

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO

Leonardo Rezende Meireles

A CONCEPÇÃO DE FÉ SEGUNDO PAUL TILLICH

Juiz de Fora

2013

Leonardo Rezende Meireles

A concepção de fé segundo 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. Eduardo Gross

Juiz de Fora
2013

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

Meireles, Leonardo Rezende.

A Concepção de Fé Segundo Paul Tillich / Leonardo Rezende Meireles. -- 2013.
107 f.

Orientador: Eduardo Gross

Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, 2013.

1. Fé. 2. Incondicional. 3. Preocupação Última. 4. Razão Ontológica. 5. Religião. I. Gross, Eduardo, orient. II. Título.

Esta pesquisa é dedicada a Manoel Meireles e Maria das Graças Meireles, meus pais que sempre me apoiaram e incentivaram, e a meus avôs, José Rezende dos Santos e Maria Botelho dos Santos, os melhores contadores de estórias que já conheci.

Aqui estão os sacerdotes; e muito embora sejam meus inimigos, meu sangue está ligado ao deles.

(Friedrich Nietzsche)

AGRADECIMENTOS

Muitas pessoas contribuíram para a realização desta pesquisa. Assim, gostaria de agradecer ao meu orientador, o professor Doutor Eduardo Gross, pela atenção, pelo cuidado, pelo apoio e por compreender as minhas limitações e dificuldades.

Também gostaria de registrar minha gratidão ao corpo docente do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião (PPCIR), da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), por contribuir, direta ou indiretamente, com este trabalho e, ao funcionário do programa, Antônio Celestino, pela solicitude.

Agradeço também a CAPES, por financiar e proporcionar suporte indispensável para a elaboração do trabalho.

A todos os meus amigos e companheiros (não irei citar nomes porque posso me esquecer de alguém, o que seria inconveniente), agradeço os constantes estímulos pessoais, filosóficos e intelectuais, as discussões e polêmicas que permitiram, apesar das discordâncias, uma amizade mais sincera e uma reflexão mais aguçada. Aos companheiros da ABU Ouro Preto, ABU Juiz de Fora e Igreja Presbiteriana, em Central de Minas, sou grato, de coração, por tudo que pude aprender e vivenciar em seu convívio.

Aos meus pais, agradeço tanto pelo apoio constante, como também por se privarem de muitas coisas para que eu pudesse estudar e permanecer, primeiro, em Ouro Preto e depois, em Juiz de Fora. A vocês, devo não somente as páginas aqui escritas, mas também toda a minha vida.

A Deus, agradeço pela oportunidade de descobrir e aprender sobre sua Incondicionalidade, que o faz transcender e ultrapassar toda tentativa religiosa de enclausurá-lo em um conceito que o transforma em um ser entre outros seres.

RESUMO

A presente pesquisa tem por objetivo analisar o modo peculiar com que Paul Tillich desenvolve o conceito de *fé*. Neste intuito, prioriza-se o que o autor conceitua como *fé*, a partir de três conceitos fundamentais: *ultimate concern*, *being grasped* e *Incondicional*. Baseando-se na análise desses três conceitos, é possível definir o que é a *fé* e o que a *fé* não é. Nesta tarefa analítica, especial atenção é dada ao conceito de *fé* como algo *humano* e, ao mesmo tempo *divino* e, como a *fé* tem relação com alguns dos conceitos que são a base da teologia e filosofia de Tillich, dentre os quais se destacam; a *cultura*, a *religião*, a *revelação*, o *método de correlação*, os *símbolos religiosos* e a *razão ontológica*. Acrescentem-se, ainda, abordagens do conceito de *fé idólatra* e do conceito de *fé absoluta* e suas peculiaridades. Finalmente, apresenta-se a distinção entre os domínios da *fé* e a *razão* pensada em seu sentido *técnico* e a relação harmônica entre a *fé* e a *razão ontológica*.

Palavras-chave: Fé, Incondicional, preocupação última, símbolos, religião, fé absoluta, fé idólatra, razão ontológica.

ABSTRACT

This research aims to analyze the peculiarity of Paul Tillich's concept of faith. To do that, the focus is put on three concepts: ultimate concern, being grasped and Inconditional. Based on the analysis of these three concepts, it is possible to define what faith is, and what, in Tillich's point of view, faith is not. In this analytical task, special attention is given to the concept of faith as something simultaneously human and divine, and to how real faith relates with several concepts which are the base of Tillich's theology and philosophy, among whose are stressed: culture, religion, revelation, correlation method, religious symbols and ontological reason. Also a treatment of the concepts of idolatrous faith and of absolute faith is developed. Finally, the distinction between the realms of faith and reason, the last conceived in its technical sense, and the harmonious relation between faith and ontological reason are presented.

Keywords: Faith, Inconditional, ultimate concern, symbolic, religion, absolute faith, idolatrous faith, ontological reason.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	09
CAPÍTULO 1: AS CARACTERÍSTICAS ESSENCIAIS DO CONCEITO DE FÉ.....	13
1.1 O que é a fé.....	13
1.2 A dimensão humana da fé.....	20
1.3 Não fé, fé idólatra e demoníaco.....	23
1.4 Fé e Incondicional.....	26
1.5 As distorções da fé.....	32
1.6 Fé e religião.....	39
Capítulo 2. FÉ COMO ESTAR POSSUÍDO PELO INCONDICIONAL.....	45
2.1 Os símbolos e os mitos: a linguagem da fé.....	45
2.2 A relação entre o simbolismo do Incondicional e o simbolismo de Deus.....	51
2.3 Razão e a revelação do Incondicional.....	59
2.4 Cultura e religião e o método de correlação.....	67
Capítulo 3. A DINÂMICA E A INTEGRAÇÃO DA FÉ.....	73
3.1 Tipos de fé.....	73
3.2 Coragem, fé e fé absoluta.....	80
3.3 Fé e razão.....	89
CONCLUSÃO.....	102
BIBLIOGRAFIA.....	105

INTRODUÇÃO

[...]

A arte de viver da fé
Só não se sabe fé em quê
(Herbert Vianna, Bi Ribeiro e João Barone)

Em 1986, o grupo de rock nacional Os Paralamas do Sucesso gravou um disco que recebeu o nome de Selvagem e uma das canções foi chamada de Alagados. Essa canção se refere à difícil realidade social de pobreza e miséria vivida pela população da comunidade carioca da Favela da Maré, que estaria associada a certa forma de religiosidade que aliena as pessoas. O refrão da canção é basicamente a citação em epígrafe. Relacionado com o ritmo e com o instrumental, a melodia é boa, porém, a partir de uma análise filosófica e teológica, a letra está equivocada, porque as *pessoas* possuem, minimamente, um *conhecimento* sobre o *conteúdo* de sua *fé* e, de modo geral, nenhum *ser humano* possui *fé* em algo sobre o qual não detém nenhuma informação ou *conhecimento*. Essas informações podem até ser escassas ou mesmo infundadas, todavia toda forma de *fé* pressupõe certo entendimento do objeto ao qual se direciona.

Possivelmente o refrão dessa canção estaria menos errado, se fosse escrito da seguinte maneira: “A arte de viver da fé, só não se sabe o que é a fé”. Simon Blackburn, na obra *Verdade: um guia para os perplexos*, faz o seguinte comentário sobre a *fé*: “Há uma impressão geral de que “ceticismo”, assim como “ateísmo”, é coisa ruim. A falta de convicções costuma ser um mau modelo, insociável ou não patriótico. “Fé” é uma palavra envolta por uma aura positiva”.¹

O problema da canção Alagados e da posição de Blackburn é que ambas usam a palavra *fé* sem se preocupar com sua definição mais precisa. Blackburn usa o conceito de *fé* a partir da percepção da *fé* como *crença* em *seres* que não se veem ou em *realidades espirituais*, cuja *existência* não pode ser cientificamente demonstrada. Blackburn está parcialmente correto em sua interpretação de que a maior parte das *pessoas* acredita que a *fé* é algo positivo e que sua falta seria um pecado mortal. Todavia, em meios acadêmicos,

¹Simon BLACKURN, *Verdade: um guia para os perplexos*, p. 29.

principalmente nas ciências humanas,² a *fé* é entendida como algo ruim, como uma traição à *razão esclarecida*. Contudo, é inaceitável que um filósofo como Blackburn utilize o conceito de *fé* sem antes defini-lo ou analisá-lo cuidadosamente.

Na história da filosofia e da teologia, uma das melhores e mais profundas investigações sobre o que é a *fé* foi realizada pelo filósofo e teólogo teuto-americano Paul Tillich. A discussão filosófica e teológica do conceito de *fé* no pensamento de Tillich assume duas formas. Por um lado, tem-se a análise do que é a *fé* – *estar possuído por uma preocupação última direcionada ao Incondicional*; por outro lado, há a discussão e o combate das distorções da concepção da *fé* como um ato da *vontade*, como *sentimento* e como *conhecimento* que possui um baixo grau de evidência.

A palavra *fé*, na linguagem religiosa, teológica e filosófica, pode assumir vários sentidos e significados. Contudo, o referido trabalho limita-se a discutir a proposta tillichiana de oferecer uma demonstração *ontológica* e *racional* do que é a *fé*. Nesse sentido, entende-se que os conceitos de *being grasped*, *ultimate concern* e *Incondicional* são o fundamento e a base da concepção tillichiana do conceito *fé*.

No intuito de melhor compreender a originalidade e a profundidade das reflexões tillichianas sobre a *fé* como *preocupação última*, opta-se por apresentar outros conceitos que desenvolvem, sustentam e fundamentam o que o autor conceitua como *fé*. O conceito principal associado à *fé*, no pensamento tillichiano, é a ideia de *Incondicional*. E o conceito de *Incondicional*, para ser corretamente percebido e interpretado, necessariamente precisa ser acompanhado por outros conceitos, dos quais os principais são: *Deus*, os *símbolos religiosos*, o *método de correlação*, *revelação*, *razão*, *cultura* e *religião*. Basicamente, a *fé* pensada a partir do conceito de *preocupação última* direcionada para o *Incondicional* é a pedra fundamental que sustenta todo o edifício do pensamento tillichiano. Nesse sentido, existe um entrelaçamento lógico natural entre esses conceitos, de modo que, ao se apresentar um deles, torna-se necessário também analisar alguns dos outros conceitos que, juntos, formam o pensamento tillichiano.

Nossa intenção nesta pesquisa é a de descrever a natureza *essencial* da *fé* e não a de dissecar, em todos os seus pormenores, os outros conceitos que são indispensáveis para a concepção tillichiana de *preocupação última*. Por outro lado, também não é possível entender o conceito de *fé* segundo o teólogo-filósofo sem uma noção mínima de outras ideias apresentadas por Tillich.

² Rubem ALVES, *O que é religião*, p. 10.

A importância desta pesquisa está no fato de se encontrarem poucos estudos, na literatura secundária nacional, sobre o tema aqui abordado. Nesse contexto, o presente trabalho permite observar o que é a *fé*, o que ela não é e como esse conceito se relaciona com a totalidade do pensamento de Paul Tillich.

No desenvolvimento desta dissertação, a análise bibliográfica concentra-se nas obras de Paul Tillich, em que se destacam: *Dynamics of faith, Systematic theology, Theology of culture, The courage to be, What is religion? Biblical religion and the search for ultimate reality e Ultimate concern, Tillich in dialogue*.³ No que se refere às fontes secundárias, utilizamos artigos clássicos e recentes, que fazem referência direta ao tema em estudo ou que são relevantes para sua compreensão.

A estrutura desta pesquisa é norteada pela definição do que é a *fé*, em sentido tillichiano. O trabalho foi dividido em três capítulos. No primeiro capítulo, prioriza-se a análise do que é a *fé* e de como o lado *humano* se relaciona com o *Incondicional*. Nesse aspecto, revela-se a perspicácia de Tillich de apresentar o conceito de *fé* como algo *humano* e, ao mesmo tempo, *divino*. A partir da ideia de *being grasped*, o autor ressalta o lado do *Incondicional* no ato de *fé* e, com o conceito de *ultimate concern*, demonstra como o humano contribui e participa na *fé*. Em seguida, apresenta-se o que o autor denomina de *idolatria*, que é tomar algo *condicionado* e percebê-lo como *incondicionado* o que, necessariamente, conduz à relação entre a *fé* e o *Incondicional*, porque o combate à *idolatria* é feito tendo como referência o conceito de *Incondicional*. Nesse contexto, destacam-se os dois conceitos clássicos de *fé*: *fides qua creditur* e *fides quae creditur*. O primeiro representa a *preocupação última* que possui o *ser humano* e o segundo aponta para o *conteúdo da fé*. O próximo passo é dado através da apresentação das falsas concepções de *fé* que Tillich ressalta. Na parte final do capítulo, são apresentadas a similaridade e a proximidade que existem no pensamento de Paul Tillich entre *fé* e *religião*; na medida em que o autor define os dois conceitos a partir da ideia de *preocupação última*, eles são interpretados como conceitos análogos.

No capítulo dois, a atenção se volta para outros conceitos do pensamento tillichiano, que são indispensáveis para a percepção correta do assunto central deste trabalho. Nesse contexto, aparecem os conceitos de *símbolos, mitos, Incondicional, Deus, razão, revelação,*

³ Existem traduções, em língua portuguesa, das seguintes obras citadas acima: *Dinâmica da fé, A coragem de ser, Teologia da cultura e Teologia sistemática*. A *Teologia sistemática* foi publicada, em inglês, em três volumes separados, mas, no Brasil, foi publicada em um único volume, que contém as três partes. Quando, no desenvolvimento deste trabalho, é apresentada uma obra que não possui tradução, a citação é feita tendo como referência exata o original em inglês. Quando é referida alguma passagem de um livro de que existe a tradução, cita-se a partir da tradução brasileira. Contudo, algumas vezes, quando é analisado um conceito essencial para a compreensão do pensamento do autor, por uma questão de precisão conceitual, usa-se a obra original e não sua tradução.

religião, cultura e método da correlação. Esses conceitos são apresentados aos pares, seguindo a ordem de interdependência entre eles. Segundo Tillich, os *símbolos* e os *mitos* são a *linguagem da fé*, dão *sentido e conteúdo* à *fé*.

Em seguida, aborda-se um dos temas mais importantes do trabalho: a relação entre *Deus* e o *Incondicional*. Nesse contexto, discute-se a ideia tillichiana de que *Deus* é um *símbolo* do *Incondicional* e que o *Incondicional* apresenta características *simbólicas* e *filosóficas*, ao mesmo tempo. Ao apresentar a relação entre *revelação* e *razão*, discute-se, de forma breve, a problemática e complexa afirmação de Tillich de que a *razão* pergunta pela *revelação*, o que torna necessário entender, primeiramente, o que é *revelação* no pensamento tillichiano e em que sentido a *razão* se relaciona com a *revelação*. No final do capítulo, apresentam-se as definições de *religião* e *cultura* e, a partir da ideia do *método de correlação*, mostra-se como uma é dependente da outra e vice-versa.

O último capítulo se inicia com a apresentação do que o autor chamou de *tipos de fé*. Quando falamos em *tipos de fé*, nos referimos à *fé* vivida, à *fé* que é sentida ou possuída pelo *ser humano*. Todos os *tipos de fé*, grosso modo, são determinados por esses princípios que Tillich denominou de característica *ontológica, sacramental e moral*. Toda *fé* é determinada por um desses fatores. Em seguida, é apresentada a relação entre *fé* e *coragem* e aborda-se a interdependência que existe entre a *fé* e a *coragem*. Na última parte desse tópico, apresenta-se uma das ideias mais raras do pensamento tillichiano, o conceito de *fé absoluta*. É um conceito raro, porque ele só é referido pelo autor na parte final da obra *A coragem de ser* e é omitido em todas as outras obras de Tillich consultadas para este trabalho, o que faz dessa ideia um conceito difícil de ser analisado. Na última parte desta pesquisa, se discute a polêmica clássica da possível relação entre *fé* e *razão*.⁴ Essa discussão que, no pensamento tillichiano, coloca-se a partir da definição de *razão ontológica* que sintetiza o que o autor apresenta da concepção filosófica do conceito de *razão*, a partir das ideias de *razão objetiva* e *razão subjetiva*.

⁴ Esse tópico final é a causa da origem desta dissertação. Foi para tentar entender se é possível ou não uma relação entre a *fé* e a *razão* que o autor desta pesquisa resolveu escrever sobre o conceito de *fé* em Paul Tillich, porque, a partir do entendimento do que é a *fé*, talvez fosse possível dizer se existe ou não harmonia entre os dois conceitos.

CAPÍTULO 1: AS CARACTERÍSTICAS ESSENCIAIS DO CONCEITO DE FÉ

1.1 O que é a fé

Em 1957, o filósofo e teólogo teuto-americano Paul Tillich (1886 – 1965) publicou um livro dedicado exclusivamente a definir e analisar o que é a *fé*, obra que recebeu o nome de *Dinâmica da fé* (*Dynamics of Faith*, 1957). Nesse livro, Tillich desenvolve sistematicamente o, que segundo sua concepção, a *fé* significa. No primeiro capítulo, Tillich define o que é a *fé*; no segundo capítulo, baseado na sua definição de *fé*, combate as distorções que o conceito sofreu, ao longo da tradição teológica e filosófica.

No início do livro *Dinâmica da fé*, Tillich indica a complexidade desse tema, ao afirmar que: “Difícilmente haverá alguma palavra na linguagem religiosa – seja ela erudita ou popular – que tenha sido mais incompreendida, distorcida e mal definida do que a palavra ‘fé’”.⁵ E o filósofo-teólogo no final da obra conclui: “Fé é difícil de se definir. Quase cada palavra com que se descreveu a fé – e isso também vale da nossa exposição – encerra possibilidades de novos mal-entendidos”.⁶ Descrever e entender a natureza da *fé* não era, no tempo de Tillich, uma tarefa fácil como também não é nos nossos dias. Se o conceito de *fé* fosse uma ideia sem importância, talvez as dificuldades fossem bem menores, mas como a *fé* é essencial para a *vida humana*, como afirma Tillich, “o homem como pessoa não é possível sem fé”⁷, é justificável a tentativa de entender e conceituar corretamente a natureza da *fé*. Devido a sua significância e importância, é necessário que o conceito de *fé* seja bem analisado e definido.

A definição que Tillich usa para conceituar a *fé* é a seguinte: “Fé é estar possuído por aquilo que nos toca incondicionalmente”.⁸ Na versão original em inglês da *Dinâmica da Fé*, essa definição é derivada do conceito “*being grasped*”⁹ (*estar possuído*), para expressar que a *fé* acontece quando o homem é tomado, possuído pelo *Incondicional*. A *fé*, nesse sentido, surge quando o *homem* tem uma “experiência” do *Incondicional*, ou seja, a partir da manifestação do *Incondicional* ao *homem* surge a *fé*: “Sem uma experiência anterior do *Incondicional* não pode haver fé no *Incondicional*.[...] Sem a revelação de Deus no homem

⁵ Paul TILLICH, *Dinâmica da fé*, p. 5.

