino e do demônico. O demônico não resiste à autotranscendência como o profano, mas distorce a autotranscendência identificando um portador particular da santidade com o próprio sagrado. É neste sentido também que Tillich compreende o conceito de idolatria, uma vez que o que caracteriza o demônico é a reivindicação de infinitude ou grandeza divina por parte do finito. Por isso, a busca da vida sem ambiguidade¹⁵ se dirige, mais radicalmente, contra a

¹⁵ Em todos os processos da vida estão mesclados os elementos essenciais e existenciais, a bondade criada e a alienação. Este é o conceito de ambiguidade. Para Tillich, a busca por uma vida sem ambiguidade é na realidade o anseio do ser humano pela vida eterna. Por isso, o caráter não-ambíguo da vida só pode se dar na eternidade, com o término da tensão conflituosa entre a essência e a existência, o sagrado e o demoníaco (Cf. TILLICH, 2014, p. 563-566).

ambiguidade do sagrado e do demoníaco no âmbito religioso. A manifestação do caráter demônico da religião se dá na reivindicação de divindade sobre uma base finita. Acontece na elevação de um elemento da finitude à condição de poder e sentido infinito que não pertencem ao caráter religioso. Por isso, sempre que o demônico se manifesta ele demonstra traços religiosos, seja em aparência moral ou cultural.

Esta discussão sobre a ambiguidade divino-demoníaca da religião gira em torno do problema da doutrina religiosa, principalmente em seu caráter heterônomo. O conflito existente se demonstra entre a verdade consagrada do dogma e a verdade que une mudança dinâmica e forma criativa (TILLICH, 2014, p. 563). O caráter heterônomo da religião demonstra sua realidade demoníaca quando exige obediência honesta às estruturas da verdade considerada absoluta. A religião em seu caráter heterônomo é a tentativa de dominação da criatividade cultural autônoma. Tillich propõe que:

(...) Se afirmamos que a cultura é o nível em que o ser humano cria a si mesmo, enquanto, na religião, ele recebe a automanifestação divina, o que confere à religião autoridade última sobre a cultura, inevitavelmente surgem conflitos destrutivos entre religião e cultura – como demonstra a história. A religião como nível superior tenta controlar a cultura ou algumas funções culturais, com a ciência, a arte, a ética ou a política. Esta supressão das funções culturais autônomas provocou reações revolucionárias em que a cultura tentou absorver a religião e sujeita-la às normas da razão autônoma. (TILLICH, 2014, p. 478)

Por isso, a religião não deve se portar como se ocupasse um nível superior ao da cultura ou mesmo se posicionar como mediadora das funções culturais.

Em seus relatos pessoais, Tillich descreve suas expectativas e sua militância – junto de outros pensadores de sua época – para produzir a ideia de uma “cultura teônoma”, isto é, de acabar com as contradições existentes entre os domínios da cultura e da religião por meio do pensamento teológico-filosófico. Em seu contexto, segundo ele relata, as igrejas haviam rejeitado a autonomia secularizada da cultura moderna; os movimentos revolucionários, por outro lado, recusavam a heteronomia transcendental das igrejas. Os dois lados rejeitavam, em última instância, elementos nos quais viviam (TILLICH, 1992a, p. 84).

No pensamento de Tillich, as palavras autonomia, heteronomia e teonomia, remetem a conceitos que buscam responder à questão do *nomos*, a lei da vida, de três diferentes maneiras: a autonomia afirma o ser humano como portador da razão universal e fonte de medida da cultura e da religião – ele é sua própria lei. A heteronomia coloca o ser humano como incapaz de agir segundo a razão universal e, por isso, deve se submeter a leis estranhas

e superiores a si mesmo. Por último, o conceito de teonomia afirma que a lei superior é, ao mesmo tempo, a lei inerente ao ser humano, mas baseada no fundamento divino que é o próprio fundamento do ser humano: a lei da vida transcende o ser humano, embora esta seja, ao mesmo tempo, sua própria lei (Cf. TILLICH, 1992a, p. 82-89). Tillich afirma que estes três conceitos devem ser considerados quando se pensa na relação entre religião e cultura, como se pode ver:

Aplicando estes conceitos à relação entre religião e cultura, chamamos de autônoma a cultura empenhada em criar formas de vida pessoal e social sem qualquer referência a algo supremo e incondicional, seguindo apenas as exigências da racionalidade técnica e prática. A cultura heterônoma, por sua vez, submete as formas e as leis do pensamento e da ação ao critério da autoridade da religião eclesial e da política quase religiosa, mesmo ao preço de destruir as estruturas da racionalidade. A cultura teônoma expressa nas suas criações a preocupação [última] e o sentido transcendental não como algo que lhe seja estranho, mas como seu próprio fundamento espiritual. “A religião é a substância da cultura e a cultura, a forma da religião”. Podemos dizer que esta frase define com precisão o que entendemos por teonomia. (TILLICH, 1992a, p. 85)

A afirmação de Tillich de que a religião é a substância que dá sentido à cultura e a cultura é a totalidade das formas que expressam as preocupações básicas da religião, significa que cada ato religioso é também um movimento da alma formado culturalmente. Esta afirmação é argumentada por Tillich a partir do conceito da linguagem, considerada como a criação cultural mais básica da vida espiritual humana, seja ela falada ou silenciosa. Para ele, toda criação cultural acaba, em algum sentido, expressando a *preocupação última* (TILLICH, 2009, p. 83). A linguagem concede ao ser humano o poder de se comunicar em um mundo em correlação com um eu completamente desenvolvido. O ser humano possui linguagem porque possui um mundo e, possui um mundo porque possui linguagem. Em outras palavras, o poder da linguagem é demonstrado na possibilidade de sua criatividade cultural (Cf. TILLICH, 2014, p. 518-520).

Estas distinções possibilitam, no pensamento de Tillich, a criação de uma análise teônoma da cultura, ou do próprio conceito de uma teologia da cultura. A religião não deve ser tratada como alheia ou como objeto estranho à cultura e vice-versa. Nenhuma criação cultural consegue esconder seu fundamento religioso ou sua formação racional. Para Tillich, a religião revela a profundidade da vida espiritual, encoberta, de forma geral, pela poeira da vida cotidiana do ser humano. A religião dá a experiência do sagrado, intangível, tremendamente inspirador, significado total e fonte de coragem suprema. Essa é a glória da religião. Por outro lado, ela pode se transformar em vergonha quando, de forma absoluta,

despreza o mundo secular; quando faz dos seus mitos e doutrinas, das suas leis e dos seus ritos, dimensões indiscutíveis e persegue aqueles que negam se submeter às suas verdades (TILLICH, 2009, p. 45). Neste sentido,

O que impede que a religião se torne em autoridade última nos assuntos referentes à cultura? Neste sentido, a ideia de uma teologia da cultura no pensamento de Tillich é de que a teologia deve colocar-se contra essa duplicidade e essa tensão duradoura. A teologia deve se comportar como a ciência que faz a mediação entre a cultura e a religião de forma que ela se aplique não somente à ética, mas a todas as funções da cultura, reconciliando estas funções e servindo ao seu propósito de conferir sentido de reconciliação e unidade (SANTOS, 2005, p. 124).

Tillich pensa em uma teonomia da cultura como a possibilidade de impulsionar uma cultura que supere sua fragmentação, sem uma imposição normativa da religião, mas que ao mesmo tempo possa recuperar a transparência e a profundidade. Uma teonomia da cultura, como impulso interior, não se caracteriza como uma imposição, tal qual faria uma cultura heterônoma. Desta forma, a religião teria a capacidade de resgatar o sentido mais fundamental de profundidade da cultura, enquanto resposta onipresente à exigência do próprio espírito humano de instituir essa totalidade una e complexa como se faz a cultura. Por isso, a unidade da religião e da cultura como uma unidade do incondicionado e do condicionado é a verdadeira fórmula para uma relação autêntica.

Na relação com o incondicionado, a religião não é um sentimento, mas uma atitude do espírito na qual o prático, o teórico e o sentimento constituem uma unidade complexa. A cultura é uma direção do espírito voltada para formas condicionadas e para uma unidade imanente de sentido, procurando sua autonomia. Ela é também uma atividade simbólica do espírito humano buscando dar um sentido real a um conteúdo determinado. Todo ato cultural contém o sentido incondicionado e, na medida em que é um ato de sentido, é substancialmente religioso. O religioso está substancialmente presente no ato cultural, ao passo que no religioso, o cultural está formalmente presente. A religião orienta para o conteúdo incondicionado do sentido, ao passo que a cultura orienta-se para as formas condicionadas do sentido e a sua unidade (HIGUET, 2008, p. 137). A teonomia é o nome que se dá a essa unidade como o cumprimento de todas as formas culturais a partir da apropriação do incondicional (TILLICH, 1973b, p. 74). Para Tillich, nesses termos, o “Incondicionado” ou “algo incondicional” não significam necessariamente um ser, nem o mais alto ser e nem mesmo Deus. Deus é incondicionado e, por isso, é Deus, mas o “incondicional” não é Deus.

A palavra “Deus” está repleta de símbolos concretos que expressam a *preocupação última* remetendo ao fato do ser humano ser tocado por algo de forma incondicional (o que nos remete ao conceito tillichiano de fé). Mas esse “algo” não é simplesmente uma coisa, mas o *poder de ser* no qual todos os seres participam. (Cf. TILLICH, 2009, p. 62). Neste sentido, entende-se que Tillich afirma a teonomia como

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

A teonomia poderia, equivocadamente, ser entendida como o novo nome da religião nesta concepção de Tillich. Mas a religião não é mais um ato entre os outros, nem mesmo uma função entre as outras, mas uma qualidade particular que pode afetar qualquer ato e qualquer função. Por isso, a teonomia precisa designar essa qualidade particular. E assim como a autonomia é definida pela forma racional, a teonomia se definirá pelo conteúdo vivo e divino que tende a preencher qualquer forma cultural (Cf. GRONDIN, 1987, p. 212-213).

As considerações feitas por Tillich a respeito do relacionamento entre a religião e a cultura, apontam também que, embora sejam distintos, não há separação essencial entre o sagrado e o secular. Essa é uma das consequências do conceito existencial de religião, quando esta passa a significar o estado em que o ser humano é tomado pela *preocupação última*. Contudo, a história mostra que a tendência é que o secular se torne independente e, em alguns casos, oposto à religião (TILLICH, 2009, p. 83). Para Tillich, essa é a situação que demonstra com clareza a alienação do ser humano e, a existência de algo como a religião se torna evidência incisiva da queda humana. Entretanto, isso não significa que a religião deveria ser eliminada pelo secular e nem o contrário. Eles devem permanecer distintos, mas não concebidos como radicalmente separados.

Tillich também destaca a moralidade como conceito que também perpassa o relacionamento da religião e da cultura. A moralidade faz parte dessa natureza essencial que antecede a ruptura entre religião e cultura e, juntas, elas constituem a unidade do espírito, onde os elementos podem ser distinguidos, mas não separados. A cultura fornece os conteúdos da moralidade, os ideais concretos e as leis que regem a sabedoria e a ética. A religião confere

à moralidade o caráter incondicional do imperativo moral, o alvo moral último, a reunião do que está separado. Nesse relacionamento, a cultura se apresenta como a criação de um universo em sentido de *teoria e praxis*.

A religião pode ser definida como a autotranscendência da vida sob a dimensão do espírito na direção do incondicionado. É esta definição que possibilita o vislumbre da unidade essencial de religião com a cultura, com o secular e com a moralidade e, ao mesmo tempo, explica as ambiguidades das três funções em sua separação. O elemento religioso na cultura é a profundidade abundante de uma criação genuína. Isso retorna novamente ao conceito de Tillich de que a substância da cultura é a religião. Ela é o elemento que concede a noção da *preocupação última*, da qual carece a cultura. A religião como autotranscendência da vida se relaciona essencialmente com a moralidade e a cultura. Não é possível autotranscendência se a dimensão da *preocupação última* for ignorada neste relacionamento de criação e sentido em cada ato cultural (TILLICH, 2014, p. 552-553). E na unidade essencial destes três conceitos, não existe ato cultural que não seja, ao mesmo tempo, um ato de auto-integração moral e de autotranscendência religiosa.

Para Tillich, a definição de religião como autotranscendência da vida deveria significar a não existência de religião, individual ou organizada, como função particular do espírito. Todo ato da vida aponta para além de si, e nenhum ato especificamente deveria ser considerado especificamente religioso. Isso porque a religião é a consequência da alienação do ser humano em relação ao fundamento do seu ser¹⁶, e de suas tentativas de retornar a ele (TILLICH, 2014, p. 830).

Contudo, o problema surge quando o âmbito do espírito, como todos os outros âmbitos da vida, passam pela profanação que resiste à autotranscendência. Pois é possível que a profanação consiga abolir a religião como função especial – ainda que seja incapaz de eliminar a religião como *preocupação última*, a qualidade presente em todas as funções do espírito (TILLICH, 2014, p. 559). Em Tillich, as forças profanizantes pertencem à própria natureza da religião. Esta inclusive é uma das ambiguidades da religião: a de autotranscendência e profanação na própria função religiosa. A religião sempre se move

¹⁶ Para Tillich, o fundamento do ser é o ser-em-si. Deus é o ser-em-si, o fundamento da estrutura ontológica do ser, a afirmação absoluta e, assim sendo, nunca se submete à estrutura do ser. Ele é o “fundamento da estrutura ontológica do ser sem, no entanto, se submeter a essa mesma estrutura”. É também “o poder de ser em tudo e acima de tudo, o poder infinito de ser” (TILLICH, 2014, p.242). Como ser-em-si, Deus está além da oposição entre o ser essencial e o ser existencial e, portanto, não participa do não-ser. Ele é anterior à ruptura que caracteriza o ser finito e, por isso, neste sentido, ele é a resposta à questão implícita na finitude humana.

entre os perigos extremos da profanação e da demonização (Cf. HIGUET, 2008, p. 130-132). A consequência é a presença de elementos profanizados em todo ato religioso, especialmente na religião organizada, onde o irracional e o equívoco apresentam o aspecto religioso marcado pela estrutura de alienação do ser humano. Ao institucionalizar sua religião, o ser humano a transforma num fenômeno cultural e moral entre todos os outros. Ao elevar uma preocupação segunda ao nível da preocupação última, surge a tendência à idolatria e à demonização. Este problema se apresenta quando ao invés de transcender o finito na direção do infinito, a religião institucionalizada se torna finita em si mesma¹⁷ perdendo o caráter de autotranscendência. Neste sentido é que a moralidade e a cultura, na separação existencial da religião se tornam naquilo que comumente se chama de “secular” (Cf. TILLICH, 2014, p. 554-555). Assim, “A religião, que em princípio tem um lugar em toda função do espírito, acaba por ser exilada de todas elas” (TILLICH, 2014, p.558). A moral não precisa mais dela, assim como a cultura.

Entretanto, estes três conceitos são na realidade, para Tillich, três funções da vida sob as dimensões do espírito. Por isso, em sua compreensão, há unidade entre religião, moralidade e cultura, pois esta é a natureza essencial do ser humano que foi desintegrada pelas condições da existência. Essa unidade pode ser recriada por aquilo que Tillich denomina de Presença Espiritual, na medida em que esta luta contra as ambiguidades da vida se torne efetiva nos grupos religiosos e seculares. Essa Presença Espiritual não cria uma entidade separada que deve ser recebida por determinado grupo, mas ela se apropria de toda a realidade, de cada função e situação. Ela se torna na profundidade de todas as criações culturais e as coloca numa relação com seu fundamento e sentido último. É a partir da Presença Espiritual que a relação essencial entre religião e cultura pode, enfim, se concretizar. Mas essa relação essencial é utópica. É escatológica. O ser humano ainda está sujeito às ambiguidades da vida, por isso essa cisão entre religião e cultura.

Contudo, mesmo a vida sendo experimentada de forma fragmentada e com a presença das ambiguidades, Tillich considera que a distância entre religião e cultura termina quando a religião deixa de ser considerada como mero sistema de símbolos, ritos e emoções, dirigidos a um ser supremo e se entrega ao seu caráter essencial como *preocupação última*. Por isso, não se trata de conceber a religião sociologicamente como sistema de crenças e práticas. Pois,

¹⁷ (...) “um conjunto de atividades prescritas que devem ser executadas, um conjunto de doutrinas formuladas que devem ser aceitas, um grupo de pressão social ao lado de outros, um poder político com todas as implicações da política de força”. (TILLICH, 2014, p. 557).

a religião, se considerada como derivada de fontes psicológicas ou sociológicas e, considerada como ilusão ou ideologia, pode ser descartada do âmbito cognitivo. Ao analisar a obra *Protestantes, Pentecostais e Ecumênicos* de Antônio Mendonça, Higuete destaca que:

(...) nos textos de Tillich utilizados por Mendonça, a religião consiste numa esfera particular da cultura, feita de crenças, ritos e organizações, ao lado de outras, tais como a economia, a política, a arte, a ética etc. Mas não é o único significado dado ao termo nas obras de Tillich. A distinção entre a religião no sentido estrito e a religião no sentido amplo é fundamental no pensamento de Tillich. (HIGUETE, 2008, p. 128)¹⁸

Por isso, a religião como em seu caráter de transcendência representa o fato de ser tomado ou possuído por uma preocupação incondicional. Isto significa que, na relação com o incondicionado, a religião não é um mero sentimento, mas uma atitude do espírito na qual o prático, o teórico e o sentimento constituem uma unidade complexa. Este é o estado em que o ser humano pode passar a ser tomado por algo sagrado e absoluto, ao mesmo tempo em que concede seriedade e profundidade à cultura, usando de sua liberdade criativa para criar uma cultura religiosa própria a partir da realidade cultural já existente¹⁹ (TILLICH, 1992a, p. 87).

O pensamento de Tillich parte do pressuposto ontológico referenciando a noção de cultura como capaz de ir além de uma descrição fenomenológica da vida cultural enquanto formuladora de sentido. Ao conectar uma compreensão de cultura ao conceito ontológico de vida, Tillich abre o horizonte para que se enxergue este relacionamento além das distorções presentes na dimensão religiosa e em sua busca por sentido, quer seja nas funções da estética, política ou da própria cultura. Por isso, uma análise da cultura precisa considerar toda a distorção de sentido e interferência como sintomas do conflito ainda existente com a religião por causa da alienação existencial do ser humano e da ruptura entre essência e existência que determina toda a vida.

Não é de se assustar que, frente ao caráter heterônomo da religião a unidade essencial da cultura se posicione ferrenhamente em oposição. O objetivo de uma unidade entre religião e cultura deve ser o de conceder um universo de sentido a todas as funções do espírito humano. Assim, a tarefa da teologia não pode se ocupar somente de se tornar a ciência normativa da religião, mas precisa dar expressão à atitude religiosa – enquanto *preocupação última* – que

¹⁸ O que Higuete aponta aqui, é que apesar de considerar a religião em seu sentido estrito, como uma vivência espiritual organizada em torno de ritos, crenças e devoções, a centralidade do pensamento de Tillich se organiza na concepção da religião como orientação do espírito que se volta para o incondicionado.

¹⁹ Assim, para Tillich, se reduz o contraste entre religião e cultura à dualidade da cultura religiosa e secular no qual diferentes elementos irão transitar entre elas.

está presente em todas as atividades culturais e suas funções como a moralidade, a estética e a política. A religião enquanto realidade histórica se serve das criações culturais tanto na *theoria* quanto na *praxis*, que são atividades do espírito humano e entre as quais não há oposição, mas sim uma correlação de determinação mútua. Por fim, para entender essa relação, observemos o que Tillich afirma:

Se alguém ficasse impressionado com os mosaicos de Ravena ou com as pinturas da cúpula da capela Sistina ou com os retratos do último Rembrandt, e se perguntasse se sua experiência teria sido religiosa ou cultural, ela encontraria muitas dificuldades para responder tal pergunta. Talvez fosse correto dizer que essa experiência tenha sido cultural na forma e religiosa como substância. É cultural porque não está atrelada a uma atividade ritual específica; e é religiosa porque evoca questões sobre o Absoluto ou os limites da existência humana. Isso é igualmente verdade para a pintura, a música, a poesia, filosofia e ciência” (TILLICH, 1967, p. 68).

A relação entre religião e cultura é marcada por uma fronteira e, por isso, deve ser definida por ambos os lados deste limite. Essa fronteira entre a religião e a cultura é o que caracteriza o problema fundamental na reflexão de Tillich. É o caráter substancialmente religioso da cultura que aponta para esta fronteira, mas também torna explícita a unidade e a profundidade desta relação. Contudo, essa impossibilidade de unidade plena entre a religião, a cultura e a moral, apresenta um caráter fragmentário decorrente da realidade existencial. Essas fragmentações assumem diversas outras faces além de religião e cultura: ser e Deus; vida e Espírito, filosofia e teologia, essência e existência etc. Mas também, é ao experimentar essas fragmentações nas diferentes dimensões da vida que o ser humano pode fazer a pergunta pela reunião dos separados.

Para compreender melhor esta questão, precisamos fazer referência à interpretação de Tillich sobre a queda. Como teólogo, Tillich se apropria do mito literário do Gênesis para refletir sobre a situação humana e seu caráter existencial. Por isso, antes de mais nada, é preciso analisar e discutir o conceito de mito no pensamento de Tillich.

2.2. O conceito de mito e a linguagem da fé em Tillich

Tillich trabalha o conceito de *mito* no primeiro volume de sua *Teologia Sistemática*. Em primeiro lugar é importante ressaltar que o mito não deve ser visto como ciência primitiva, pois a atitude das pessoas diante dele revela elementos que transcendem tanto a ciência quanto a moralidade – isto é, elementos de infinitude que exprimem *preocupação última*. Observa-se que Tillich considera ainda que todo mito está subordinado à teologia: “Todo mito contém

um pensamento teológico que pode ser e, de fato, muitas vezes foi explicado” (TILLICH, 2014, p. 33). Para ele, as especulações míticas ou metafóricas unem elevação meditativa com inserção teológica. A partir do pensamento grego, a filosofia clássica une a análise racional à visão teológica. É nesta perspectiva que todas as tentativas de interpretações éticas legais e rituais da lei divina são formas de teologia. Desta forma, pode-se concluir que, para Tillich, pensar o mito é *fazer teologia*²⁰.

No pensamento de Tillich, a questão do *mito* está diretamente ligada ao tema do símbolo. Ele considera que se deve compreender a linguagem das religiões a respeito dos deuses e de suas intervenções na terra como linguagem simbólica. Tillich define mito como a descrição das relações entre transcendência e imanência ou, da natureza do incondicionado e de suas relações com o condicionado. A transcendência incondicionada só se torna perceptível por meio das concepções míticas. Em outras palavras, Tillich entende que os mitos são símbolos da fé expressos por meio de narrativas que falam sobre o relacionamento entre os deuses e os seres humanos.

Em Tillich, a função do símbolo é transformar objetos comuns em objetos incomuns ao passo que este se torna portador de uma revelação do sagrado ou do universo. Isto remete ao símbolo como “aquilo” que exerce uma função de informar ou comunicar de forma significativa aquilo que está relacionado ao sagrado. Já o mito tem como função estabelecer a narrativa de um acontecimento de modo que possa satisfazer às questões da vida religiosa, moral e social. É verdade que a modernidade – principalmente depois da reforma protestante – elaborou uma interpretação literalista da Bíblia que esvaziou a linguagem mitológica. Mas “a riqueza do mito, em sua expressão simbólica, está em possuir várias verdades, ou melhor, nenhuma verdade ou fundamento último” (PIEPER, 2006, p. 39).

Estas afirmativas fazem do mito um material básico da própria teologia (CARVALHO, 2007, p. 56). Em definição tillichiana, a característica central do mito seria a descrição das relações entre transcendência e imanência, ou da natureza do incondicionado e de suas relações com o condicionado, enquanto postas em forma narrativa. O símbolo mítico é o meio de expressão da relação do transcendente com o imanente. O mito lida com o imanente em sua própria profundidade, na qual ele vem à realização. É o mito o responsável por reunir de forma plástica, embora instável, o transcendente e o imanente. Por isso, é no símbolo mítico onde o transcendente e o imanente se percebem em unidade. Ele é o conceito

²⁰ Neste argumento, a linguagem simbólica é o que permite falar de Deus. Deus, como o infinito, só pode ser expresso por meio de símbolos. Por isso a teologia não pode se livrar da linguagem simbólica e mitológica.

central dos símbolos em que o incondicionado transcendente é visado. Símbolos e mitos são formas da consciência humana que estão sempre presentes. Para Tillich, é possível substituir um mito por outro, mas não se pode remover o mito da vida espiritual humana. Esta compreensão pode ser melhor entendida a partir da afirmação de Tillich:

(...) o mundo do mito [é] um mundo vasto e estranho, sempre em transformação, mas fundamentalmente sempre o mesmo: uma manifestação da suprema preocupação do gênero humano, representado simbolicamente em personagens e atos divinos. Mitos são, portanto, símbolos da fé associados a lendas, os quais falam dos encontros entre si e dos deuses com os homens. (TILLICH, 1985, p. 35)

Como se percebe, de um lado, o mito é manifestação da preocupação última do ser humano. Mas esta preocupação é expressa de forma simbólica. Isto significa que a preocupação última do ser humano aparece por meio desses encontros entre os deuses e os seres humanos e na manifestação de atos divinos que alteram as leis da natureza. Contudo, esta definição de Tillich parece soar meio vaga, ao passo que ele acaba não expressando se toda linguagem narrativa deve ser considerada mitológica. A linguagem literária também é caracterizada por personagens (reais ou fictícios) e que também carrega em si o poder de comunicar ao ser humano o caminho em resposta à sua preocupação última. Cassirer entende que “a linguagem e o mito se acham originariamente em correlação indissolúvel (...). Ambos são ramos diversos da mesma informação simbólica, que brota de um mesmo ato fundamental, e da elaboração espiritual (...)” (CASSIRER, 1972, p. 106). Na linguagem literária, como no mito, ocorre uma transposição simbólica do conteúdo sensível em uma conformação objetiva. Assim, pode-se considerar que as metáforas linguística e mítica nascem do mesmo esforço de concentração da função espiritual do ser humano. Talvez, a distinção entre linguagem literária e mito, esteja no fato de que o mito necessita da desmitologização, enquanto a linguagem metafórica da literatura cumpre sua função perfeitamente enquanto metáfora, ainda que possibilite interpretação. Mas em Tillich, não há um desejo de extinção do mito, mas sim a busca pelo seu espaço original e pelo papel de seus conteúdos na vida religiosa. A religião enquanto *preocupação última* transcende qualquer estrutura empírica ou possibilidade de objetificação. Por isso a divindade está além da linguagem, de modo que não é possível diferenciar suas características no próprio mito. Por isso, para Tillich, o que é original no mito é o impulso em direção ao incondicionado, presente também no símbolo. Neste sentido, “o mito estabelece uma conexão entre visão de mundo e

intuição do incondicionado transcendente. Portanto, uma das grandes contribuições de Tillich acerca do mito é que este auxilia na compreensão de mundo” (SOUZA, 2013, p.64).

Assim, o que se conclui da afirmativa de Tillich é que o mito possui papel primordial na religião uma vez que é a partir dele que se constitui a visão de mundo religiosa. Ele é a expressão narrativa da *preocupação última* do ser humano. Isto significa que os mitos falam da experiência da vida humana, mas se apropria da imagem dos deuses como recurso de sua linguagem, isto é, a preocupação do mito não é falar sobre a realidade ou eventos históricos mas interpretar e dar sentido à condição humana. Esta realidade faz com que o mito esteja presente em todo ato de fé porque o símbolo é sua linguagem.

Os mitos são, objetivamente, tipos particulares de símbolos que contêm em sua estrutura, elementos temporais, geralmente em forma de narrativas. Por isso, toda explicação sobre a relação entre o incondicionado e o mundo que não somente o objetiva, mas também o insere num encadeamento narrativo pode ser descrita como um símbolo mítico. Por isso, de certo modo, o mito é também “(...) a associação de símbolos que exprimem o que nos toca incondicionalmente” (TILLICH, 1985, p. 37).

Por isso, é preciso compreender que todos os elementos mitológicos presentes na Bíblia, na doutrina e na tradição cristã presam ser reconhecidos como linguagem da fé. Não há substitutos para símbolos e mitos. A grande dificuldade de compreensão dos mitos e símbolos se dá quando estes são entendidos literalmente. Um mito que é entendido como mito, sem ser rejeitado ou substituído, é chamado por Tillich de “mito quebrado” (TILLICH, 1989d, p. 261), isto é, quando o conteúdo do mito, em geral, sua abordagem racional e empírica, é desconectada de sua referência transcendente e submetido à crítica científica. Por isso ele considera que é necessário que o cristianismo rejeite todo mito não-quebrado, isto é, todo mito compreendido de forma literal. Todas as narrativas em que se descrevem as atuações divinas entre os seres humanos são entendidas como mitológicas em sua essência e, por isso, devem estar sujeitos ao processo de desmitologização.

A oposição à desmitologização apresenta um rígido apego à letra. Seu material de interpretação é emprestado da natureza e da história e é compreendido por aquilo que apresenta exteriormente. Esta realidade é melhor percebida quando se observa que a essência do símbolo que aponta para além de si não é reconhecida e nem mesmo compreendida. A posição literal se apega à letra de tal forma que acaba por rejeitar todo o sentido expresso no mito. A leitura literal que não consegue fazer a quebra do mito, se vê impossibilita de interpretar o mito e de compreender o símbolo contextualizando-o para sua própria época.

O processo de desmitologização de Bultmann concebia o mito de forma pejorativa, associado à mentira e à primitividade (PIEPER, 2006, p. 32). Assim, ele considerava como necessária a eliminação do mito para que o querigma da mensagem fosse comunicado de forma objetiva. Mas Tillich não compartilha desta visão bultmanniana. Ao invés de negar os mitos, ele os assume como linguagem privilegiada na expressão da relação do ser humano com o sagrado. Em outras palavras, Tillich não está preocupado com a veracidade das informações contidas na narrativa do mito. Para ele, o que interessa, é o poder do mito de comunicar e conectar o ser humano à Deus; ou em outras palavras, de conduzir o ser humano ao caminho da autotranscendência.

Por isso, embora mencione a “desmitologização” diversas vezes, para Tillich, ela não concebe um método de eliminação de mitos, mas sim o ato de reconhecer o símbolo e o mito em sua profundidade, a partir da verdade da *preocupação última* veiculada por eles. O mito como forma da consciência humana é inextinguível (CARVALHO, 2007, p. 58).

Tillich rejeitou a interpretação literal da linguagem religiosa não pela crítica moderna ao mito, mas sim por sua compreensão da realidade última para além da estrutura eu-mundo. Mas também não associou por completo a desmitologização como concebida por Bultmann, inclusive afirmando que “não é possível uma desmitologização completa ao falar do divino” (TILLICH, 2014, p. 325). Para ele, o mito comunica e interpreta a *preocupação última* do ser humano no tempo presente. Esta realidade última é a linguagem do incondicionado, o infinito. Por isso ele entende que o cristianismo necessita da quebra do mito, pois afirmar Deus como o incondicionado exige a rejeição de qualquer idolatria, inclusive a idolatria ao mito.

2.2.1. Os paradoxos do cristianismo e suas interpretações teológicas

A teologia ou o raciocinar sobre as coisas divinas é tão antiga como a própria religião. Esta afirmativa é verdade pois o pensar impregna todas as atividades espirituais do ser humano. O ser humano não seria espiritual sem palavras, pensamentos e conceitos. Esta afirmativa se torna verdadeira especialmente na religião, que Tillich considera como a função que abrange toda a vida espiritual do ser humano. Ele entende que:

Todo mito contém um pensamento teológico que pode ser e, de fato, muitas vezes foi, explicitado. Harmonizações sacerdotais de mitos diferentes algumas vezes revelam profundas percepções teológicas. Especulações místicas, como as do hinduísmo vedanta, unem elevação meditativa com penetração teológica. Especulações metafísicas, como as da filosofia clássica grega, unem análise racional com visão teológica. Interpretações éticas, legais e rituais da lei divina criam uma forma distinta de teologia no âmbito do monoteísmo profético. Tudo isto é

“teologia”, logos do *theos*, uma interpretação racional da substância religiosa dos ritos, símbolos e mitos. (TILLICH, 2014, p. 33)

Por meio desta afirmativa, percebe-se que Tillich entende que as religiões não se sustentam sem o mito e sua linguagem. O mito possui papel primordial na teologia porque possibilita a interpretação dos conteúdos da fé. Por outro lado, também é verdade que a teologia cristã, não raras vezes, reivindicou a interpretação plena e final de toda a compreensão a respeito de Deus e das manifestações divinas na história e na humanidade – não somente os conteúdos da fé cristã, como entendia Tillich. Em diversos momentos, a teologia cristã reivindicou para si o fato de ser ela a teologia. A base desta reivindicação é a doutrina cristã de que o *Logos* se tornou carne e de que o princípio da autorrevelação divina se tornou manifesto no evento de Jesus como o Cristo e este evento torna explícito o paradoxo do cristianismo. Por isso, se esta mensagem é verdadeira (ou pelo menos considerada desta forma), a teologia cristã recebeu um fundamento que transcende o fundamento de qualquer outra teologia e que não pode ser transcendido. Ela recebeu algo que é absolutamente concreto e, ao mesmo tempo, absolutamente universal (TILLICH, 2014, p. 33).

A revelação é recebida pelo ser humano nas condições de caráter alienado que este possui, bem como na realidade finita e limitada em que se encontra. E é justamente por se encontrar nesta condição finita e em caráter alienado que a revelação é sempre recebida pelo ser humano de forma distorcida. Tillich considera ainda que a história das religiões, em sua natureza essencial, não existe ao lado da história da cultura. O sagrado não está ao lado do secular, mas ele é a sua profundidade. O sagrado é o chão criativo e ao mesmo tempo um juízo crítico do secular (RIBEIRO; ABIJAUDI, 2017, p. 365).

Como dito, o caráter paradoxal do cristianismo origina-se no *Logos* que se fez carne. Compreende-se o significado da expressão “paradoxo” no fato de que, no agir de Deus, a razão finita é superada, mas não aniquilada. Por isso a encarnação, a redenção, a justificação etc. estão implícitas no evento paradoxal. Não em uma lógica de contradição, mas do transcendente irrompendo no contexto da experiência e da realidade, superando todas as expectativas e possibilidades humanas. A aceitação deste paradoxo não é a aceitação do absurdo, mas sim o estado de ser possuído pelo poder daquilo que irrompe na experiência humana a partir “de cima” (TILLICH, 2014, p. 71-72). Por isso, no cristianismo, o *Logos* se apresenta como o princípio de toda manifestação divina ao tornar-se um ser histórico sob as condições da existência e, ao revelar a forma da relação básica e determinante do fundamento

do ser com o ser. Resumindo, a perspectiva de Tillich sobre a encarnação caracteriza-se na compreensão de que o *Logos* é o ser do Cristo (TILLICH, 2014, p. 168).

Para Tillich, o caráter revelatório “em Jesus como o Cristo” – como centro da história – confere ao cristianismo um progresso em relação à revelação final. Todavia, essa noção de progresso será relativizada em função da *preocupação última* já respondida nesse evento revelatório, que rompe o poder demônico na realidade. Enfatizar o paradoxo do cristianismo como a religião da revelação final, revela que nenhuma realização histórica consegue se igualar à essência do cristianismo; este é essencialmente um protesto contra um conceito histórico de essência. Tillich acredita com isso que a essência do cristianismo não coincide com qualquer de suas realizações históricas e, ainda, que ela pode ser encontrada em outras religiões para além da fé cristã.

Esta realidade presente na teologia cristã remete novamente ao problema da leitura literal e da compreensão do símbolo. A teologia cristã enxerga o cristianismo como religião de revelação final. No campo teológico, o século XIX e o início do século XX, ficaram marcados pelas numerosas pesquisas empregadas no estudo comparado das religiões, que objetivavam evidenciar o cristianismo como revelação final na história das religiões. Tillich, apesar de no início de sua carreira ter apresentado uma perspectiva do cristianismo como revelação final, destacou posteriormente no primeiro volume de sua Teologia Sistemática que:

A revelação final é, pois, universal sem ser heterônoma. Nenhum ser finito impõe a si mesmo em nome de Deus aos outros seres finitos. A reivindicação incondicional e universal do cristianismo não se baseia em sua própria superioridade sobre as demais religiões. O cristianismo, sem ser final em si mesmo, testemunha a respeito da revelação final. O cristianismo como cristianismo não é nem final nem universal. Mas aquilo a respeito do qual testemunha é final e universal. (TILLICH, 2014, p. 146)

Esta afirmativa aponta para uma compreensão no pensamento de Tillich onde a revelação final, como toda revelação, é correlativa. No cristianismo, a revelação em Jesus como o Cristo, é revelação final porque inclui o critério de toda revelação. Mas a revelação final, em termos gerais, é o critério de toda religião e de toda cultura, não somente da cultura e da religião na qual e através da qual apareceu. No texto “O significado da história das religiões para o teólogo sistemático”, Tillich apresenta algumas pressuposições sistemáticas para uma abordagem teológica objetiva e crítica ao exclusivismo cristão (Cf. TILLICH, 1966, p. 80-94). Ele compreende que as experiências de revelação são universalmente humanas. As

religiões são firmadas sobre algo que é dado para o ser humano onde quer que ele viva. Quando o ser humano recebe uma revelação, experimenta assim o poder salvífico atuando em sua natureza limitada²¹.

Nesse sentido, para Tillich, há historicamente uma tensão entre a verdade do cristianismo e a superioridade dele. O paradoxo consiste na declaração de que o cristianismo como religião da revelação final nega o clamor de incondicionalidade por parte de qualquer religião particular, a começar pelo próprio cristianismo. Trata-se de uma *preocupação última* que possibilita a distinção entre a essência da revelação e a forma concreta e histórica dela (RIBEIRO; ABIJAUDI, 2017, p. 367).

O paradoxo da perfeita revelação consiste no fato de que ela precisa reconciliar em seu interior os elementos de realização concreta e o protesto perturbador que nega tal realização. O problema da literalidade é percebido a partir da realidade em que cada religião quer possuir a revelação final, a revelação do Absoluto. Tillich indica que as experiências revelatórias em todas as religiões são participações fragmentárias na unidade transcendente da vida sem ambiguidades (Cf. GEFFRÉ, 1994, p. 277-280).

2.2.2. A interpretação tillichiana do mito da criação

Pelo que já dissemos sobre o mito, fica evidente que acreditar na literalidade dos relatos do Gênesis é, para Tillich, um desserviço ao cristianismo e à tarefa de compreender a relevância da mensagem cristã no mundo moderno (TILLICH, 2014, p. 324). Por isso, entender o mito da criação de forma literal é pôr a perder toda a profundidade teológica e filosófica que ele apresenta. Também já está evidente que, para Tillich, não abordar o mito de perspectiva literal não significa, entretanto, que ele seja desconsiderado como um todo. Por isso, o caminho teológico, não deve ser o da exclusão, da ridicularização ou da ignorância aos relatos da criação. O caminho deve ser o da opção pela quebra do mito – a reinterpretação em chave simbólica. É preciso considerar que todo o mito da criação responde à pergunta implícita na finitude do ser humano e à finitude de forma geral.

²¹ É interessante observar que os escritos de Tillich de 1957 a 1965, ano de sua morte, demonstram que seu pensamento parecia estar em um conflito. Por um lado, Tillich parecia se esforçar para manter a lealdade às posições teológicas que ele mesmo havia assumido nas décadas anteriores. Por outro, observa-se que novas posições começavam a ser moldadas e ampliavam os horizontes teológicos anteriormente discutidos. Mesmo que Tillich tenha se apegado à perspectivas conservadores na redação do terceiro volume de sua Teologia Sistemática, é possível perceber que seu pensamento está na tensão entre o antigo e o novo – ou no limite.

Assim, o mito da criação não descreve um evento, mas a relação entre a condição da criatividade divina e da criaturalidade humana. Por isso, o que de fato interessa é que na compreensão cristã da criação, o caráter da existência do ser humano é colocado em questão. O ser humano é o ser que formula a questão da sua finitude e anseia por uma resposta que possa, de certa forma, satisfazer sua angústia. Desta forma, Tillich entende que o mito da criação aponta para a situação da criaturalidade e seu correlato, a criatividade divina (TILLICH, 2014, p. 258). O ser humano, diante da finitude, herda a possibilidade de “não-ser”. Sua criaturalidade implica não-ser, mas comporta também o poder de ser que é o poder do ser em sua participação no ser-em-si, fundamento criativo do ser. O ser humano tem a herança do não-ser, pela angústia, mas tem também a herança do ser, a partir da coragem.

A partir da leitura da narrativa cristã, Tillich entende que a vida divina é essencialmente criativa (TILLICH, 2014, p. 258). Isto significa que a vida divina e a criatividade divina não são distintas. Deus é criativo porque é Deus. Não haveria sentido em perguntar se a criação é um ato contingente ou necessário de Deus, pois nada é necessário a ele no sentido de que seja dependente de algo. Deus está para além da eternidade e por isso está eternamente “criando a si mesmo”, afirmando de forma paradoxal a liberdade divina. Por isso, para Tillich, a criação não “acontece” para Deus, pois esta é idêntica à sua vida que é essencialmente criativa (TILLICH, 2014, p. 258).

Assim, o mito da criação não deve ser entendido como o relato de um “evento do passado”. Ele é a descrição básica da relação entre Deus e o mundo e, de certa forma, é o correlato da análise da finitude do ser humano. O mito da criação demonstra que o sentido da finitude é a criaturalidade; ela é a resposta à pergunta implícita na criatura como criatura. A perspectiva do existencialismo gera conflitos e angústias quando a criatura, ao olhar para sua própria situação no tempo e no espaço, evidencia a grande contradição entre essa essência e as suas atitudes. Todo ser participa na estrutura do ser, mas somente o ser humano está imediatamente consciente desta estrutura estabelecida. É essa consciência que aponta para a dimensão existencialista presente na estrutura do ser humano (TILLICH, 2014, p. 178).

O entendimento de Tillich sobre a criação caminha em direção oposta ao literalismo bíblico e às interpretações clássicas e tradicionais do cristianismo. Mesmo não optando pela desmitologização completa do mito, Tillich não escapou de críticas ferrenhas à sua leitura. Muito embora tenha considerado que a linguagem própria do mito também tem uma mensagem a comunicar, a perspectiva de Tillich não se adequa aos moldes interpretativos da teologia eclesiástica tradicional. Kenneth Hamilton, teólogo contemporâneo de Tillich,

considerou não somente problemática, mas até mesmo incompatível com o cristianismo a leitura de Tillich sobre a criação e a condição da existência humana. Neste sentido, ele afirma que:

A característica mais notável da atitude de Tillich a respeito da criação é seu desvio de tudo o que é individual para o que quer que tenha uma “dimensão universal” e, portanto, uma “validade universal”. Quando ele insiste que a verdadeira mensagem do Gênesis pode ser encontrada no entendimento platônico sobre a existência humana, ele está rejeitando a tradição hebraica, juntamente com a doutrina da criação, optando pela tradição grega que, notoriamente carece de qualquer doutrina correspondente²². (HAMILTON, 1963, p. 153-154)

Todavia, o fato de Tillich apontar para correspondências no pensamento grego não significa que ele nega o hebreu. Mas sim, que ele quer mostrar que há uma estrutura reconhecida em diferentes mitologias e culturas. Por isso, em “sua defesa”, talvez Tillich diria que o entendimento de que, no mito da criação tudo se deu a partir do nada, expressa algumas verdades fundamentais. A primeira é que o caráter trágico da existência não está enraizado no fundamento criativo do ser e, por isso, não pertence ao fundamento criativo do ser humano e não está em sua natureza essencial. A finitude, como conceito em si mesmo, não é trágica e não está fadada à autodestruição por sua própria natureza. Isto significa que Deus criou o ser humano como ele realmente é essencialmente. No entanto, o ser humano também é existência, à parte de sua unidade com o ser-em-si. Desta forma, há um movimento entre aquilo como Deus planejou (essência) e o que efetivamente é (existência). A segunda afirmação é que existe um elemento de não-ser na criaturalidade e, isto, permite compreender a necessidade natural da morte e a potencialidade²³. Portanto, não se vence o trágico evitando o finito tanto quanto possível, mas sim pela presença do ser-em-si dentro da finitude que concede coragem para vencer a angústia de não-ser.

²² The most conspicuous feature of Tillich's attitude to Creation is his turning away from everything particular towards whatever has a 'universal dimension' and thus a claim to 'universal validity'. When he insists that the “real” message of Genesis is to be found in the Platonic understanding of human existence he is rejecting the Hebrew tradition, with its doctrine of Creation, for the Greek tradition, which notoriously lacks any corresponding doctrine. (Tradução Nossa).

²³ A doutrina cristã clássica da criação usa a expressão *creatio ex nihilo*. Esta doutrina, entende Tillich, protege o cristianismo contra qualquer tipo de dualismo último, pois aquilo que preocupa o ser humano de forma última só pode ser aquilo de que o ser humano depende de forma última. Dois últimos destroem a ultimidade da preocupação. Ao analisar o termo *ex nihilo*, Tillich afirma que *ex* parece referir-se à origem da criatura. “Nada” é a coisa (ou o lugar) de onde a criatura procede. Pode significar a negação absoluta do ser ou a negação relativa do ser. Contudo, o que o termo *ex nihilo* mais afirma de fundamental para a reflexão de Tillich é que ele chama de “herança do não-ser”. A criaturalidade implica não-ser, mas é mais do que não-ser por também comporta o poder de ser a partir da participação no ser-em-si. Por isso ser uma criatura implica em ambas as coisas: herança do não-ser (angústia) e a herança do ser (coragem). (Cf. Tillich, 2014, p. 258-266).

Esse movimento entre o não-ser e o ser, ou entre a angústia e a coragem, é o que apresenta as ambiguidades presentes na vida humana. O ser humano tem consciência do que é essencialmente, mas sua existência aponta para outra realidade. Em outras palavras, aquilo que está presente na consciência do ser humano se evidencia completamente diferente na experimentação da vida. É a partir deste conflito que surge a pergunta pelo novo ser. Tillich entende que é a coragem de ser que permite ao ser humano experimentar a possibilidade do Novo Ser de forma antecipatória, mas fragmentária²⁴. Mas é a fé fragmentária e a efetivação fragmentária do amor que criam, em unidade, a participação do indivíduo na união transcendente da vida-sem-ambiguidade.

Tillich ainda identifica duas doutrinas teológicas centrais que estão baseadas no mito da criação: a encarnação e a escatologia (TILLICH, 2014, p. 259). Entender o conceito teológico da criação é necessário para compreender a própria noção de Deus, uma vez que ele não pode ser descrito senão a partir de suas relações com suas criações. A relação entre Deus e o mundo explica que Deus só pode aparecer na finitude se o finito não estiver em conflito com ele. Se Deus é o infinito, e o infinito é infinito, então ele não pode reconhecer algo que não esteja nele. Se ele reconhecesse um limite, já não seria infinito. Ele seria limitado e, portanto, finito. Portanto, a finitude não pode estar em oposição ao infinito. Mas, é compreendida pelo infinito.

Na vida divina não existe diferença entre potencialidade e realidade efetiva, pois o processo criativo da vida divina precede a diferenciação entre essência e existência. Isto é, o ser-em-si está para além da ruptura, para além da queda. Na visão criativa de Deus, o indivíduo está presente como um todo em seu ser essencial. Por isso, o mistério do ser está oculto no mistério da criatividade da vida divina.