⁶ *Ibid.*, p. 81.

⁷ *Ibid.*, p. 17.

⁸ *Ibid.*, p. 5.

⁹ Paul TILLICH, *Dynamics of faith*, p. 115.

não é possível a pergunta por Deus e pela fé em Deus”.¹⁰ Portanto, podemos afirmar que se o *homem* não for possuído pelo *Incondicional*, não haverá *fé* direcionada para o *Incondicional*. Nesse sentido, a *fé* vem sobre o *homem* e o toma ou o possui; uma vez que o *ser humano* é tomado pelo *Incondicional*, ele se volta para o *Incondicional* com todas as suas forças e *preocupações*. Com todo o seu ser, o *homem* se dirige a essa *preocupação* que, por estar direcionada ao *Incondicional*, é *última*. Em perspectiva tillichiana, a *fé* é um encontro entre o *Incondicional* e o *humano*: quando o *Incondicional* vem sobre o *homem* e quando o *humano* encontra o *Incondicional*, nasce a *fé*. Sem essa mútua inter-relação e cooperação, na visão de Tillich, não aconteceria a *fé*. Contudo o *ser humano*, ao ser tomado pelo *Incondicional*, responde afirmativamente a essa experiência, mas não tem em si mesmo o poder de se autopossuir pelo *Incondicional*, como podemos perceber na citação:

O homem, num ato direto, pessoal e central, é capaz de captar o sentido do que é último, incondicional, absoluto e infinito. Apenas isso faz da fé uma possibilidade do homem. Possibilidades humanas são forças que urgem em se realizar. O homem é impelido para a fé ao se conscientizar do infinito de que faz parte, mas do qual ele não pode tomar posse como de uma propriedade. Com isso está prosaicamente formulado aquilo que ocorre no curso da vida como “inquietação do coração”. Estar possuído incondicionalmente – ou seja: fé – é estar tomado pelo incondicional.¹¹

No segundo capítulo, da obra *Dinâmica da Fé*, quando Tillich analisa a distorção da *fé* como um ato da *vontade* e conclui que a *vontade* não pode causar nem gerar *fé*, ou seja, nem a *fé* nem a falta de *fé* são produto da *vontade*, o pensador, de forma diferente, está dizendo que o *ser humano* não pode gerar em si mesmo a *fé*: “Nunca se deveria dar a impressão de que a fé seria uma exigência, cuja rejeição revelaria má vontade. O homem finito não pode criar voluntariamente o estar possuído pelo infinito”.¹²

Então, como é possível ao *ser humano finito* ter acesso ou se relacionar com o *Incondicional*? *Fé*, no sentido de o *homem* ser possuído pelo *Incondicional*, só é possível por causa do elemento da *participação*, apesar da *separação* que existe entre o *homem* e o *Incondicional*. Existe uma distinção *ontológica* entre o *homem* e o *Incondicional*, mas apesar da *separação ontológica*, é possível a ligação do *humano* com o *Incondicional*. O *homem* é *finito*, *limitado*, *transitório*, enquanto o *Incondicional* é o *fundamento da realidade* o que dá *sentido à existência*, em outras palavras: *infinito*, *eterno*, *imutável*, o *ser-em-si*. No entanto,

¹⁰ Paul TILLICH, *Dinâmica da fé*, p. 65.

¹¹ *Ibid.*, p. 13.

¹² *Ibid.*, p. 29.

apesar do elemento da *separação*, existe a possibilidade de *participação*, que permite ao *homem* ser possuído pelo *Incondicional*:

O coração humano procura o infinito, porque o finito quer repousar no infinito. No infinito ele vê a sua própria realização. Nisso é que se baseia a atração extática e a fascinação de tudo que revela o infinito. Por outro lado o homem experimenta simultaneamente a distância infinita entre o finito e o infinito, e com isso ele experimenta ao mesmo tempo o veredito negativo sobre todas as tentativas do finito de alcançar o infinito.¹³

Nessa citação, fica muito clara a influência que Paul Tillich recebeu de Santo Agostinho, que aparece, principalmente, na concepção *ontológica* que o teólogo-filósofo tinha da filosofia da religião, em detrimento de um ponto de vista mais *cosmológico* da filosofia. Nessa passagem, Tillich retoma e desenvolve a famosa frase que o Bispo de Hipona disse nas confissões: “Vós o incitais a que se deleite nos vossos louvores, porque nos criastes para Vós e o nosso coração vive inquieto, enquanto não repousar em Vós”.¹⁴ O *ser humano* vive uma inquietação, porque ele anseia pelo *Incondicional*, mas ele está presente e, ao mesmo tempo, ausente.

Tillich também usa o conceito de *ultimate concern*¹⁵ para descrever a natureza da *fé*. Nesse sentido, *fé* é o estado de estar *preocupado ultimamente* ou *incondicionalmente*. A partir do emprego da expressão *preocupação última*, o conceito de *fé* se torna similar aos conceitos de *paixão infinita*, *paixão pelo infinito*, como confirma a citação: “A paixão infinita, como também já se chamou a fé, é a paixão pelo infinito; ou, voltando à nossa formulação anterior, na “preocupação incondicional” se trata daquilo que o homem experimentou como incondicional, de validade última”.¹⁶

Existe uma diferença conceitual importante da *Dinâmica da fé*, na versão original em inglês, para a tradução em língua portuguesa, feita por Walter O. Schlupp.¹⁷ Na *Dynamics of Faith*, em inglês, em sua maior parte, quando Tillich define *fé*, ele conceitua a *fé* a partir dos conceitos de *ultimate concern*. Na tradução para o português, a *fé* sempre é definida como “estar possuído por aquilo que nos toca incondicionalmente”, e poucas vezes os termos *preocupação última* são relacionados na definição de *fé*. Na versão original, em inglês o primeiro capítulo recebe o seguinte título: “What faith is”. O tópico 1 do primeiro capítulo recebeu o título de “Faith as ultimate concern” e o conceito de *fé* é assim caracterizado: “Faith

¹³ Paul TILLICH, *Dinâmica da fé*, p. 13.

¹⁴ Santo AGOSTINHO, *Confissões*, p. 27.

¹⁵ Pau TILLICH, *Dynamics of faith*, p. 1.

¹⁶ *Ibid.*, p. 11.

¹⁷ Paul TILLICH, *Dinâmica da fé*,

is the state of being ultimately concerned”.¹⁸ Na tradução, o capítulo primeiro equivale à versão em inglês: “O que é a fé”; no tópico 1, existe uma mudança em relação à versão original: “Fé como estar possuído por aquilo que nos toca incondicionalmente”. E a definição dada pela tradução é quase uma repetição do tópico 1: “Fé é estar possuído por aquilo que nos toca incondicionalmente”.¹⁹ A ausência dos termos *preocupação última*, na tradução em língua portuguesa, pode ser justificada, porque a tradução brasileira foi feita tendo como apoio a versão alemã: *Wesen und Wandel des Glaubens* (Evang. Verlagswerk, Stuttgart, 1970) como aparece indicado na contracapa do livro.²⁰

Fé definida como estar possuído por aquilo que nos toca *incondicionalmente* e *fé* como o estar *preocupado ultimamente* resultam no mesmo conceito de *fé*. Ou seja, *ultimate concern* é um conceito equivalente a *being grasped*, quando as duas ideias convergem na concepção que Tillich possui do conceito de *fé*. O autor L. Scott Smith, no artigo *What is Faith? An analysis of Tillich's "Ultimate Concern"*, indica, nessa direção, para que os conceitos do *ultimate concern* e *being grasped*, na relação com o conceito de *fé*, sejam correlacionados e não separados. Segundo Scott Smith:

For Tillich, “ultimate concern” is the phrase that best captures the meaning of faith and, in the broadest sense, of religion as well. He described this concern in various ways. To do that, he employed expressions such as unconditional seriousness, unconditional concern, infinite concern, directedness toward the Unconditional, the state of being grasped by the power of being itself and the dimension of depth. His biographer, Wilhelm Pauck, pointed out that the German verb Tillich used, *angeht* is inadequately translated concern and actually means “coming upon one, just as the German verb *ergriffen*, translated “to grasp”, more accurately connotes being deeply moved or laid hold of by something. For Tillich, then, faith is that which comes upon a person, deeply moving and taking hold of him or her, such that no conditions or limitations can be placed upon its seriousness.²¹

Scott Smith, comentando o biógrafo de Tillich, afirma que o verbo alemão *angeht* é mais bem traduzido por “sobrevir, atingir ou tocar”, e a palavra *ergriffen* no inglês foi traduzida por *possuído*. Walter O. Schlupp deve ter se orientado por esses dois verbos para fazer a tradução para a língua portuguesa. Isso explicaria o porquê de ele, poucas vezes, ter usado o termo *preocupação última*. Assim, acreditamos que a melhor definição para o conceito de *fé* poderia ser: *Fé* é a *preocupação* (última) pelo *Incondicional* que toma ou

¹⁸ Paul TILLICH, *Dynamics of faith*, p. 1.

¹⁹ Paul TILLICH, *Dinâmica da fé*, p. 5.

²⁰ *Ibid.*, p. 2.

²¹ L. Scott SMITH, *What is faith? An analysis of Tillich's "ultimate concern"*. *Quodlibet: online journal of Christian theology and philosophy*, p. 2.

possui o *ser humano*, porque, desse modo, estariam unidos os dois conceitos com os quais Tillich entende o que era a *fé*.

Os conceitos de *being grasped* e *ultimate concern* estão sendo analisados não com a intenção de discutir a tradução portuguesa das obras de Paul Tillich, mas porque esses dois conceitos são a *essência* do que o filósofo-teólogo pensava da ideia da *fé*. A utilização de dois conceitos para expressar uma mesma ideia não é muito comum na filosofia, um filósofo geralmente define uma teoria a partir de um conceito. Já Tillich faz algo inovador na história da filosofia e da teologia, porque, para definir a *fé*, ele precisava juntar o aspecto humano com o *Incondicional* e fez isso através da junção de dois conceitos: *being grasped* e *ultimate concern*. O que se pode perceber é que *being grasped* tem sua origem no verbo alemão *angeht* que é vir sobre; esse verbo descreve a atuação do *Incondicional*, que possui ou vem sobre o homem.

Em linguagem bíblica, essa característica da ideia de vir sobre alguém foi apresentada de maneira que a *fé* é o resultado da atuação ou da vinda do *Espírito Santo* sobre o *homem* e, nesse sentido, é gerada no *homem* pelo *Espírito de Deus*, sendo, portanto um presente do *Espírito Santo*. Enquanto o conceito de *ultimate concern* aponta para o *Incondicional*, mas demonstra a capacidade *humana* de aceitar e perceber que o *Incondicional* deve ser a *preocupação última* da *vida humana*, em detrimento de *preocupações condicionadas*, que exigem *dedicação última* para si. Ou seja, de um lado nós temos a atuação do *Incondicional* (*being grasped*) e, do outro, a atuação *humana* (*ultimate concern*); ao ser *tomado*, a resposta positiva a esse ser possuído nasce em forma de *preocupação última*.

Acreditamos que Tillich aponta para a necessidade de que *being grasped* e *ultimate concern* deveriam ser pensados em harmonia, de maneira que um é o complemento do outro, em duas de suas obras. Um desses livros é a *Coragem de Ser*²² (*The Courage To Be*, 1952), porque nessa obra ele define *fé absoluta*²³ da seguinte maneira: “Absolute faith, or the state of being grasped by the God beyond God”²⁴ (“Fé absoluta, ou o estado de ser apoderado pelo Deus além de Deus”²⁵). Aqui Tillich define *fé* a partir do conceito de *being grasped* como fez em algumas partes da *Dinâmica da Fé*, mas, na versão original dessa obra, na maior parte das vezes, ele usa a expressão *ultimate concern* para definir a *fé*.

²² Paul TILLICH, *A coragem de ser*,

²³ O conceito de *fé absoluta* será tratado de maneira mais detalhado no último capítulo dessa dissertação, juntamente com o conceito de *coragem*.

²⁴ Paul TILLICH, *The courage to be*, p. 188.

²⁵ Paul TILLICH, *A coragem de ser*, p. 136.

Em 1951, enquanto redigia sua obra principal, a *Teologia Sistemática*, surgiram críticas ao pensamento do autor. Segundo seus críticos, o pensamento tillichiano era muito carregado ou fundamentado em linguagem filosófica e, em contrapartida, havia poucas referências aos textos bíblicos. Tillich, em resposta a essas críticas, escreve a obra *Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality*,²⁶ para tentar resolver essa polêmica que pairava sobre o seu pensamento. Esse livro foi gerado enquanto o autor elaborava sua *Teologia Sistemática*, logo as forças vitais e intelectuais do pensador provavelmente estavam todas concentradas nessa sua elaboração. Assim, pensamos que ele escolheu uma questão da *Teologia Sistemática* e condensou num livro de 85 páginas. Podemos concluir, então, que essa obra se destaca por causa do seu conteúdo em si mesmo e, em segundo lugar, é extremamente importante porque de forma direta é um apêndice da *Teologia Sistemática*.

Para o estudo da *fé* em perspectiva tillichiana, esse livro possui importância capital, porque Tillich apresenta os dois conceitos numa mesma definição; quando fala sobre a *fé* ele apresenta as ideias de *being grasped* e *ultimate concern* da seguinte maneira: “Faith is the state of being grasped by an ultimate concern. And, since only that which is the ground of our being and meaning should concern us ultimately”.²⁷ Isso nos permite concluir que é possível dizer que, na visão tillichiana, *being grasped* e *ultimate concern* são conceitos essenciais, pensados de forma harmônica; correlacionados à concepção tillichiana de *Incondicional*, constituem a *essência* da concepção da *fé*.

Nas obras *Teologia Sistemática*, *Teologia da Cultura*, *Coragem de Ser* e, principalmente, *Dinâmica da Fé*, sempre que o teólogo-filósofo apresenta o conceito de *fé*, ele o faz ou a partir de *being grasped* ou a partir de *ultimate concern*. Entretanto, na obra *What is Religion?*²⁸ publicada, em inglês, em 1963, com capítulos publicados em alemão, por volta de 1919, quando o autor apresenta o conceito de *fé*, não aparecem nem as ideias que *being grasped* ou *ultimate concern* apontam. Vejamos como a *fé* é pensada nessa obra:

Faith is a turning toward the Unconditional, effective in all functions of the spirit. [...] Every act of faith is an embracing or shaping turn toward the Unconditional. [...] Faith is orientation to the Unconditional through symbols drawn from the conditioned order. Every act of faith therefore has a double meaning. It is directed immediately toward a holy object. It does not, however, intend this object, but rather the Unconditional which is symbolically expressed in the object. Faith reaches beyond the immediacy of all things to the ground and abyss upon which they depend.²⁹

²⁶Paul TILICH, *Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality*. Chicago,

²⁷ Ibid., p. 51.

²⁸Paul TILICH, *What is religion?*

²⁹ Ibid., p. 76 – 77.

Nessa passagem, o teólogo-filósofo aparentemente cria um problema que coloca em xeque a análise da *fé* apresentada por nós até esse ponto, que é a ausência dos dois conceitos, *being grasped* e *ultimate concern*. No entanto, essa dificuldade é muito produtiva, porque ela demonstra a riqueza e até as evoluções que o pensamento de Tillich sofreu, com o passar dos anos. Em *What is religion?*, Tillich escreve *Incondicional* com letra maiúscula e define *fé* como a orientação ou o voltar-se para o *Incondicional*. A palavra *Incondicional*, sempre que o teólogo-filósofo definir *fé* ou fizer referências a ela em qualquer uma de suas obras, estará presente na definição, o que nos leva a concluir que o conceito de *Incondicional* é o fundamento essencial a partir do qual Tillich elaborou sua concepção de *fé*.

Embora na obra *Dinâmica da Fé* Tillich use a expressão *preocupação última*, ele só definiu o que é uma *preocupação última*, no volume I da *Teologia Sistemática*,³⁰ que é sua obra principal. Ela é o trabalho da maturidade intelectual do pensador que sintetiza tanto a teologia, como a filosofia tillichiana. Essa obra foi publicada originalmente em inglês, em três volumes: o volume I³¹ foi publicado em 1951, o volume II,³² em 1957, e o volume III³³ foi publicado em 1963, dois anos antes da morte do pensador. No Brasil, *Teologia Sistemática* foi traduzida em um único volume, em 2005 a Editora Sinodal publicou sua quinta edição revista.³⁴

Na introdução da obra *Teologia Sistemática*, ao especificar os dois critérios formais de toda a teologia, Tillich define o que entende por *preocupação última*. A expressão *preocupação última*, segundo a perspectiva tillichiana, é a aplicação ou interpretação do principal mandamento que *Deus* manifestou ao povo Hebreu, através de Moisés, em Deuteronômio 6.5, e que Jesus repetiu no evangelho de Marcos 12.29: “O Senhor, nosso Deus, é o único Senhor, amarás, pois, o Senhor teu Deus de todo o teu coração, de toda a tua alma, de todo teu entendimento e de toda tua força”.³⁵ Esse mandamento, segundo o autor, expressa claramente a natureza da *fé*, porque essa declaração deixa muito claro o caráter absoluto da *exigência* e da *dedicação total* que é requerida numa *preocupação última*.

A *preocupação é última e incondicional*, porque ocupa o lugar principal de importância e significado na vida daquele que é possuído, de maneira que todas as outras preocupações passam a ter valor secundário. Em *Dinâmica da Fé*, Tillich expressa como a

³⁰Paul TILLICH, *Teologia sistemática*,

³¹ Paul TILLICH, *Systematic Theology*,

³² Paul TILLICH, *Systematic Theology*,

³³ Paul TILLICH, *Systematic Theology*,

³⁴ Paul TILLICH, *Teologia sistemática*,

³⁵ Paul TILLICH, *Teologia sistemática*, p. 29.

preocupação última determina e conduz a vida do *ser humano*, a partir de três conceitos: *exigência, ameaça e promessa*³⁶. A *exigência* ou *preocupação última* da *fé* está relacionada ao fato de que, ao ser possuído por uma *preocupação última*, o *homem* dedica todas as suas forças físicas e intelectuais exclusivamente em prol do *Incondicional* pelo qual é possuído. O alvo ao qual a *fé* se dirige passa a ocupar toda a prioridade na vida da *pessoa*. A *ameaça* da *fé* promete a participação ou exclusão naquilo que se é possuído; um exemplo é a vontade desmedida de ganhar dinheiro. Ao ser possuído por esse tipo de imposição social, a *pessoa* dedica toda a sua existência na procura por satisfazer essa *exigência*; a *ameaça* promete o insucesso ou sucesso na acumulação de bens. Na *fé* existe também a *promessa* de realização suprema, a felicidade que seria a participação naquilo a que a *fé* se dirige.