Contudo, Tillich entende que o ser humano não está oculto somente no fundamento criativo da vida divina, mas também no manifesto para si mesmo e para os demais seres vivos no conjunto da realidade. O ser humano existe e sua existência é diferente de sua essência. Isto significa que o ser humano e o resto da realidade não estão somente incluídos no processo da vida divina, mas também “fora” dele. Tillich afirma que:

O ser humano deixou o fundamento para “postar-se sobre si mesmo”, para tornar efetivo aquilo que ele é essencialmente, para ser *liberdade finita*. Este é o ponto no qual se unem a doutrina da criação e a doutrina da queda. É o ponto mais difícil e

²⁴ Neste contexto, o termo “fragmentário” significa que essa possibilidade aparece sob as condições da finitude, mas supera tanto a alienação quanto a ambiguidade.

mais dialético da doutrina da criação. E, como nos mostra toda análise existencial da situação humana, é também o ponto mais misterioso na experiência humana. A criaturalidade plenamente desenvolvida é a criaturalidade caída. A criatura tornou efetiva sua liberdade na medida em que está fora do fundamento criativo da vida divina. Esta é a diferença entre estar dentro e estar fora da vida divina. (...) Estar fora da vida divina significa estar em uma liberdade efetivada, em uma existência que já não está unida à essência. Visto de um lado, este é o fim da criação. Visto de outro lado, este é o começo da queda. Liberdade e destino são correlativos. O ponto em que coincidem criação e queda é tanto uma questão de destino quanto uma questão de liberdade. (...) O fato de a existência estar separada de sua unidade com a essência indica que não é uma questão de necessidade estrutural. É a efetivação da liberdade ontológica unida ao destino ontológico. (TILLICH, 2014, p. 261)

A afirmativa de Tillich, demonstra que, para ele, o estado da existência é um estado caído. É a partir da queda que o ser humano faz a passagem da essência para a existência. O verdadeiro ser da criação é o ser essencial que está situado no âmbito das ideias eternas. O estado da existência do ser humano é, desta forma, um estado onde o ser humano está fora da potencialidade, daquilo que ele é essencialmente. O ponto determinante desta transição está entre o fim da criação e o começo da queda. Esta é a unidade de liberdade e destino no fundamento do ser. Por isso ser criatura significa estar enraizado no fundamento criativo da vida divina mas, ao mesmo tempo, efetivar o próprio eu através da liberdade. A criação se plenifica na autorrealização da criatura que é simultaneamente liberdade e destino. Contudo, “esta plenificação se realiza através de sua separação do fundamento criativo, pela ruptura em ter existência e essência” (TILLICH, 2014, p. 262). Randall corrobora com Tillich ao afirmar que:

Toda existência é finita, ameaçada de rompimento e autodestruição. Ela também participa do que está além do não-ser, o “ser em si mesmo”. Ela comportando tanto “existência” como “essência”. Agora, “essência” é um termo ambíguo: seu significado oscila entre um sentido empírico e qualitativo, entre a natureza lógica real da coisa, e sua natureza “verdadeira” e não distorcida, a partir da qual o ser humano “caiu”. “Existência” é igualmente ambígua: o que quer que exista é mais do que é no estado de mera potencialidade e menos do que poderia ser no poder de sua natureza “essencial”. Historicamente, o contraste entre “essência” e “existência” tem sido tanto o contraste incolor entre ideia e fato quanto o contraste de valor entre o ideal e o atual. Para a teologia de Tillich, é o contraste entre o mundo criado e o mundo atual após a queda. (RANDALL, 1964, p. 157).²⁵

²⁵ Every existence is finite, threatened with disruption and selfdestruction. It also participates in what is beyond nonbeing, "beingitself." It has both "existence" and "essence." Now essence is na ambiguous term: its meaning oscillates between an empirical and a valuational sense, between the actual logical nature of the thing, and its "true" and undistorted nature, that from which being has "fallen." "Existence" is likewise ambiguous: whatever exists is more than it is in the state of mere potentiality and less than it could be in the power of its "essential" nature. Historically, the contrast between "essence" and "existence" has been both the colorless contrast between idea and fact, and the contrast of value between the ideal and the actual. For Tillich's theology, it is the contrast between the world as created, and the actual world after the Fall. (Tradução Nossa).

A palavra queda empregada desta maneira faz menção a algo ou alguém que caiu. Denota um retrocesso, uma perda ou um passo em direção a uma situação inferior à primeira. É assim que a teologia agostiniana compreende a queda do ser humano, como a perda da verdadeira essencialidade, perda do primeiro estado da criação, perda da *imago Dei*²⁶. Tradicionalmente, o ser humano “caído” é interpretado pela teologia como o ser humano em estado de pecado. Significa o ser humano em oposição ao plano primeiro de Deus, isto é, a criação. Apesar de empregar o termo queda, Tillich parece ter uma perspectiva que caminha em uma direção oposta. Sua interpretação não segue os mesmos moldes da teologia tradicional, colocando o ser humano em total oposição à Deus. É verdade que ele interpreta a existência do ser humano como uma queda daquilo que o ser humano é essencialmente; o seu estar fora da potencialidade. Mas, para ele, a perda da essência não é uma perda completa, pois o ser humano recorda, ainda que fragmentariamente de sua essência original e, por isso, participa no verdadeiro e no bom. Ele está, ao mesmo tempo, dentro e fora do âmbito das essências.

Assim, a resposta à questão da criação deve ser derivada do caráter criativo da vida divina. Ao interpretar o problema da existência a partir do sistema hegeliano, Tillich conclui que “o mundo é a autorrealização da mente divina; a existência é a expressão da essência e não a queda da mesma” (TILLICH, 2014, p. 320). Por isso, se o finito está situado no processo da vida divina, também estão as categorias da finitude. Neste sentido, o ser humano necessita da queda para adquirir sua liberdade autônoma. Esta liberdade é necessária para que o ser humano seja “conduzido” ao novo ser. E isso nos leva ao mito da queda e seu significado na linguagem ontológica. Esta correlação entre liberdade e destino é o que aponta o fim da criação, mas o começo da queda.

2.2.3. O mito da queda como símbolo da transição essência-existência

Tillich não deixa dúvidas sobre a importância do mito da queda na pergunta ontológica. Para ele, o símbolo da “queda” é um capítulo decisivo da tradição cristã. É verdade que o símbolo da queda é frequentemente associado ao relato bíblico da “queda de Adão”, mas seu significado transcende o mito bíblico com propriedade suficiente para

²⁶ A doutrina teológica da Depravação Total representa exatamente esta compreensão, onde o ser humano não regenerado é absolutamente escravo do pecado e, por isso, é incapaz de exercer sua própria vontade. O estado do ser humano caído é pecaminoso e ele está em total depravação; tornou-se inimigo de Deus. Esta compreensão é derivada do conceito agostiniano de pecado original, mas foi melhor sistematizada por Calvino.

adquirir um significado universal na pergunta ontológica. Para Tillich, ela representa a ruptura do ser humano com o fundamento do seu ser, o ser-em-si.

Para tornar este argumento mais claro dentro de seu sistema teológico, ele utiliza a expressão “transição da essência para a existência” (TILLICH, 2014, p. 324). Isto constitui, em sua própria linguagem, uma semidesmitologização do mito da queda deixando de considerar a queda como um evento único do passado. É interessante observar que ao optar pelo termo semidesmitologização, Tillich exclui a possibilidade de desmitologizar por completo o mito da queda pois, apesar de não considerar a queda como um evento histórico, a “transição da essência para a existência” ainda contém um elemento temporal. Além disso, ao falar do divino em termos temporais, só podemos fazê-lo por meios míticos e simbólicos, ainda que utilizando termos abstratos como “essência” e “existência. Isto significa que apesar de transcender o elemento histórico temporal, é necessário preservar analogicamente a ideia de processo, de transformação, de passagem quando se fala da transição da essência para a existência. Desta forma, Tillich elabora um esquema com a intenção de sistematizar sua compreensão sobre a queda e suas consequências: primeiro, ele aponta para a possibilidade da queda; segundo, para seus motivos; terceiro, para o evento em si; e em quarto, para suas consequências. Por isso, como Tillich sistematizou sua compreensão desta forma, por objetivos metodológicos, também optamos por apresentar esta parte da pesquisa da mesma forma.

a) Possibilidade da queda: Para Tillich, o existencialismo recebe esse nome por sua maneira particular de formular a oposição crítica ao racionalismo a partir da distinção tradicional entre essência e existência. Como observado, o termo “existência” quer designar na raiz da palavra “ser” a totalidade do ser em contraposição ao não-ser. Nessa distinção, “essência” quer dizer “o quê”, como aquilo que designa o que se sabe da coisa, o objeto não temporal do conhecimento na coisa mutável. Diferentemente da existência, a essência não diz se a coisa é real ou não: não é possível saber se a coisa existe ao conhecer-se apenas sua essência. Isso só torna-se possível por meio de uma proposição existencial. O segundo passo desta distinção para Tillich, se dá na afirmação dos escolásticos de que em Deus essência e existência eram idênticas. O incondicionado não poderia se deixar condicionar por essa diferença. No ser-em-si não há possibilidade sem ato. Ele é o ato puro. Já no ser humano, a separação entre essência e existência marca a finitude. Contudo, o finito é infinito tanto na essência quanto na existência quando supera essa separação entre essência e existência (TILLICH, 2009, p. 128-129).

Ao considerar a transição da essência para a existência dentro de seu sistema, Tillich não menciona somente o mito da queda de Adão e os princípios doutrinários do cristianismo. Como sua argumentação se baseia na afirmativa de que, assim como a criação, a queda é também uma pergunta ontológica, ele se apropria da filosofia e da história para demonstrar que o ser faz não somente a pergunta por sua existência, mas também por sua essência. Platão utiliza uma expressão mitológica para descrever a transição da essência para a existência e fala da “queda da alma”. Isto significaria que a existência não é uma questão de necessidade essencial, mas um fato e, que a “queda da alma” é um relato expresso por meio de símbolos míticos.

Tillich, por outro lado, deixa explícito sua preferência pelo mito presente no relato bíblico de Gn 1-3 para orientar sua descrição sobre a transição do ser essencial ao ser existencial. Para ele, este relato é a expressão mais profunda e mais rica da consciência que o ser humano possui de sua alienação existencial²⁷. Entretanto, apesar da opção pelo relato de Gênesis, Tillich evidentemente desconstrói a narrativa mítica, a partir de uma compreensão do ser humano como aquele que comporta uma consciência imediata da estrutura da realidade do ser. Esta compreensão de Tillich sobre a situação humana e o relato bíblico é categoricamente influenciada por sua interpretação filosófica. Mas Hamilton, novamente, considera problemática esta leitura de Tillich afirmando que ela é mais filosófica do que teológica. Neste sentido, ele aponta que:

(...) diante da divergência entre as perspectivas cristãs e platônicas da existência, como isso é evidenciado pela doutrina cristã da criação e da queda, [Tillich] tenta disfarçar o fato de que ele precisa escolher entre duas visões incompatíveis, argumentando que, no platonismo por si mesmo, nos é dada a pista para uma compreensão adequada da mensagem bíblica. Mas a mais destacável indicação da maneira pela qual a fidelidade de Tillich à tradição filosófica “clássica” controla sua abordagem sobre a existência não pode ser encontrada em nenhum de seus argumentos. Está escrito na totalidade de sua Teologia Sistemática.²⁸ (HAMILTON, 1963, p. 79)

A estrutura ontológica sobre a qual Tillich fundamenta sua compreensão sobre a existência humana, não faz dele um ontoteólogo, mas também não exclui a marca teológica

²⁷ Tillich afirma também que o relato bíblico do Gênesis fornece o esquema no qual se pode discorrer sobre a transição da essência à existência (Cf. TILLICH, 2014, p. 326).

²⁸ (...) when faced with the divergence between the Christian and the Platonic views of existence as this is made evident by the Christian doctrine of Creation and the Fall, [Tillich] tries to disguise the fact that he has to choose between two incompatible views by arguing that in Platonism alone we are given the clue to a proper understanding of the biblical message. But the most striking indication of the way in which Tillich's allegiance to the 'classical' philosophical tradition controls his approach to existence is not to be found in any one argument of his. It is written into the total pattern of his Systematic Theology. (Tradução Nossa).

de sua reflexão. O argumento de que o ser humano é o único ser capaz de fazer a pergunta ontológica, é fundamental para demonstrar que Tillich não se preocupa com a historiografia da realidade humana, mas sim com suas conotações ontológicas dentro da história. Para ele, a questão da queda só é pertinente quando correlacionada à manifestação e à possibilidade do novo ser. Por isso a queda não deve ser entendida como um evento histórico mas sim como necessidade da finitude do ser. Na medida em que o ser existe e tem de existir se depara com essa fatalidade significativa, pois em contraste com todas as outras criaturas, o ser humano tem liberdade, porém não liberdade em si. O ser humano é finito e excluído da infinidade à qual pertence. Por isso, caiu em decorrência de sua liberdade finita.

Tillich entende que “a natureza é necessidade finita, Deus liberdade infinita, e o ser humano liberdade finita” (TILLICH, 2014, p. 327). É a liberdade finita do ser humano que torna possível a transição da essência à existência. Observemos o que Tillich afirma sobre a liberdade do ser humano:

O ser humano é livre na medida em que tem linguagem. Graças à sua linguagem, ele dispõe dos universais que o libertam do cativeiro à situação concreta (...) O ser humano é livre na medida em que é capaz de formular perguntas a respeito do mundo que o rodeia e o inclui e de penetrar em níveis cada vez mais profundos da realidade. O ser humano é livre na medida em que é capaz de receber imperativos incondicionais de ordem moral e lógica que indicam que ele pode transcender as condições que determinam todo ser finito. O ser humano é livre na medida em que tem o poder de deliberar e decidir (...) O ser humano é livre na medida em que possui a faculdade de criar mundos acima do mundo concreto (...) Finalmente, o ser humano é livre na medida em que tem o poder de contradizer a si mesmo e a sua natureza essencial. O ser humano é livre até mesmo frente à sua liberdade, isto é, ele pode renunciar à sua humanidade. (TILLICH, 2014, p. 327)

Estas afirmações nos permitem entender como Tillich considera a limitação da liberdade do ser humano. Para ele, todas as potencialidades que constituem a liberdade humana se encontram limitadas pelo polo oposto, seu destino. Contudo, Deus não está sujeito às mesmas limitações pois ele é seu próprio destino. Isto significa que ele transcende a polaridade de liberdade e destino, ao contrário do ser humano onde liberdade e destino se limitam mutuamente.

A liberdade de linguagem é o que possibilita ao ser humano elaborar perguntas. Por isso Tillich interpreta a liberdade de linguagem como aquilo que oferece disposição universal para libertar o ser humano de sua situação concreta. O ser humano é livre na medida em que pode decidir e construir estruturas imaginárias acima das estruturas reais; criar mundos acima do mundo concreto e expressar até mesmo o poder de contradizer a si mesmo e à sua natureza

essencial. É, inclusive, livre de sua liberdade, podendo negá-la ou renunciá-la. Estabelecendo esta lógica dentro do sistema de Tillich, é a liberdade de linguagem que permite ao ser humano realizar a pergunta ontológica e levantar a questão sobre sua situação existencial.

Também, a partir desta noção de liberdade percebemos que, para Tillich, a queda simboliza não somente uma decisão, mas uma necessidade. Esta noção aponta para uma conclusão: ao deixar o fundamento de seu ser, o ser humano expressa sua necessidade pela queda para que possa tornar efetivo aquilo que ele é essencialmente, para ser *liberdade finita* (TILLICH, 2014, p. 261). Tillich entende a criaturalidade plenamente desenvolvida como a criaturalidade caída. Isto significa que a criatura só pôde efetivar sua liberdade na medida em que se colocou para fora²⁹ do fundamento criativo da vida divina. A queda como necessidade pode ser entendida como uma “atualização” da criação (KÄRKKÄINEN, 2003, p. 131). Isto é, o ser humano criado necessita cair para ser aquilo para o qual Deus o criou. Esta compreensão expressa também o paradoxo presente entre liberdade e destino ao qual Tillich se refere constantemente.

Também, a queda não é individual, uma vez que no relato do Gênesis, os dois sexos e a natureza, representada pela serpente, atuam em conjunto. Assim, a transição da essência à existência se torna possível porque a liberdade finita está inserida em uma realidade de destino universal. Para clarificar ainda mais esta questão, vejamos o que Tillich afirma sobre a liberdade:

Liberdade possui uma ambiguidade em sua própria natureza onde ela se distingue de toda outra realidade. Tudo, com exceção da liberdade, é determinado por sua própria natureza. Esta atualização segue sua própria natureza pela necessidade. Mas é a natureza da liberdade que determina a si mesma. Liberdade é a possibilidade de transcender sua natureza. Este caráter totalmente dialético da natureza da liberdade faz, da doutrina da liberdade, ao mesmo tempo, fascinante e perigosa. Uma filosofia que ignora a ambiguidade fundamental na natureza da liberdade representa um ataque filosófico na própria liberdade; e, ao atacar a liberdade, ataca também à humanidade. (TILLICH, 1998d, p. 458).³⁰

²⁹ Aqui, “dentro” e “fora” não expressam uma realidade espacial, mas uma realidade qualitativa, onde estar fora da vida divina significa estar em liberdade efetivada, em uma existência que já não está unida à essência.

³⁰ Freedom has an ambiguity in its very nature by which it is distinguished from every other reality. Everything except freedom is determined by its own nature. Its actualization follows its nature by necessity. But it is the nature of freedom to determine itself. Freedom is the possibility of transcending its nature. This utterly dialectical character of nature of freedom makes the doctrine of freedom both fascinating and dangerous. A philosophy which ignores the fundamental ambiguity in the nature of freedom is a philosophical attack on freedom; and in being attack on freedom it is attack on humanity. (Tradução nossa).

Tillich enxerga na liberdade em si, a mesma ambiguidade presente em todas as outras áreas da vida humana. Liberdade é a própria *imago Dei* e, por isso, a possibilidade de transcendência da própria natureza humana. Deus é a liberdade infinita, enquanto o ser humano é a liberdade finita. A possibilidade da queda é, portanto, dependente da liberdade porque inclui em si a liberdade do afastamento de Deus. Para Tillich, é a imagem de Deus no ser humano e a essência da liberdade infinita que possibilitam a queda. Somente aquele que é a imagem de Deus tem, em si, o poder de separar-se de Deus.

A possibilidade de “conhecer o bem e o mal”, representada na árvore da narrativa bíblica do Gênesis, reflete uma ambivalência oferecida ao ser humano. Ela é, ao mesmo tempo, uma possibilidade de sucesso e uma traição; conquista da autonomia e transgressão. Trata-se de um conhecimento conectado com a experiência, algo que nunca é unívoca e segue um padrão de relacionamento. Este ato pode levar tanto à realização como ao pecado (CRUZ, 2008, p. 89). Por isso, bem e mal neste contexto não podem ser pensados como conceitos próprios, mas sim em referência ao ser humano. Ele aponta para aquilo que é adequado ou danoso diante da possibilidade de administrar a vida. Cruz entende afirma que:

Os seres humanos “conhecem o bem e o mal” – isto aponta para o mistério inescrutável que caracteriza a existência humana, o fato de que temos o impulso de nos transcender, ultrapassando os limites para nós designados. Nesse processo nós experimentamos bem e mal, grandeza e miséria, poder e fraqueza, bênção e maldição. (...) “É a faculdade de decidir por si mesmo o que é bem e o que é mal, e de agir conseqüentemente: uma reivindicação de autonomia moral pela qual o ser humano renega seu estado de criatura.” (CRUZ, 2008, p. 90)

Por isso, é na singularidade do ser humano como liberdade finita que residem as condições ontológicas da queda. E, como percebe-se, a liberdade finita é essencialmente boa. Assim também a necessidade da queda. O ser humano necessita da queda para que possa alcançar sua autonomia em relação a Deus. A queda é necessária a partir do momento que concede ao ser humano a possibilidade de se transcender e de superar seus próprios limites. É preciso rejeitar Deus para que, posteriormente, possa vir a experimentá-lo novamente. Sem queda não há desejo pela reunião. Sem o sentimento da possibilidade da reunião não há desejo³¹. Sem desejo não há amor.

³¹ Há uma questão paradoxal a ser explorada neste ponto: a reunião é impossível a partir do esforço humano. Para Tillich, ela só se torna possível por meio da graça, que é um ato divino. Contudo, o sentimento da possibilidade (ainda que não por seu próprio mérito) somado à realidade da impossibilidade e do fracasso é o que gera o desejo no ser humano pela reunião com aquilo do qual está separado.

b) *Motivos da queda*: Ao referir aos motivos que conduziram para a transição da essência-existência, Tillich se utiliza dos termos “inocência sonhadora” e tentação. O conceito de “inocência sonhadora” aparece como uma metáfora à natureza essencial do ser humano presente no mito da queda. A natureza essencial foi projetada no passado como uma história anterior à história, simbolizada como um paraíso no qual o ser humano vivia antes da queda. Por isso, “inocência sonhadora, segundo Tillich, aponta para algo que não ocupa lugar algum, que tem potencialidade, mas não efetividade; que precede a própria temporalidade.

O sonho antecipa o efetivo pois as imagens do sonho desaparecem no momento do despertar, mas retornam como realidade. A inocência também aponta para a potencialidade não efetivada pois refere-se à condição antes da decisão e da responsabilidade pessoal. Significa também a ausência de culpa moral. Por isso, ao utilizar o termo “inocência sonhadora”, Tillich quer apresentar conotações concretas tomadas a partir da experiência humana. O ser humano recém-nascido³² não tem consciência de suas potencialidades, mas à medida em que adquire experiência, responsabilidade e culpa perde o estado da “inocência sonhadora”.

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

O simbolismo da tentação já foi mencionado em conexão com a análise da angústia das decisões existenciais. Tentação é possibilidade, e a angústia de ter de decidir é a consciência de possibilidade. Há muitos mitos e lendas de tentação dos quais provavelmente, o mais profundo é a história bíblica na qual a situação do ser humano, simbolizado por Adão e Eva, é claramente a decisão entre permanecer na inocência sonhadora do Paraíso e atingir a autorrealização em conhecimento, poder e sexo. O ser humano escolheu a autorrealização e caiu no estado de alienação e, com ele, seu mundo também caiu. Compreendido dessa maneira, o mito da queda, para o qual há analogias na maioria das religiões, representa um caso muito particular de transição da inocência da potencialidade para a culpa trágica da auto-atualização. É uma descrição genuína da situação humana no aqui e agora e não deveria ser invalidada pelos absurdos do literalismo. (TILLICH, 1992b, p. 393-394).³³

³² Apesar de Tillich considerar a criança como o ser humano no estado de “inocência sonhadora”, ele não afirma que esta se encontra no estado de impecabilidade, pois toda vida está sujeita às condições da existência.

³³ The symbolism of temptation has already been mentioned in connection with the analysis of the anxiety of

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

c) O evento da queda: Novamente, a primeira coisa a se destacar neste ponto é que a transição da essência à existência não é um evento histórico no tempo, mas uma qualidade universal do ser finito³⁴. Tillich entende que a transição da essência à existência constitui o fato original da própria existência, uma vez que “estabelece as condições da existência temporal e espacial e se manifesta em toda pessoa individual quando acontece nela a transição da inocência sonhadora à efetivação e à culpa” (TILLICH, 2014, p. 332). Neste sentido, a transição da essência à existência é chamada de transição, porque o ser humano não pode, ao mesmo tempo, conviver com a inocência sonhadora e a efetivação de sua liberdade. Entretanto, o pensamento de Tillich demonstra que mesmo sob as condições da existência, o ser humano possui uma consciência fragmentária de sua essência e é esta realidade que gera a pergunta pelo novo ser.

Na religião, a transição da essência à existência se expressa em termos mitológicos apresentando um evento único do passado, como a narrativa da queda no livro de Gênesis. Mas o mito da queda possui um caráter cósmico pois trata da luta do divino contra os poderes

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

³⁴ Tillich, inclusive, afirma que partir de uma noção em que em algum momento no tempo o ser humano e a natureza passaram do bem para o mal é absurda e não pode ter fundamento teológico. (Cf. TILLICH, 2014, p.331-339)

demoníacos e os poderes do caos e das trevas. Há uma proibição divina e a quebra desta proibição; há a maldição sobre Adão e seus descendentes e sobre o corpo de Eva; há o surgimento da consciência da nudez e da sexualidade; a natureza, a terra e os animais também sofrem as consequências da queda na figura da serpente; e, por fim, há a separação entre o ser humano e Deus e a impossibilidade de Adão continuar vivendo no Paraíso criado.

Estas características do mito bíblico da queda afirmam um elemento ético-psicológico. É verdade que seu tema transcendente é o caráter trágico-universal da existência e significa que a constituição mesma da existência implica a transição da essência à existência. Muito embora no mito, figuras subumanas e supra-humanas influenciem a decisão do ser humano, a narrativa afirma a responsabilidade pessoal da escolha (a efetivação da liberdade) do ser humano e suas consequências a partir do caráter trágico da alienação universal.

Em sua leitura, Tillich considera³⁵ que a existência não pode surgir do interior da existência e, por isso, não pode ser derivada de um evento singular no tempo e no espaço. Também, o ato individual da alienação existencial não é um ato isolado de um indivíduo isolado, mas um ato de liberdade que está enraizado no destino universal da existência. Isso se dá porque a existência está enraizada tanto na liberdade ética quanto no destino trágico. Esta perspectiva, apresenta uma noção da queda como um evento interno e existencial provocado pela liberdade finita. A transição não é um evento histórico, mas um evento interno na vida humana, onde a efetividade do ser humano traz o ser finito à existência. Em outras palavras, a transição da essência à existência é o resultado necessário da finitude.

d) As consequências da queda: O ser humano é responsável pela transição da essência à existência, porque ele possui liberdade finita e nele confluem todas as dimensões da realidade (TILLICH, 2014, p. 335). Tillich identifica o estado da existência com o estado de alienação. O estado da existência é o estado onde o ser humano se acha alienado do fundamento de seu ser, dos outros seres e de si mesmo. A transição da essência à existência resulta em culpa pessoal e em tragédia universal. E é por esta razão que o ser humano se encontra alienado, isto é, separado de tudo sem a possibilidade de reunir-se com aquilo do qual foi separado. A profundidade do termo “alienação” está na implicação de que o ser pertence essencialmente àquilo do qual está separado.

Para clarear essa noção, Tillich se apropria do conceito de alienação formulado por Hegel, especialmente em sua doutrina da natureza como espírito alienado (TILLICH, 2014,

³⁵ Esta conclusão de Tillich se dá após observar as perspectivas de Platão, Orígenes e Kant (Cf. TILLICH, 2014, p. 332).

p. 334). Hegel descreve os processos vitais como dotados de uma unidade original que é destruída pela divisão entre subjetividade e objetividade e, pela substituição do amor pela lei. É esse conceito de alienação do qual Tillich se apropria, apesar de, rejeitar a posição hegeliana de que a alienação é superada na história pela reconciliação. O ser está alienado, não reconciliado. A existência é alienação. Por isso, a alienação indica a característica fundamental da existência humana. O ser humano tal como existe, não é aquilo que é e o que deveria ser em sua essência. Ele está alienado de seu verdadeiro ser. O ser humano não é estranho ao seu verdadeiro ser, pois pertence a ele. Ele é julgado por seu ser, mas não pode se separar completamente dele. Também a hostilidade do ser humano para com Deus prova que este pertence a Deus. Onde é possível o ódio, é também possível o amor.

Basicamente, a grande consequência da queda é que o ser humano se encontra alienado do poder último de ser e por isso é determinado por sua finitude. Como consequência pela escolha de efetivar sua liberdade, ele se encontra abandonado de sua essência natural; ele veio do nada e ao nada deve voltar. Se encontra sob o domínio da morte e é atormentado pela angústia de ter que morrer. Essa angústia essencial diante do não-ser se transforma em horror à morte. A angústia do não-ser está presente em tudo aquilo que é finito de forma consciente ou inconsciente. Tillich descreve esta realidade como a primeira resposta à questão da relação entre pecado e morte (TILLICH, 2014, p. 360).

A perda da eternidade potencial e essencial do ser é experimentado como algo do qual ele é responsável. Esse caráter moral e trágico da existência é marcado pela culpa pessoal do ser humano, aquilo que a teologia eclesial chama de pecado. O pecado é o aguilhão da morte que transforma a consciência angustiada de ter que morrer na dolorosa constatação de perda da eternidade. Essa transformação da finitude essencial em um mal existencial é uma característica geral do estado de alienação. A natureza categorial da finitude – tempo, espaço, causalidade e substância – é válida como estrutura da totalidade da criação. Entretanto, as funções das categorias da finitude mudam sob as condições da existência. “Nas categorias, manifesta-se a unidade do ser e do não-ser em todos os seres finitos” (TILLICH, 2014, p. 362). Isso significa que as categorias produzem angústia, mas podem também ser afirmadas pela coragem sempre que se experimenta a predominância do ser sobre o não-ser. O estado da alienação se caracteriza pela perda da relação com o poder último de ser onde as categorias controlam a existência e produzem uma dupla reação em relação a elas – resistência e desespero. Por isso, a angústia de ter que morrer pode estar unida ao desejo de desfazer-se de si mesmo, transformando a morte num mal como estrutura de destruição.

Apesar da palavra “alienação” não ser um termo bíblico, seu significado está implícito em inúmeras descrições bíblicas da condição humana como na expulsão do paraíso (onde o ser humano se torna alienado de si mesmo); na hostilidade entre ser humano e natureza (quando o ser humano se torna alienado da criação e de todo o universo); na hostilidade mortal de irmão contra irmão (onde o ser humano se vê alienado em relação ao outro, seu próximo); na alienação de uma nação em relação a outra através da confusão das línguas (o ser humano alienado da sociedade) e contra o povo que se volta para deuses estranhos (a alienação do ser humano contra Deus, o fundamento do seu ser). A alienação está implícita na afirmação paulina de que o ser humano perverteu a imagem de Deus e a converteu em ídolos. Por isso, mesmo no campo da teologia, é possível empregar o termo “alienação” para descrever a situação existencial do ser humano.

Entretanto, Tillich entende que a palavra “alienação” não pode substituir “pecado”. Embora o termo “pecado” tenha sido distorcido e empregado quase sempre para se referir aos desvios das leis morais, o conceito não deve ser descartado. Tillich propõe que o termo “pecado” deve ser visto na maioria das vezes de forma singular, como um poder quase-pessoal que rege o mundo. Neste sentido, pecado é compreendido como o estado de alienação com relação aquilo ao qual o ser pertence – Deus, o seu próprio eu e o mundo onde está inserido. A própria palavra “alienação” implica em uma reinterpretação do pecado a partir do ponto de vista religioso. Mas a palavra “pecado” expressa aquilo que a palavra “alienação” não conota, isto é, o ato pessoal de se afastar daquilo ao qual se pertence.

Pecado expressa enfaticamente o caráter pessoal da alienação frente ao seu aspecto trágico. Expressa a liberdade e a culpa de forma pessoal em contraste à culpa trágica e ao destino universal de alienação. A condição humana é de alienação, mas essa alienação é pecado enquanto responsabilidade pessoal na própria alienação. Por isso a palavra “pecado” deve ser mantida, portanto, como descrição da alienação. Assim, Tillich entende que:

Não é a desobediência à lei que torna um ato pecaminoso, mas o fato de ser uma expressão da alienação do ser humano com relação a Deus, com relação aos seres humanos e com relação a si mesmo. Por isso, Paulo chama de pecado tudo aquilo que não provém da fé, da unidade com Deus. E, em outro contexto (segundo palavras de Jesus), todas as leis são resumidas na lei do amor, mediante a qual se vence a alienação. O amor, como tendência para reunir aquilo que está separado, é o contrário da alienação. Na fé e no amor, o pecado é vencido, porque a alienação é superada pela reunião. (TILLICH, 2014, p. 341)

Apesar da forma como as igrejas cristãs costumam tratar a noção de pecado, Tillich claramente aponta que o conceito em seu sentido bíblico original não parece ter muita relação com desvios morais. Neste sentido, pecado não é uma simples atitude, mas um estado. O ser humano se encontra em estado de pecado porque rompeu com Deus, com o mundo e consigo mesmo. Por isso, pecado é entendido por Tillich como o afastamento de Deus. E este estado de ruptura e de separação caracterizam as consequências da queda. Ao efetivar sua liberdade, o ser humano opta por voltar-se para si mesmo, mas também por separar-se do fundamento de seu ser. Mas Tillich entende essa efetivação como necessário para que o ser humano possa ter autonomia sobre si e possa fazer de si mesmo o centro e o foco de toda realidade. O problema é que nesta efetivação, ele se posicionou de forma contrária ao estado da unidade em favor de seu caráter individual. Por outro lado, há a possibilidade de se vencer a alienação existencial a partir do amor. Principalmente em sua qualidade *eros*, o amor tem o objetivo de reunir aquilo que está separado e de vencer o pecado e a alienação por meio da reunião do ser com Deus, com o outro e consigo mesmo.

2.3. A queda e as ambiguidades da vida

Conforme mencionado no capítulo anterior, Tillich entende as ambiguidades da vida como a mistura dos elementos essenciais e existenciais. As ambiguidades estão presentes em todas as instâncias da vida como a religião, a cultura e a moral. A partir da compreensão ontológica da vida como “efetividade do ser” estabelecida por Tillich, pode-se constatar que não pode haver um existente se o potencial presente na essência não se efetiva no ser particular. Mas desde que a vida ocorre “dividida” em essência e existência, pode-se compreender o seu conceito ontológico a partir de uma consideração essencial como unidade multidimensional e, numa consideração existencial como efetividade ambígua (TILLICH, 2014, p. 476).

Há um conteúdo epistemológico implícito quando se fala em ambiguidade, indicando que elementos formadores e destruidores estão sempre misturados, isto é, não há observador neutro que possa delinear o caráter exato de cada um (CRUZ, 2008, p. 70). Ambiguidade é exatamente isto, a mistura do bem e do mal, da criação e da destruição. Para efetivar a sua liberdade o ser humano necessitava cair. Mas ao cair, se deparou também com consequências destrutivas. A vida é a uma realidade multidimensional pois apresenta uma multiplicidade existente na unidade. A partir desta unidade que existe de forma precária, as possibilidades de conflito e desequilíbrio são muitas. É no interior dos processos da vida, sob as condições

da existência, que as possibilidades essenciais se efetivam por meio de uma contradição da essência. É esta realidade que faz com que a vida exista como uma realidade profundamente ambígua, como mistura do essencial e do existencial. Para Tillich, esta ambiguidade é profundamente necessária para a efetivação da vida. A vida sem ambiguidade não é possível como realidade temporal, como concretude no presente, mas somente como um conceito orientador. A vida não pode atingir o incondicional e superar a ambiguidade. Ela sempre será ambígua porque em cada função da vida está presente a mistura dos elementos essenciais e existenciais, do positivo e do negativo (PARRELLA, 2009, p. 77). Tillich considera que esta é exatamente a questão feita pelo ser humano que recebe a revelação. Somente após compreender a unidade e a relação das dimensões da vida é que se pode analisar corretamente as dimensões existenciais e fazer a pergunta por uma vida sem ambiguidades, sem a presença da dimensão existencial. Esta é a pergunta pela vida sem o perigo da morte e as limitações da finitude, isto é, vida eterna.

Tillich identifica três elementos no processo de efetivação da vida: a auto-identidade, a auto-alteração e a volta a si mesma. A auto-identidade e a auto-alteração correspondem à estrutura ontológica básica eu-mundo. Já a volta a si mesma corresponde à unidade reconciliada do eu e do mundo, no espírito. Cada função da vida estaria ligada a um dos elementos polares do ser: a auto-integração está ligada à individualização e participação; a autocriação à dinâmica e forma; a autotranscendência à liberdade e destino. Sob as condições da existência, a unidade de auto-identidade e auto-alteração vive sob a ameaça de ruptura e destruição do ser finito. Também, no interior dos processos da vida, sob as condições da existência, as possibilidades essenciais se efetivam muitas vezes por meio de uma contradição da essência.

Mas a vida que se torna efetiva é exatamente aquela que se sujeita às condições da existência, como a finitude, a alienação, o conflito etc. Isso não significa que a vida perde seu caráter essencial, mas sim que ela cai sob o domínio das estruturas da existência e passa a estar sujeita à distorção e à morte. A presença dos elementos essenciais e existenciais – bondade criada e alienação – estão presentes em todos os processos da vida e, mesclados de tal forma, que nenhum deles pode se efetivar de maneira exclusiva. Por isso a vida sempre inclui elementos essenciais e existenciais; esta é a raiz de sua ambiguidade (TILLICH, 2014, p. 563). É exatamente por experimentar a vida ambígua em todas as suas realidades que o ser humano faz a pergunta pela vida sem ambiguidades. O ser humano é aquele que tem consciência de sua finitude, mas também aquele que na qual desperta o anseio pela

possibilidade de transcender essa mesma finitude. A possibilidade de experimentar a vida eterna. Tillich afirma que:

As ambiguidades da vida se manifestam em todas as dimensões, em todos os processos e em todos os âmbitos. A pergunta pela vida sem ambiguidade está latente em toda parte. Todas as criaturas anseiam pela realização não-ambígua de suas possibilidades essenciais, mas somente no ser humano, como portador do espírito, as ambiguidades da vida e a pergunta pela vida sem ambiguidade se tornam conscientes. Ele experimenta a ambiguidade da vida em todas as dimensões, já que participa em todas elas, e as experimenta imediatamente dentro de si mesmo como a ambiguidade das funções do espírito: da moralidade, da cultura e da religião. A busca da vida sem ambiguidade resulta destas experiências; trata-se da procura por uma vida que alcance aquilo rumo ao qual ela se transcende. (TILLICH, 2014, p. 563-564)

Tillich entende que é na religião que o ser humano busca pela vida sem ambiguidade, porque a religião é a possibilidade de autotranscendência da vida no âmbito do espírito. Mas não somente na religião ele faz a pergunta pela vida sem ambiguidades, mas é também nela que ele recebe sua resposta. Contudo, deve se ressaltar que a resposta não é idêntica à religião pois, como visto no capítulo anterior, a própria religião é ambígua. A realização da busca pela vida sem ambiguidade transcende qualquer forma ou símbolo religioso em que ela se expressa. A possibilidade de se experimentar uma vida sem ambiguidades, ainda que de forma fragmentária, está na Comunidade Espiritual. Esta nomenclatura é usada por Tillich para definir o símbolo histórico do Reino de Deus (PARRELLA, 2009, p. 84). As comunidades cristãs que se fizeram presentes ao longo da história, são instrumentos do Reino de Deus.

O simbolismo religioso cristão produziu símbolos que pudessem expressar a vida sem ambiguidade. Tillich destaca três símbolos que exercem papéis primordiais na busca pela vida sem ambiguidade: Espírito de Deus, Reino de Deus e Vida Eterna. O Espírito de Deus é a presença da vida divina na vida da criatura. É o que permite ao ser humano relacionar-se com o seu fundamento ainda que esteja sob as condições da queda. Por isso, Tillich se refere à presença do Espírito de Deus como “Presença Espiritual” de forma a conferir a este símbolo um significado pleno. O símbolo da Presença Espiritual usa a dimensão do espírito, cujo portador é o ser humano e, por isso, o Espírito Divino deve estar presente em todas as dimensões que são efetivas no ser humano.

O segundo símbolo é o “Reino de Deus”. Seu material simbólico provém da dimensão histórica da vida e da dinâmica da autotranscendência histórica. O Reino de Deus é a resposta às ambiguidades da existência histórica do ser humano. Ele é um símbolo social tomado da dimensão histórica na medida em que se efetiva para o ser humano. O Reino de Deus abarca

o destino da vida do universo e aponta para a dimensão escatológica. É por meio do símbolo do Reino de Deus que acontece a luta pela vida sem ambiguidade contra as forças que provocam a ambiguidade, apontando para a realização última para a qual a história se caminha. É no Reino de Deus que está presente o caráter utópico do cristianismo, a esperança da realização futura de uma vida sem ambiguidade e a expectativa da plenitude para a qual caminha a autotranscendência.

Esta noção conduz ao terceiro símbolo que é a Vida Eterna. A pergunta por uma vida sem ambiguidade é a pergunta por uma vida sem as categorias da existência. É o anseio por uma vida sem as consequências deixadas pela queda. O material simbólico da Vida Eterna provém da estrutura categorial da finitude. Vida sem ambiguidade é vida eterna. Em relação aos outros dois símbolos, pode-se concluir que Tillich entende que a Presença Espiritual cria a Vida Eterna naqueles que são possuídos por ela e o Reino de Deus é a plenitude da vida temporal na Vida Eterna. Estes três símbolos se incluem mutuamente mas se aplicam sob diferentes faces da vida sem ambiguidade.

Nos três símbolos (...) encontramos uma imanência mútua de todos eles. Onde há Presença Espiritual, há Reino de Deus e Vida Eterna; onde há Reino de Deus, há Vida Eterna e Presença Espiritual; onde há Vida Eterna, há Presença Espiritual e Reino de Deus. A ênfase é diferente, mas a substância é a mesma – vida sem ambiguidade. (TILLICH, 2014, p. 566).

Tillich considera que a relação destes três símbolos expressa a resposta simbólica que a revelação dá à pergunta pela vida sem ambiguidade. Dentro de seu sistema, ele considera a possibilidade da vida sem ambiguidade como vida sob a Presença Espiritual, ou como vida no Reino de Deus, ou como vida eterna. Mas, neste momento, nos é imprescindível apenas ressaltar que a pergunta pela vida sem ambiguidade é possível porque a vida tem o caráter de autotranscendência. Sob todas as dimensões, a vida se encaminha para além de si mesma, apesar de que em nenhuma dimensão ela atinge o incondicional.

O ser humano diante da possibilidade da autotranscendência concedida pela polaridade de liberdade e destino, efetiva a vida em direção à infinitude. Mas acaba experimentando a ambiguidade por meio da relação interdependente entre o sagrado e o profano, o que guarda dignidade divina e sublimidade, e o que é meramente condicionado. A ambiguidade se manifesta na religião quando esta profaniza sua função religiosa ou, eleva seus elementos condicionados à validade incondicional. Quando a transcendência identifica o

portador da incondicionalidade com o próprio sagrado, está presente a ambiguidade de divino e demônico (CARVALHO, 2007, p. 186).

Apesar da vida sem ambiguidade não ser possível como realidade temporal, isto é, como posse presente, ela pode ser buscada pois a autotranscendência da vida a impele nessa direção. É exatamente em sua autotranscendência que a presença divina no interior da finitude se torna manifesta como negação da negação do ser (TILLICH, 2014, p. 566). Então, novamente, a revelação concede a resposta à pergunta por uma vida sem ambiguidades por meio da Presença Espiritual.

A Presença Espiritual como responsável por libertar o ser humano da vida sem ambiguidades, o faz por meio do amor. Teologicamente, Tillich entende que Espírito, amor e graça se constituem em uma só realidade: o Espírito é o poder criativo, o amor a criação e a graça é a presença efetiva do amor no ser humano (TILLICH, 2014, p. 713). Isto significa que o amor como obra da Presença Espiritual, não está ao alcance do ser humano. É concedido à ele como graça. Esta afirmativa nos conduz necessariamente à questão do amor e a forma como Tillich entende seus desdobramentos.

CAPÍTULO 3: AMOR E ONTOLOGIA

Nossa intenção com os dois capítulos precedentes foi observar como Tillich enxerga o problema das fragmentações presentes na vida humana e, como estas fragmentações, impossibilitam uma unidade plena entre religião e cultura, teologia e filosofia, o ser humano e Deus. Para tanto, no capítulo 1 procuramos apresentar conceitos centrais no pensamento de Tillich como ontologia, essência e existência. Também, foi importante aprofundar no entendimento de Tillich sobre as relações entre ser e Deus e a religião como preocupação última. Já no capítulo 2, foram apresentadas discussões preliminares sobre a separação existente entre a religião e a cultura e a explanação da compreensão de Tillich sobre a importância do mito. Depois, procuramos demonstrar a interpretação de Tillich sobre o mito da queda e suas consequências para a vida humana, o que representa a discussão central do capítulo.

Neste terceiro e último capítulo, nosso objetivo será explorar o conceito de amor em Tillich procurando responder como este pode superar as fragmentações e as ambiguidades da vida. Como visto no final do capítulo anterior, Tillich destaca o amor como criação da Presença Espiritual e que é dado ao ser humano como graça. Além disso, a obra *Love, Power and Justice* apresenta uma profunda relação entre amor e ontologia no pensamento tillichiano. Esta obra, juntamente com o texto *Morality and Beyond*, guiou a reflexão deste capítulo de forma que fosse possível ampliar a definição de Tillich para “uma ontologia do amor”. Também, em *Dinâmica da Fé*, Tillich retoma o tema do amor como ponto central, principalmente como resposta às questões ontológicas e religiosas.

Assim, este capítulo se estabelece a partir da máxima que o amor é tão central em Tillich que, primeiro, não pode ser ignorado quando se trata dos demais temas relevantes em seu pensamento como ontologia, ética, moralidade e fé. E, que o amor é o poder que concede ao ser humano possibilidade para superar as ambiguidades da vida, reconciliando-o com Deus e o mundo.

Além disso, procuramos também observar de que forma Tillich aponta para o amor como superação da lei moral e libertação do absolutismo, das tradições, das convenções e das autoridades (HIGUET, 2006, p. 140). Desta forma, este capítulo se estrutura em quatro seções: (3.1) A compreensão de Tillich sobre a lei moral; (3.2) a proposta de Tillich sobre o conceito do amor; (3.3) a relação entre amor e ontologia; (3.4) discussão sobre o poder do

amor como proposta de superação das ambiguidades da vida e a possibilidade de reunião dos separados.

3.1. A lei moral

Tillich entende a moralidade como a função constitutiva do espírito, isto é, função da vida pela qual se forma a esfera do espírito. Por isso, um ato moral não é um simples ato onde se obedece a uma lei divina ou humana, mas sim um ato em que a vida se integra na dimensão do espírito e isto significa constituir-se como personalidade dentro de uma comunidade (TILLICH, 2014, p. 500). A moralidade é a totalidade daqueles atos em que uma vida potencialmente pessoal se torna pessoa real; é a função da vida em que o eu centrado se constitui como pessoa.

Assim, o ato moral em que a esfera do espírito passa a existir, pressupõe a liberdade de receber imperativos, bem como de obedecer ou desobedecer aos mesmos. As fontes destes imperativos são as normas morais, isto é, as estruturas essenciais da realidade encontradas no próprio ser humano e em seu mundo. Certamente, existem limites práticos que são enxergados pelo próprio ser humano ao olhar para seu mundo, devido à finitude de seu ser. Por outro lado, o mundo está indefinidamente aberto ao ser humano e tudo pode se converter em conteúdo do eu. Há no ser humano a possibilidade de violar as normas de seu mundo, inclusive as normas de sua própria natureza. Isto é possível pelo desejo do ser humano de “ganhar o mundo inteiro” (TILLICH, 2014, p. 502).

Contudo, há um limite à tentativa do ser humano de atrair todo conteúdo a si mesmo – o outro eu. É possível subjugar, explorar e dominar uma outra pessoa em sua vida orgânica – inclusive em seu eu psicológico – mas não é possível dominar o outro eu na dimensão do espírito. O outro eu é o limite incondicional deste limite e caracteriza a experiência do dever-ser, o imperativo moral. As demais questões de relação entre o eu e o outro são avaliadas pela ética social.

Como visto no capítulo anterior, o símbolo da queda remete não somente à ruptura do ser humano com o fundamento de seu ser, mas também à separação de tudo aquilo que é em essência. Isto significa que todo ser sob as condições da existência está separado de sua essência. Assim também a dimensão do espírito como é, efetivamente na vida humana, está separada de sua possibilidade de transcendência e, necessita de uma nova realidade ou da Presença Espiritual para se reunir em sua unidade essencial. Por isso, para se compreender melhor esta questão da moralidade, Tillich considera necessário que se aborde separadamente

as três funções do espírito – moralidade, cultura e religião e, somente depois, que se considere sua unidade essencial, seus conflitos reais e sua possível reunião. Assim, ele prossegue analisando três problemas que ele considera como básicos presentes na lei moral: o caráter incondicional do imperativo moral, as normas da ação moral e a motivação moral. Para ele, as ambiguidades da vida se manifestam em todos estes problemas (TILLICH, 2014, p. 506).

O imperativo moral é válido ao representar o ser essencial em oposição ao estado de alienação existencial. Por este motivo, o imperativo moral é categórico e não tem ambiguidade. Isto significa apenas que, se existe um imperativo moral, ele é incondicional. Por isso o encontro do eu com o outro implica na exigência incondicional de reconhecê-lo como pessoa. Esta é a validade do imperativo moral: reconhecer o outro como pessoa. Mas esta experiência só se torna concreta na participação no outro. O imperativo moral exige que um eu participe do centro de outro eu e, conseqüentemente, aceita suas particularidades.

Nesta aceitação do outro eu mediante a participação em seu centro pessoal, está presente o cerne do amor no sentido *agápe* – o termo neotestamentário utilizado para referir-se ao amor supremo. Tillich entende que é o *agápe* que confere concretude ao imperativo categórico, isto é, centralidade à pessoa e fundamento à vida do espírito. *Agápe* é a norma última da lei moral e está para além da distinção entre formal e material. Mas a partir do elemento material em *agápe* é que se revela a ambiguidade da lei moral que pode ser percebida justamente na expressão “lei do amor”. Tillich entende que ambiguidade da lei moral levanta também a pergunta sobre a participação no outro eu e, por isso, entende que:

Podemos formular o problema também da seguinte maneira: como se relaciona a participação no centro do outro eu, com a participação ou rejeição de suas características individuais? Elas se confirmam, ou se excluem, ou se limitam mutuamente? Por exemplo, qual é a relação essencial e qual é a relação existencial entre *agápe* e libido, e o que significa a mistura de ambas as relações em cada ato moral para a validade do *agápe* como norma última? Formulam-se estas perguntas para mostrar a ambiguidade da lei moral do ponto de vista de sua validade e, ao mesmo tempo, elas levam à questão da ambiguidade da lei moral do ponto de vista de seu conteúdo – os mandamentos concretos. (TILLICH, 2014, p. 507).