1.2 A dimensão humana da fé

Segundo Paul Tillich, a *fé* é uma possibilidade *humana* que se realiza quando o *homem* é tomado pelo *Incondicional*; a *fé* é gerada no coração *humano* pelo *Incondicional*. O *homem*, ao se dar conta da *transparência* do *infinito*, e não podendo tomar posse do *Incondicional* de maneira direta, se sente impulsionado para a *fé*, que não é somente *humana*, nem algo que dependa exclusivamente do *Incondicional*, mas o resultado da união da possibilidade *humana* com o *Incondicional*. O *ser humano* em parte é passivo, mas é também agente no processo da dinâmica da *fé*. E a participação *humana* nesse processo exige muito cuidado ao ser analisada por causa da *fé idólatra*.

O que é preciso deixar claro é que Tillich possui apenas uma definição de *fé*, ou seja: “Fé é estar possuído por aquilo que nos toca incondicionalmente”.³⁷ Porém, em algumas passagens, Tillich usa o conceito *being grasped*³⁸ e, em outras, usa *ultimate concern*³⁹. Quando usa qualquer um desses conceitos, ele afirma a mesma coisa, usando um dos lados de uma mesma moeda, porque os dois conceitos expressam características essenciais da *fé*. Mas o conceito *being grasped* direciona ou dá proeminência para a atuação do *Incondicional* sobre o *homem*. Porém, quando o teólogo-pensador coloca a expressão *ultimate concern*, provavelmente está apontando para certa ambivalência que acontece no ato de *fé*, porque essa expressão foca tanto sobre a agência *humana* na ação de *fé*, e isso abre para que ocorra a *fé* direcionada ao *Incondicional* genuíno ou para o aparecimento da *fé idólatra*, e esse conceito

³⁶ Paul TILLICH, *Dinâmica da fé*, p. 7.

³⁷ *Ibid.*, p. 5.

³⁸ Paul TILLICH, *Dynamics of faith*, p. 115.

³⁹ *Ibid.*, p.1.

também direciona para o *Incondicional*. Portanto, *ultimate concern* mostra que a *fé* é um encontro de duas realidades, a possibilidade *humana* de reconhecer o *Incondicional* e o *Incondicional* que atua sobre homem.

Talvez Tillich concordasse que a melhor definição antropológica para o *ser humano* fosse aquela que afirmasse que o “*homem* é um ser de *preocupação última*”, porque o teólogo-filósofo afirma isso de maneira não direta, ao dizer que o *homem* se preocupa com muitas coisas e, entre essas *preocupações*, estão: alimentação, trabalho, moradia, qualidade de vida, família, preocupações espirituais, causas sociais ou políticas.⁴⁰ Todas as *preocupações*, sejam as mais banais ou as mais significativas possuem algo em comum, exigem *dedicação* exclusiva para si. No entanto, o *homem* tem o poder de aceitar ou rejeitar a solicitação de *dedicação* total feita por uma *preocupação preliminar*. Quando aceita a reivindicação de que uma *preocupação* é imprescindível, essa deixa de ser uma *preocupação* que está ao lado de outras e passa a ser uma *preocupação última*, ou seja, passa a ter *validade última* e se torna a *fé* daquela *pessoa*. Nessa situação de *fé*, estarão envolvidos *exigência* de dedicação total, *ameaça* de exclusão naquilo que é prometido e *promessa* de felicidade total, que é a participação ou separação no “ser” ao qual a *fé* se dirige.

Evidentemente, nem toda *preocupação preliminar* possui o encanto para fazer com que o *homem* se dedique, de modo exclusivo a ela. Na época de Tillich, o Estado Alemão⁴¹ possuía uma grande capacidade de convencimento, para fazer com que o povo vivesse e se dedicasse exclusivamente à grandeza da nação de modo *incondicional*, enquanto outras *preocupações* importantes não conseguiam exercer o mesmo encanto sobre os alemães. No Brasil, atualmente, poucas pessoas se importam seriamente com nacionalismo ou política, enquanto que a maior parte se dedica incondicionalmente a melhorar sua condição social e financeira:

Outro exemplo, que é quase um contraexemplo, se bem que igualmente revelador, está na maneira em que sucesso na vida, “status” social e ascensão econômica se transformam numa preocupação incondicional. Este é o “deus” de muitas pessoas no mundo ocidental, dominado pelo espírito de concorrência. Como todo interesse último, também ele reivindica obediência incondicional às suas leis, mesmo que isso signifique que a pessoa terá que sacrificar relações humanas genuínas, convicções próprias e criatividade.⁴²

⁴⁰ Paul TILLICH, *Dinâmica da fé*, p. 5.

⁴¹ Essa foi uma característica que o próprio Paul Tillich presenciou na Alemanha no período pré – 45. Mas é importante ressaltar que as obras que são o marco teórico desta dissertação foram publicadas depois de 1945. Nosso foco é a recepção humana ou a capacidade de aceitar uma *preocupação preliminar* como *preocupação última*, e não a história alemã nesse período.

⁴² Paul TILLICH, *Dinâmica da fé*, p. 7.

O poder de maior ou menor convencimento que uma *preocupação preliminar* possui para que possa ser tratada como *preocupação última* não provém da natureza intrínseca delas, mas de sua relação com o *Incondicional*. Quanto maior for o grau de aproximação entre o *Incondicional* e uma *preocupação preliminar*, maior será o poder de atração dessa *preocupação*, e quanto menor for a proximidade entre o *Incondicional* e uma *preocupação preliminar*, menor será seu poder de exigir exclusividade última para si: “Naturalmente existem muitas diferenças de grau no campo infinito de valores que falsamente reclamam a categoria de *Incondicional*. A nação, por exemplo, se aproxima mais do *Incondicional* do que o sucesso na vida”.⁴³

Na perspectiva tillichiana, quando o *ser humano* toma uma *preocupação preliminar*, como moradia, alimentação, bem-estar social ou a própria grandeza da nação e eleva essa *preocupação preliminar* ao nível de uma *preocupação última*, ele cai em *idolatria*. No pensamento de Tillich, *idolatria* é a elevação de uma coisa *condicionada* e *finita* a *incondicionada* e *infinita*, como diz o próprio autor: “Algo essencialmente parcial é elevado à universalidade, e algo essencialmente finito é revestido de significado infinito”.⁴⁴ Sempre onde houver uma *preocupação preliminar* existirá o risco de ser elevada à *ultimidade*, ou seja, sempre que falarmos de *fé* como *preocupação última*, haverá o risco da *idolatria*.

Quando a *fé* é entendida como *preocupação última* sempre existirá o risco da *idolatria*, porque os conceitos de *preocupação última* apontam, em certa medida, para a agência *humana* no desenvolvimento da *fé*. Quando o *homem* é tomado por uma *preocupação última*, não pode resistir a esse ser possuído, nesse sentido, não é o *homem* que escolhe a *preocupação última*, mas é a *preocupação* que domina o *homem*:

The other problem is that of being grasped. When you find what it is that a person takes so seriously, then and there you can say, “He is grasped by it”. This means that, as his life has developed, this seriousness was not produced by active, reflective, voluntary processes, but came to him, perhaps very early, and never left him. Take the scientist. If he has matured in the science tradition, he is willing to give up every particular of his scientific findings (they are all preliminary, never final) but he will never give up the scientific attitude, even if a tyrant should demand it of him. Or if he were weak enough to give it up, he would do it with a bad conscience. And every communist youth who takes communism seriously would be the same. That is how we are grasped. We cannot produce it, cannot say, “I will make this or that a matter of may ultimate concern”. It has already grasped us when we begin to reflect on it.⁴⁵

⁴³ Paul TILLICH, *Dinâmica da fé*, p. 12.

⁴⁴ Paul TILLICH, *Teologia sistemática*, p. 30.

⁴⁵ Paul TILLICH, *Ultimate concern.*, p. 8.

O *homem* não pode produzir *fé*, mas o *ser humano* tem o poder de aceitar ou rejeitar que uma *preocupação preliminar* seja elevada ao nível de *preocupação última*. Se a *preocupação* realmente *última* não for percebida como tal e, se no lugar da *preocupação última*, uma *preocupação preliminar* for tomada como *última*, o *ser humano* cai na *idolatria*. Quando o *homem* é agente no processo da dinâmica da *fé*, pode produzir uma *fé idólatra*.

A *fé idólatra*, no pensamento tillichiano, é um grave problema para o *ser humano*, porque nasce na periferia do *eu centrado*, o que leva à destruição do *centro da personalidade*: “A *fé idólatra* é dialética no que ela é *fé* e como tal um ato central da pessoa; mas o centro do qual ela parte se encontra mais na periferia, e com isso essa *fé* leva à perda do centro da essência e à destruição da pessoa”,⁴⁶ enquanto a *fé verdadeira* é a fonte que cria e unifica todas as partes do *eu*, sejam a *vontade*, a *sensibilidade*, as forças corporais, *inconscientes*, *conscientes* e o próprio *intelecto*. Como afirma Tillich quando analisa a *fé* e a integração da *pessoa*: “A *preocupação incondicional* empresta a todos os outros interesses a sua profundidade, direção e unidade, fundamentando assim o homem como pessoa. Uma vida de caráter realmente personal é integral e unida em si; o poder que cria essa integração da pessoa é a *fé*”.⁴⁷

A *fé idólatra* pode causar a destruição da *personalidade*, no entanto Tillich deixa muito claro que não existe *vida humana* sem *fé*, sem *preocupação última*, porque é a *fé* que permite que a *personalidade humana* tenha um *centro*, a partir do qual se estruturam e organizam todas as partes que, juntas, formam o *eu centrado*.

1.3 Não fé, fé idólatra e demoníaco

Paul Tillich define a *fé* como estar tomado por uma *preocupação última* direcionada para o *Incondicional*. Em perspectiva tillichiana, não existe um *ser humano* que não tenha uma *preocupação última*, logo, a *fé* no sentido de *preocupação última* é quase uma característica universal da humanidade. Em *Dinâmica da Fé*, o teólogo-filósofo faz uma breve análise sobre o ateísmo e, segundo nosso autor, a única forma possível de ateísmo seria aquela que afirmasse que a vida não tem *sentido*. Tillich não acreditava que essa hipótese fosse

⁴⁶ Paul TILLICH, *Dinâmica da fé*, p. 12-13.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 68-69.

possível, portanto, a melhor maneira de descrever o ateísmo em perspectiva tillichiana é dizer que os *seres humanos* possuem uma *preocupação última*, portanto possuem *fé*.

Com base no pensamento de Tillich, é muito arriscado ou impossível afirmar que exista uma realidade que se distinga completamente da *fé*, ou seja, que exista um universo de *não fé*. O filósofo-teólogo não fala de um mundo *humano* onde não exista *preocupação última*, ele não conceituou tal realidade, porque seu pensamento foi inoperante ou fracassou nessa questão. Na realidade, é impossível, segundo Tillich, alguém sem *preocupação última*, logo, sem *fé*: “Nossa preocupação última – aquilo que nos toca incondicionalmente – pode nos destruir assim como também nos pode curar. Mas sem uma preocupação última não podemos viver”.⁴⁸

Em *Coragem de Ser*, diante da impossibilidade de se entender o que seria uma realidade oposta ao *ser*, o autor procede da seguinte maneira. Se fosse dito que o *nada* é uma forma ausente de *ser*, contrariamente cairíamos em contradição, porque estaríamos atribuindo *ser* ao *nada*, então, diante da impossibilidade de se definir o que seria algo sem *ser*, a partir do conceito de *ser*, podemos pensar seu oposto ou sua negação; assim Tillich concluiu que o *ser* carrega consigo a sua negação, o *não-ser*. Nós faremos a mesma coisa com a *fé*, pois, a partir desse conceito, definimos sua negação. *Não fé* seria a ausência total de uma *preocupação última*, o *ser humano* possuiria muitas *preocupações preliminares*, mas nenhuma delas exigiria *ultimidade* para si, isso é *não fé*. O conceito de *não fé* não existe no pensamento de Paul Tillich, essa ideia é uma tentativa de se pensar se seria possível a ausência de *fé*, segundo o autor. *Não fé* é apenas uma hipótese que é levantada nesta dissertação.

Não fé seria uma realidade na qual a *pessoa* negasse que a vida tem *sentido* e vivesse sem uma *preocupação última*. *Preocupações preliminares* conviveriam em harmonia entre si sem nenhuma delas exigir *incondicionalidade*. Essa seria a única forma provável e possível de *não fé*. Muito provavelmente essa realidade de *não fé* não exista, mas, se ela existisse, conceitualmente deveria ser descrita desse modo.

O conceito oposto de *fé* seria *não fé*. A *fé idólatra*, de maneira alguma, é o oposto da *fé*, pelo contrário, ela possui características similares às da *fé*, porém distorcidas. Relacionado com a manifestação do *Incondicional* existe, no pensamento tillichiano, o conceito de *transparência*. Para esse autor, qualquer *ente* pode se tornar um meio de manifestação do *Incondicional*. Um *ente* se torna portador do *Incondicional*, quando ele aponta para o *fundamento* de toda a *realidade*, ou seja, ele se torna *transparente*, de modo que o *ser humano*

⁴⁸ Paul TILLICH, *Dinâmica da fé*, p. 15.

perceba a manifestação do *sagrado* através desse *ente*. A ideia contrária ao conceito de *transparência* acontece quando um *ente*, em vez de ser *transparente* ao *Incondicional*, é reconhecido como o próprio *Incondicional*.

Fé é estar tomado por uma *preocupação última* direcionada para o *Incondicional*. A *fé idólatra* é estar possuído por uma *preocupação última*, mas essa *preocupação* não está voltada para o *Incondicional*; o *transitório*, o *finito* e *condicionado* são elevados à categoria de *Incondicional*, como afirmou Tillich, na obra *A Era Protestante*: “Quando tentamos elevar a realidade condicional à categoria de incondicional, atribuindo-lhe predicados divinos, estamos, na verdade, transformando-a num “ídolo”, isto é, em algo antidivino”.⁴⁹

Tillich afirma que aquilo que toca o *homem* de forma última se torna *sagrado*,⁵⁰ porque o universo da *fé* é a esfera do *sagrado*. Em *Dinâmica da Fé*, quando o teólogo-filósofo discute a relação da *fé* com o *sagrado*, ele faz referência a Rudolf Otto e a sua obra principal, *O Sagrado*. Tillich aborda principalmente a característica de *mysterium tremendum* apresentada por Otto. Segundo esse conceito, o *sagrado* pode se manifestar de duas maneiras: de forma criativa e também de maneira destrutiva. Paul Tillich classifica o elemento destrutivo do *sagrado* como *demoníaco*. E, em certa medida, em perspectiva tillichiana, os conceitos de *fé idólatra* e *demoníaco* são sinônimos, porque as duas ideias se direcionam a algo *condicionado* que foi transformado em *Incondicional*, nas palavras de Tillich: “O sagrado, na medida em que atua demoníaca e por isso destrutivamente em última instância, é idêntico com o objeto da fé idólatra”.⁵¹

A ideia de *demoníaco* é um princípio que está sempre presente no pensamento do autor. Esse conceito pode ser considerado um dos conceitos-chave para que se entenda o pensamento de Tillich. Na obra *What is religion?*, o teólogo-filósofo analisa com cuidado essa ideia. Nesse livro, ele afirma que o *demoníaco* é o *sagrado* com um sinal de menos,⁵² *demoníaco* seria o *sagrado*, mas com características negativas e destrutivas para o *ser humano*. A possibilidade de que o *sagrado* se manifeste positivamente e *demoniacamente* está na relação entre *forma* e *significado*. Segundo Tillich, existe uma *dialética* natural entre *forma* e *significado*: a *forma*, às vezes, é hostil à manifestação do *divino* e, às vezes, permite que o *sagrado* flua através dela em forma de *sentido*. A passagem do *Incondicional* através da *forma* Tillich conceituou de *breakthrough*, que significa que a *forma* se torna *transparente* e permite que o *Incondicional*, que é o *abismo* e *fundamento* da realidade, se manifeste ao

⁴⁹ Paul TILLICH, *A era protestante*, p. 68.

⁵⁰ Paul TILLICH, *Dinâmica da fé*, p. 13.

⁵¹ *Ibid.*, p. 14.

⁵² Paul TILLICH, *What is religion?*, p 85.

homem em forma de *preocupação última*, dando *sentido* e *significado* à *vida humana*, como afirma Tillich:

It is a breakthrough in the direction of the destructive, but a breakthrough that comes out of the same abyss as breakthrough in the directness of grace. The difference, however, is this, that grace breaks through the form while both acknowledging the form and affirming the unconditional form, whereas the demonic does not submit to the unconditional form. The demonic has all the forms of expression that obtain for the sacred, but it has then with the mark of opposition to the unconditional form, and with the intention of destruction. The holy negativity of abyss becomes demonic negativity through the loss of the unconditional form.⁵³

A *forma*⁵⁴ pode ser interpretada como todo objeto vivo ou inanimado que pode vir a ser *transparente* ao *sagrado*, nesse sentido forma pode ser pensada como um sinônimo de *matéria*, enquanto o *significado* ou *conteúdo* teria sentido mais espiritual; na *fé*, a *matéria* seria um canal por onde flui o *Incondicional* em forma de *sentido*. Na *fé idólatra* e no *demoníaco*, a *matéria* impediria a manifestação do *Incondicional* e passa a ser percebida como *Incondicional*.

1.4 Fé e Incondicional

Paul Tillich usa a expressão *preocupação última* para mostrar que, no ato de *fé*, estão presentes dois lados, o lado *objetivo* e a parte *subjetiva*. *Fides qua creditur* é a forma clássica como ficou conhecida a parte subjetiva da *fé*, que diz respeito à *preocupação última* que toma a *pessoa*; são todos os aspectos da *fé* que envolvem a *subjetividade* da *pessoa* que tem uma *preocupação última*. Já *fides quae creditur* está relacionado ao *objeto concreto*, ao alvo a que a *preocupação última* se destina. O aspecto *subjetivo* e o lado *objetivo* da *fé* se complementam, de modo que um é dependente do outro. Tillich deixa muito claro que onde existir uma *preocupação última* haverá algo que preencha essa *preocupação*: “Não existe fé sem conteúdo que a preencha, pois a fé sempre se dirige a algo determinado. Por outro lado é impossível assimilar o conteúdo da *fé* a não ser por um ato de crer”.⁵⁵

⁵³ Paul TILICH, *What is religion?*, p. 86.

⁵⁴ *Forma* e *significado* são dois conceitos que, no pensamento tillichiano, aparecem relacionados geralmente ao conceito de *cultura e religião*. Quando Tillich aborda o conceito de *cultura*, sempre surgem três conceitos-chave no pensamento do autor que são: *autonomia, heteronomia e teonomia*. Essas três ideias serão abordadas no Capítulo II.

⁵⁵ Paul TILLICH, *Dinâmica da fé*, p.11- 12.

O teólogo-filósofo afirma que todo ato de *fé* possui um *conteúdo*⁵⁶ sempre idêntico ao *objeto concreto*⁵⁷ ao qual a *fé* se dirige. Imaginemos que o *conteúdo* da *fé* de uma *pessoa* seja a grandeza da nação, então o Estado é o *conteúdo* da *preocupação última*. Se o *conteúdo* da *fé* for o *Incondicional*, o *objeto concreto* da *fé* necessariamente será o *Incondicional*, não é possível que o *conteúdo* da *fé* seja *Deus* e o alvo da *preocupação última* seja Sileno. Porém, Tillich afirma que o *objeto concreto* da *preocupação última* sempre existirá como algo que preenche o *conteúdo* da *fé* de alguém, mas aquilo que é o *objeto concreto* ao qual se dirige a *preocupação última* de uma *pessoa* pode não existir fora da *preocupação última* daquela *pessoa*. Por exemplo, um especialista em mitologia pode dedicar-se incondicionalmente gastando todo seu tempo, esforços, energias e dinheiro na tentativa de provar que existe um ser mitológico chamado Sileno, e esse pode não existir. Como todos nós sabemos, Sileno é um personagem da mitologia grega, que foi perseguido até ser capturado pelo Rei Midas, como relata Nietzsche no *Nascimento da Tragédia ou Helenismo e Pessimismo*⁵⁸. *Ontologicamente* como *objeto concreto* ele não existe, porém, como *conteúdo* da *fé* do cientista, ele existe. Ou seja, podemos dizer que o *conteúdo* da *fé* nesse caso existe, mas o alvo ao qual a *preocupação* se dirige não existe. Aqui nós poderíamos usar uma infinidade de *conteúdos* de *fé*: unicórnios, duendes, ETs etc. para exemplificar esse caso.

A *fé* pensada como *fides qua creditur* está relacionada profundamente à realidade do *eu* e assim como nós podemos estar certos do nosso *eu*, a *preocupação última* carrega consigo a certeza da *incondicionalidade*. Tillich expressou essa ideia da seguinte forma:

Certa é apenas a incondicionalidade como tal, a paixão infinita como paixão infinita. Esta é uma realidade que é intrínseca à natureza do eu. Ela é tão fora de dúvida como o eu está fora de dúvida para o próprio eu. Sim, ela é o eu, na medida em que este se transcende a si mesmo. Mas acerca do conteúdo de nossa preocupação última seja ela a nação, o sucesso na vida, um deus ou o Deus da Bíblia, não há certeza desse tipo.⁵⁹

Tillich fez tal afirmação, quando estava tratando da relação entre a *fé* e a *dúvida*. A *dúvida*, nos escritos tillichianos, não é um conceito que se opõe à *fé* ou à *religião*, pelo contrário, para o teólogo-filósofo a *dúvida* é um incômodo indispensável para a existência da *fé* onde houver *fé* sempre existirá a *dúvida*. A *dúvida* é entendida, no pensamento tillichiano, como um “incômodo” crítico que nos permite estar sempre alerta contra a *idolatria*, mas

⁵⁶ Paul TILLICH, *Dinâmica da fé*, p.12.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 16.

⁵⁸ Friedrich NIETZSCHE, *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*, p. 36 – 37.

⁵⁹ Paul TILLICH, *Dinâmica da fé*, p. 15 – 16.

também sempre aponta para o risco da possível não existência do *objeto concreto* da *fé*. Nessa citação, Tillich está falando que o *ser humano* pode não ter certeza da existência do *objeto concreto* da *fé*, porque sempre o *objeto concreto* da *preocupação última* poderá ser uma ilusão, como nosso exemplo de Sileno, mas a existência da *preocupação última* é inegável para aquele que a possui.

Assim como *eu* não posso duvidar do meu próprio *eu*, como muito bem provou o filósofo francês Rene Descartes, aquele que tem uma *preocupação última* não pode duvidar da existência da sua própria *preocupação última*. Ou seja, nesse sentido toda *preocupação última* é, em si, *incondicional*. Segundo o pensamento de Paul Tillich, a primeira maneira de responder à pergunta “o que é o *Incondicional*” é apontar para o fundamento de uma *preocupação última*. Na concepção tillichiana, não é a *preocupação* que é entendida como *incondicional*, mas o *fundamento* no qual a *preocupação* se enraíza é que é *Incondicional*, por isso a *preocupação última* pode ser pensada como *incondicional*, na medida em que o *eu* transcende a si mesmo numa *preocupação última*.

A segunda maneira de responder à pergunta o que é o *Incondicional*, na perspectiva tillichiana, pode ser dada analisando a parte objetiva da *fides quae creditur*. A *fé*, segundo Tillich, é estar *preocupado* de forma última pelo *Incondicional*. Na *fé*, o homem é tomado pelo *Incondicional* e experimenta no ser possuído aquilo que dá *sentido* e *significado* de validade última à *existência*. Em outras palavras, o *ser-em-si*, o *fundamento do ser*, é isso que Tillich chama *Incondicional*.

O conteúdo da *Fides quae creditur* leva-nos a procurar entender o que é o *Incondicional* em si. Essa pergunta talvez deva ser precedida por outra: por que Paul Tillich, que foi um pastor e pregador luterano, e é considerado o mais criativo filósofo da religião do século XX, segundo Reinhold Niebuhr, usou o conceito de *Incondicional* e não o termo *Deus*?

A melhor maneira de explicar e de entender o que, segundo a visão tillichiana, é o *Incondicional*, é explicando porque Tillich não disse que a “*fé* é estar preocupado de forma última por Deus” ou a “*fé* é estar possuído por Deus”. No entanto, o teólogo-pensador nunca afirmou isso, pelo contrário, sempre que ele definiu o que é a *fé* usou o conceito de *Incondicional* e nunca o conceito de *Deus*.

Em 1952, Tillich publicou uma obra que foi intitulada *A Coragem de Ser* (*The Courage To Be*), que foi o resultado de uma série de conferências que o autor fez com o suporte da Terry Foundation at Yale University. A Fundação Terry solicitou a Tillich que essas palestras deveriam ter como tema principal a *religião*, que deveria ser abordada sob a

luz da ciência e da filosofia.⁶⁰ O pensador escolheu o conceito de *coragem* para ser o centro das conferências, porque entendia que, na natureza desse conceito, convergiam problemas filosóficos, teológicos e até sociológicos, por esse motivo escolheu o conceito de *coragem*. No início o teólogo-pensador explica por que a *coragem* possui uma realidade tão significativa: “coragem é uma realidade ética, mas se enraíza em toda a extensão humana e basicamente na estrutura do próprio ser. Deve ser considerada ontologicamente a fim de ser entendida eticamente”.⁶¹

A *coragem* é capaz de apontar para a *ontologia*, para a realidade do *ser*, porque *coragem* “é a autoafirmação a despeito de todas as coisas”⁶² que ameaçam nosso *ser*, seja a morte ou a *angústia*. Com a *coragem*, o *homem* pode ter a possibilidade de se afirmar diante da ameaça do *não-ser*. Essa capacidade de afirmação tem um limite; ainda que o homem seja capaz de afirmar o significado da vida diante da morte, a morte é uma realidade que coloca fim em tudo. Diante da limitação e até da impotência frente à morte e ao *não-ser* é que a *coragem* mostra sua *transparência* e sua capacidade para apontar para o *ser-em-si* porque, para ser efetiva, precisa estar apoiada numa realidade que tenha a capacidade de superar o *não-ser*. Se não houvesse a possibilidade da superação do *não-ser* não faria sentido nenhum se falar em *coragem*. A *coragem humana* não pode superar a morte nem o *não-ser*, por esse motivo precisa estar fundamentada em algo que possua essa possibilidade.

Numa metáfora, Tillich afirma que o *não-ser* faz parte do *ser*. E o “ser deve ser pensado como a negação da negação do ser”.⁶³ O teólogo-filósofo afirma também que a *coragem* está fundada na realidade do *ser-em-si*, porque o *ser-em-si* também se afirma diante do *não ser*, é a autoafirmação do *ser-em-si* diante do *finito* que possibilita a *coragem*: “A coragem participa da autoafirmação do *ser-em-si*, participa da potência de *ser* que prevalece contra o não ser”.⁶⁴

O *Incondicional* carrega em si mesmo a sua negação, o *finito* e o *não-ser*, porém tem a *potência de ser* que é capaz de superar o *não-ser*. Assim, numa linguagem *simbólica*, poderíamos dizer que o *ser* existe porque a realidade do *ser* não se baseia na sua própria *essência*, a realidade do *ser* está alicerçada na *potência de ser* que é o *Incondicional*. Aquilo que é o *fundamento do ser*, o *ser-em-si*, é chamado nos escritos tillichianos de *Incondicional*.

⁶⁰ Paul TILLICH, *The Courage to Be*, p. 1.

⁶¹ Paul TILLICH, *A coragem de ser*, p. 1.

⁶² *Ibid.*, p. 110.

⁶³ *Ibid.*, p. 130.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 131.

Poderíamos dizer que o *Incondicional* na história da teologia é chamado de *Deus*, e na medida em que os conceitos de *Incondicional* e *Deus* são pensados como sendo o *fundamento do ser, ou ser-em-si*, eles poderiam ser chamados de conceitos sinônimos, que expressam a mesma realidade de mistério de algo que não pode ser dito nem entendido, como disse Antonio Almeida Rodrigues, ao comentar Tillich em relação ao mistério do *Incondicional*: “Mistério em sentido próprio, segundo Tillich, é derivado de *muein*, que significa “fechar os olhos”, ou “fechar a boca”. Os olhos são fechados porque o genuíno mistério transcende o ato de ver e a boca é fechada porque é impossível expressar a experiência do mistério em linguagem comum”.⁶⁵

Em outras palavras, não é possível expressar o que *fundamenta a realidade*, por isso, de forma *simbólica*,⁶⁶ o pensamento tillichiano usa o termo *Incondicional* para expressar o *fundamento da realidade, o fundamento do ser*.

A concepção de *fé* apresentada por Paul Tillich traz implícito em si um fundamento *ontológico*. Tillich apresenta sua *ontologia* a partir de quatro níveis. O primeiro nível é a estrutura *ontológica* básica que se baseia na relação entre *sujeito* e *objeto* como estrutura fundamental do *ser* e como relação primordial da estrutura entre o *eu* e o mundo. O segundo nível é composto pelos elementos que fazem parte da estrutura básica do *ser*, que são três polaridades principais: *individualidade* e *universalidade*, *dinâmica* e *forma*, *liberdade* e *destino*. O terceiro nível são as características do *ser* que determinam a *existência*. O último nível trata das categorias do *ser* e do *conhecimento* e as principais apontadas por Tillich são: *tempo*, *espaço*, *causalidade* e *substância*.

O *homem* é imediatamente consciente da estrutura *eu - mundo*, porque todo *ente* participa da estrutura do *ser*, mas só o *homem* é consciente dessa participação. Ou seja, no *homem* estão presentes e acessíveis todos os níveis do *ser*: “O ser humano ocupa uma posição proeminente na ontologia, não como um objeto excepcional entre outros objetos, mas como o ser que formula a pergunta ontológica e em cuja autoconsciência se pode encontrar a resposta ontológica”.⁶⁷ Tillich adverte que a estrutura básica do *ser* e a *existência* perdem seu *sentido* e *verdade*, quando são consideradas como objetos entre objetos. A importância dos conceitos *ontológicos* está na sua capacidade de expressarem aquilo que torna possível a estrutura *sujeito-objeto*.

⁶⁵ Antonio Rodrigues SILVA, Teologia da cultura: a essência do incondicionado nas multiformes expressões culturais. *Correlatio*, n. 09, fev. 2007. Disponível em: <<http://www.metodista.br/ppc/correlatio/correlatio09/>>. Acesso em: 08 out. 2008, p. 111.

⁶⁶ No capítulo dois, será aprofundada a relação entre o simbolismo do Incondicional e o simbolismo do conceito de Deus.

⁶⁷ Paul TILLICH, *Teologia sistemática*, p. 178.

A perda da *verdade* e do *sentido* da estrutura que *fundamenta* a relação *sujeito* e *objeto* fica mais clara, quando Tillich analisa *Deus* como o *ser-em-si*. Estudar *Deus* é o principal objetivo da teologia, porém *Deus* transcende a relação *sujeito* e *objeto* e, para estudá-lo, a teologia atribui predicados a *Deus*; dessa maneira, a teologia traz *Deus* para dentro da relação *sujeito* e *objeto*, assim *Deus* passa a ser um objeto entre outros objetos: “Se *Deus* é situado dentro da estrutura *sujeito-objeto* do ser, deixa de ser o fundamento do ser e se torna um ser entre outros (sobretudo um ser ao lado do *sujeito* que olha para ele como um objeto). Ele deixa de ser o *Deus* que é realmente *Deus*”.⁶⁸ Nesse sentido, *Deus* deixa de ser *Incondicional* e se torna um *ser* entre outros *entes*.

Na história da teologia, esse erro foi cometido principalmente pelo *teísmo teológico*, que substancia *Deus* atribuindo-lhe conceitos. A primeira coisa que esse *teísmo* fez foi tentar provar a *existência* de *Deus*; a segunda coisa foi estabelecer doutrinas sobre o encontro do *homem* com *Deus*, como um encontro de duas pessoas. O *teísmo teológico* transforma *Deus* num objeto entre outros objetos. *Deus* deixa de ser o *fundamento* ou a condição de possibilidade da *realidade* e da *existência* e passa a fazer parte da própria *realidade*: “Se *Deus*, por exemplo, fosse considerado um ser, ele seria um ser particular condicionado ao Ser, não podendo, portanto ser *Deus*”.⁶⁹ Mas, ao transformar *Deus* em *sujeito*, nós automaticamente nos transformamos em *sujeitos* para ele, e isso retira nossa *liberdade* e *individualidade*, uma vez que *Deus* é um *sujeito onisciente* e *onipotente*, nas palavras do próprio Tillich:

Deus aparece como um tirano invencível, o ser, em contraste com que todos os outros seres são sem liberdade e subjetividade. Este é o *Deus* que Nietzsche disse que tinha de ser morto, porque ninguém pode tolerar ser transformado num mero objeto de absoluto conhecimento e absoluto controle. Esta é a mais profunda raiz do ateísmo. É um ateísmo que é justificado como uma reação contra o teísmo teológico e suas implicações. É também a raiz mais profunda do desespero existencial e da ansiedade generalizada de insignificação em nosso período.⁷⁰

No segundo nível da análise *ontológica*, Tillich descreve o caráter polar da estrutura do *ser*. Essa polaridade evita que essa estrutura se converta em conceitos puramente genéricos. Os principais pares que formam a *ontologia* básica são: a *individualidade* e a *universalidade*, a *dinâmica* e a *forma*, a *liberdade* e o *destino*.

⁶⁸ Paul TILLICH, *Teologia sistemática*, p. 182.

⁶⁹ Eduardo GROSS, *A concepção de fé de Juan Luis Segundo*, p. 187.

⁷⁰ Paul TILLICH, *A coragem de ser*, p. 134.

Na manutenção de *Deus* como *fundamento* da relação *sujeito-objeto* se encontra a maior virtude do pensamento de Paul Tillich, porque, além de ressaltar o erro que a teologia cristã cometeu ao longo da história de trazer *Deus* para dentro da relação *sujeito-objeto*, ele propõe uma *ontologia* na qual é resguardada a *Incondicionalidade* de *Deus* e, em segundo lugar, a forma de acesso ao *Incondicional* que ele apresenta passa pelo mundo *humano*, do qual os principais meios de *revelação* do *Incondicional* são a *cultura*, a *religião* e os *símbolos*.

Na visão tillichiana, *Deus* não é um *ser*, ele não existe como nós existimos e, quando é atribuída qualquer forma de *existência* a *Deus*, ele passa a ser entendido como um *ser* entre outros entes. Nesse sentido, para Tillich, *Deus* não existe, porque tal *Deus* é um objeto superpoderoso, ao lado de outros objetos. Para evitar e combater esse erro que a teologia cristã cometeu de apresentar *Deus* como um objeto entre outros objetos, Tillich usa o termo *Incondicional*.

1.5 As distorções da fé

Logo no início da *Dinâmica da Fé*, Tillich faz a seguinte afirmação: “Às vezes até surge a tentação de sugerir que se abandone completamente a palavra “fé”. Mas por mais desejável que seja, isso dificilmente é possível. Uma poderosa tradição está protegendo essa palavra”.⁷¹ Se essa citação fosse interpretada literalmente, a conclusão mais superficial poderia ser a de que Tillich realmente desejava substituir a palavra *fé* por outro conceito, mas não realizou essa tarefa, porque uma poderosa tradição protege esse conceito. Embora essa seja uma interpretação possível dessa passagem, acreditamos que substituir a palavra *fé* não era o desejo verdadeiro de Paul Tillich, embora essa citação seja muito pedagógica e esclarecedora em si mesma, porque ela levanta uma pergunta: por que Tillich chegou a sugerir que se devesse abandonar ou substituir a palavra *fé*? O próprio autor responde a essa questão:

Dificilmente haverá alguma palavra na linguagem religiosa – seja ela erudita ou popular – que tenha sido mais incompreendida, distorcida e mal definida do que a palavra “fé”. Ela é um desses termos que primeiro precisam ser curados, antes de poderem curar pessoas. Hoje a palavra “fé” causa mais desorientação do que cura. Ela confunde as pessoas, levando a extremos como ceticismo ou fanatismo, resistência pela razão ou sujeição emocional, rejeição de religião genuína ou aceitação acrítica de sucedâneos.⁷²

⁷¹ Paul TILLICH, *Dinâmica da fé*, p. 4.

⁷² *Ibid.*, p. 4.

Muito provavelmente Tillich pensava que, ao abandonar a palavra *fé*, ele estaria também descartando as conotações errôneas e distorcidas que, ao longo da história, a tradição teológica e filosófica foi agregando à definição do termo *fé*. Ao descartar o conceito de *fé*, Paul Tillich estaria se livrando das concepções erradas, mas junto com os erros conceituais seriam descartada a *essência* da *fé*, ou seja, seu poder e *significado*. Assim o conceito de *fé* pode ser “curado” e reinterpretado, mas não abandonado por completo. Com certeza, Tillich tinha a noção exata desse problema, então, talvez, ele tenha sugerido de modo retórico, que seria desejável substituir o conceito de *fé*, tendo noção de que essa substituição não seria possível sem perdas graves para a *essência* do conceito. O que o pensador fez primeiro foi definir o significado do conceito de *fé* e, no segundo momento, reinterpretar esse conceito, de maneira a eliminar as concepções erradas que se agregaram ao termo *fé*.

Tillich desejava que as pessoas tivessem uma concepção do poder expresso no conceito da *fé* e, para alcançar esse objetivo, não bastava só definir o que é a *fé*, ele precisava também “curar” o conceito, ou seja, explicar o que a *fé* não é, para atingir esse objetivo. Por esse motivo, no segundo capítulo de *Dinâmica da Fé*, o teólogo-pensador aborda as distorções que o conceito de *fé* sofreu ao longo da história. Na concepção tillichiana, a principal distorção é interpretar o conceito como um tipo de *conhecimento*, como um ato da *vontade* e como *sentimento*.