A lei moral é ambígua. Os mandamentos da lei moral se apresentam como lei divina, mas não tem a capacidade de conduzir o ser humano à transcendência porque é heterônoma, isto é, estranha ao ser humano. Por outro lado, a lei divina, também entendida como “lei revelada” traz em si a reafirmação da lei natural, isto é, a “lei do amor”. Contudo, ela foi em parte esquecida e, em parte, distorcida. Por isso é apresentada ao ser humano a partir de um caráter heterônomo. Mas o ser humano como ser autônomo, possui em seu espírito a

capacidade prerrogativa de obedecer ou desobedecer aos imperativos morais. Por isso, uma lei que vem totalmente de fora de si, não pode possuir a capacidade de reuni-lo com sua natureza essencial. Assim, a validade dos mandamentos da lei moral está na medida em que estes expressam a natureza essencial do ser humano e o colocam em oposição com sua condição de alienação existencial. A auto-integração moral diante da mistura ambígua dos elementos essenciais e existenciais é possível a partir do amor em seu sentido de *agápe*. Isso porque Tillich considera que o amor contém em si o princípio último da justiça.

A substância da lei moral é a lei natural, ou em outras palavras, natureza essencial do ser humano. Por isso, quando a lei é formulada em mandamentos ela perde sua capacidade de transcendência exatamente por perder sua essência. Tillich considera que “o mandamento pode valer para uma situação especial, sobretudo na forma da proibição, mas ele pode se revelar falso em outra situação exatamente por causa de sua forma proibitiva” (TILLICH, 2014, p. 508). O grande problema se revela quando o mandamento é distorcido ou apropriado por alguém (ou grupos) com o objetivo de atender interesses particulares. Isso faz com que toda lei moral se torne em um risco, porque não existe garantias de que ela satisfaça a lei do amor. Por isso, para toda decisão moral é necessária certa liberdade em relação à lei formulada como mandamento.

Os mandamentos mosaicos encontram sua ambiguidade no fato de estarem historicamente condicionados pela cultura israelita e pela influência das culturas vizinhas. Mesmo as afirmações éticas do Novo Testamento refletem situações históricas vivenciadas pelas comunidades e pela realidade de dominação do Império Romano. A cultura neotestamentária é caracterizada também pelo desinteresse do indivíduo pelos problemas da existência social e política. Ao longo da história, as questões e suas respostas éticas mudaram e, por isso, toda formulação da lei moral permanece ambígua, ainda que tenham sido proferidas por Jesus. Mas a natureza essencial do ser humano e a norma última do amor como *agápe* estão ao mesmo tempo ocultas e manifestas nos processos da vida. Isso porque o ser humano na condição da existência só pode experimentar o amor de forma fragmentária, isto é, parcial. Não é possível a um ser finito experimentar a infinitude em sua plenitude.

Por fim, Tillich considera que o princípio do *agápe* que expressa a validade incondicional do imperativo moral e dá a norma última para todo conteúdo ético, também possui uma terceira função: ele é a fonte da motivação moral. O amor necessariamente ordena, ameaça e promete porque o cumprimento da lei é a reunião com o próprio ser essencial ou “a integração do eu centrado” (TILLICH, 2014, p. 509).

Embora aponte para a existência das ambiguidades da lei, Tillich parece fazer uma leitura muito otimista ao afirmar que sua natureza essencial é o amor. A história não mente ao demonstrar que, em inúmeros lugares, épocas e contextos socioculturais diferentes, leis foram formuladas e estabelecidas com o fim exclusivo de defender interesses particulares e, não poucas vezes para manter o poder dominador e o *status quo*. Talvez, pareceria mais objetivo se Tillich limitasse sua definição à lei judaico-cristã, e não à toda lei moral como ele o faz. Contudo, ao caracterizar a lei moral tendo seu fundamento no imperativo moral, percebe-se que ele trabalha com a noção de que a lei não é estranha ao ser, mas ela é sua própria lei (TILLICH, 2009, p. 186). Ao utilizar a expressão “lei moral”, Tillich se refere à moralidade como função constitutiva do espírito. Utilizar somente a palavra “lei”, sem nenhuma caracterização, não traria a profundidade de sentido desejada por ele ao apontar para a lei moral como própria do ser humano. Por isso, a análise de sua natureza e a comprovação de sua ambiguidade são decisivas para compreender a condição humana. Os mandamentos da lei moral expressam a natureza essencial do ser humano em oposição à sua condição de alienação existencial (TILLICH, 2014, p. 507).

Paulo, por exemplo, afirma que a lei é “boa” (Rm 7.12; 1 Tm 1.8). Mas ao fazê-lo, limita-se a falar da lei mosaica, a Torá. E é exatamente por fazê-lo, que a ambiguidade mais profunda e perigosa da lei se torna evidente. Pois a lei enquanto lei, expressa a alienação do ser humano em relação a si mesmo. No estado de mera potencialidade não há lei, porque o ser humano está unido essencialmente com aquilo a que pertence, isto é, o fundamento divino de seu mundo e de si mesmo. Em essência o ser humano não necessita de lei porque não está sob as ameaças existenciais. É na existência que sua identidade está rompida e, portanto, obediência e desobediência à lei estão misturadas. Tillich entende que a lei tem o poder de motivar o cumprimento parcial mas, ao fazê-lo, induz à resistência e produz hostilidade contra Deus, o ser humano e seu próprio eu.

A teologia cristã, baseada na doutrina da depravação total de Agostinho, considerou durante muito tempo que a natureza essencial do ser humano (e de toda a criação) havia se tornado má, pecaminosa, depravada. Esta noção aponta que o ser humano haveria se tornado essencialmente mal e, por isso é que está separado de Deus. É importante ressaltar que, para Tillich, o termo “pecado” não se refere a um ato específico de desobediência, mas sim ao caráter pessoal da alienação frente a seu aspecto trágico (TILLICH, 2014, p. 340). Por isso, muito embora ele considere necessário que se exclua o aspecto literalista, também julga

importante que se reinterprete a doutrina do pecado original de Agostinho, pois esta aponta para o caráter universal da alienação e expressa o elemento de destino na alienação.

Por outro lado, Tillich reinterpreta o mito da queda para afirmar que o ser humano é essencialmente bom, pois tem sua natureza essencial fundamentada no ser-em-si, Deus. Por isso o imperativo moral do ser humano é também essencialmente bom e identificado com o amor em sua qualidade *agápe*. Esta afirmação de Tillich se sustenta na argumentação de que nenhuma lei estranha pode conduzir o ser humano à transcendência – quer venha do Estado, de pessoas ou mesmo de Deus. Somente um imperativo moral que coloque o ser essencial do ser humano contra seu caráter existencial pode ser incondicional. E este imperativo moral só pode ser incondicional por ser a lei do próprio ser. A moralidade como a autoafirmação do ser essencial é incondicional não importando seu conteúdo (TILLICH, 2009, p. 187). Neste sentido, Tillich afirma que:

Nós podemos dizer: cumprir a própria natureza é certamente uma exigência moral intrínseca ao nosso ser. Mas por que isto é um imperativo incondicional? Não tenho eu o direito de deixar minhas potencialidades por cumprir, de permanecer menos que uma pessoa, de contradizer minha bondade essencial e, assim, de destruir a mim mesmo? Como um ser que tem a liberdade de autocontradição, eu deveria ter o direito a essa possibilidade e me desperdiçar. O imperativo moral é incondicional apenas se eu optar por afirmar minha própria natureza essencial, e *esta* é uma condição! (TILLICH, 1963, p. 659)³⁶.

Tillich parece compreender que a orientação da tradição moral é seguida quando se obedece ao imperativo moral. A incondicionalidade do imperativo moral não reside em seu caráter transcendente, mas na sua ausência de conteúdo. Isto significa que a lei moral, por não possuir conteúdo, permite-se assumir as mais variadas formas nos contextos históricos concretos. Estas realidades históricas também apresentaram o caráter ambíguo demônico-destrutivo da lei moral. Por outro lado, esta afirmação não permite que se caia num relativismo porque ela oferece um critério que não se deixa circunscrever a um contexto específico. A conclusão de Tillich para esta questão é que todas as pessoas precisam da orientação moral para sua vida diária e suas inúmeras questões éticas, sejam elas grandes ou pequenas

³⁶ We can say: to fulfill ones own nature is certainly a moral demand intrinsic in one's being. But why is it an unconditional imperative? Do I not have the right to leave my potentialities unfulfilled, to remain less than a person, to contradict my essential goodness, and thus to destroy myself? As a being that has the freedom of self-contradiction, I should have the right to this possibility, and to waste myself. The moral imperative is unconditional only if I choose to affirm my own essential nature, and this is a condition! (Tradução Nossa).

(TILLICH, 1963, p. 671). Por isso, mesmo o caráter destrutivo da lei não poderia eliminá-la da vida cotidiana.

Esta noção levanta novamente a questão sobre as leis opressoras que se sustentaram ao longo da história. Mas, para Tillich, esta realidade ambígua existe somente na dimensão da existência e não em sua natureza essencial. A natureza essencial do ser almeja pela reunião com seu fundamento. E se o fundamento do ser humano é Deus, logo, sua essência só pode estar intimamente conectada ao amor enquanto *agápe*. Tillich ainda considera que os conteúdos da autoafirmação moral são “condicionados, relativos e dependentes da constelação social e psicológica” (TILLICH, 2009, p. 187). Isto significa que os sistemas concretos dos imperativos morais são relativos e, justamente por isso é que surgem os moralismos impostos sobre as massas por diversas autoridades – religiosas, quase-religiosas ou irreligiosas.

A lei encontra seu caráter paradoxal ao se impor exigindo cumprimento. Por isso, a lei heterônoma possui caráter demônico-destrutivo mesmo se for uma lei sagrada. As tábuas da lei, por exemplo, são mandamentos da sabedoria divino-humana para todas as gerações e interpretadas como dádivas da graça. Entretanto, podem se tornar destrutivas quando elevadas à validade absoluta substituindo o *agápe* e seu poder de superação das ambiguidades (TILLICH, 1963, p. 671). O amor poderia responder esta ambiguidade porque ele transcende a sabedoria do passado ao mesmo tempo que se identifica com a situação particular sem perder seu sentido de transcendência ou sua efetividade. Por isso, para compreender melhor a relação do *agápe* com a natureza essencial do ser humano, é preciso se aprofundar na compreensão que Tillich tem sobre o amor.

Mas a possibilidade de reunir todas as leis na lei do amor não solucionaria o problema das ambiguidades da lei moral. Essa questão não poderia ser respondida se o amor fosse tratado como mais uma lei dentre todas as outras ou como mais uma face da lei moral. O amor, para Tillich é a expressão daquilo que o ser humano é essencialmente ou por criação. Mas ele transcende a lei ao mesmo tempo que responde a exigência da lei moral.

Tillich compreende o amor como um conceito ontológico e entende seu elemento emocional como uma consequência dessa natureza ontológica. Nisso, pode-se dizer que o amor também não exclui o desejo, pois o amor quer o outro ser e o quer na forma de *libido*, *eros*, *philia* ou *agápe*. Contudo, a partir dessa afirmação não se deve confundir o conceito popular e compreender erroneamente desejo como desejo por prazer. Esta definição hedonística equivocada resulta em uma ontologia errada. O desejo resulta em que o ser

humano esforça-se para reunir-se com aquilo que a ele pertence e de que está separado (TILLICH, 1954, p. 617). Neste sentido, é preciso compreender melhor a conexão feita por Tillich entre os conceitos de Amor e Ontologia e as implicações presentes nestas questões discutidas até o presente momento.

3.2. A relação entre amor e ontologia

Na obra *Love, Power and Justice*, Tillich conclui que uma ontologia do amor deve levar à declaração básica de que o amor é único (TILLICH, 1954, p. 597). Apesar de não explicar o motivo que o levou à esta conclusão com muita clareza, pode-se aferir esta compreensão de suas ideias. O amor como o poder para reunião dos separados é um guia de relação. Em uma compreensão objetiva, isto significa que o amor não divide e não separa, pois seu propósito é de união. Ora, se o objetivo do amor é reunir, então ele mesmo não poderia ser dividido, muito embora o amor em qualidade *agápe* somente possa ser experimentado de forma fragmentária pelo ser humano. Mas em sua essência, o amor é único.

Embora não faça referência de forma clara, Tillich discute com a compreensão de amor exposta por Anders Nygren, seu contemporâneo (Cf. IRWIN, 1991, p. 19-25). Baseado nos escritos dos reformadores do século XVI, Nygren defendia um completo antagonismo entre *agápe* e *eros*. Em sua compreensão, *agápe* é o amor de Deus espontâneo e incondicional. Por outro lado, *eros* seria a resposta humana ao amor recebido por Deus, por isso estaria em condição inferior e não poderia ser da mesma natureza de *agápe*. Mas o maior problema que Tillich enxerga é a caracterização que Nygren faz das diferentes qualidades do amor como diferenças de gênero. Para Tillich, esta compreensão anula a natureza ontológica do amor ao torna-lo em algo dividido. Como Irwin destaca, “Tillich não menciona Nygren pelo nome em suas discussões mais importantes sobre as qualidades do amor, mas sua linguagem torna perfeitamente claro a quem sua crítica está endereçada”³⁷ (IRWIN, 1991, p. 23).

Afirmar diferentes qualidades do amor é afirmar que o amor não possui tipos, isto é, não há existem vários “amores”, mas há apenas um amor que se manifesta de diferentes formas sob diferentes realidades e necessidades, e estas qualidades se complementam e não podem existir uma sem a outra. Por isso *agápe* sem *eros* não passa de uma sujeição a uma lei moral que está destituída de calor, de aspiração e de reconciliação. Por outro lado, *eros* sem

³⁷ “Tillich’s does not mention Nygren by name in his more importante discussions of the qualities of love, but his language makes perfectly clear to whom his criticisms are addressed”. (Tradução Nossa).

agápe se torna em desejo desenfreado, que não respeita o direito do outro de ser reconhecido como alguém que ama e vale a pena ser amado (TILLICH, 1985, p. 74).

Por isso, Tillich também conclui que afirmar o amor como uma unidade que possui diferentes qualidades, contradiz as principais e mais tradicionais correntes de pensamento a respeito da natureza do amor, já que, segundo ele, elas se enganaram na medida em que consideraram as diferenças de qualidades como diferenças de gêneros. Esse erro não permitiu que se compreendesse o amor como único e que fosse revelado seu caráter fundamental de reunir o separado. Tillich ressalta que “o amor em todas as suas qualidades leva à reunião. *Eros*, diferentemente da *philia* e da *libido*, conduz à reunião com as coisas e as pessoas em sua bondade essencial e com o bem em si”³⁸ (TILLICH, 1963, p. 680). Também que “(...) há graça em toda reunião de ser com o ser, na medida em que é reunião e não o uso indevido de um pelo outro, na medida em que a justiça não é violada.”³⁹ (TILLICH, 1963, p. 681). Essa é essencialmente uma questão ontológica intimamente ligada ao conceito de amor apresentado por Tillich. Portanto, partindo deste princípio, é preciso afirmar que não se pode discutir os fundamentos ontológicos de amor sem pressupor suas funções éticas, assim como não se pode referir-se às suas funções éticas sem considerar constantemente seus fundamentos ontológicos (TILLICH, 1954, p. 648). Por exemplo, a ambiguidade da lei moral com respeito ao seu conteúdo ético, aparece inclusive nas afirmações abstratas da lei moral, e não somente em sua aplicação concreta.

Para tanto, o imperativo moral enquanto a fonte dos mandamentos morais e a motivação da ação moral são de natureza religiosa, pois o seu fim é sempre a reunião com o fundamento divino do ser. A vida moral é, para Tillich, uma relação do *eros* entre os seres humanos vivos, em um contexto existencial concreto, e não um conjunto de leis e princípios totalmente abstratos e desconexos da realidade. Por isso o amor torna-se um critério decisivo de avaliação do comportamento moral e de toda realização autêntica da justiça. O compromisso pessoal, e não a observância formalista da lei, é que demonstra o elemento fundamental da ação moral autêntica e se firma no amor como “princípio moral último” (HIGUET, 2006, p. 140). O amor liberta do absolutismo, das leis, tradições, convenções e autoridades, mesmo se forem sagradas. Por isso, é necessário voltar ao princípio do amor como força divina que possui o ser humano individual e lhe dá coerência e intenção às suas

³⁸ Love in all its qualities drives towards reunion. Eros, as distinct from philia and libido, drives toward reunion with things and persons in their essential goodness and with the good itself. (Tradução Nossa).

³⁹ (...) there is grace in every reunion of being with being, insofar as it is reunion and not the misuse of the one by the other, insofar as justice is not violated. (Tradução Nossa).

ações morais. O amor inclui sempre, de diversas maneiras, todas as suas qualidades em razão da unidade multidimensional da vida humana. Por isso, até a qualidade de *libido* está presente nas formas mais elevadas do amor. Assim, apesar de afirmar a distinção de *agápe* entre as outras qualidades do amor, especialmente pelo seu caráter transcendente, ela não pode ser experimentada como força vital sem a presença das outras qualidades (HIGUET, 2006, p. 138). Sozinha, *agápe* se tornaria moralista. Mas sem o *agápe*, o amor perde seu caráter transcendental. Muito embora considere *agápe* como a qualidade suprema, ela não poderia existir sem as outras qualidades, especialmente *eros*. Assim, percebe-se que, em Tillich, *agápe* ocupa o foco central entre as qualidades do amor sem deixar de depender delas. Contudo, não há hierarquia entre as demais qualidades. Neste sentido, ele afirma que:

Agápe é uma qualidade de amor, aquela qualidade que expressa a autotranscendência ou o elemento religioso no amor. Se o amor é a norma última de todas as exigências morais, sua qualidade *agápe* aponta para a fonte transcendente do conteúdo do imperativo moral. O *agápe* transcende as possibilidades finitas do homem. (...) *Agápe* como elemento autotranscedente do amor não é separado dos outros elementos que geralmente são descritos como *epithymia* - a qualidade da *libido* do amor, *philia* - a qualidade da amizade do amor, e *eros* - a qualidade mística do amor. Em todos eles, o que chamamos de "o anseio pela reunião dos separados" é eficaz, e todos eles estão sob o julgamento do *agápe*. (TILLICH, 1963, p. 668-669).⁴⁰

A unidade constante destas qualidades do amor demonstra sua natureza ontológica. A consciência como plenitude da vida expõe a natureza emocional do amor. A reunião pressupõe a separação e, por isso, o amor está ausente onde não existe individualização. O ser humano também carrega em si o desejo de retornar à unidade à qual pertence e da qual participa através de sua natureza ontológica. Este anseio por reunião é um elemento de todo amor. Os textos neotestamentários apontam o termo *agápe* para falar do amor transcendental, o amor divino, apesar de também servir para falar do amor do ser humano pelo ser humano e do ser humano por Deus. Entretanto, o que melhor representa a necessidade de se enxergar o amor sob esta perspectiva da unidade, é a afirmação de Tillich de que o amor do ser humano por Deus é da natureza *eros*. Esta qualidade implica na elevação do inferior em direção ao

⁴⁰ Agape is a quality of love, that quality which express the self-transcendence or the religious element in love. If love is the ultimate norm of all moral demands, its agape quality points to the transcendent source of the content of the moral imperative. For agape transcends the finite possibilities of man. (...) Agape as the self-transcending element of love is not separated from the other elements tha usually are described as epithymia - the libido quality of love, philia - the friendship quality of love, and eros - the mystical quality of love. In all of them what we have called "the urge toward the reunion of the separated" is effective, and all of them stand under the judgment of agape. (Tradução Nossa).

superior. *Eros* é a qualidade que coloca todo ser humano em necessidade da *preocupação última*. Por isso, se *eros* e *agápe* não podem estar unidos, o amor por Deus se torna impossível (TILLICH, 2014, p. 286).

Esta ânsia pela reunião daquilo que está separado é a dinâmica intrínseca da vida e aponta especificamente para a questão da separação na queda. E por isso, neste sentido, o amor é uno e indivisível. Estabelecer um contraste entre *agápe* e *eros* reduz o *agápe* a um conceito moral e o *eros* a uma profanação que recebe conotação meramente sexual. O amor a partir de sua natureza ontológica não pode suportar o conflito entre suas qualidades. É verdade que existem tensões como em todos os outros processos dinâmicos e ambíguos da vida. Mas as tensões se tornam conflitos somente na alienação da vida ambígua. Na busca e na realização da vida sem ambiguidade, o amor em sua qualidade *agápe*, não aparece somente unido às outras qualidades, mas também cria unidade entre elas (TILLICH, 2014, p. 609). Por isso, a relação entre as qualidades consideradas mais “baixas” ou mais “puras” do amor e, notavelmente entre *eros* e *agápe* não é de uma natureza irreconciliável ou de exclusão mútua. As qualidades precisam se reafirmar e se manifestar juntas no espírito criativo do ser humano (IRWIN, 1991, p. 9). O grande fundamento firme para a vida moral é o desejo de participar da vida em comunidade, do encontro do ser com o outro ser, ou do ser com o ser-em-si⁴¹.

Agápe é a qualidade do que oferece um princípio de ética que mantém o elemento eterno e imutável na mesma medida em que torna a sua realização dependente de atos contínuos de intuição criativa. Isto é, o amor está acima da lei, seja ela natural ou sobrenatural (TILLICH, 1963, p. 695). É precisamente este caráter ambíguo do amor que possibilita a reflexão da questão da ética frente às ambiguidades da lei. Ao realizar-se, o amor cria uma ética além da alternativa da lei moral e estabelece critérios para liberdade e direitos iguais contra as repressões e a destruição da dignidade dos seres humanos. A lei heterônoma não tem essa possibilidade porque pretende impor algo pertencente a épocas distintas à todas as épocas posteriores. Por isso, a ética que procede do encontro com o divino não é a ética do absolutismo proposta pela lei, pois esta resultaria novamente em alienação. É, portanto, a

⁴¹ É necessário também se considerar que, para Tillich, a vida não pode ser tratada sem que se considere a dimensão do orgânico, que seria um tema central para toda a filosofia da vida. Em contraponto a este argumento, os processos inorgânicos, ou que Tillich chamaria de materialismo acabam por produzir uma consciência de que o inorgânico é a única matéria possível. Isto implica no fato de que o materialismo não considera a importância da vida humana em todas as suas dimensões, mas apenas nas dimensões inorgânicas ou da matéria – apesar de que, como afirmou Tillich, toda ontologia deve afirmar que há matéria em tudo o que existe. Neste sentido, o materialismo pode ser definido como uma *ontologia da morte* (TILLICH, 2014, p. 483). Contudo, é preciso considerar na compreensão de Tillich a vida humana não somente enquanto matéria, mas em sua totalidade do espírito, dos sentimentos, dos relacionamentos e das possibilidades de ser também como dimensões da vida.

ética do amor, pois o amor é quem encerra o vicioso ciclo do legalismo e da compreensão moralista do mandamento divino. Por isso, Tillich critica a fundamentação e interpretação moralista que foi apropriada pelo protestantismo a respeito do conceito de amor, ressaltando que:

Amor não é mera emoção, mas poder ontológico, a própria essência da vida, a reunião dinâmica dos separados. Quando o amor for entendido dessa maneira, haverá de ser o princípio básico de qualquer ética social protestante, capaz de unir o elemento eterno com o dinâmico, o poder com a justiça, e a criatividade com a forma. (TILLICH, 1992a, p. 26)

Neste sentido, Tillich é enfático ao apontar que o amor é o poder capaz de superar as ambiguidades da vida e, também, o poder que move o ser para a reunião com o fundamento de seu ser. O amor precisa também fundamentar a ética e, por isso mesmo, a ética não pode se tornar independente da ontologia, pois não se pode compreender os mandamentos morais como simples expressão de uma vontade divina que é soberana e sem critérios. Porque desta forma leva-se à indagação sobre os motivos que o indivíduo teria para obedecer aos mandamentos desse legislador divino que não se distinguiria nem por um momento de um tirano humano. Os mandamentos devem ser interpretados sobre o princípio ético – e por essa razão ele se torna ontológico – de que a lei dada por Deus está na natureza essencial do homem e coloca-se contra ele como lei. O ser humano é quem está separado de si mesmo e, portanto, sua natureza essencial está distorcida.

A lei como aquilo que apresenta ao ser humano sua verdadeira natureza, isto é, sua essência, aponta também que ele está separado desta realidade primeira. Por isso, a lei cumpre sua função ao apontar para o ser humano sua limitação existencial, sua finitude. Mas a lei não pode conduzir o ser humano à transcendência porque ela, por si só, é algo estranho, que vem de fora do indivíduo. A lei exige o cumprimento sem questionamento, ainda que sob a tutela de Deus. Por isso, ela não participa na realidade do ser humano, apenas impõe sobre ele uma realidade externa.