Segundo o ponto de vista tillichiano, o conceito de *fé* pode ser definido a partir dos termos *ultimate concern*, *being grasped* e *Incondicional* em que a *fé* é o estado de estar/ser possuído por uma *preocupação última*. A partir dessa definição, Tillich afirma que no ato de *fé* participam todos os nervos da *pessoa*; quando o *ser humano* possui uma *preocupação última*, todas as partes da *pessoa* estão envolvidas no ato de *fé*. Como já foi afirmado no tópico 1.1, a *fé* é o elemento que faz com que o *ser humano* possua um *eu* que seja *centrado*. O *eu centrado* é o resultado de todas as partes que formam o *ser humano* unidas de forma homogênea, ou seja, dele participam o *inconsciente*, o *consciente*, o *intelecto*, a *vontade*, os *sentimentos*, as *percepções* musicais e estéticas etc. Se é a *fé* que permite ao *homem* ter um *eu centrado*, é óbvio que, no ato de *fé*, estarão presentes todas as partes que formam o *eu centrado*, portanto, a *fé* não é o resultado da atuação de um desses elementos e a exclusão dos demais. Sempre que o *homem* tiver uma *preocupação última*, todas as partes do seu *eu* estarão envolvidas. Para Tillich, quando apenas uma das partes do *eu* é considerada o responsável pela *fé*, surgem as distorções da *fé*. Entender que a *fé* é o resultado da atuação isolada do *conhecimento*, do *sentimento* ou da *vontade* conduz necessariamente às distorções do conceito de *fé*, como podemos perceber conforme a citação de Tillich:

As diversas interpretações errôneas da fé podem ser atribuídas a uma só raiz. Fé, como estar tomado por aquilo que nos toca incondicionalmente, é um ato central da pessoa inteira. Se acontecer que apenas uma das funções que constituem a pessoa é identificada com a fé, desfigura-se o sentido da fé. Essa compreensão não está completamente errada, porque cada função do espírito humano participa do ato de crer. Mas cada verdade parcial será parte de um erro global.⁷³

Entre as principais distorções que Paul Tillich descreve está o conceito de *fé*, que passou a ser identificado como um *conhecimento* que tem um baixo grau de *evidência*. Essa perspectiva distorcida, segundo o pensamento tillichiano, afirmaria que a ciência se baseia em fatos, provas, *observação*, *experiências*, cálculo e *repetição*. O *conhecimento* alcançado a partir desse *método* é confiável, porque possui um alto grau de probabilidade de *evidência*. O ato de *crer* consistiria em supor a existência de *entes* que não podem ter sua *existência* cientificamente comprovada; portanto toda *crença* seria baseada num tipo de *conhecimento* que possui um baixo grau de probabilidade de *evidência*. A *fé* seria, então, segundo essa concepção, uma forma de *conhecimento* que tem um baixo grau de *evidência*,⁷⁴ não seria nada mais que um tipo de *crença* em algo improvável. Considerar a *fé* como um *conhecimento* que tem um baixo grau de *evidência* é a principal distorção que o conceito de *fé* sofreu ao longo da história, segundo o pensamento tillichiano.

No segundo capítulo, de *Dinâmica da Fé*, Tillich descreve, de modo breve, a maneira como se estruturam o *conhecimento científico* e a ciência, de modo geral. O teólogo-filósofo afirma que a *evidência* que o *conhecimento científico* oferece pode ser medida em graus, porque o *conhecimento* pode ser dividido em *conhecimentos* que têm um alto grau de *evidência* e *conhecimentos* que possuem menor grau de *evidência*. Segundo o autor, existem dois tipos apenas de *conhecimentos* que oferecem um alto grau de *evidência*: o primeiro tipo consiste daqueles que nós obtemos através do nosso aparato mental de *percepção* da *realidade*, que são os cinco sentidos; o outro tipo de *conhecimentos* que têm um alto grau de *evidência* são os lógicos e matemáticos. Excluindo-se os *conhecimentos* que nos advêm pelos sentidos e as leis da lógica e da matemática, todas as outras formas de *conhecimento* teriam um caráter de menor grau de *evidência* e até de transitoriedade:

Há dois tipos de conhecimentos caracterizados pelo mais alto grau de certeza. Uma é a certeza imediata dada pela percepção dos sentidos. Quem percebe uma cor verde, vê o verde e está certo disso. Mas ele não pode ter certeza, se o objeto que lhe depara como verde realmente tem essa cor. Ele pode se enganar; mas ele não

⁷³ Paul TILLICH, *Dinâmica da fé*, p. 24.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 26.

pode duvidar de que ele vê algo verde. Certeza suprema também é dada por leis lógicas e matemáticas, que também são pressupostos como irrefutáveis, quando aparecem em formulações diferentes ou até contraditórias. Não se podem discutir questões de lógica sem pressupor estruturas lógicas básicas; sem essas uma discussão não teria sentido.⁷⁵

Todas as demais formas de *conhecimento* carecem do caráter evidente da sua validade e demonstrabilidade, ao contrário do tipo de *evidência* e validade que os sentidos e as leis da lógica fornecem nos seus *juízos*. Aqui se encontram a física, a química, a biologia, a história e a psicologia. Por mais que as teorias fornecidas por essas ciências sejam seguras e até certa medida prováveis, a ciência, de modo geral, não pode oferecer conhecimentos que sempre tenham alto grau de probabilidade de *evidência*. A falta da *evidência* irrefutável na ciência é reparada ou compensada por uma atitude de “*dar crédito*”, ou seja, acredita-se que certo *conhecimento* é verdadeiro, muito embora ele não possa ser provado, como muito bem afirmou Tillich:

“Crê-se” que certas informações sejam exatas; “crê-se” que documentos históricos sejam úteis para a compreensão de acontecimentos passados; “crê-se” que uma teoria científica esclareça a relação entre determinados fatos; “crê-se” que uma pessoa se comportará de uma determinada maneira ou que a situação política evolua nessa ou naquela direção. Em todos esses casos a suposição se baseia em dados que garantem uma probabilidade suficiente. Às vezes “crê-se” que algo é menos provável ou propriamente improvável, se bem que não impossível. Os motivos para esse tipo de “crer” no campo teórico ou prático são bem diversos.⁷⁶

Quando se trata de documentos históricos, do comportamento *humano* ou da relação entre fato e teoria na ciência, é normal usar a expressão “*dar crédito*”. Porém, se analisarmos “*dar crédito*” relacionando-se a qualquer ponto de vista científico, psicológico ou histórico com o conceito de *preocupação última* utilizado por Tillich, fica muito claro que essas duas ideias falam de realidades totalmente distintas. Os *métodos* que a ciência usa para testar e provar suas *leis* e *teorias* nada têm a ver com questões de *preocupação última*; a ciência é baseada em *investigação*, *observação*, *repetição*, comparação de documentos antigos que relatam os mesmos eventos etc., como ressaltou Tillich: “A aceitação de uma hipótese científica que possui alto grau de probabilidade não é fé, mas um crédito provisório, que precisa ser comprovado cientificamente e levar em conta novos dados”.⁷⁷ As questões de *preocupação última*, por sua vez, estão direcionadas para as coisas que ameaçam a *existência*

⁷⁵ Paul TILLICH, *Dinâmica da fé*, p. 26.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 26.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 26.

humana, como *ser* e *não-ser*, como problemas de *sentido* e *significado*. O que faz um cientista, um historiador ou psicólogo dedicar toda sua vida à tentativa de provar uma *teoria* pode ser uma *preocupação última*, mas os *métodos* que ele utiliza para testar e provar suas ideias nada têm de *preocupação última*.

Segundo o teólogo e filósofo teuto-americano, boa parte dos conflitos entre *fé* e ciência teve sua origem no entendimento de que a *fé* é um *conhecimento* que possui baixo grau de *evidência*. Os exemplos dessa distorção perpassam todos os períodos da história do *pensamento humano*. Na Idade Média, homens morreram em nome da ciência; outros foram perseguidos. Em anos mais recentes, muitos professores perderam suas cátedras por se confessarem ateus, ou escreverem livros com conteúdos que se opunham à Bíblia. Nos Estados Unidos, a polêmica educacional é intensa em relação ao *criacionismo* e ao *evolucionismo*, ou seja, sobre qual visão de mundo deve ou não ser ensinada nas escolas. Mas o melhor exemplo desse grande mal-entendido foi a controvérsia entre o sistema *Geocêntrico*, defendido pela Igreja Católica, e o sistema *Heliocêntrico*, postulado por Copérnico.

A ideia de *certeza absoluta* em ciência seria, segundo a concepção tillichiana, equivocada. Nosso *conhecimento científico* não pode alcançar, como afirmou Tillich, o *conhecimento total* da realidade.⁷⁸ Nosso *pensamento científico* é marcado pela transitoriedade; toda teoria ou postulado científico pode ser *falseada*, substituída ou melhorada, de maneira que uma verdade científica de hoje pode vir a ser considerada equivocada ou ampliada no futuro.

Tillich, ao dizer que o *conhecimento científico* pode ser dividido em *conhecimentos* que têm um alto ou baixo grau de *evidência* ou que ele seja *transitório*, de maneira alguma está afirmando que a ciência não possui fundamentos sólidos e que deva ser considerada enganosa. O teólogo-filósofo afirma que em termos de *eficácia* e *resultados*, a ciência sempre demonstra perfeição, mas a *eficácia* nos resultados nem sempre é acompanhada pela exatidão teórica, porque toda *teoria* pode ser *refutada*, criticada ou melhorada:

Todo conhecimento da realidade apenas tem o caráter de maior ou menor probabilidade. A certeza referente a uma lei física, um fato histórico ou uma constatação psicológica pode ser tamanha, que ela na prática é plenamente suficiente. Mas teoricamente tal certeza sempre tem algo de imperfeito, pois a qualquer momento ela pode ser questionada pela crítica e por novos conhecimentos.⁷⁹

⁷⁸ Paul TILLICH, *Dinâmica da fé*, p. 26.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 26.

Segundo a concepção tillichiana, entender a *fé* como um *conhecimento* que tem um baixo grau de *evidência* é um engano. A *fé* só seria *conhecimento* de menor grau se ela fosse interpretada como *crença*. A *crença* religiosa é uma probabilidade, porque não é possível ter um alto grau de *evidência* se o objeto ao qual se dirige é real ou verdadeiro e, na *crença*, aquele que *crê* não *participa* no objeto no qual se *crê*. A *fé*, segundo o autor, é estar *preocupado* de forma *última*. *Fé* como *preocupação última* implica em *participação* e *separação*, aquele que têm *fé* está separado do ser no qual tem *fé*, do contrário não haveria *fé*, mas certeza imediata. Ao ser tomado pelo *Incondicional*, aquele que tem *fé* *participa* do *Incondicional* pelo qual é tocado e essa *participação* diferencia a *fé* da *crença*.

A principal diferença entre a *fé* e o *conhecimento* está na *evidência* que os dois apresentam. Enquanto a *evidência* que o *conhecimento* oferece se baseia em maior ou menor grau de probabilidade, a certeza da *fé* é *existencial*, a *fé* não se relaciona com graus de *evidência*, está voltada para o problema *ontológico* da vida do *ser* e do *não-ser*: “Na certeza da *fé* não existe o problema teórico de certeza maior ou menor, do provável ou improvável. A *fé* gira em torno de um problema existencial: em torno de ser e não ser. Ela se encontra numa outra dimensão que todo parecer teórico. *Fé* não é dar crédito, nem um conhecimento de menor probabilidade”.⁸⁰

A concepção errônea da *fé* como *conhecimento* de baixo grau conduz a outro mal-entendido, leva à ideia de que a *fé* é um ato da *vontade*. Se o *conteúdo* da *fé* é um *conhecimento* que possui pouca probabilidade de *evidência*, a falta de *evidência* da *existência* de tal *conteúdo* pode ser compensada com um ato da *vontade*; a falta de *evidência* teórica ou empírica seria compensada pela *vontade de acreditar*. Como disse Tillich:

Consideremos uma vez o fato de alguém duvidar da imortalidade da alma. Ele sabe que a afirmação de a alma continuar a viver depois do corpo não pode ser nem provada nem assegurada por autoridades de confiança. Nós nos encontramos, portanto, diante de uma afirmação teórica insegura. Mas existem outros motivos que levam as pessoas a essa suposição. Elas se decidem pela *fé* e preenchem com a *vontade* a lacuna da demonstrabilidade.⁸¹

No entendimento tillichiano, a *fé* ou a falta de *fé* não pode ser gerada pela *vontade*, a *vontade humana* é imperfeita e inconstante, portanto não pode causar uma *preocupação última*: “O homem finito não pode criar voluntariamente o estar tomado pelo infinito”.⁸²

⁸⁰ Paul TILLICH, *Dinâmica da fé*, p. 27.

⁸¹ *Ibid.*, p. 27.

⁸² *Ibid.*, p. 29.

A última incompreensão apontada por Tillich é a distorção da *fé* como *sentimento*. Essa deteriorização do conceito é o resultado do somatório das demais definições. Já que *fé* seria o produto da *vontade*, a *crença* em algo que não pode ser provado, um *conhecimento* de baixo grau de probabilidade, então, o único reduto que resta à *fé* é ser classificada como *sentimento*. O entendimento da *fé* como *sentimento* remonta a Schleiermacher. Esse filósofo definiu a *religião* como o *sentimento de dependência absoluta*. O próprio Tillich admitiu que a sua definição de *fé* pensada como *preocupação última* tem traços parecidos com a de Schleiermacher: “Ele não é vago e oscilante, mas tem um conteúdo determinado, ou seja, “dependência incondicional”, uma expressão análoga ao que chamamos de “preocupação última”.⁸³ Para Tillich, o *sentimento de dependência incondicional* não é vago e oscilante porque tudo o que diz respeito ao *espírito humano* possui *linguagem, pensamentos e conceitos*,⁸⁴ portanto esse conceito criado por Schleiermacher possui *conteúdo* e não pode ser definido como um *sentimento vazio*, sem algo que o preencha.

Quando se estuda o conceito de *fé* no pensamento de Paul Tillich, surge o nome Schleiermacher, que é considerado o pai da teologia protestante moderna. Acreditamos que o conceito de *sentimento de dependência absoluta* surgirá no centro da discussão, porque essa ideia é o ponto de convergência entre o pensamento desses dois autores, ou melhor, esse conceito é ponto no qual o pensamento tillichiano foi influenciado por Schleiermacher. Se não fossem as distorções das ideias desse autor, talvez fosse mais fácil perceber a proximidade entre a definição de *fé* segundo Tillich e o sentimento de *dependência absoluta*. O principal problema que Tillich aponta em Schleiermacher é a forma como o conceito de *sentimento* é interpretado. Segundo o teólogo-filósofo, o pai da teologia protestante moderna não deveria ter usado o conceito *sentimento*, porque pode ser interpretado como *emoção subjetiva* e, quando isso ocorre, *sentimento* pode ser percebido como *função psicológica* ou como *subjetividade emocional*. Evidentemente nesse conceito a parte psicológica está inserida, mas interpretá-lo apenas em seu sentido *psicológico*, segundo a compreensão tillichiana, é um engano, porque o *homem* por inteiro tem consciência do *Incondicional*,⁸⁵ não é apenas a parte *emocional* que é sensível a ele. Porém, Tillich é ambíguo quando descreve a origem da interpretação de *sentimento de dependência absoluta* como algo puramente *psicológico*; às vezes, ele atribui esse erro ao próprio Schleiermacher, como na *Teologia da Cultura*,⁸⁶ e em

⁸³ Paul TILLICH, *Dinâmica da fé*, p. 29.

⁸⁴ Paul TILLICH, *Teologia sistemática*, p. 32.

⁸⁵ Paul TILLICH, *Teologia da cultura*, p. 61.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 61.

outras passagens ele culpa os seguidores do teólogo-hermenêutico por esse erro, como na *Dinâmica da Fé*.⁸⁷

Dependência incondicional é o termo que melhor interpreta a definição de Schleiermacher sobre a ideia de *religião*, segundo a perspectiva tillichiana. Quando se aproxima o conceito de *preocupação última* com a ideia de *dependência incondicional*, logo fica evidente a proximidade dos dois conceitos, que apontam para atuação do *Incondicional* no *homem* e, por consequência, o surgimento da *fé*,⁸⁸ em última análise, esses conceitos partem da percepção do caráter *absoluto do Incondicional*.

No momento em que a *fé* passa a ser interpretada como puro *sentimento*, a própria *religião* também começa a ser entendida como algo *subjetivo* e até *irracional*. Tal compreensão de *fé* era tudo que os opositores da *religião* queriam, pois, se a *fé* é um *sentimento*, a *religião* não possui legitimidade para se intrometer em investigações científicas ou em questões políticas e éticas,⁸⁹ logo o raciocínio correto seria: “A cultura, dirigida pelo conhecimento científico, pode se desenvolver livremente. A religião, no entanto, é assunto particular do indivíduo e nada mais que um reflexo da vida emocional”.⁹⁰

A concepção de *fé* entendida em sentido tillichiano como *preocupação última* envolve a participação do *conhecimento*, da *vontade* e do *sentimento*, porém interpretar que a *fé* seja o resultado da atuação exclusiva de um desses elementos é um erro.

1.6 Fé e religião

Paul Tillich define *fé* a partir do conceito de *preocupação última* (*ultimate concern*). Uma *preocupação última* é algo que toma o *ser humano* por completo e, em resposta a esse ser possuído, o *homem* dedica-se *incondicionalmente* a essa *preocupação* que é *suprema*, como afirma o próprio autor: “fé é estar possuído por aquilo que nos toca incondicionalmente”.⁹¹ Derivado do conceito de *preocupação última*, o teólogo-pensador também define o que a *religião* significa: “A religião, no sentido básico e mais abrangente da palavra é “preocupação suprema” (*ultimate concern*)”.⁹² Tillich, de modo consciente, entendia

⁸⁷ Paul TILLICH, *Dinâmica da fé*, p. 29.

⁸⁸ TILLICH, Paul *Perspectiva da teologia protestante nos séculos XIX e XX*, p. 106.

⁸⁹ Não é nossa intenção neste estudo afirmar se a *religião* tem ou não autoridade para intervir em questões *éticas*, *políticas* e *sociais*. O que Tillich afirma, tanto em *Teologia Sistemática* quanto em *Dinâmica da Fé*, é que a *religião* não pode aceitar ser entendida apenas como não racional, porque o *pensamento* abrange todas as partes espirituais humanas o que inclui *religião*.

⁹⁰ Paul TILLICH, *Dinâmica da fé*, p. 29.

⁹¹ *Ibid.*, p. 29.

⁹² Paul TILLICH, *Teologia da cultura*, p. 44.

e definia que a *fé* e a *religião* no seu sentido essencial são ambas derivadas do sentido profundo de *ultimate concern* (*preocupação última*). Nesse caso, o conceito de *religião* e a definição de *fé* possuem a mesma *essência* e podem, portanto, ser considerados, em certa medida, como sinônimos.