Desta forma, o caminho da teonomia apontada por Tillich como a lei que tem seu fundamento em Deus mas que não é imposta ao ser humano, parece também estar profundamente conectada com o conceito de amor. Diferente da lei heterônoma, a teonomia convida o ser humano para a participação na dimensão do ser-em-si, isto é, o convida para uma reunião. O ser humano autônomo, que tem consciência não somente de sua realidade, mas de sua finita condição de existência, encontraria na teonomia a possibilidade de se libertar

das amarras da lei. O ser humano recebe a possibilidade de reunir-se consigo mesmo por meio do poder ontológico do amor presente na teonomia. A lei moral mantém o ser humano separado. A lei do amor o reconcilia com Deus e consigo mesmo.

Por isso a teonomia se constrói sob a prerrogativa de que Deus é amor. E, se de fato ele o é, não lançaria sobre o ser existencial uma lei heterônoma que não faria nada além de aprisiona-lo ainda mais em sua finitude. A teonomia se baseia no preceito bíblico que a vontade de Deus é salvar o ser humano. Esta salvação implica também em uma questão existencial, porque o ser humano quer ser salvo de sua finitude e de seu destino de morte. Tillich aponta a situação da finitude como a consciência da separação do ser com seu fundamento e com sua natureza essencial. Por isso, no extremo, a finitude é a consciência de que o ser está fragmentado e por isso precisa enfrentar a morte. É justamente por ter medo de morrer que ele anseia por uma salvação divina. Diante de sua consciência existencial, o ser humano elabora a pergunta pela transcendência, isto é, pela vida eterna e lança essa pergunta a Deus, fundamento de seu ser angustiado pela resposta de superação desta situação fragmentária. Toda a elaboração de Tillich aponta para a noção de que o ser se encontra necessitado e anseia pela reunião (TILLICH, 2014, p. 284). Em contrapartida, Deus responderia ao ser humano oferecendo a possibilidade de transcendência e a colocando ao alcance do próprio indivíduo. Esta realidade, acarreta em uma mútua colaboração entre o ser e seu fundamento; entre o ser humano e o Deus que o ama.

3.3. Ampliando o conceito de amor no pensamento de Paul Tillich

Para desenvolver sua noção de amor, Tillich recorre a diversas fontes. Desde o pensamento de Platão, passando pelo cristianismo e pela psicanálise figuram em referências empregadas em suas obras. Ele retoma pressupostos importantes e traz reinterpretções cruciais para explicar seu entendimento sobre o amor. Primeiro, é importante ressaltar que para ele, o amor é o poder dinâmico (TILLICH, 2014, p. 364), iniciador e constitutivo da vida (HIGUET, 2006, p. 137). A busca pelo conceito de amor no pensamento de Paul Tillich não pode deixar de fazer uma análise ontológica de sua raiz significativa, e de observar o encontro cognitivo do ser humano com seu mundo. Segundo o próprio Tillich “Ontologia é a forma em que a raiz significativa [do conceito de amor] pode ser encontrada” (TILLICH, 1954, p. 601), ou seja, é necessário que se faça a pergunta de modo ontológico sobre o conceito significativo de amor.

Tillich afirma também que apesar de todos os “maltratos” a que está sujeita a palavra *amor*, tanto na literatura quanto na vida diária, ela não perdeu o seu poder emocional, pelo contrário. Quando usada, a palavra amor esconde um sentimento de entusiasmo, de paixão, de felicidade, de satisfação. Ela leva a mente ao passado, ao presente ou a situações de amar ou ser amado. Por isso, sua raiz significativa parece ser um estado emocional, e assim como as emoções também não podem ser definidas, mas devem ser descritas em suas qualidades e expressões, esta não é uma questão de intenção ou existência, mas de acontecimento ou doação. Contudo, Tillich reafirma que, muito embora apresente esse aspecto emocional, o amor deve ser levado do campo da emoção para o campo ontológico.

Ele também ressalta outro princípio de interpretação do amor: o caráter ético. Por isso, ele faz menção ao “grande mandamento” do cristianismo ligado à afirmação imperativa que exige de todos, amor total a Deus e ao próximo. Entretanto, é preciso ressaltar que, se o amor fosse de fato uma simples emoção, não poderia ser exigido, já que emoções não podem ser exigidas. Se tentarmos exigir emoções, o resultado será algo artificial que mostrará as características do que foi suprimido na criação. Um amor intencionalmente produzido por uma exigência resultaria na produção de indiferença ou hostilidade na perversão. Aliás, o termo “exigência” pressupõe a existência de um mandamento que possa endossar sua prática.

Desta forma, além da dificuldade de se definir o amor como emoção, surge também a problemática de defini-lo como mandamento, pois definir o amor como um mandamento reafirmaria o estado de alienação no qual se encontra o ser humano e encerraria toda possibilidade de superação de seu caráter fragmentário. Aquele que precisa de uma lei que lhe diga como agir e não agir já está alienado da fonte da lei que lhe exige obediência (TILLICH, 2014, p. 342). Por isso mesmo, o amor como emoção não pode ser ordenado, já que o poder daquela reunião precede e cumpre a ordem antes mesmo que essa seja formulada como tal – em outras palavras, o amor faz aquilo que a lei exige antes que ela o exija (TILLICH, 2014, p. 829). Tillich entende que o amor precisa ir além de uma obrigação moral ordinária, do contrário se torna em legalismo. Sua argumentação aponta então que deve existir algo na base do amor como emoção que justifique ambas interpretações: a ética e a ontológica. A natureza ética do amor pode ser dependente de sua natureza ontológica, e a natureza ontológica do amor alcança suas qualificações por seu caráter ético.

Por isso, vale a pena ressaltar também que, onde há mandamentos surge a tentação do legalismo, uma tentação que para Tillich se mostra quase irresistível. O próprio conceito de lei por si só já apresenta ambiguidades a partir do seu estabelecimento e da sua execução.

Esta questão se apresenta problemática quando se analisa, por exemplo, a ambiguidade presente em uma liderança (um indivíduo que representa um grupo) que exerce um poder legal em nome de um grupo dominante que determina as leis para o grupo dominado (ou oprimido). Este poder da lei não poderia apresentar justiça e, por isso, estaria corrompido. Por outro lado, a execução da lei depende do poder daqueles que promulgam julgamentos que expressam não apenas o sentido da lei, mas também o espírito do juiz. Neste sentido, a lei moral apresenta ambiguidades em suas expressões heterônomas e autônomas.

Além de buscar ampliar essa dimensão meramente ligada à emoção da noção de amor, Tillich vê como problemática a existência de “tipos” de amor, como costumava distinguir a mitologia grega e como foi retomado pelo simbolismo renascentista – amor *agápe*, *eros*, *philia* e *libido*. Para Tillich, esta divisão se torna uma questão confusa ao estabelecer uma ruptura principalmente entre *eros* e *agápe*⁴². Estas ramificações acabaram por destruir as ideologias do moralismo cristão e do humanismo (TILLICH, 2014, p. 683). Por isso, ele ressalta não o tipo, mas as qualificações de amor visto que as qualidades, eficientes ou deficientes, estão presentes em cada ato de amor.

Essa ênfase que Tillich concede à necessidade de não se falar em tipos, mas em qualidades do amor, aponta novamente para o problema da fragmentação. A reflexão de Tillich nos aponta para a necessidade de superação das ambiguidades e do caráter fragmentário da vida. E o amor, dividido em tipos, não poderia conceber esse poder de superação e de reunião dos separados. A partir desta noção pode-se compreender melhor a insistência de Tillich em “não dividir” o amor, mas de se referir à ele como uma unidade com diferentes qualidades.

3.3.1. As qualidades do amor

Como mencionado, durante muito tempo correntes de pensamento greco-cristãs fizeram as distinções entre os tipos de amor e esta questão acabou sendo interpretada sem muita profundidade pela teologia eclesiástica que, ao longo dos séculos da história da igreja cristã, elaborou uma espécie de hierarquização a partir do pressuposto de que existiriam diferentes tipos de amor. Esta situação direcionou essa mesma teologia para um caminho de

⁴² Neste sentido, *eros* abrange ainda os conceitos da *libido* e da *philia*, uma vez que *eros* representa o polo transpessoal e *philia* representa o polo pessoal. Nenhum deles seria possível sem o outro. Há qualidade *philia* em *eros* e há qualidade *eros* em *philia*. Elas são opostamente interdependentes. Por outro lado, *libido* seria uma manifestação prática do *eros*, que direciona o ser em direção ao outro ser ou ao objeto de desejo. Desta forma, *eros* e *libido* também se tornam indissociáveis.

consideração onde se estabeleceu que a única face possível e plausível do amor divino era o *agápe*, compreendido como o amor transcendente e incondicional. Além disso, houve também a profanação das outras qualidades do amor, principalmente com *eros* e *libido*, que foram esvaziadas de toda a profundidade de significado.

Contudo, Tillich refuta esta proposta de hierarquização e a concepção de que existam tipos diferentes de amor. Ele apresenta uma noção de unificação da realidade, que demonstra ser uma característica fundamental de sua elaborada compreensão do amor. É nesse sentido que se consegue perceber a função das reapropriações de concepções de amor alheias feitas por ele. Por exemplo, é a partir da noção do amor como princípio de unificação da realidade que ele pode aproximar a noção de *eros* grega da noção de *ágape* do cristianismo, além de conjugar com estas a concepção de um fundamento trans-moral da moral (Cf. TILLICH, 1963, p. 683-692).

Em oposição a esta compreensão dos tipos de amor, Tillich ressalta que a distinção deve ser feita entre quatro qualidades do amor que devem ser compreendidas em uma condição una e indivisível: a primeira delas *epithymia* – ou na sua forma latina, *libido* – representa o desejo de unir-se pelos sentidos à realidade material, no prazer de comer e beber, na atração sexual e até mesmo na emoção estética. Não se trata somente da busca do prazer pelo prazer, ou do prazer pela satisfação, mas sim de um desejo real de união com a realidade que é fonte do prazer, em vista da realização vital de si mesmo (TILLICH, 1954, p. 597). A segunda qualidade, *philia*, é compreendida por Tillich como a qualidade pessoal do amor que caracteriza a amizade e acaba por reunir dois indivíduos humanos centrados e participantes um no outro em pé de igualdade (TILLICH, 1954, p. 597-598). *Eros*, que talvez como a *libido*, seja a qualidade mais desprezada pela teologia cristã, considerada como o tipo profano e imoral do amor, foi constantemente apontada como simples referência ao prazer e desejo sexual. Esta compreensão levou à profanação do conceito de *eros* dando origem, por exemplo, às palavras “erótico” e “erotismo” como conotações pejorativas (TILLICH, 1954, p. 597-598). *Eros* pode até incluir o sexo, mas em si mesmo é muito mais do que apenas sexo (IRWIN, 1991, p.7). Tillich vê uma oposição necessária entre *eros* e *libido*, mas refuta veemente esta conotação pejorativa para ambos (IRWIN, 1991, p. 7), compreendendo *eros* como a qualidade que busca a união com toda realidade portadora de valores e que demonstra o belo e o verdadeiro na natureza, na cultura, na sua fonte divina e também no conhecimento. Isto significa que, muito embora existe *epithymia* em todo *eros*, o *eros* transcende a *epithymia* (TILLICH, 1954, p.598). *Eros* caracteriza o movimento do que é inferior em poder e sentido

na direção daquele que é superior. Tem a intenção de reunir o separado e isso, como mencionado, pressupõe a ideia de que existe uma união original (HIGUET, 2006, p. 137).

Por último, destaca-se o *agápe*, o amor incondicional, a qualidade que transcende todo conteúdo imperativo moral e as ambiguidades particulares da lei. Neste sentido, talvez se faça uma leitura equivocada compreendendo que Tillich se aproxima da teologia cristã tradicional. Contudo, o que se percebe no pensamento do autor, é que *agápe* não pode existir isolada das outras qualidades do amor, especialmente do *eros*, que é o poder que move o ser em direção ao outro ser, ao objeto de desejo ou ao ser-em-si. *Agápe* é a qualidade do amor responsável pela transcendência, mas não pode agir sozinha na realidade de um ser finito que encontra-se alienado em sua própria existência. Por isso *eros* desperta no ser o desejo da reunião com seu fundamento. “O *agápe* une o amante e o amado por causa da imagem de plenitude que Deus tem de ambos. Portanto, o *agápe* é universal (...) e aceita o outro apesar de sua resistência (TILLICH, 2014, p. 285).

A partir desta reflexão, observa-se que Tillich idealiza o *agápe* como o poder transcendente e superior às demais qualidades do amor. Contudo, nem mesmo *agápe* pode existir sozinha como uma qualidade perfeita, pois isto resultaria novamente em profanação e traria características destrutivas para a fragmentação humana. Mais do que isso, *agápe* é experimentada sob as condições da existência e, mesmo que possua o poder da transcendência, esse poder só pode ser experimentado de forma fragmentária. Por isso *agápe* continua dependendo das outras qualidades para se sustentar, ainda que seja a qualidade transcendente que proporciona um critério não-ambíguo de todo juízo ético, superando a lei formal (TILLICH, 2014, 712).

Tillich também entende que o *agápe* entre os seres humanos e o *agápe* de Deus pelo ser humano correspondem um ao outro, já que são fundamentos correspondentes (TILLICH, 2014, p. 285). Entretanto, o ser humano não sente *agápe* por Deus por que não ama a Deus “apesar de” ou no perdão, como ocorre entre as relações humanas. O movimento do ser humano em direção a Deus é caracterizado como a elevação do inferior ao superior. Por isso, o amor do ser humano por Deus é da natureza *eros*, o poder que reúne os separados.

3.3.2. Eros e o poder da existência

O amor enquanto *eros* não pode ser criado pela vontade, mas ele ocorre a partir da consciência da finitude. Tillich ressalta a dimensão do *eros* como raramente se percebe na tradição cristã. Ao compreender *eros* como o poder que reúne os separados, Tillich não exclui

a relação libidinosa do erótico mesmo em suas formas mais espiritualizadas (IRWIN, 1991, p. 45). Por isso, o *eros* não é em si mesmo um poder que está para além da ambiguidade. Também não é um “poder da vontade”, pois *eros* não pode ser criado à revelia humana.

Irwin entende que Tillich, ao se referir ao *eros*, o coloca em profunda conexão como aquilo que ele chama de “poderes da origem”. Esta conexão caracteriza o *eros* como poder que reúne não somente o ser humano, mas também toda a criação que está sob o caráter da existência. Assim, Irwin afirma que:

Eros é intimamente conectado com aquilo que Tillich chama de “poderes da origem”, forças elementares que moldam a existência humana em sua conexão pré-racional com a terra, aos ritmos cíclicos do cosmos e do ciclo vida-morte, às estruturas da comunidade primitiva. Esses “poderes da origem” incluem “solo”, “sangue” e a força modeladora do “grupo social” primitivo. (...) As forças de *eros* estão profundamente enraizadas nessas potências primitivas, as energias daquilo a que Tillich se refere como “o irracional, o vivo, a dimensão de profundidade, a natureza não perturbada”. *Eros* procura estar em união com o poder primordial da existência antes de qualquer análise. (IRWIN, 1991, p. 47)⁴³

Como Irwin destaca, o sentido de *eros* no pensamento de Tillich não envolve somente o aspecto do desejo. *Eros*, como poder existencial está enraizado na natureza humana, mas também na natureza universal, isto é, em toda a criação. Por isso, *eros* não proporciona somente a reunião do ser humano com o ser-em-si, mas a reunião de todo o “mundo caído” ou, como Tillich afirma de toda “natureza não perturbada” (TILLICH, 1977, p. 55). Tillich considera o poder criativo de *eros* como algo essencial não somente para toda a dimensão religiosa, mas também para o ambiente cultural.

Tillich também acredita que *eros* é o poder que pode reunir as maiores funções racionais da mente humana. Esse sentido de *eros* como espírito criativo na vida humana é retomado por Tillich a partir do *Banquete de Platão*. *Eros* era o nome do deus grego que não somente atribuía ao ser humano o impulso sexual, mas também o incitava ao conhecimento e à apaixonante busca pela verdade (PARRELA, 2004, p. 76). No *Banquete*, Platão caracteriza *Eros* como o impulso em direção ao absoluto e pleno; é a força pessoal dentro de cada ser humano que o capacita a dirigir-se para o horizonte infinito da verdade. *Eros* ainda é o “poder

⁴³ *eros* is closely connected with what Tillich calls "powers of origin", elemental forces that shape human existence in its pre-rational connection to the earth, to the cyclical rhythms of the cosmos and the life-death cycle, to the structures of the primal community. These "powers of origin" include "soil", "blood", and the shaping force of the primitive "social group". (...) The forces of *eros* are deeply rooted in these primal powers, the energies of what Tillich refers to as "the irrational, the living, the depth dimension, undisturbed nature". *Eros* seeks to be in union with the primal power of existence prior to any analysis. (Tradução Nossa).

em busca da plenitude” ou “a pulsão que quer dar sentido à alienação do ser humano” (PARRELA, 2004, p. 77).

Segundo Platão, Tillich encontra *eros* nas emoções e nos sentimentos, mas também no amor pela sabedoria, no desejo apaixonado de participar do belo, do bom e do verdadeiro (HIGUET, 2006, p. 139). Por isso, Tillich considera que reduzir *eros* ao simples caráter sexual é esvaziar todo o poder de sentido desta qualidade do amor. *Eros* é, para Tillich, a força motora de todas as esferas da vida e da cultura e está presente na moral, na estética, na religião e na literatura. O poder ontológico de qualquer qualidade do amor é caracterizado pelo *eros* porque ele é a força-motora que visa a reunião dos separados. Mas *eros* não é uma força irracional, mas sim o poder que conduz à autotranscendência em todos os seus aspectos, faces e possibilidades. Segundo Tillich, “em todos os atos de conhecimento, o desejo e a alienação são superados” (TILLICH, 2014, p. 187).

A linguagem utilizada por Tillich em seus textos expõe que *eros* não se reduz ao mundo das abstrações, mas se trata de algo prático, vivencial e existencial. Mas tratar o *eros* como poder ontológico não significa que deve haver uma ruptura entre os aspectos racionais e emocionais, pois estes estão misturados de forma ambígua na vida humana cotidiana. Por isso também, *eros* se caracteriza como a união entre as faculdades racionais e as emergências emocionais e se apresenta de forma persuasiva, quer nas artes ou na religião (IRWIN, 1991, p. 51).

A força de *eros* ainda caracteriza o desempenho do papel crítico e transformador nas lutas éticas e sociopolíticas. Por isso Tillich considera *eros* como a força criadora das relações cognitivas, morais e religiosas não marcadas pelo distanciamento, pela dominação e pela separação. Ele catalisa a interação moral e as relações eróticas e caracteriza o amor autêntico e a alegria do amor compartilhado. Higuete considera ainda que:

Tillich retoma dos mais antigos teólogos cristãos o conceito de *gnosis*, que significa, ao mesmo tempo, a união cognitiva, mística e sexual. Para ele, existe uma unidade fundamental entre o conhecimento, o amor sexual e a união extática descrita no misticismo religioso. Além do *eros* da ética e da política, Tillich apresenta também o desejo “erótico” de reunião com o divino e com o mundo da natureza e da cultura. Em todas suas formas, *eros* é sempre ao mesmo tempo poder da origem, energia demônica da existência alienada e força de superação da separação entre a existência e o seu fundamento essencial. (HIGUET, 2006, p. 139).

Por último, *eros* é o que possibilita a passagem do pensamento à ação responsável. Trata-se de um conhecimento apaixonado e decidido que permite ao ser humano assumir

tarefas e desafios mesmo nos encontros mais pessoais. No relacionamento saudável, *eros* não apaga as diferenças individuais, mas se apresenta como a base dinâmica que partilha o amor de forma não-hierárquica, mas entre indivíduos autênticos e autônomos (HIGUET, 2006, p. 147).

3.3.3. *Agápe* e *eros* em relação

O Novo Testamento, por exemplo, usa o termo *agápe* para falar da qualidade do amor divino. No evangelho de João, *agápe* identifica-se com Deus que sempre amou primeiro. Por isso *agápe* caracteriza o amor gratuito, espontâneo, condescendente e gratificante de Deus pela humanidade. Mas, *agápe* também qualifica o amor do ser humano pelo ser humano e também o amor cristão para com o próximo. Para esclarecer, Tillich define que o amor como *libido* é o movimento do que está em necessidade em direção àquilo que satisfaz sua necessidade. O amor como *philia* é o movimento do igual em direção à união com o igual. O amor como *eros* é o movimento daquele que é inferior em poder e sentido para aquele que é superior (TILLICH, 2014, p. 284). O problema enxergado por Tillich ao se falar das qualidades do amor como tipos pode ser compreendido pela sua ideia de fragmentação. O amor, para Tillich, é o poder que reúne os separados e encerra as ambiguidades da vida. Por isso ele precisa ser um só mesmo que se manifeste em diferentes qualidades. Para clarear esta compreensão, Tillich afirma que:

Porque o amor é um, mesmo que uma de suas qualidades predomine. Nenhuma das qualidades está completamente ausente. Há, por exemplo, o elemento de compaixão de *philia* e *eros* em *agápe*, e há a qualidade *agápe* em genuína compaixão. (...) E há *eros* no *agápe*, e *agápe* no *eros* (...) É o elemento *agápe* em *eros* que impede a cultura de se tornar um entretenimento não meramente transitório, assim como o *eros* impede que o *agápe* se torne uma virada moralista das potencialidades criativas da natureza e do ser humano em direção a um compromisso exclusivo com um Deus que só pode ser temido ou obedecido, mas não amado. Pois sem *eros* em direção ao bem supremo não há amor para com Deus. Até a qualidade libidinosa do amor está sempre presente nas mais altas formas de *eros*, *philia* e *agápe*. (TILLICH, 1963, p. 669)⁴⁴.

⁴⁴ For love is one, even if one of its qualities predominates. None of the qualities is ever completely absent. There is, for example, the compassion element of *philia* and *eros* in *agape*, and there is the *agape* quality in genuine compassion. (...) And there is *eros* in *agape*, and *agape* in *eros* (...) It is the *agape* element in *eros* that prevents culture from becoming a nonserious, merely transitory entertainment, just as *eros* prevent *agape* from becoming a moralistic turning away from the creative potentialities in nature and man toward an exclusive commitment to a God who can only be feared or obeyed, but not loved. For without *eros* toward the ultimate good there is no love toward God. Even the libidinous quality of love is always present in the highest forms of *eros*, *philia* and *agape*. (Tradução Nossa).

Como se percebe, Tillich ressalta a todo momento o amor como uma unidade. Por isso, falar em tipos de amor, seria falar na existência de mais de um amor e isto indicaria um caráter de fragmentação. Entretanto, apesar do amor ser um, há ainda a distinção entre as diferentes qualidades, muito embora elas estejam relacionadas. O que vale ressaltar nesta afirmação de Tillich é que, estas qualidades podem ser destrutivas se experimentadas de forma isolada.

Este argumento também ressalta a importância de se resgatar o sentido de *eros* no pensamento de Tillich. É o amor em sua qualidade *eros* que coloca o ser apaixonado e desejoso na busca e na direção do objeto ou do ser desejado. Neste sentido, o *eros* é também o responsável por direcionar o ser em direção ao ser-em-si. O *eros* possibilita ao ser humano admitir uma dinâmica vital como um elemento necessário em todas as suas paixões e auto-expressões. Na compreensão de Tillich, admitir esta qualidade do amor é um sinal e triunfo da Presença Espiritual que integra estas profundidades da natureza humana em suas realidades de vida ao invés de reprimi-las ou substituí-las pelos chamados “prazeres inofensivos”. O *eros* rejeitado pela teologias eclesiais é o *eros* que se apresenta de forma corrompida e dá legitimidade às estruturas de poder de um determinado grupo, gerando elementos de compulsão e que por consequência acabam criando destruição nas diversas instâncias da vida humana. Contudo o *eros* quando não corrompido por interesses competitivos ou mercenários, tem um caráter teônimo e se apresenta eficiente e necessário para despertar a criatividade latente e presente no âmago do ser humano. *Eros* é um poder divino-humano (TILLICH, 1963, p. 680) e não pode ser produzido à revelia. É responsável por dar ao ser a paixão infinita por Deus que é uma consequência da situação objetiva do estado de separação daqueles que estão juntos e são conduzidos um ao outro em amor, consequentemente levados à (re)união (TILLICH, 1954, p. 616).

É óbvio que, como Tillich ressalta, nessas três outras qualidades do amor o elemento do desejo está presente. O amor *agápe*, porém, se difere das demais qualidades do amor por ser independente dos estados de atração, paixão e simpatia. Ele afirma o outro incondicionalmente, isto é, independente de suas qualidades melhores ou piores, agradáveis ou desagradáveis. O *agápe* aceita o outro apesar de sua resistência; é a qualidade transcendente do amor, criação do Espírito divino e dimensão da vida eterna. Ainda que de forma utópica, ele sofre e perdoa, busca a realização do outro. O *agápe* penetra através da separação de iguais e desiguais, de desejo e aversão. Ele não precisa de simpatia para amar, ele ama para além das diferenças e inimizades.

E, como dito, Tillich adota a ideia de *qualificações* do amor em detrimento de *tipos* de amor. Nenhuma destas qualidades de amor são destrutivas em sua essência. Elas somente se tornariam corrompidas e destrutivas se não estiverem sujeitas ao critério do amor *agápe*. Onde falta este critério, o amor próprio se torna um falso amor próprio, isto é, um egoísmo que está sempre vinculado ao autodesprezo e ódio de si mesmo. No ser humano está presente a necessidade da autorrealização existencial que o leva a se voltar apenas para si mesmo e para seu mundo, perdendo sua unidade essencial com o fundamento de seu ser e de seu mundo. Neste sentido, sem a possibilidade do *agápe*, não existe amor a si mesmo, existe apenas egoísmo. Este egoísmo somente pode ser superado quando todas as qualidades do amor estão sujeitas à qualidade *agápe* que liberta o ser humano de seu estado de alienação (TILLICH, 2014, p. 342).

Por isso ele ressalta que, embora as diversas qualificações sejam bem definidas e o *agápe* seja o símbolo mais fundamental e adequado para se compreender o amor divino, ele está necessariamente unido às outras qualidades. Nenhum amor é realmente amor sem a unidade de *agápe* e *eros* (e, como ressaltado anteriormente, às qualidades *philia* e *libido* presentes em *eros*). *Agápe* sem *eros* é uma sujeição a uma lei moral que está destituída de calor, de aspiração e de reconciliação. Por outro lado, *eros* sem *agápe* se torna em desejo desenfreado, que não respeita o direito do outro de ser reconhecido como alguém que ama e vale a pena ser amado (TILLICH, 1985, p. 74). Assim também, o *agápe* não existe isolado das demais qualidades do amor. Por isso, quando a linguagem mística fala da necessidade que Deus tem do ser humano, por exemplo, introduz-se o elemento da *libido* na noção do amor divino, ainda que na forma do simbolismo poético-religioso. Quando se faz a sugestão de que os discípulos são na verdade “amigos de Deus”, há a apresentação da noção de *philia*, ainda que de maneira simbólico-metáforica. Se Deus é descrito com um impulso para alcançar o ser humano, há a utilização da linguagem erótica característica do *eros*.

Em sua discussão com Nygren, Tillich sintetiza a relação de *eros* e *agápe* na relação do ser humano com Deus. *Agápe* designa o perdão que vem de Deus e *eros* remete ao desejo das criaturas de serem unidas a Deus. O amor é uma unidade onde suas diferentes qualidades pertencem umas às outras, embora possam se tornar isoladas e antagonistas umas às outras (TILLICH, 1963, p. 669). Esse contraste absoluto entre *eros* e *agápe* resultou numa redução de *agápe*, o amor presente na relação entre Deus e o ser humano, a um conceito moral. Por outro lado, *eros* foi profanizado em sentido meramente sexual e privado de uma possível participação na vida não ambígua (HIGUET, 2006, p. 152).

Sobre isso, vale dizer que Tillich não vê uma ordem hierárquica entre as qualidades do amor, a não ser em relação à *agápe* (HIGUET, 2006, p. 138). Contudo, partindo desse pressuposto, outra questão se faz pertinente: como o amor-próprio, presente no grande mandamento, se relaciona com seu caráter ontológico e ético?

Na perspectiva de Tillich, todas as questões levantadas a respeito da definição e do conceito de amor, levam-nos a uma análise ontológica, porque a ontologia é a articulação que responde à fragmentação presente na estrutura do ser (TILLICH, 1954, p. 612). O esquema ontológico de Tillich é elaborado na premissa de que o amor faz parte da natureza essencial do ser humano. Neste sentido, Tillich parece apontar constantemente que é necessária a superação da fragmentação por meio do amor. Não somente na polaridade entre ser essencial e ser existencial, mas também no caráter fragmentário presente na ruptura entre religião e cultura, secular e sagrado.

Ao assumir o pensamento crítico moderno, o próprio Tillich se depara diante de um caráter ambíguo. Muito embora não seja o responsável pela ruptura do ser com seu fundamento, o pensamento moderno acentuou a cisão entre religião e cultura; entre filosofia e teologia; entre a fé e o profano. Por isso, a proposta de Tillich parece se encaminhar na direção de superação deste caráter fragmentário acentuado pela modernidade, sem que tenha de descartar o pensamento moderno. Para Tillich, as fragmentações são destrutivas porque impossibilitam a unidade e a transcendência. Mas o amor como poder de reunião supera o caráter fragmentário sem ocorrer na exclusão das individualidades. Ao superar o caráter fragmentário, o amor se torna em um poder criativo que não pode se fragmentar em ontológico e ético, pois se tornaria desta forma um poder destrutivo. Por isso, Tillich considera que o amor tem fundamento ontológico. Se o amor está em relação com a essência do ser humano, então ele não é fragmentado.

A ontologia não tem por objetivo descrever a natureza dos seres e nem tampouco suas qualidades universais e genéricas ou mesmo suas manifestações históricas e individuais. Como ressaltado no primeiro capítulo, a questão da ontologia é a pergunta pelo ser em si. A simples e infinitamente complexa pergunta: O que significa ser? A questão ontológica do amor busca então a resposta sobre o enraizamento do amor no ser propriamente dito. Todos os problemas concernentes à relação de amor, tanto individualmente quanto socialmente, tornam-se sem solução se o amor for compreendido basicamente como emoção. Interpretar o amor como um simples sentimento, seria reduzi-lo a um acréscimo sentimental e irrelevante na dimensão do ser e permaneceria incompreensível a questão do caráter ontológico do amor.

Por isso, é importante ressaltar que Tillich afirma que:

A vida é o ser de fato e o amor é o poder propulsor da vida. Nessas duas sentenças a natureza ontológica de amor está expressa. Elas dizem que o ser não é genuíno sem o amor que conduz tudo que existe para tudo mais que existe. Na experiência de amor do ser humano, a natureza da vida torna-se manifesta. Amor é unir o que está separado. A reunião pressupõe separação daquilo que estava essencialmente junto. Deveria, portanto, ser errado dar à separação a mesma máxima ontológica que à reunião. (...) O amor não pode ser descrito como a união do estranho, mas como a reunião do separado. Separação pressupõe unidade original. O amor manifesta seu grandioso poder ali onde ele supera a grandiosa separação. E a grandiosa separação é a separação do eu de si mesmo. (TILLICH, 1954, p. 615)

A queda como metáfora indica que o ser humano se encontra no estado da alienação existencial. E, como visto, alienação é a separação de Deus, do outro e de si mesmo. Por isso, Tillich estabelece os critérios do amor a partir da noção de que o ser humano está separado. Para ele, a separação de um ser completamente individualizado de outro ser completamente individualizado é em si mesma completa. O centro de um ser não pode ser simplesmente invadido por qualquer outro ser individualizado. O ser em Tillich tornou-se separado do ser-em-si, mas mais especificamente separado de si mesmo e da sua capacidade de viver o amor em sua plenitude. Por isso, em seu pensamento, o amor tem a função de “juntar” o ser fragmentado, que é egoísta e individual.

Ainda é preciso ressaltar que Tillich afirma não ser possível a presença do amor onde não existe individualização, e o amor só pode realizar-se plenamente onde existe uma individualização plena, ou seja, no ser humano. O ser humano não é apenas um eu completamente centrado em si mesmo, ele é também completamente individualizado. A individualização é um elemento ontológico para Tillich e, portanto, é uma qualidade que possibilita ao ser humano ser diferente. Individualização em Tillich não pode ser entendido como sentimento egoísta, mas sim como a realização do ser pessoal. Por isso, vale a pena ressaltar, que o indivíduo também anseia retornar à unidade à qual pertencia e participava através de sua natureza ontológica. Este anseio é o que define o elemento de todo amor e torna possível a experimentação de sua realização, por mais fragmentária que seja, como algo divino (TILLICH, 2014, p. 284). O amor não destrói a liberdade do amado e não viola as estruturas de sua existência individual e social. Tampouco elimina a liberdade daquele que ama nem viola as estruturas de sua existência individual e social. Numa relação de amor as partes não são destruídas, isto é, não se anulam as distinções. Mas ao invés de permanecerem isoladas, elas passam a estar em relação. Também não há dominação ou fusão dos indivíduos,

mas participação, pois o amor une os separados sem que estes percam a individualidade. O amor como reunião daqueles que estão separados não distorce nem destrói em sua união. O amor que tem como fonte o ser-em-si, isto é, Deus, inclui a justiça que reconhece e preserva a liberdade e o caráter único do amado e daquele que ama. Não o força e nem o abandona; mas atrai-o e o seduz para a reunião a partir da qualidade *eros* (TILLICH, 2014, p. 287).

É verdade que Tillich rejeita a restrição do amor ao seu elemento emocional, pois isso levaria necessariamente a interpretações sentimentais do sentido do amor e tornaria problemática sua aplicação simbólica à vida divina, já que Deus, o ser-em-si é, essencialmente, amor. Por isso, o amor divino se opõe a tudo aquilo que contradiz o amor (TILLICH, 2014, p. 370). Por outro lado, ele faz a ressalva de que não existe amor sem o elemento emocional, pois excluir este princípio seria reduzir esta busca a uma análise pobre de sentidos. A grande questão é a possibilidade de relacioná-la à definição ontológica de amor (TILLICH, 1954, p. 616).

Na “vida concreta” o que se observa é a mistura de elementos essenciais e existenciais, que remetem uma vez mais ao símbolo da queda. Contudo, Tillich ressalta que nem tudo estaria perdido, pois a criação não foi inteiramente destruída. É exatamente pela não destruição que a vida apresenta ambiguidades. A ambiguidade explica como na vida humana estão presentes as possibilidades do positivo e do negativo, do criativo e do destrutivo, já que ela está em uma relação dialética constante (Cf. MARASCHIN, 1995, p. 90-92). Desta forma, é possível perceber que Tillich enxerga a vida como o cumprimento e triunfo do amor que está apto a reunir os seres mais radicalmente separados, isto é, as pessoas individuais. O amor junta aquele que é egoísta e individual. Falar sobre amor egoísta seria tratar sobre uma ambiguidade. Contudo, o amor de si e do mundo é um amor distorcido pois não penetra através do finito até seu fundamento infinito e, se este amor se volta do fundamento infinito para suas manifestações finitas, então é descrença (TILLICH, 2014, p. 342). Assim *agápe* privilegia a forma da justiça e do reconhecimento da pessoa na sua dignidade e individualidade, com maior ênfase na dimensão da ruptura do ser. Por outro lado, *eros* enfatiza a participação do ser no outro ser e do ser no fundamento de seu ser (HIGUET, 2006, p. 152).

Apesar de sua finitude, o ser humano está em constante busca pela autotranscendência da vida, pela vida sem ambiguidade ou, em outras palavras, pela vida eterna. Este é o espelho em que torna consciente a relação de tudo o que é finito com o infinito. Esta busca pela autotranscendência da vida e, conseqüentemente, por uma vida sem ambiguidades, se opõe à

profanação da vida que pode aparecer na consciência como uma experiência destrutiva à vida humana. Tillich ressalta que as ambiguidades da vida não são ruins em sua essência e possibilitam que as qualidades do sagrado e do profano estejam sempre presentes nas estruturas das realidades humanas (TILLICH, 2014, p. 547).

Por fim, Tillich considera que ao afirmar que Deus é amor, o ser humano aplica à vida divina a própria experiência de separação e reunião (TILLICH, 2014, p. 284). Tillich constantemente ressalta que Deus está para além da separação entre essência e existência. Ele não participa da ruptura do ser humano, muito embora a vida divina se faça presente no âmbito existencial. Por isso, Deus como amor significa que a vida divina tem o caráter de amor e manifesta esta realidade na vida existencial do ser humano. Esta compreensão é possível a partir da realidade efetiva da vida humana diante da polaridade ontológica de individualização e participação. A consciência do ser humano da plenitude da vida caracteriza, assim, a natureza emocional do amor.

3.4. O amor como superação das ambiguidades e do caráter fragmentário da vida

Compreendendo estas questões anteriores podemos avançar para a conclusão de Tillich sobre o amor e a possibilidade superação das ambiguidades da vida. Para isso, primeiro precisamos ressaltar novamente que Tillich afirma as ambiguidades da vida como a mistura de elementos existenciais e essenciais. O ser humano se encontra sob a realidade da existência e por isso sua vida é marcada por aspectos destrutivos. Para que possa superar esse caráter fragmentário, a vida humana precisa ser levada para além de si mesma até uma transcendência que não poderia alcançar pelo seu próprio poder. Por isso, esta transcendência só é possível por meio da *preocupação última*.

Tillich parece entender que a *preocupação última* como preocupação legítima é o que concede ao ser humano (ainda em situação de finitude) o poder e a possibilidade da autotranscendência. Tillich entende que o ser humano quer, a todo momento, superar este caráter fragmentário provocado pela sua finitude. E a fragmentação é a própria consciência do ser essencial. Mas a *preocupação última* não pode ser identificada com qualquer preocupação pois isto resultaria em idolatria e profanação. Por isso, Tillich considera que a *preocupação última* concede à consciência humana a possibilidade de fazer a pergunta por Deus, o ser-em-si e fundamento de seu ser. Mas é o amor em sua qualidade *eros* que coloca o ser humano em direção ao Deus do qual está separado.

Esta união implica nos processos da vida e nas funções do espírito divino que responde ao processo da autotranscendência. A união transcendente seria, contudo, uma qualidade da vida sem ambiguidade. *Eros* inspira o espírito humano para que busque uma reunião com a dimensão divina. Por isso *eros* é o responsável pelo desejo de liberdade no estado de alienação ao mesmo tempo que aponta para um anseio por uma relação “curada” com Deus (IRWIN, 1991, p. 83). A partir da fé, o indivíduo se encontra no estado de ser possuído pela unidade transcendente da vida-sem-ambiguidade, e inclui o amor como o estado de ser *integrado* nesta unidade transcendente. Esta análise pressupõe, logicamente, que amor e fé não possam existir sem o outro. A fé sem amor é uma continuação da alienação e um ato ambíguo da autotranscendência religiosa. O amor sem a fé é uma reunião ambígua daquilo que está separado, sem o critério e poder da união transcendente (TILLICH, 2014, p. 584). Amor como unidade de *eros* e *agápe* é um traço característico da fé. Quanto mais amor houver na fé, mais serão superadas as possibilidades demoníaco-idólatras, que não levam o ser humano ao amor, mas a um estado dominado por uma alienação.

A lei moral também é composta por ambiguidades de suas expressões heterônomas e autônomas. Contudo, o amor contém e transcende a lei. Ele faz voluntariamente aquilo que a lei exige. Mas é necessário retomar a questão do amor como mandamento, pois se o próprio amor for compreendido como uma lei, ou aliás, a maior lei sob o suposto imperativo do “Amarás” dado por Jesus aos discípulos, ele estaria sujeito às ambiguidades da lei. Por isso, Tillich considera como essencial a necessidade de considerar que a forma imperativa como Jesus teria dito aos apóstolos “Amarás”, trata-se de mero modo paradoxal de falar para indicar um princípio supremo da ética, que é de um lado um mandamento incondicional e, de outro, o poder que está por detrás de todos os mandamentos (TILLICH, 1963, p. 696).

Por isso, pode-se compreender o amor como incondicional em sua essência, mas condicional em sua existência. Somente o amor, por sua própria natureza, está aberto a tudo o que é particular, ao mesmo tempo em que permanece universal em sua reivindicação. A ambiguidade da lei faz com que o centro do ser humano oscile entre listas de leis e regras gerais, jamais adequadas a situações concretas, ao mesmo tempo que o deixa alienado a um caráter heterônimo de um Deus tirano. Contudo, esta oscilação torna ambíguo qualquer juízo ético e gera a pergunta por um critério não-ambíguo para os juízos éticos.

A questão do amor em Tillich é profunda e, por isso a necessidade de resgatar conceitos essenciais como a dimensão erótica em seu pensamento. *Eros* tem o objetivo de reunir o separado e caracteriza o movimento do que é inferior em direção daquele que é

superior ou, na linguagem ontológica, do ser em direção ao ser-em-si. Mas, *Eros* em sua qualidade também inclui a relação de conhecimento, reunindo o separado com sua consciência a respeito do que se perdeu na queda – e tornando consciente a condição da alienação existencial do ser humano. Por isso, *eros* não está somente em relação com *agápe*, e o amor não está somente em relação com a fé. Tillich compreende tudo em uma correlação interminável. Amor (*agápe* e *eros*), fé, religião como *preocupação última*, teonomia, autotranscendência etc. Tillich parece conectar todos esses elementos em seu sistema ontológico. Mas não o faz de forma descoordenada. Seu objetivo parece ser demonstrar a possibilidade de superação das ambiguidades da vida e do caráter fragmentário vivenciado pelo ser humano na alienação existencial. Assim, a *preocupação última* concede ao ser humano a consciência de sua situação de finitude e permite que ele faça a pergunta pela sua essência e seu fundamento (Deus); a fé o coloca no estado de estar apoderado por aqui que o toca incondicionalmente; e, por último, o ser humano pode experimentar o poder que o move em direção aquilo do qual está separado (*eros*) de forma que venha a participar da unidade em Deus, o ser-em-si e seu fundamento (por meio do *agápe*).

A condição humana de alienação deve ser entendida a partir do critério de que alienação é pecado. Mas para Tillich, não é a desobediência à lei que torna um ato pecaminoso, mas sim o fato de ser uma expressão da alienação do ser humano com relação a Deus e a si mesmo. Em outro contexto, segundo as palavras de Jesus, todas as leis se resumem na lei do amor, e é através deste que se vence a alienação. O amor como tendência para reunir aquilo que está separado, é o contrário da alienação. Por isso, no amor, o pecado é vencido, uma vez que a alienação é superada pela reunião (TILLICH, 2014, p. 341).

Por isso, pode-se compreender o amor como incondicional em sua essência, mas condicional em sua existência. Somente o amor, por sua própria natureza, está aberto a tudo o que é particular, ao mesmo tempo em que permanece universal em sua reivindicação. Esta afirmação caracteriza o poder de reconciliação do amor não somente a partir da individualização, mas também de forma universal. Tillich considera que o amor só é possível onde há individualização e, que esta, só existe de forma plena no ser humano (TILLICH, 2014, p. 284). Dentro de seu sistema ontológico, Tillich concebe o ser humano separado como o ser humano realizado. A queda como necessidade possibilitou ao ser humano efetivar sua liberdade, mas também realizar sua individualização. Por outro lado, a queda trouxe as consequências da existência não somente ao ser humano, mas também ao seu mundo. Por isso, a conclusão de Tillich é que o amor como poder capaz de reunir os separados não

reconcilia somente o ser humano, mas também toda a criação representada no aspecto universal.

Em *Love, Power, and Justice*, Tillich relaciona o poder de ser com o amor, afirmando que estes participam de uma unidade ontológica. Para ele, o poder de ser se caracteriza no processo dinâmico no qual ele separa-se de si mesmo e retorna para si mesmo. Por isso, quanto mais separação conquistada mais poder existirá. Também, quanto mais reunião de amor houver, mais não-ser vencido haverá e mais poder de ser se fará presente. O amor é o fundamento e não a negação de poder. Desta forma, Tillich aponta para a noção de que a fórmula de amor e de poder de ser são idênticas: separação e reunião ou o ser entendido pelo não-ser. Esta realidade se torna possível a partir da compreensão de que o amor precisa destruir o que é contra o amor, mas não aquele que é o portador daquilo que é contra o amor. Por isso, o amor não destrói o não-ser, mas o coloca em reunião com o poder de ser.

O amor em seu sentido *agápe* possibilita a auto-integração moral diante da mistura ambígua dos elementos essenciais e existenciais. A ambiguidade da lei faz com que o centro do ser humano oscile entre listas de leis e regras gerais, jamais adequadas a situações concretas, ao mesmo tempo em que o deixa alienado a um caráter heterônomo de um Deus tirano. Contudo, esta oscilação torna ambíguo qualquer juízo ético e gera a pergunta por um critério não-ambíguo para os juízos éticos. O amor, no sentido do *agápe*, é o critério não ambíguo de todo juízo ético. Para Tillich, este amor é sem ambiguidade, mas como toda criação do Espírito, permanece fragmentado no tempo e no espaço e por este motivo são apresentadas suas ambiguidades frente às realidades da vida humana. O *agápe* subjuga qualquer possibilidade de ambiguidades no amor. Na medida em que o amor criado pelo Espírito prevalece num ser humano, a decisão concreta é sem ambiguidade, ainda que ele jamais possa evitar o caráter fragmentário da finitude. Na ambiguidade da lei que exige a obediência, inclusive obediência à lei do amor, como um caráter heterônomo, existe a presença da ambiguidade. Mas na moralidade teônoma, o amor é também o poder motivador, e por isso o amor é sem ambiguidade, não como lei, mas como graça. Somente este amor pode dar sentido à experiência ética, já que o amor que se apresenta como graça não somente se serve da sabedoria, como também transcende a sabedoria do passado no poder de outro de seus elementos: a coragem. Ter coragem implica em risco para o ser humano, mas este deve assumi-los para que possa fazer justiça à sua realidade. A natureza divina do amor, pode ser melhor compreendida por uma afirmação de Tillich:

Teologicamente falando, Espírito, amor e graça constituem uma só realidade sob diferentes aspectos. O Espírito é o poder criativo; o amor é sua criação; a graça é a presença efetiva do amor no ser humano. O próprio termo “graça” indica que ela não é um produto de um ato da boa vontade humana, mas que é dada gratuitamente, sem nenhum mérito da parte de quem a recebe. (...) Graça é a obra da Presença Espiritual que torna possível o cumprimento da lei – embora fragmentariamente. É a realidade daquilo que a lei exige, a reunião com o próprio verdadeiro ser, e isto significa a reunião consigo mesmo, com os outros e com o fundamento do próprio eu e dos outros. Onde há Novo Ser, há graça, e vice-versa. (TILLICH, 2014, p. 713).

O fundamento do amor é o próprio fundamento do ser, isto é, o ser-em-si. O amor possui natureza divina porque é criação de Deus. Na medida em que o amor criado pelo Espírito prevalece no ser humano ele é sem ambiguidade. Contudo, o caráter fragmentário da finitude jamais deixará de existir. Por isso, é a graça, e não a lei, a maior força de motivação moral. O amor possui poder de reunião porque seu poder criativo é o Espírito. E ele pode ser experimentado pelo ser humano porque a graça é o amor como presença efetiva na realidade existencial. A graça possibilita a vida do Novo Ser, isto é, a vida sem ambiguidades. Mas o Novo Ser também significa a vida reunida sem a fragmentação característica da alienação existencial. As muitas formas de ética sem Presença Espiritual seriam julgadas pelo fato de não poderem mostrar o poder de motivação, o princípio de escolha na situação concreta e apontaria ainda para a validade incondicional do imperativo moral. Mas o amor como princípio da teonomia se opõe à ambiguidade da lei e por isso é capaz de fazê-lo. Higuét considera que é “o compromisso pessoal – não a observância formalista da lei – um elemento fundacional da ação moral autêntica e [que] enraíza-se no amor como ‘princípio moral último’” (HIGUET, 2006, p. 140). Apesar de o amor como criação da vontade de Deus não estar ao alcance da vontade do ser humano, ele lhe é concedido pelo ser-em-si que se manifesta no ser finito – é graça e por isso é sem ambiguidade. (Cf. TILLICH, 2014. p. 711-714).

3.5. Síntese

Ao se compreender que Tillich aponta diversas questões ontológicas que precisam ser consideradas ao se tratar da temática do amor, observa-se também que estão implícitos diversos pressupostos éticos e teológicos. Talvez pareça tarefa simples falar do conceito de amor em Tillich, já que este é o ponto central da fé e espiritualidade do cristianismo tradicional e dos textos bíblicos do Novo Testamento. Contudo, é preciso observar que Tillich aponta diversas questões que devem ser consideradas quando se fala sobre amor.