Nós afirmamos que Tillich, de maneira consciente, pensava que havia proximidade entre o conceito de *fé* e a ideia de *religião* porque, além de definir os dois conceitos baseados no mesmo princípio que é o referencial *preocupação última*, em uma obra que inclusive recebeu o nome de *Ultimate Concern*⁹³ *Tillich in Dialogue* (1970), o teólogo-pensador admitiu a proximidade entre a definição de *fé* e o conceito de *religião*: “[...]If religion is defined as a state of “being grasped by an ultimate concern” – which is also my definition of faith⁹⁴ [...]”. Em na sua obra do período alemão que foi dedicada exclusivamente ao tema da *religião*, escrita entre 1919 e 1926, que, em inglês, recebeu o título de *What is religion?*⁹⁵ Tillich deixa muito claro como os dois conceitos de *religião* e *fé* são próximos, porque a *religião* é a orientação para o *Incondicional* através de formas *condicionadas* de *sentido*, e *fé* é voltar-se para o *Incondicional* de forma direta:

If consciousness is directed toward the particular forms of meaning and their unity, we have to do with culture; if it is directed toward the unconditional meaning, toward the import of meaning, we have religion. Religion is directedness toward the Unconditional.⁹⁶

[...]Directedness toward the Unconditional, of which we have spoken in connection with the derivation of the concept of the nature of religion, we call faith. Faith is a turning toward the Unconditional, effective in all functions of the spirit.⁹⁷

O conceito de *religião*, no pensamento tillichiano, é entendido verdadeiramente em apenas um sentido, como *preocupação última* voltada para o *Incondicional*. Mas a palavra *religião* pode ser pensada de três maneiras diferentes: em primeiro lugar, o conceito de *religião* tem um sentido mais amplo; em segundo lugar é entendido no seu significado restrito e, em sua terceira forma, a palavra *religião* pode ser relacionada com o conceito de *quase-religião*:

⁹³Paul TILICH. *Ultimate concern. Tillich in dialogue*. New York, Evanston, London: Harper e Row, 1970. Essa obra foi o resultado de um seminário que começou na primavera de 1963, na Universidade da Califórnia. O público participante foram cerca de dezoito especialistas e alunos de graduação de várias áreas do conhecimento. O editor presidiu todas as sessões, os participantes faziam perguntas e Tillich respondia.

⁹⁴ Paul TILICH, *Ultimate concern. Tillich in dialogue*, p. 4.

⁹⁵ Paul TILICH *What is religion?*

⁹⁶ Ibid., p. 59.

⁹⁷ Ibid., p. 76.

Then we must distinguish this as a universal or large concept from our usual smaller concept of religion which supposes an organized group with its clergy, scriptures, and dogma, by which a set of symbols for the ultimate concern is accepted and cultivated in life and thought. This is religion in the narrower sense of the word, while religion defined as “ultimate concern” is religion in the larger sense of the word.⁹⁸

Segundo Tillich, de modo amplo, *religião* “é a orientação do espírito para o significado incondicionado”.⁹⁹ Na obra *Teologia da Cultura*,¹⁰⁰ o teólogo-pensador desenvolveu esse pensamento ao dizer que “religião é um aspecto do espírito humano”,¹⁰¹ que conduz para a *profundidade* em todas as ações *humanas*. Isso porque a *profundidade* presente no *espírito humano* está voltada para o *Incondicional*, e é o *Incondicional* que dá *sentido*, *significado* e *conteúdo* a todas as ações *criativas* que a *humanidade* realiza. Assim, todas as ações *humanas* que se fundamentam nesse princípio são o resultado de uma *preocupação última* que está voltada para o *significado último e supremo* da *realidade*, como disse o próprio Tillich: “Não se pode rejeitar a religião com seriedade plena, porque a seriedade absoluta, ou o estado em que nos preocupamos de maneira suprema, já é religião. A religião é a substância, o fundamento e a profundidade da vida espiritual dos seres humanos”.¹⁰²

O contexto cultural alemão que antecedeu a escrita da obra *What is Religion?* é descrito por James Luther Adams¹⁰³ e por Enio Mueller. Em artigo intitulado *Entre a religião e seu conceito*,¹⁰⁴ Mueller comenta que, após a Primeira Grande Guerra, aconteceu um despertar na Alemanha para tentar entender o que é a *religião*, e James Adams completa que, no período, o país viveu um tempo conturbado marcado pelo *cinismo*, *desespero*, novas concepções, impulsos revolucionários, utopias entre outros movimentos políticos e sociais. Tillich manteve intenso diálogo com todas essas facções e interesses. Como ressaltou Mueller, em meio a todos esses movimentos, existia o interesse pela tentativa de compreensão do que era a *essência* da *religião* e, nessa tentativa, dois pensadores se destacavam, em perspectivas opostas, segundo Adams:

⁹⁸ Paul TILICH, *Ultimate concern. Tillich in dialogue*, p. 4.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 61.

¹⁰⁰ A obra *Teologia da Cultura* foi publicada em 1959. O objetivo desse livro, como o próprio nome indica, é apresentar a perspectiva tillichiana da relação entre a *religião* e a *cultura*. Essa inter-relação entre *cultura* e *religião* provavelmente foi um dos principais motivadores dos escritos e do pensamento do autor. Embora essa obra só tenha sido publicada em 1959, a maior parte dos artigos que compõe a obra já tinham sido escrita ou proferida em palestras, muito antes da sua publicação, inclusive o título é a abreviação da primeira palestra publicada de Tillich, em 1919.

¹⁰¹ Paul TILICH, *Teologia da cultura*, p. 42.

¹⁰² *Ibid.*, p. 44 – 45.

¹⁰³ Paul TILICH, *What is religion?*, p. 10.

¹⁰⁴ Enio R. MUELLER, *Entre a religião e seu conceito: questões fundamentais da filosofia da religião em Paul Tillich nos anos 20*. *Numen*, v. 09, n. 1, 2006.

Karl Barth in the publication of his commentary on The Epistle to the Romans had rung loud bells from the belfry. In proclaiming the absolute and unique revelation of the Word of God he had insisted that Christianity should not be called a religion. At the same time Ernst Troeltsch was presenting the view that all religions, including Christianity, are relativized by reason of their historicity.¹⁰⁵

O pensamento tillichiano caminha na busca de sintetizar as ideias expressas nessa citação. Tillich evidencia uma compreensão do conceito de *revelação* diferente da ideia apresentada por Karl Barth, mas concorda com a ideia de que a *religião* possui um *fundamento eterno* que, em certo sentido, a diferencia do *contexto temporal*; logo, Tillich em certa medida, concorda e discorda de Troeltsch. Ao concordar com Barth que a *religião* se fundamenta em algo *Incondicional*, o teólogo-pensador está discordando das ideias de Troeltsch, porém o autor também concorda que a *religião é temporal*, portanto se enraíza em todas as partes da *cultura*. Ao se aproximar de Troeltsch, Tillich se distancia de Karl Barth e, ao se aproximar de Barth, se distingue de Troeltsch. Na visão tillichiana, a *cultura* inclui o *significado Incondicional* porque é uma ação que está baseada no *fundamento do significado*, logo, pode ser considerada, em certa medida, como *religiosa*. Já a *religião* se dirige ao *Incondicional* através da unidade das *formas do significado*. A verdadeira *religião*, na perspectiva de Tillich, acontece na mútua *correlação* entre *religião* e *cultura*.

A *religião* também pode ser entendida em seu sentido restrito, como *crença* e como o relacionamento *humano* com seres *sobrenaturais*. No livro *Teologia da Cultura*, Tillich faz a seguinte pergunta: se a *religião* está presente em todas as manifestações criativas do *espírito*, por que, então, a *humanidade* desenvolveu a *religião institucionalizada* com seus *ritos, mitos, cultos* e manifestações que, em geral, alegam ser opostas à *cultura*?¹⁰⁶ Para Tillich, a *existência* se constitui como uma ruptura na *participação humana no fundamento do Ser*. O *homem* está separado e, ao mesmo tempo, ligado ao *Incondicional*. Mas existe uma inter-relação entre a *realidade alienada* (a *existência humana*) com a *essência* que é o *Incondicional*. A vida é formada por uma realidade ambígua que participa da *essência* (o que permite a *existência*), mas essa *participação* não é plena, apenas parcial. Tal ambiguidade só pode ser ultrapassada pela *fé*. A *religião institucionalizada*, por ignorar essa *alienação*, não percebe a dependência mútua que existe entre ela e as outras formas da *cultura*, e assim surgem as divisões entre *cultura* e *religião*:

¹⁰⁵ Paul TILICH, *What is religion?*, p. 10.

¹⁰⁶ Paul TILICH, *Teologia da cultura*, p. 45.

A religião revela a profundidade da vida espiritual, encoberta, em geral, pela poeira de nossa vida cotidiana e pelo barulho de nosso trabalho secular. Dá-nos a experiência do sagrado, intangível, tremendamente inspirador, significado total e fonte de coragem suprema. Eis aí a glória do que chamamos de religião. Mas, além dessa glória, também aparece sua vergonha, quando ela se transforma em absoluto e despreza o mundo secular; quando faz de seus mitos e doutrinas, de suas leis e ritos, dimensões indiscutíveis e persegue os que não se submetem a isso. Esquece-se de que sua existência resulta da nossa alienação trágica de nosso verdadeiro ser. Não se dá conta de seu caráter emergencial.¹⁰⁷

Na concepção tillichiana, essa percepção de *religião* é equivocada, porque provoca a separação entre *religião* e *cultura*, como se essa separação fosse possível, o que na realidade não é. A *religião* está presente em todas as partes onde as manifestações *culturais* criativas apontam e são *transparentes* para a manifestação do *Incondicional*, seja na música, seja na arte, e não apenas em celebrações litúrgicas.

Já o conceito de *quase-religião* é uma ideia que aparece explícita, de modo mais claro, no livro *Ultimate Concern, Tillich in Dialogue*. A ideia de *quase-religião* é uma aplicação do sentido global de *religião* como *preocupação última*. Em sentido religioso, a *preocupação última* move todas as ações e o coração *humano* para o *Incondicional*. Em *Dinâmica da Fé*, o teólogo-pensador afirma que tudo aquilo que nos toca *incondicionalmente* se torna *sagrado*.¹⁰⁸ O *Incondicional* é *mistério*, dizemos que é *Incondicional* para dizer alguma coisa sobre ele, mas o correto seria não dizer nada, porque é *mistério*. Uma *quase-religião* é uma *preocupação última* sem a presença do *sagrado* relacionado ao *Incondicional*, que aparece *consustanciado* em algo secular. Em outras palavras, o universo material se torna *incondicionado*, tudo é *secular*, porém é *incondicional*:

This is why in my little book *Christianity and the Encounter of the World Religions* I have discussed the concept of quasi-religions-ideologies, such as nationalism or socialism, which claim the loyalty or veneration of their followers with the intensity sometimes of the theistic religions. This term “quasi-religion” would be meaningless if we defined religion solely in the smaller, narrower sense of the word. But in the light of the larger concept we can understand that ultimate concern is also present in what we usually call the secular or profane.¹⁰⁹

Quase-religiões surgem quando a *cultura* se torna completamente secular e, se baseando nas suas próprias leis, segue seus próprios *valores éticos e políticos*. As ideias gerais da *religião*, no sentido restrito, como o *mito*, o *rito* e o *culto* são abandonadas, mas a

¹⁰⁷ Paul TILICH, *Teologia da cultura*, p. 45 – 46.

¹⁰⁸ Paul TILLICH, *Dinâmica da fé*, p. 13.

¹⁰⁹ Paul TILICH, *Ultimate concern. Tillich in dialogue*, p. 4-5.

preocupação última permanece voltada apenas para coisas seculares. *Quase-religiões* também podem ser identificadas em alguns setores ou facções da *cultura* ainda não totalmente secularizada. Nesse sentido, a *cultura* não é completamente secularizada, mas a *preocupação última* é algo completamente *condicionado*; por exemplo, a ciência moderna que pode se estruturar em um ambiente religioso, no entanto a *preocupação última* do cientista em questão pode estar voltada para a ciência *condicionada*. Ou ainda o *cientificismo*, o *comunismo* e o *fascismo* podem receber a classificação de *quase-religião*, porque *quase-religião* é a manifestação da *preocupação última* em linguagem e forma secular e isso, na concepção tillichiana, é *religião* e, portanto, também é *fé*.

CAPÍTULO 2: FÉ COMO ESTAR POSSUÍDO PELO INCONDICIONAL

2.1 Os símbolos e os mitos: a linguagem da fé

No terceiro capítulo de *Dinâmica da Fé* e, na segunda parte do livro *Teologia da Cultura*, Paul Tillich analisou, de maneira muito profunda, a natureza da *linguagem religiosa*. Contudo, de modo geral, os conceitos relacionados à *linguagem simbólica* estão presentes, de forma direta ou indireta, em todas as obras de Tillich, porque, segundo Jorge Pinheiro, os *símbolos*, a ideia de *princípio protestante* e o *método de correlação* são princípios fundamentais que norteiam todo o sistema teológico e filosófico tillichiano.¹¹⁰

Em *Dinâmica da Fé*, Tillich enfoca, de modo mais profundo, a relação dos *símbolos* com a *fé*, enquanto, na *Teologia da Cultura*, o autor *analisa* a estrutura da *linguagem simbólica* de maneira mais global. No entanto, a comparação dos dois escritos sugere que aquilo que o teólogo-filósofo escreveu em *Dinâmica da Fé* é um complemento do que foi escrito em *Teologia da Cultura*, porque *Teologia da Cultura*, embora só tenha sido publicada em 1959, nessa obra, estão incluídos artigos do autor que já haviam sido publicados ou proferidos em palestras, desde 1919. O próprio título *Teologia da Cultura* foi o tema de sua primeira conferência pública importante,¹¹¹ e *Dinâmica da Fé* foi publicado, em 1957. De modo geral, os dois textos, que desenvolvem a questão dos *símbolos*, mantêm uma linha de pensamento sistemático, que é uma das marcas do pensamento tillichiano e, em algumas passagens, se percebe quase que uma repetição de ideias e frases, que até se poderia concluir que um texto é quase que uma imagem refletida do outro por causa da similaridade dos dois escritos.

Tillich deixa muito claro que a “linguagem da fé é a linguagem dos símbolos”,¹¹² porque a *preocupação última* ou aquilo que toma o *ser humano* no ato de *fé* só pode ser *representado* ou referido, a partir da *linguagem simbólica*, como afirma o próprio autor: “Aquilo que toca o homem incondicionalmente precisa ser expresso por meio de símbolos, porque apenas a linguagem simbólica consegue expressar o incondicional”.¹¹³

Para que se entenda o que é um *símbolo*, na perspectiva tillichiana, é preciso aproximar e, ao mesmo tempo, distinguir os *símbolos* dos *sinais* ou *signos*. Um *sinal* ou um *signo* é algo que possui a singular capacidade de apontar para uma realidade que está fora

¹¹⁰ Paul TILLICH, *Teologia da cultura*, p. 22.

¹¹¹ Ibid., p. 33.

¹¹² Paul TILLICH, *Dinâmica da fé*, p. 33.

¹¹³ Ibid., p. 30.

deles. O autor fornece alguns exemplos de *sinal* e os principais exemplos que ele apresenta são: o sinal de trânsito,¹¹⁴ os sinais matemáticos¹¹⁵ e as letras dos alfabetos.¹¹⁶ Todos esses exemplos possuem uma característica em comum: aquilo que eles sinalizam nada tem haver com a sua natureza *essencial* ou com a sua realidade, eles afetam o mundo objetivo porque foram estabelecidos através de convenções sociais. Antes de alguém colocar um poste no meio da rua com três luzes de cores diferentes, foi pré-estabelecido que, quando a luz vermelha estivesse acesa, os carros deveriam parar e, quando a luz verde se acendesse os automóveis poderiam prosseguir. Entretanto, o acordo sobre que luz comandaria o parar e o seguir dos automóveis poderia ser diferente, porque não existe nenhuma relação lógica natural entre a luz vermelha e o parar dos carros. A grafia das palavras também é um exemplo que o autor fornece de *sinais*. Alfabetos são a tentativa de se representar graficamente o que é falado. Alguns povos desenvolveram ao longo da sua história um modo de representar cada palavra graficamente, isto é o alfabeto.

Quando comparamos vários idiomas até podemos nos deparar com *falsos cognatos*. *Falsos cognatos* são palavras que em duas línguas diferentes são escritas de maneira semelhante, mas que significam coisas diferentes. Por exemplo, a palavra *dove* possui a mesma grafia na língua italiana e na língua inglesa, mas em italiano *dove* significa *aonde* e no inglês significa *pomba*. A *fala* e a *escrita* de uma língua também são determinadas por *sinais* que, para serem efetivos, precisam ser antes aceitos ou convencionados por todos. Por todos esses motivos, Tillich afirma que representar uma realidade que está além deles é a principal característica dos *sinais*.

Os *símbolos* assim como os *sinais* também possuem a capacidade de apontar para uma realidade que está além deles. Entretanto, os *símbolos*, por possuírem uma origem diferente da dos *sinais*, *participam* da realidade e do poder para os quais eles apontam. Os *sinais* surgem, provavelmente, por causa de alguma necessidade *utilitarista*. A sociedade precisa controlar o tráfego de automóveis, então se convencionou que um poste com luzes irá controlar o vai e vem dos carros. Essa realidade da necessidade prática, segundo Tillich, não se aplica aos *símbolos*. Os *símbolos* não podem ser simplesmente inventados ou substituídos à revelia. O teólogo-filósofo afirma que, como *seres vivos*, os *símbolos* nascem e morrem, nascem quando o *inconsciente coletivo* reconhece que aquele *símbolo* representa o ideal e os

¹¹⁴ Paul TILLICH, *Dinâmica da fé*, p. 30.

¹¹⁵ Paul TILLICH, *Teologia da cultura*, p. 99.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 99.

valores da sociedade e desaparecem quando não existe mais a realidade coletiva que o *símbolo* representava, nas palavras do próprio autor:

Os símbolos nascem e morrem. Os sinais são conscientemente inventados ou abandonados. Essa diferença é fundamental. “Mas nascem de que ventre?”. Nascem do ventre comumente chamado de “inconsciente do grupo” ou “inconsciente coletivo”, não importa que nome tenha – nascem de um grupo que reconhece nessa coisa, nessa palavra, nessa bandeira, o seu próprio ser. Não se trata de algo inventado intencionalmente; e mesmo se alguém tentasse inventar um símbolo, como às vezes acontece, ele só se tornará um símbolo se o grupo aceitá-lo. Seria porque teve o poder de “abrir” alguma coisa no sentido que entendemos aqui. Como resultado disso, quando a situação do grupo muda, o símbolo morre.¹¹⁷

Além de nascerem e morrerem do *inconsciente coletivo*, outra principal característica dos *símbolos* é que eles são importantes para a *religião* e para a *humanidade* porque eles têm uma *existência e significado ontológico*. Tillich confirma essa ideia na seguinte citação:

A terceira característica do símbolo consiste em que ele nos leva a níveis da realidade que, não fosse ele, nos permaneceriam inacessíveis. [...] A quarta característica do símbolo está em que ele abre dimensões e estruturas da nossa alma que corresponde às dimensões e estruturas da realidade.[...] Existem aspectos dentro de nós mesmos, dos quais apenas nos podemos conscientizar através de símbolos.¹¹⁸

Anteriormente, foi colocado que os *símbolos* como os *sinais* apontam para além deles, mas, diferentemente dos *sinais*, os *símbolos* participam da realidade e do poder que representam. Dessa maneira, os *símbolos* podem abrir portas para que possamos perceber melhor a realidade do mundo exterior e até do nosso interior, ou seja, portas da nossa alma. Essas “portas”, se não fossem os *símbolos*, não poderiam ser acessadas ou ultrapassadas e, segundo Tillich, isso só poderia ocorrer se os *símbolos* tivessem realidade *ontológica*. E quando o teólogo-pensador aborda a natureza dos *símbolos religiosos* ele aponta nessa direção:

Os símbolos religiosos funcionam exatamente como os outros. Abrem determinado nível da realidade, oculto, que não seria aberto de outra maneira. Nós o chamamos de dimensão profunda da realidade, fundamento de todas as demais dimensões e de todas as outras profundidades. Naturalmente, não se encontra no mesmo nível de outras dimensões, pois faz parte do próprio Ser ou do seu poder absoluto de ser. Os símbolos religiosos produzem a experiência da dimensão da profundidade na alma humana.¹¹⁹

¹¹⁷ Paul TILLICH, *Teologia da cultura*, p. 102.