Uma destas questões é o fato de como a qualidade *eros* foi, durante muitos séculos, demonizada pela teologia e tradição cristã e excluída do espaço religioso e do âmbito da fé.

Tillich insiste veemente que *eros* não deve ser reduzida como sinônimo de “sexo” ou “desejo sexual” (IRWIN, 1991, p. 45). Neste sentido, é interessante notar como ele ressalta que é a unidade de *agápe* e *eros* nas questões ontológicas da fé que torna capaz o indivíduo de superar a possibilidade demoníaco-idólatra que por muitas vezes o aliena à algo que não o tocou verdadeiramente e profundamente de forma incondicional. Não é possível falar sobre um tipo de amor incondicional que exclui a paixão e o desejo pelo outro, do contrário este amor seria uma simples sujeição a uma lei moral que aliena o indivíduo e o induz a levar uma vida sem preocupações profundas e relevantes para as dimensões da vida. A unidade do amor nas suas qualidades *agápe* e *eros*, como aponta Tillich, é que torna capaz a união do que o ama com o que é amado naquilo que os transcende: o fundamento do ser.

Além disso, é importante também ressaltar como Tillich aponta para a presença das ambiguidades da vida e como estas não são necessariamente nocivas às realidades da existência humana. É verdade que na compreensão de Tillich, o ser humano está sempre em busca pela autotranscendência e pela vida sem ambiguidade: a vida eterna. Contudo, ele acaba por perceber suas limitações e sua finitude e, se dá conta de que jamais poderá evitar este caráter fragmentário. Isto o leva à busca por algo que o apresente ao incondicional e à transcendência e o permite experimentar o amor como graça doada pela Presença Espiritual. Por fim, Tillich demonstra que para experimentar o amor incondicional em sua essência ou, o amor sem ambiguidade, o ser humano não pode contar com sua boa vontade, seus próprios esforços ou mesmo sua boa conduta moral. Este amor somente pode ser experimentado enquanto graça, e isto significa necessariamente que quem o recebe não o recebe por mérito mas é ofertado gratuitamente e possibilita a experimentação do princípio da teonomia. Amor sem ambiguidade em Tillich é manifestação da graça. Por isso o caráter fragmentário da vida não pode ser superado por mera vontade humana. Esta superação só é possível pelo amor – mas o amor também não está ao alcance do ser humano, ele é doado pela vida divina e experimentado dentro da realidade do Novo Ser, vencendo a polaridade entre o ser essencial e o ser existencial.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O problema que orientou a elaboração desta pesquisa foi, em termos gerais, o da proposta de Tillich para a superação das ambiguidades da vida e do caráter fragmentado pelo estado de alienação existencial do ser humano. Como já foi dito no último capítulo, a resposta de Tillich para este problema é o amor, principalmente a partir da relação entre *agápe* e *eros*. Em termos específicos, procuramos discutir a fragmentação da vida como consequência da queda do ser humano a partir de Tillich que a interpreta como a passagem da essência para a existência. Tendo em vista a centralidade do mito no pensamento de Tillich e, também em sua hermenêutica religiosa, ressaltamos a importância da não desmitologização completa para que o mito não seja esvaziado de poder e sentido.

Desta forma, este estudo tornou-se uma investigação da *validade do poder do amor como superação das ambiguidades da vida*. Ressaltamos novamente, que Tillich destaca uma unidade essencial entre amor e ontologia e, por isso, no primeiro capítulo discutimos o conceito de ontologia em seu pensamento. Concluímos que a ontologia sob a ótica tillichiana não tem o objetivo de fazer perguntas por acontecimentos históricos ou interpretação de fatos temporais; mas sua proposta é responder a pergunta pelo significado do ser enquanto ser. Também, discutimos a questão de Tillich identificar o fundamento do ser humano com Deus, o ser-em-si. Esta pergunta por Deus é o que relaciona a ontologia de Tillich com sua teologia, apesar de ressaltar que a teologia não deve entrar na arena da discussão ontológica. Mas enquanto a ontologia formula a análise de toda a composição do ser e do que significa ser, a teologia se ocupa da questão de Deus como resposta à finitude presente no âmago do ser humano.

O problema da finitude nos demonstrou a necessidade de se falar sobre o conceito de angústia. Procuramos demonstrar como Tillich interpreta a palavra *Angst* como conceito filosófico central no pensamento de Kierkegaard e necessário para toda reflexão existencialista. Tillich identifica o problema da finitude com a angústia, afirmando inclusive que se tratam da mesma coisa. O avanço conceitual de Tillich em relação a Kierkegaard está na expressão “coragem de ser”. Tillich considera que diante do problema de “ter que morrer”, o ser humano se dá conta da possibilidade de não-ser. Mas ao ser tomado pela fé que o toca

incondicionalmente, encontra a coragem para vencer este medo e se realizar a partir da nova vida oferecida pelo Cristo, o portador do Novo Ser.

Por último, o primeiro capítulo focou na discussão sobre o ser essencial e o ser existencial. Destacamos que no pensamento de Tillich não existem dois seres concomitantes – um ser essencial e outro ser existencial – mas que ele interpreta o ser a partir da mistura destes dois elementos. O ser humano sob as condições da existência se encontra alienado de sua natureza essencial, muito embora mantenha essa consciência. Mas a existência apresenta seu caráter destrutivo ao impossibilitar o ser humano de viver sua essência em plenitude. As ambiguidades da vida, tão destacadas por Tillich em seu sistema de correlação, se caracterizam exatamente na mistura dos elementos essenciais e existenciais, gerando uma experiência controversa na vida humana cotidiana.

Mesmo a religião não escapa das características ambíguas, principalmente a religião institucionalizada que conduz à demonização, profanação e idolatria. Para Tillich, a religião que leva à autotranscendência não é a religião organizada, mas sim a religião enxergada como *preocupação última*. A possibilidade da autotranscendência na religião demonstra seu caráter ambíguo que também expressa a característica universal da vida – o sagrado e o profano. Diante desta realidade, apresentamos de forma breve as ambiguidades da lei em seu caráter dialético de heteronomia e autonomia e, também, a teonomia como proposta de Tillich para superação deste problema. A teonomia como conceito é definida por ele como a lei que encontra seu fundamento em Deus e, por isso, está profundamente relacionada com o amor. A lei heterônoma, mesmo que se apresente como dada por Deus, não pode conduzir o ser humano à autotranscendência pois só proporciona uma anulação das potencialidades do ser levando-o, inclusive, à autodestruição. Também, este caráter de fragmentação se faz presente na separação entre religião e cultura, o que Tillich considera um aspecto destrutivo que foi acentuado pela modernidade. Para ele, a religião é a substância que dá sentido à cultura e a cultura é a totalidade das formas que expressam as preocupações básicas da religião. Assim, observamos que ele parece, a todo momento, enxergar a necessidade de se superar essa fragmentação sem deixar de utilizar o que a modernidade oferece – o pensamento crítico.

Esta discussão sobre as ambiguidades da vida, nos fez levantar a pergunta pela origem do caráter existencial. Assim, o foco do segundo capítulo se centrou na hermenêutica de Tillich sobre o mito da queda como validade incondicional para interpretação da situação existencial do ser humano. Primeiro, procuramos ressaltar a importância de não realizar uma completa desmitologização dos textos bíblicos como propunha Rudolf Bultmann. O que

destacamos no pensamento de Tillich é que, o que ele considera como necessário é uma semi-desmitologização, isto é, uma análise do mito a partir do núcleo de sua mensagem sem que este seja considerado como um evento histórico. Os mitos como símbolos religiosos se comunicam na linguagem da fé e, por isso, portam em si este poder incondicional.

Sua interpretação do mito da queda pode ser iluminada por esta compreensão. A leitura que Tillich realiza sobre os mitos da criação e da queda, presentes nos relatos bíblicos de Gênesis, está intimamente conectada com a pergunta implícita na finitude do ser humano. Por isso, o mito descreve não um evento histórico, mas a situação da criatividade divina e da criaturalidade humana. Em outras palavras, o mito da queda representa, para Tillich, a transição da essência à existência como um evento interior e individualizado, embora seja universal. Assim, o estado da existência é um estado caído. A queda separou o ser humano de Deus, do seu próximo e de si mesmo; e, para Tillich, esta última é a pior de todas as separações.

Mas para Tillich, a queda não é somente uma casualidade, mas uma necessidade latente ao ser humano. Ele descreve a situação essencial do ser humano a partir da expressão “inocência sonhadora” que caracteriza o ser humano no estado de dependência de Deus. Por isso, para que possa alcançar sua autonomia, o ser humano precisa cair para efetivar sua liberdade. Para ele, a liberdade do ser humano só pode ser alcançada na escolha pela queda. Esta interpretação foi alvo de duras críticas, como procuramos demonstrar ao longo do segundo capítulo. Tillich foi acusado de preocupar-se tanto com a filosofia que acabou abandonando a teologia. Para críticos como Hamilton, Tillich demonstrou sua fidelidade à filosofia ao empregar esta linguagem característica do platonismo para descrever a situação humana em linguagem teológica, o que seria incompatível. Para não empobrecer a discussão, levantamos as perguntas e ressaltamos os argumentos procurando escapar da tendenciosidade (muito embora a pesquisa se foque no pensamento de Tillich).

Entretanto, mesmo que Tillich considere a queda como necessária, ele não a destaca como algo inteiramente positivo. A queda como opção trouxe características de destruição para a vida humana e para seu mundo que “caiu” conjuntamente com ele. É verdade que ela proporciona ao ser humano a possibilidade de transcender seus próprios limites, mas também gera o sentimento da angústia que, como ressaltado, é o problema da finitude e o medo da morte. Ainda, a queda separou o ser humano de seu fundamento, isto é, Deus o que nos conduz para a proposta de Tillich para a solução deste problema.

Para Tillich, o amor em sua qualidade *agápe* é sem ambiguidades. Isto só é possível porque *agápe* representa o caráter transcendental do amor, muito embora não possa ser experimentado de forma isolada. Diferentemente do que propuseram as teologias eclesiásticas ao longo dos séculos, Tillich não defende a existência de mais de um amor se pudesse se falar de vários “amores”. Para ele, o amor constitui uma unidade essencial indivisível, mas que possui diferentes qualidades e, por isso, diferentes manifestações. Destacamos ao longo do terceiro capítulo as qualidades do amor – *agápe*, *eros*, *philia* e *libido* – e procuramos demonstrar como Tillich enxerga todas estas qualidades em seu sistema de correlação. Experimentar *agápe* sem *eros* é experimentar um amor fragmentado e por isso destrutivo. *Eros*, sem *agápe* foi reduzida à mera profanação e interpretada somente a partir das relações e do desejo sexual. Mas para Tillich, *eros* é o poder que reúne os separados. É pelo *eros* que o inferior se move em direção ao superior e, por isso, o amor do ser humano por Deus é de qualidade erótica, como quem deseja a reunião com aquele do qual foi separado.

Uma explanação que se defende nesta pesquisa é que, para Tillich, o amor não é mera emoção. Amor é poder ontológico que coloca o ser humano caído em relação com seu fundamento e sua essência. É a graça concedida ao ser humano pela Presença Espiritual efetivada nos aspectos temporais. É o passo dado por Deus em direção ao ser humano apesar de sua escolha pela queda (*agápe*). É a resposta do ser humano ao Deus que o amou primeiro (*eros*). Por isso, também, o amor não pode ser criado a revelia, mas é doado – é graça.

Assim, a interpretação que se defende neste trabalho é que Tillich entende como algo necessário para a vida humana e para o futuro da religião, a superação deste caráter de separação e de fragmentação. Há necessidade de reaproximação entre religião e cultura, entre filosofia e teologia, entre essência e existência e entre o ser humano e Deus. A separação é, para Tillich, um caráter da vida marcada por aspectos destrutivos. Ela isola e aliena. Aprisiona e subjuga. Impede o ser humano caído de viver realizado em plenitude e, estando sob o domínio da existência fazendo de forma incessante a pergunta pela vida eterna.

Muito embora a solução de Tillich aparente ser ingênua, ela é caracterizada por uma escolha. Tillich escolheu a afirmação dos evangelhos de que o amor é a resposta incondicional para o problema da separação. Por isso, para ele, o amor contém e transcende a lei e, mesmo quando se fala em mandamento do amor, isto não passaria de um mero modo paradoxal de se referir a este que é poder que reúne os separados. O amor tem seu fundamento em Deus e sua efetividade no ser humano. Ao reunir o ser humano com Deus, com seu próximo e consigo mesmo, o amor não exclui as individualizações, mas elas passam a estar em correlação. Isto

é, elas ainda existem, mas não proporcionam mais alienação e sofrimento. O amor é o poder que possibilita ao ser humano experimentar a nova vida oferecida pelo Novo Ser na figura do Cristo, embora somente possa experimentá-la fragmentariamente. Assim, a última conclusão, é que a situação da existência sempre existirá, muito embora Tillich acredite que ela possa ser vencida pelo poder do amor. Esta conclusão não parte de um caráter definitivo, mas sim de uma premissa paradoxal. O amor pode vencer a separação, mas ele não está ao alcance da produtividade humana – é graça, e somente pode ser concedido pela Presença Espiritual.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

I. Obras de Paul Tillich

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

_____. *Biblical religion and the search for ultimate reality*. Chicago-USA: University of Chicago Press, 1955a.

_____. *The new being*. New York-USA: Charles Scribner's Sons, 1955b.

_____. *The eternal now*. London-ENG: Edigraf, 1963.

_____. *The World Situation*. Philadelphia-USA: Fortress Press, 1965.

_____. *The Future of Religions*. New York-USA: Harper & Row, 1966.

_____. *Filosofía de la Religión*, Buenos Aires: Asociación. Editorial La Aurora, 1973a.

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

_____. Realism and Faith (1948). In: *Main Works v. 4: Writings in Philosophy of Religion*. Edited by Carl Heinz Ratschow and Gunther Wenz. Berlin-GER; New York-USA: de Gruyter, 1989a.

_____. The Meaning and Justification of Religious Symbols (1961). In: *Main Works v. 4: Writings in Philosophy of Religion*. Edited by Carl Heinz Ratschow and Gunther Wenz. Berlin-GER; New York-USA: de Gruyter, 1989b.

_____. Theonomie (1931). In: *Main Works v. 4: Writings in Philosophy of Religion*. Edited by Carl Heinz Ratschow and Gunther Wenz. Berlin-GER; New York-USA: de Gruyter, 1989c.

_____. The Religious Symbol / Symbol and Knowledge (1940-1941). In: *Main Works v. 4: Writings in Philosophy of Religion*. Edited by Carl Heinz Ratschow and Gunther Wenz. Berlin-GER; New York-USA: de Gruyter, 1989d.

_____. Religion and Secular Culture (1946). In: *Main Works v. 2: Writings in the Philosophy of Culture*. Edited by Carl Heinz Ratschow and Michael Palmer. Berlin-GER; New York-USA: de Gruyter, 1990.

- _____. *A Era Protestante*. Tradução: Jaci Maraschin. São Paulo: Traço a Traço, 1992a.
- _____. Our Protestant Principles (1942). In: *Main Works v. 6: Theological writings*. Edited by Carl Heinz Ratschow and Gert Hummel. Berlin-GER; New York-USA: de Gruyter, 1992b.
- _____. The God above God (1961). In: *Main Works v. 6: Theological writings*. Edited by Carl Heinz Ratschow and Gert Hummel. Berlin-GER; New York-USA: de Gruyter, 1992c.
- _____. Existential Analyses and Religious Symbols (1956). In: *Main Works v. 6: Theological writings*. Edited by Carl Heinz Ratschow and Gert Hummel. Berlin-GER; New York-USA: de Gruyter, 1992d. p. 385-400.
- _____. *Dinâmica da fé*. Tradução: Walter O. Schlupp. 3. ed. São Leopoldo: Sinodal, 1985.
- _____. Morality and Beyond (1963). In: *Main Works v. 3: Writings in Social Philosophy and Ethics*. Edited by Carl Heinz Ratschow and Erdmann Sturm. Berlin-GER; New York-USA: de Gruyter, 1998a.
- _____. Beyond Religious Socialism. In: *Main Works v. 3: Writings in Social Philosophy and Ethics*. Edited by Carl Heinz Ratschow and Erdmann Sturm. Berlin-GER; New York-USA: de Gruyter, 1998b.
- _____. Man and Society in Religious Socialism (1943). In: *Main Works v. 3: Writings in Social Philosophy and Ethics*. Edited by Carl Heinz Ratschow and Erdmann Sturm. Berlin-GER; New York-USA: de Gruyter, 1998c.
- _____. Freedom in the Period of Transformation (1940). In: *Main Works v. 3: Writings in Social Philosophy and Ethics*. Edited by Carl Heinz Ratschow and Erdmann Sturm. Berlin-GER; New York-USA: de Gruyter, 1998d.
- _____. *História do pensamento cristão*. Tradução: Jaci Maraschin. 2. ed. São Paulo: ASTE - Associação de Seminários Teológicos Evangélicos, 2000.
- _____. *A Coragem de Ser*. Tradução: Egle Malheiros. 6. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2001.
- _____. *Paul Tillich: textos selecionados*. (Org. E. Proença). Tradução: Daniel Costa. São Paulo: Fonte Editorial, 2006.
- _____. *Teologia da cultura*. Tradução: Jaci Maraschin. São Paulo: Fonte Editorial, 2009.
- _____. *Perspectivas da teologia protestante nos séculos XIX e XX*. 4. ed. São Paulo: ASTE, 2010.
- _____. *Teologia sistemática: três volumes em um*. Tradução: Getulio Bertelli; Geraldo Korndorfer. 7.ed. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2014.

II. Obras sobre Paul Tillich

CALVANI, C. E. Paul Tillich: Aspectos biográficos, referenciais teóricos e desafios teológicos. *Estudos de Religião* – Paul Tillich: Trinta anos depois, São Bernardo do Campo, ano X, n. 10, p. 11-36, jul. 1995.

CRUZ, E. R. A vida e suas ambiguidades no sistema de Paul Tillich. *Estudos de Religião* – Paul Tillich: Trinta anos depois, São Bernardo do Campo, ano X, n. 10, p. 11-36, jul. 1995.

_____. *A Dupla Face: Paul Tillich e a ciência moderna*. São Paulo: Loyola, 2008. 302p.

FONTANA, J. A justiça na visão de Paul Tillich. *Correlatio*, Revista Eletrônica, n. 9, p. 62-85, mai. 2006.

GEFFRÉ, C. Paul Tillich and the future of interreligious ecumenism. In: BULMAN, R. F.; PARRELA, F. J. (eds.). *Paul Tillich: a new catholic assessment*. Colleagueville, Minnesota-USA, A Michael Glazier Book, 1994. p. 268-288.

GRONDIN, N. Genèse de l'idée d'une théologie de la culture. In: DESPLAND, M.; PETIT, J. C.; RICHARD, J. Religion et Culture: Colloque du Centenaire Paul Tillich. Laval: Presses de l'Université Laval, 1987. P. 207-224.

HAMILTON, K. *The System and the Gospel: A Critique of Paul Tillich*. New York: The Macmillan Company, 1963.

HIGUET, E. A. A força de Eros no pensamento ético e político de Paul Tillich. *Correlatio*, Revista Eletrônica, n. 2, p. 2-13, out. 2002.

_____. Amor divino ou amor humano? Amor cristão ou amor pagão? O resgate do erótico no pensamento de Paul Tillich e na teologia feminista. In: HIGUET, E.; MARASCHIN, J. (Org.) et. al. *A forma da religião: leituras de Paul Tillich no Brasil*. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2006. p. 135-154.

_____. As relações entre religião e cultura no pensamento de Paul Tillich. *Correlatio*, Revista Eletrônica, n. 14, dez. 2008, p. 123-143.

_____. O método da Teologia Sistemática de Paul Tillich: A relação da razão e da revelação. *Estudos de Religião* – Paul Tillich: Trinta anos depois, São Bernardo do Campo, ano X, n. 10, p. 11-36, jul. 1995.

_____. Saúde, doença e cura no pensamento de Paul Tillich: reflexões teológicas e pastorais. *Revista Pistis Praxis*, Curitiba, v. 6, n. 1, p. 167-188, jan./abr. 2014.

IRWIN, A. C. *Eros toward the world: Paul Tillich and the theology of the erotic*. Minneapolis: Augsburg Fortress Press, 1991.

JOSGRILBERG, R. S. Ser e Deus: Como Deus é recebido, por revelação, em nossa experiência? *Estudos de Religião* – Paul Tillich: Trinta anos depois, São Bernardo do Campo, ano X, n. 10, p. 11-36, jul. 1995.

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

MAGALHÃES, A. C. M. A história e o reino de Deus na teologia de Paul Tillich. *Estudos de Religião – Paul Tillich: Trinta anos depois*, São Bernardo do Campo, ano X, n. 10, p. 11-36, jul. 1995.

MARASCHIN, J. A linguagem ontológico-existencialista de Tillich. *Estudos de Religião – Paul Tillich: Trinta anos depois*, São Bernardo do Campo, ano X, n. 10, p. 11-36, jul. 1995.

_____. *Cristologia sem centro – o novo ser e o nada*. In: et. al. *A forma da religião: leituras de Paul Tillich no Brasil*. Etienne Higuete & Jaci Maraschin (Orgs.). São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2006. p. 213-223.

MUELLER, E. R. *O Sistema Teológico*. In: *Fronteiras e Interfaces: O pensamento de Paul Tillich em perspectiva interdisciplinar*. Enio R. Mueller & Robert W. Beimg (Orgs.). São Leopoldo: Sinodal, 2005. p. 67-98.

PARRELLA, F. J. Tillich's theology of the concrete spirit. In: *The Cambridge Companion to Paul Tillich*. Edited by Russel Re Manning. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. p. 74-90.

PIEPER, F. Ontologia e religião no pensamento de Paul Tillich em diálogo com Martin Heidegger. *Correlatio*, Revista Eletrônica, v. 11, n. 21, p. 27-58, jun. 2012.

_____. A dança do símbolo no cenário da hermenêutica. In: HIGUETE, E.; MARASCHIN, J. (Org.) et. al. *A forma da religião: leituras de Paul Tillich no Brasil*. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2006. p. 27-44.

RANDALL JR., J. H. The Ontology Of Paul Tillich. In: *The Theology Of Paul Tillich*. New York: The Macmillan Company, 1964. p. 132-163.

RIBEIRO, C. O.; ABIJAUDI, A. Y. G. As religiões diante da preocupação última da vida: uma reflexão a partir do pensamento de Paul Tillich. *Estudos de Religião*, v. 31, n. 3. set.-dez. 2017. p. 349-375.

RIBEIRO, C. O. Para Além da História: A relação entre Reino de Deus e história em Paul Tillich. *Correlatio*, Revista Eletrônica, n. 13, p. 121-135, jun. 2008.

_____. *Pode a fé tornar-se idolatria? A atualidade para a América Latina da relação entre reino de Deus e história em Paul Tillich*. Rio de Janeiro: Instituto Mysterium: Mauad X, 2010.

ROBERTS, D. E. Tillich's Doctrine Of Man. In: *The Theology Of Paul Tillich*. New York: The Macmillan Company, 1964. p. 108-131.

ROOS, J. A Relação entre Teologia e Filosofia no pensamento de Paul Tillich. In: *Fronteiras e Interfaces: O pensamento de Paul Tillich em perspectiva interdisciplinar*. São Leopoldo: Sinodal, 2005. p. 145-160.

SANTOS, J. M. G. *A Teologia da Cultura*. In: *Fronteiras e Interfaces: O pensamento de Paul Tillich em perspectiva interdisciplinar*. São Leopoldo: Sinodal, 2005. p. 121-141.

SOUZA, V. C. Da razão à revelação: uma introdução ao mito em Paul Tillich. *Correlatio*, Revista Eletrônica, v. 12, n. 23, jun. 2013. p. 59-70.

STENGER, M. A. Faith (and religion). In: *The Cambridge Companion to Paul Tillich*. Edited by Russel Re Manning. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. p. 74-90.

III. Outras obras

CASSIRER, E. *Linguagem e Mito: uma contribuição ao problema dos nomes dos deuses*. São Paulo: Perspectiva, 1972.

HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Parte I. Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback. 15. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Universidade São Francisco, 2005.

KIERKEGAARD, S. A. *Migalhas Filosóficas: ou um bocadinho de filosofia de João Clímacus*. Trad. de Ernani Reichmann e Álvaro Valls. 3. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011. 150p.

IV. Dissertações e teses

CARVALHO, G. V. R. *A Interpretação da Simbólica da Queda em Paul Tillich: Um Estudo em Hermenêutica Teológica*. Universidade Metodista de São Paulo. São Bernardo do Campo, 2007 (Dissertação de Mestrado).