¹¹⁸ Paul TILLICH, *Dinâmica da fé*, p. 31.

¹¹⁹ Paul TILLICH, *Teologia da cultura*, p. 102 – 103.

Assim, talvez a melhor conclusão a que poderíamos chegar é que os *símbolos* participam da realidade que representam por existirem, porque são vivos, já os *símbolos religiosos* existem *ontologicamente* porque são eles que apontam para a realidade da *profundidade* do *ser* e da alma *humana*. Como vimos no primeiro capítulo, a *profundidade* da alma do *ser humano* é a realidade em que se manifesta a *religião*.

O que significa dizer que um *símbolo religioso* existe *ontologicamente*? Esse existir não se relaciona com o *símbolo* propriamente dito, mas com a *realidade ontológica* que permite a existência dos *símbolos*. De maneira que um *símbolo* pode desaparecer, como o exemplo que Tillich descreve da Virgem Maria, o *símbolo* da Virgem Mãe de Jesus foi um símbolo que morreu nas igrejas protestantes,¹²⁰ entretanto, a realidade que ele representava não deixou de existir quando o *símbolo* morreu. A realidade que os *símbolos* apontam existe independente dos *símbolos* e eles só ganham vida por causa dessa realidade. Se essa realidade *ontológica* não existisse não haveria a necessidade de *símbolos*, porque poderíamos nos dirigir à própria coisa sem necessidade de mediação. No entanto, como o acesso a essa realidade não é direto, nós não podemos ter acesso a ela de modo imediato, só podemos alcançá-la por meio de *símbolos*. Quando um *símbolo* deixa de ter respaldo no *inconsciente coletivo* ele morre, entretanto a *realidade ontológico-religiosa* que ele representava não desaparece ou morre com o *símbolo*, ela só não é mais percebida através daquele *símbolo*, e talvez seja representada por outro *símbolo*.

Em pleno século XXI, a afirmação de que existe uma *realidade ontológica* talvez se pareça com uma tentativa de ressuscitar o *Sobrenaturalismo*, entretanto essa não era a intenção de Paul Tillich, o que o autor pretendia demonstrar era que a *linguagem científica*, por mais que ela tente e goste de ter um discurso, um *método* ou uma linguagem que abarque a totalidade da *realidade*, isso não é possível porque é inegável que a poesia, a música ou as artes, de modo geral, nos permitem ter acesso a realidades que não seriam possíveis através de cálculos e números. E os *símbolos religiosos* mostram as *profundezas* da alma *humana*. Então, a própria existência da *arte* e dos *símbolos religiosos* demonstra que o *universo material* não pode ser classificado ou entendido como a *totalidade do real* e que a ciência, portanto, descreve uma parte importante da *realidade*; contudo o universo descrito por ela é uma parte muito ínfima e superficial da realidade e da *existência humana*.

¹²⁰ Paul TILLICH, *Teologia da cultura*, p. 109.

Segundo Tillich, os *símbolos* possuem seis características básicas, que de maneira resumida são: em primeiro lugar, eles indicam algo que se encontra fora deles;¹²¹ em segundo, além de indicar os *símbolos* participam da realidade e do poder que representam; em terceiro, os *símbolos* permitem ao *homem* ter acesso a certos níveis da *realidade* que não seria possível sem a mediação deles. Em quarto, os *símbolos* abrem dimensões e estruturas da alma que correspondem à estrutura da *realidade*. Em quinto lugar, os *símbolos* não podem ser criados, eles têm sua origem e fundamento no *inconsciente* e só ganham vida ao aparecerem no *inconsciente coletivo*. Em último lugar, por não poderem ser inventados, eles surgem e desaparecem como *seres vivos*.

Relacionada com a vida e importância dos *símbolos*, Paul Tillich, levanta a problemática sobre o *mito*. Em sua concepção de *linguagem religiosa*, os *símbolos* sempre aparecem acompanhados do *mito*. Segundo o autor, a palavra *mito* etimologicamente vem do grego *mythos* e significa literalmente as “*histórias dos deuses*”.¹²² Tillich deixa muito claro qual é a sua posição teológica e filosófica sobre o *mito* quando afirma: “[...] 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 dos deuses entre si e dos deuses com os homens. Mitos estão presentes em todo ato de crer, porque o símbolo é a linguagem da fé”.¹²³

No pensamento tillichiano, o conceito de *fé* é pensado a partir da ideia de *preocupação última*, donde a *fé* é estar tomado por uma *preocupação última* direcionada ao *Incondicional*. As histórias e ações dos deuses no mundo e o encontro entre *Deus* e o *homem* é uma expressão de *preocupação última*, logo para o teólogo-filósofo a *linguagem da fé* é *mitológica* e *simbólica*. A *fé*, segundo o autor, é a aceitação de que o *mito* seja um *símbolo* de *conteúdos ontológicos* de *fé*, porque a *linguagem mitológica* não se refere à realidade factual, mas se trata de uma realidade *simbólica ontológica*. Nessa perspectiva, o autor define *fé* da seguinte maneira: “A fé não é dar crédito a semelhantes relatos, e sim aceitação de símbolos que exprimem através da imagem da ação divina o nosso estar possuído incondicional”.¹²⁴

Na religião cristã, os relatos bíblicos, que falam do encontro de *Deus* com o *homem* ou da ação de *Deus* sobre o *universo físico*, devem ser percebidos e entendidos como *mitos*. Para nosso autor, as descrições do Paraíso, da *queda* de Adão, o dilúvio, a saída do povo de

¹²¹ Paul TILLICH, *Dinâmica da fé*, p. 31.

¹²² *Ibid.*, p. 35.

¹²³ *Ibid.*, p. 35 – 37.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 34.

Israel do Egito e o nascimento virginal do Messias¹²⁵ são descrições *mitológicas* e deveriam ser interpretadas como tais. E a interpretação correta desses relatos deveria ser percebê-los como *mitos* e não rejeitá-los. Tillich, então usa a expressão *mito-quebrado*.¹²⁶ *Mito-quebrado* é a percepção e a interpretação de que um relato é *mitológico*; o contrário disso acontece quando um relato lendário é interpretado como um fato verídico e factual. A interpretação de um *mito* como sendo um acontecimento real é classificado como *idolatria e demonização*: “A idolatria nada mais é do que a absolutização dos símbolos do sagrado”,¹²⁷ ou seja, um relato *simbólico-mitológico* passa a ser identificado como um acontecimento histórico real.

Uma das passagens bíblicas mais conhecidas é o relato da Torre de Babel. Nesse episódio, *Deus*, de forma consciente, aparece agindo sobre o mundo, o *Senhor* desce para olhar o que os homens estavam construindo e, depois de observar, toma uma atitude para pôr fim àquelas ações. Na perspectiva tillichiana, interpretar esse relato como um acontecimento histórico é um equívoco, porque *Deus* é descrito como um *objeto* entre outros *objetos*, um *ser* que está dentro da relação *causa e efeito*, que age sobre o mundo e também sofre influência do universo, Ele desce para observar, Ele interfere na vida das pessoas, Ele faz parte da *realidade*. Isso tira a *incondicionalidade* de *Deus*; já se o relato fosse interpretado como *mitológico* ele se tornaria *transparente* e passaria a apontar para a *incondicionalidade* de *Deus*; ao invés de *materializá-lo* em um objeto, o texto passa a *simbolizar Deus* como *Incondicional* ao invés de ser interpretado como um acontecimento histórico. Assim, todos os relatos bíblicos em que *Deus* aparece agindo sobre o mundo ou se relacionando com a *humanidade* deveriam ser percebidos como *mito*.

Em *What is Religion?* e em *Teologia Sistemática*, Tillich também abordou o conceito de *mito*. Na primeira, o autor afirma que: “Revelation is the form in which the religious object is given theoretically to religious faith. Myth is the form of expression for the content of revelation”.¹²⁸ *Revelação e mito* estão correlacionados e, portanto, são indissociáveis, porque são conteúdos que manifestam a *fé* através da *revelação* e o conteúdo da *revelação* são imagens *mitológicas* que a *fé* toma como *símbolos* de sua *preocupação última*. O *mito* é, para Tillich, nesse contexto, uma *apreensão lógica e estética do Incondicional*. O *mito* é ao mesmo tempo *estético e lógico*, porque procura dar expressão ao verdadeiro ao apreender intuitivamente o *significado* que vem do *Incondicional*.¹²⁹

¹²⁵ Paul TILLICH, *Dinâmica da fé*, p. 36.

¹²⁶ Ibid., p. 37.

¹²⁷ Paul TILLICH, *Teologia da cultura*, p. 104.

¹²⁸ Paul TILLICH *What is religion?* p. 102.

¹²⁹ Ibid., p. 102.

Em *Teologia Sistemática*, o teólogo-filósofo associa o *mito* à *profundidade da razão*. Descreve que a *profundidade*¹³⁰ da *razão* é “algo”, é uma “estrutura” que fundamenta a *razão* e que se manifesta de forma *transparente* através da própria *razão*.¹³¹ Para conceituar essa realidade, utiliza metáforas para afirmar que essa estrutura recebe o conceito de *ser-em-si*, *substância*, *abismo*, *fundamento* ou o *Incondicional* que toma ou toca o *ser humano* no ato de *fé*. Na estrutura cognitiva da *razão*, a *profundidade* se manifesta na característica que a *razão* possui de procurar a *verdade* última em todas as outras funções que a formam, de maneira global. O *mito* e o *culto* são um desdobramento da *profundidade da razão*. Nesse contexto, Tillich afirma que *mito* não é sinônimo nem de ciência ou de *conhecimento* primitivo, nem de *ética* primitiva, mas é uma manifestação, um resultado da *profundidade* que emana do *Incondicional*, em suas palavras: “Seu conteúdo, assim como a atitude das pessoas frente a eles, revela elementos que transcendem tanto a ciência quanto a moralidade – elementos de infinitude que exprimem preocupação última”.¹³²

2.2 A relação entre o simbolismo do Incondicional e o simbolismo de Deus

Como já foi indicado anteriormente, tanto em *Dinâmica da Fé* quanto em *Teologia da Cultura*, Tillich dedicou uma parte para investigar a natureza dos *símbolos*; no entanto o interesse principal do teólogo-filósofo, ao estudar os *símbolos*, era investigar a *essência* e a importância dos *símbolos religiosos*. Os *símbolos religiosos* assim como os *símbolos* não religiosos possuem a capacidade de abrir dimensões da alma *humana*, ou como afirmou o próprio autor: “Os símbolos religiosos produzem a experiência da dimensão da profundidade na alma humana”,¹³³ é através dos *símbolos religiosos* que a dimensão do *sagrado* se apresenta e é a dimensão da *profundidade última*.

Em *Dinâmica da Fé* e *Teologia da Cultura*, Paul Tillich faz duas afirmações surpreendentes e muito complexas sobre aquele que pode ser considerado o principal *símbolo* religioso que seria *Deus*. Vejamos o que elas afirmam: “O símbolo fundamental para aquilo que nos toca incondicionalmente é Deus”,¹³⁴ “Deus é incondicionado e, por isso, é Deus, mas

¹³⁰ *Profundidade* aqui possui o mesmo sentido que o autor desenvolve em *Teologia da Cultura* e *Teologia Sistemática*. Em *Teologia da Cultura*, ao abordar o conceito de *religião*, no sentido mais global a *profundidade* da alma aponta para o *Incondicional* (*Teologia da cultura*, p. 44). Em *Teologia Sistemática*, ao falar sobre a ideia de *razão ontológica*, Tillich apresenta o conceito de *profundidade* como; “algo que não é a razão, mas que a precede e se manifesta através dela” (*Teologia sistemática*, p. 92).

¹³¹ Paul TILLICH, *Teologia sistemática*, p. 92.

¹³² *Ibid.*, p. 93.

¹³³ *Ibid.*, p. 104.

¹³⁴ Paul TILLICH, *Dinâmica da fé*, p. 32.

o “incondicional” não é Deus”.¹³⁵ Tillich fez tais declarações porque a *linguagem simbólica* é muito superior em *profundidade* e riqueza, se comparada à *linguagem não simbólica* e, principalmente, o *Incondicional* não existe no sentido como nós corriqueiramente pensamos o sentido de *existência*.

A definição tillichiana de *existência* significa “ser finito no tempo e no espaço”¹³⁶. *Deus* é o *símbolo* para nossa *preocupação última* porque essa representação de modo *simbólico* permite expressar minimamente o conteúdo da nossa *preocupação última*, de maneira que o *Incondicional* não seja pensado como um *ser* que existe dentro da *existência*. Era essa ideia que o teólogo-filósofo gostaria que as pessoas que lessem suas obras percebessem. Entretanto, pensando sobre a prática religiosa das pessoas em geral¹³⁷ e, tentando entender essa prática à luz dessas duas definições, surgem algumas questões interessantes. Uma parte significativa dos cristãos, geralmente, entende que *Deus* seja uma *pessoa*, e por *Deus* possuir características de uma *pessoa*, os *seres humanos* podem se relacionar com a *divindade*, podemos falar com Ele (rezando ou orando), podemos agradecer o que Ele faz por nós (cultos e celebrações), enfim essas práticas religiosas se fundamentam na pressuposição de que o *ser humano* pode ter alguma forma de relacionamento com *Deus* e que *Deus* se relaciona com o *homem*.¹³⁸ Provavelmente, nenhuma pessoa inteligente prestaria culto a *Deus* ou Lhe faria petições se soubesse que Ele é indiferente às ações ou ao sofrimento *humano*. Por exemplo, nenhum *ser humano* racional faria orações ou celebrações ao *Demiurgo*, o Artífice Platônico ou ao *Motor Imóvel* de Aristóteles, uma vez que essas duas concepções de *divindade* desconhecem completamente a existência de *seres humanos* e a existência de qualquer outro *ser* que não seja eles mesmos, não faria sentido prestar culto e adorar a um ser *divino* indiferente ou completamente *incondicional*.

Juvenal Savian Filho, no livro intitulado *Deus*, ao analisar a forma e o modo como Platão e Aristóteles deduziram o conceito de divino, concluiu com a seguinte ideia: “Não faz sentido pensar em um ato de devoção religiosa segundo Platão ou Aristóteles e os gregos em geral. O que eles chamam de divino é um ser do qual depende a harmonia cósmica, mas tal ser não seria dotado da possibilidade de entrar em relação com os seres humanos, porque ele nem sequer tem conhecimento

¹³⁵ Paul TILLICH, *Teologia da cultura*, p. 62.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 68.

¹³⁷ Nossa intenção aqui não é justificar ou tentar entender a prática religiosa de alguns grupos cristãos. Mas, pelo contrário, nosso objetivo é tentar perceber as aplicações do pensamento tillichiano.

¹³⁸ Essa é a definição de *religião* no sentido estreito do termo. Se a *religião* for pensada no sentido mais universal, essa definição seria simplista, reducionista e equivocada, entretanto esse sentido de *religião* aqui é interessante porque ele provoca a questão da relação da *fé* verdadeira com o *Incondicional*.

da existência do mundo, como afirmava Aristóteles”.¹³⁹ *Deus*, na perspectiva platônica e aristotélica e o *deus* dos filósofos, de modo geral, é o *ser-em-si*, é a *causa primeira* de todo universo físico do qual depende, como ressaltou Savian, a harmonia cósmica; entretanto a *personalidade* que permitiria uma proximidade e o relacionamento com os *seres humanos* não é uma característica que pertence a seus *atributos*.

James Luther Adams, na introdução da obra *What is Religion?*, afirma que, em alguns casos, o termo *Incondicional* afasta, esfria as pessoas e cita o teólogo neo-ortodoxo Karl Barth, que preferia usar a linguagem bíblica, em vez de termos filosóficos, para expressar suas ideias. Segundo Adams, Barth ao comentar o uso do termo *Incondicional*, acreditava que o conceito apresenta uma “*frozen monstrosity*”¹⁴⁰ e, por apresentar tal característica, o termo desmotivaria a religiosidade das pessoas comuns.

Para Adams, o termo *Incondicional*, na obra *What is Religion?*, é um *símbolo* para *Deus*.¹⁴¹ No entanto, segundo nossa interpretação do pensamento de Paul Tillich, de modo geral, o termo *Incondicional* não apresenta apenas características *simbólicas*, suas atribuições, na maior parte dos casos, sugerem *qualidades* também filosóficas. *Deus* seria o termo que, sempre quando é referido, apresentaria somente atributos *simbólicos*. Então, a melhor forma de definir o *Incondicional* é postular que ele é um *conceito filosófico* e *simbólico* que apresenta *atributos paradoxais*. O *Incondicional* é *fundamento* e *abismo* da *realidade*, é *sagrado* e *demoníaco*, relaciona-se com coisas *finitas* e, ao mesmo tempo, se opõe qualitativa e quantitativamente ao que é *finito* e *condicionado* e, principalmente, por ser *fundamento* e *abismo* do *ser* é uma *qualidade de ser*, não um *ser* ao lado de outros *seres*.

De modo geral, a expressão; “Deus é um símbolo” pode transparecer como uma linguagem muito fria e vazia de *significado* e *sentido* como ressaltou Karl Barth. Provavelmente, a falta de *sentido* dessa expressão se materialize na quase que na identificação do *Incondicional* com os conceitos das divindades platônicas e aristotélicas, porque o *Incondicional* seria tão *incondicional*, que ele poderia ser percebido como incomunicável e, ainda faltaria a ele a ideia de *personalidade* que permitiria ao *ser humano* se relacionar com o *fundamento último* da *realidade*.

O problema da *personalidade* do *Incondicional* e a relação entre aquele que possui e aquilo que é possuído no ato de *fé* não foi uma questão que Tillich ignorou, pelo contrário, ele em parte alguma do seu sistema, deixa entender que o *Incondicional* seja uma *força abstrata*

¹³⁹ Juvenal SAVIAN, *Deus*, p. 28.

¹⁴⁰ Paul TILICH *What is religion?* p. 102.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 15.

que permanece intangível e incomunicável e, principalmente, sua concepção de *Incondicional* é completamente diferente da forma como o *deus* dos filósofos Platão e Aristóteles era pensado. Mas a solução dessas questões, no pensamento tillichiano, em geral, não é respondida, nem com base no *naturalismo*, nem com fundamento no *sobrenaturalismo*. A chave para o entendimento correto dessas ideias tem como ponto de partida o conceito de *preocupação última*. Porque a *preocupação última* expressa a *exigência* e *dedicação* que deve ser devotada ao *Incondicional*, *exigência* e *dedicação* expressas no primeiro mandamento dos judeus e cristãos que é amar a *Deus* sobre todas as coisas.

Tillich declara que todo *conteúdo* de uma *preocupação última*, ainda que originalmente não seja *divino*, ao se tornar o objeto de *preocupação última*, esse *ente* se torna *divino*. Por exemplo, a nação, o dinheiro, o carro, o time de futebol e sucesso material em suas características naturais nada possuem que os caracterizem como *divinos*, entretanto quando uma pessoa faz do sucesso material o *conteúdo* de sua *fé*, a aquisição de bens passa a ser o *deus* daquela pessoa. E ao se tornar um *deus*, a referência a ele, segundo Tillich, só pode ser *simbólica*: “Quando, por exemplo, dinheiro, sucesso ou a nação são a preocupação máxima de uma pessoa, porque não se pode dizer isso diretamente, sem utilizar a linguagem dos símbolos? A isso deve-se dizer: De tudo que toca incondicionalmente o homem faz um “deus”¹⁴². Nessa citação, o teólogo-filósofo coloca uma pergunta: por que não podemos nos referir diretamente ao *conteúdo* da *fé* mesmo quando esse *conteúdo* possui uma realidade concreta como, por exemplo, a nação? A resposta a essa questão é que só podemos expressar aquilo a que a *fé* se dirige de forma *simbólica*, o que é no mínimo intrigante. A nação existe no *tempo* e no *espaço*, ela tem localização, as pessoas vivem nela, ela inclusive pode se chamar Brasil, Alemanha etc.. Entretanto, a Alemanha ao se tornar o *conteúdo* de uma *preocupação última*, se reveste de características *sagradas* e serão essas características advindas do *sagrado* que irão determinar nosso comportamento com relação à nação e não mais seus atributos físicos. No entanto, a *sacralidade* é atribuída à nação não é o resultado dos atributos naturais desse país. O *temporal* passou a ser *eterno*, o *transitório* se tornou *imutável* e o *condicionado* *incondicionado*. Agora o problema que surge é esse: como é possível que algo puramente *condicionado* passe a ser percebido como *incondicional*? Tillich respondeu a essa questão da seguinte forma: “O fato de tais conceitos da vida cotidiana poderem ser elevados a símbolos tem sua raiz na própria natureza do incondicional e da fé. O realmente incondicional deixa infinitamente atrás de si todo o âmbito do condicionado. Por isso ele não pode ser expresso direta e adequadamente por

¹⁴² Paul TILLICH, *Dinâmica da fé*, p. 32.

nenhuma realidade finita. Falando em termos religiosos, isso quer dizer: Deus transcende o seu próprio nome”.¹⁴³

Se um *ente condicionado* pode passar a ser conhecido como *incondicionado* a partir de uma *preocupação última*, o realmente *Incondicional* então é *incomensurável*, quase que indizível, como expressa o quarto mandamento: “não tomarás o nome do Senhor teu Deus em vão”. Em linguagem tillichiana, “Deus transcende o seu próprio nome”.¹⁴⁴ O *Incondicional* simplesmente é *Incondicional*, não pode ser identificado como uma *pessoa* e nem com *Deus*. Contudo, o *símbolo* que melhor expressa o que é *Incondicional* na história das *religiões* é a palavra *Deus*, portanto, “Deus é o símbolo fundamental daquilo que preocupa incondicionalmente”.¹⁴⁵

O autor, ao examinar os *símbolos religiosos*, também destacou dois tipos de características que as *representações religiosas* apresentam. Tillich classificou esses dois fundamentos como *transcendente* e *imanente*. Aqui, o filósofo-teólogo mostra, de forma clara, que ele tinha noção da problemática trazida pela afirmação de “que *Deus* é um *símbolo*” e, ao analisar os conceitos de *imanente* e *transcendente*, vai apontar o que na sua perspectiva existe de *concreto* e de *abstrato* na *representação* que fazemos de *Deus*:

Mas não basta simplesmente dizer que Deus é um símbolo. Precisamos dizer duas coisas a respeito dele: há na imagem que fazemos de Deus um elemento não simbólico, a saber, que ele é a realidade absoluta, o Ser-em-si, o fundamento do ser e seu poder. No segundo nível, temos a imagem de um ser altíssimo da mais elevada perfeição. Temos, nesse caso, um símbolo para o que não é simbólico na ideia de Deus – o Ser-em-si.¹⁴⁶

Os termos *imanente* e *transcendente* são usados por Tillich na *Teologia da Cultura* e, em *Dinâmica da Fé*, esses dois conceitos não são citados explicitamente pelo autor, inclusive podemos perceber que a expressão *transcendente* aparece nesse livro em forma de exemplos. Tillich usou os exemplos de uma árvore santa, a figura do deus grego Apolo e Javé, o Deus dos judeus, para explicar essa ideia em *Dinâmica da Fé*. O sentido de *transcendente*, usado pelo teólogo-filósofo, é que a *fé* como *preocupação última* não é algo vazio e puramente abstrato, a pessoa que possui *fé* não tem somente uma *preocupação última*, mas sempre existirá uma imagem concreta da *preocupação* que toca o *ser humano incondicionalmente*,¹⁴⁷ porém essas representações são *simbólicas*. A fonte dessas imagens concretas da *preocupação*

¹⁴³ Paul TILLICH, *Dinâmica da fé*, p. 32 – 33.

¹⁴⁴ Ibid., p. 33.

¹⁴⁵ Ibid., p. 33.

¹⁴⁶ Paul TILLICH, *Teologia da cultura*, p. 105.

¹⁴⁷ Paul TILLICH, *Dinâmica da fé*, p. 34.

última é o próprio *homem*, são *representações* que a *humanidade* retira do seu mundo e projeta em *Deus*.¹⁴⁸ Isso possivelmente explica porque o conceito de *pessoa* no cristianismo seja tão importante. Uma das principais características do *homem* é a *pessoalidade* e a religião cristã contribuiu muito para a construção do conceito de *interioridade* e de *pessoa*, então, nada mais natural que o *Deus* dos cristãos seja percebido como *pessoal*. Como disse o próprio teólogo-filósofo:

Deus é o símbolo fundamental da fé, mas não é o único. Todas as qualidades que lhe atribuímos, como poder, amor, justiça, provêm do âmbito de nossas experiências finitas e são projetadas sobre aquilo que se encontra além de finitude e infinitude. Quando a fé chama Deus de “onipotente”, ela utiliza a experiência humana do poder para designar simbolicamente o objeto de seu estar possuído incondicionalmente; mas com isso ela não caracteriza um ente supremo que pode fazer o que lhe apraz. O mesmo se dá com todas as outras qualidades de Deus e com todas as ações do passado, presente e futuro que o homem lhe atribui.¹⁴⁹

Quando Tillich discute o fundamento *transcendente* dos *símbolos* aprofunda o problema da *pessoalidade* de *Deus*. Nessa parte, discute o que foi afirmado sobre a adoração de um *deus* indiferente. No relacionamento entre *Deus* e o *homem*, o ser humano percebe a *pessoalidade* do *Incondicional* como uma *representação simbólica*. A ideia de que em si mesmo *Deus* seja *pessoal* é *simbólica*, a *pessoalidade* é uma *imagem humana projetada simbolicamente* em *Deus*. Isso porque, na visão tillichiana, todo relacionamento entre *Deus* e o *homem* tem como fundamento os *símbolos*:

Mas em nosso relacionamento com o absoluto precisamos de símbolos. Não nos comunicaríamos com Deus se ele fosse apenas “ser supremo”. Em nosso relacionamento com ele, nós o encontramos como algo que em nós mesmos é de máxima importância, a pessoa. Assim, na forma simbólica de falar a respeito dele, temos o que transcende infinitamente a nossa experiência de nós mesmos como pessoa, e o que realmente somos, capacitando-nos a chamá-lo de “Tu” e orar a ele. Esses dois elementos precisam ser preservados. Se ficássemos apenas com o elemento transcendente não poderíamos nos comunicar com ele.¹⁵⁰

Os dois elementos a que o autor se refere na passagem são aquilo que o *Incondicional* é em si, ou seja, *ser-em-si*, o *fundamento* e *abismo* da *realidade* que é o que o *Incondicional* realmente é, e isso não é *simbólico* e a forma *simbólica* como o *ser humano*

¹⁴⁸ O conceito de projeção usado por Paul Tillich nesse contexto se aproxima um pouco das ideias fundamentais de projeção usadas pelo filósofo pré-socrático Xénofoanes de Colofon que morreu, aproximadamente, em 528 a.C. e de Feuerbach.

¹⁴⁹ Paul TILLICH, *Dinâmica da fé*, p. 34.

¹⁵⁰ Paul TILLICH, *Teologia da cultura*, p. 105.

percebe o *Incondicional*, essa maneira como o *homem* percebe o *fundamento* e o *abismo* do *ser* permite que a *humanidade* se relacione com *Deus*. No entanto, em si mesmo o *Incondicional* não é uma *pessoa*.

Acreditamos que a solução mais plausível da questão da problemática da relação da *pessoalidade* do *Incondicional* e sua relação com o *homem* foi discutida e resolvida pelo teólogo-pensador em *Coragem de Ser*. Nessa obra, Tillich cunha o conceito de *presença transpessoal*. Segundo esse conceito, quando *Deus* encontra o *homem*, a relação *sujeito* e *objeto* ou a separação *eu- tu* é misteriosamente quebrada. Nessa união, o *homem* percebe que está diante de algo que ultrapassa os limites da relação *sujeito* e *objeto*, *Deus* é percebido como sendo mais próximo do que o próprio *eu humano*. É como se houvesse uma união mística entre o *Incondicional* e o *homem*. A categoria de *sujeito* e *objeto* não é algo que se aplica ao *Incondicional*, as relações *eu-tu* são categorias que pertencem ao universo *humano* que é marcado pela *finitude*. Quando o *Incondicional* encontra o *homem*, essa causalidade é misteriosamente quebrada, entretanto a base de tais concepções é um paradoxo, porque a *mente humana*, conceitualmente, não pode entender como o *fundamento* do *ser* que é *infinito* pode se ligar a algo *finito*. Ou seja, na *fé* o *ser humano* experimenta a união com o *Incondicional*. A *presença transpessoal* responde ao problema da *pessoalidade* de *Deus*, porque o *ser humano* entende que se relaciona com algo que não é uma *pessoa*, mas em sentido *ontológico*, *Deus* está próximo do *homem* e é mais íntimo do que uma relação entre duas pessoas, então, a oração, o agradecimento em si é um encontro, uma união entre o *eu humano* e o próprio *fundamento* do *eu*.

Em 1940, Albert Einstein fez uma palestra em Nova York e essa conferência fazia parte de um encontro cujo tema era: “Ciência, Filosofia e Religião”. Conforme Tillich, essa conferência pronunciada pelo famoso cientista provocou grande alvoroço e reações entre os teólogos da época, porque justamente o principal argumento postulado por Einstein era a negação da *pessoalidade* de *Deus*.

Nas palavras de Tillich, os argumentos de Einstein contra a *pessoalidade* de *Deus* foram resumidos em quatro, da seguinte maneira: “O conceito não é essencial para a religião. Resultou da criação da superstição primitiva. É autocontraditório. Contradiz a visão científica do mundo”.¹⁵¹ Segundo o teólogo-filósofo, esses quatro argumentos do famoso físico não se baseavam em nenhuma ideia nova, pelo contrário, todos esses argumentos já haviam sido dirigidos à teologia.

¹⁵¹ Paul TILLICH, *Teologia da cultura*, p. 177 – 178.

Em *Teologia da Cultura*, foram analisados esses quatro argumentos de maneira detalhada. Mas a análise feita pelo teólogo-filósofo que mais nos interessa é a discussão do argumento que afirma que a *pessoalidade* de *Deus* é contrária à interpretação científica do universo; a impossibilidade de *Deus* ser interpretado como uma *pessoa* já havia sido amplamente debatida e discutida dentro da teologia e da filosofia. Dois autores se destacam nesse sentido: Schleiermacher no campo da teologia e Hegel na filosofia. A partir da análise que Schleiermacher e Hegel fizeram da filosofia de Spinoza foi plenamente demonstrada a impossibilidade de *Deus* ser uma *pessoa*. Porque se o *divino* fosse entendido como uma *pessoa* e que além de ter o caráter da *pessoalidade* possuísse a capacidade de agir e interferir no universo físico, Ele seria um mero objeto entre outros, ainda que fosse o mais poderoso e perfeito dos *seres*. O autor conclui a apresentação das ideias de Schleiermacher e Hegel com a seguinte afirmação: “Essa ideia deformada de Deus precisa ser criticada inteligentemente”.¹⁵²

É interessante perceber que o teólogo-filósofo afirma que o conceito da *pessoalidade* de *Deus* precisa ser inteligentemente criticado, mas não afirma que essa ideia precisa ser refutada e abandonada. O que pretendia afirmar com criticada inteligentemente significa que o *Incondicional* em si não é uma *pessoa*, a *pessoalidade* não compõe a *essência* do *ser-em-si*, todavia a compreensão de que *Deus* é uma *pessoa* tem a sua justificativa *ontológica* e *racional*. Comentando as palavras do famoso físico, nosso autor acaba retomando a sua própria ideia de *profundidade*, só que relacionada ao conceito de *profundidade* aparece a ideia de *intuição*. Vejamos o que o teólogo-filósofo afirma:

O verdadeiro cientista “alcança humilde atitude mental sobre a grandeza da razão encarnada na existência que, em seus mais profundos recônditos nos é inacessível. Quando interpretamos essas palavras corretamente, percebemos que indicam o mesmo fundamento para o mundo físico e para os valores suprapessoais; fundamento esse que, de um lado, manifesta-se na estrutura do ser (mundo físico) e do sentido (bondade, verdade e beleza), que, de outro modo, se esconde nas profundezas insondáveis. (...) A manifestação desse fundamento sentido e abismo do ser cria o que a teologia moderna chama de “experiência do ‘numinoso’ ou sagrado”. Tal experiência pode acontecer em relação com a intuição da “grandeza da razão encarnada na existência”; pode também se dar em conexão com a crença no “significado e sublimidade desses objetos e alvos supra-pessoais que não exigem fundamento racional nem podem estabelecê-la”.¹⁵³

A *razão* no exercício de suas capacidades se depara com a sua própria *profundidade*, como podemos perceber na citação. Ao se deparar com a *profundidade*, ela percebe a existência de algo que é infinitamente superior a ela, uma “realidade” que não consegue

¹⁵² Paul TILLICH, *Teologia da cultura*, p. 108.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 180.

racionalmente abarcar o *ser-em-si* que *fundamenta* a *realidade* e o *significado*. Esse movimento da *razão* em direção a sua *profundidade* é *racional* e ao mesmo tempo *intuitivo*. O teólogo-filósofo usa uma analogia para expressar esse duplo movimento da *razão*, ele afirma que assim como a arte e a música produzem na alma a ideia da perfeição, da harmonia e da beleza, o *sagrado* “toca” o *ser humano* causando a percepção do *numinoso*. Conforme Tillich, essa relação entre a *profundidade* da *razão* e a *intuição* também acontece na *religião*, só que a *religião* procura se relacionar e conviver em harmonia com o *Incondicional* e, para viver em comunhão com o *fundamento* do *ser*, a *religião* expressa por meio de *símbolos* suas experiências, porque tais experiências são inadequadas e inacessíveis à *linguagem conceitual*, logo só pode ser expressa por meios *simbólicos*.

Um dos principais *símbolos* para o *Incondicional* é a *representação* de *Deus* como *pessoal*, a *pessoalidade* relacionada à *divindade* é um dos principais *símbolos religiosos*, contudo não é o único. Mas, segundo Tillich, no dia a dia das pessoas religiosas, o caráter *simbólico* da *pessoalidade* da *divindade* é quase que imperceptível, as pessoas vivem a *religião* e se relacionam com *Deus* como se realmente Ele fosse uma *pessoa*.

Ao concluir a análise da palestra de Einstein, o teólogo-filósofo cita Schelling: “apenas uma pessoa pode curar outra pessoa”.¹⁵⁴ Com essa passagem, Paul Tillich pretendia demonstrar que só um *Deus pessoal* é sensível à solidão, à *angústia* e ao *desespero humano*. O *Incondicional* não é um *ser*, mas se o *Incondicional* não for *simbolicamente* percebido como *pessoal* seria interpretado como algo que se encontra abaixo do conceito de *pessoa*, ou seja, uma coisa. A partir desses argumentos, podemos concluir que o conceito da *pessoalidade divina* é um *símbolo* paradoxal, porque em si mesmo o *Incondicional* não é uma *pessoa*, mas por outro lado, é necessário porque se *Deus* não for percebido como *pessoa* estaria abaixo do caráter *subpessoal*. Nesse sentido, o *símbolo* de *pessoa* relacionado a *Deus* se enquadra na mesma categoria na qual se encontram todos os *símbolos religiosos* especialmente os usados em referência a *Deus*.

2.3 Razão e a revelação do Incondicional

A palavra *revelação* também é, segundo Paul Tillich, um daqueles conceitos que ao longo da história da teologia foi sendo carregado de definições distorcidas e às vezes até equivocadas. Na obra *Paul Tillich Textos Seleccionados*,¹⁵⁵ Tillich afirma que dois dos

¹⁵⁴ Paul TILLICH, *Teologia da cultura*, p. 182.

¹⁵⁵ Paul TILLICH, *Textos seleccionados*, p. 12.

principais agentes de distorções desse conceito foram o *sobrenaturalismo* e o *naturalismo*. Em linguagem um pouco irônica, ele afirma que a ideia de *revelação* postulada pelo *sobrenaturalismo* teria o sentido de uma “rocha que cai sobre os seres humanos”,¹⁵⁶ porque o *sobrenaturalismo* entende que conteúdos e informações viriam de *Deus* e seriam *revelados* ao *homem*. Em perspectiva diametralmente oposta, o *naturalismo* exclui e nega qualquer possibilidade de *revelação* ao afirmar a pertinência absoluta da *razão humana* para conduzir a *humanidade* em todas as questões fundamentais,¹⁵⁷ sejam elas de natureza *cognitiva, ética, estética, e política*. Tillich rejeita tanto a concepção *sobrenaturalista* que afirma que a *razão humana* receberia informações vindas de *Deus*, quanto a posição *naturalista* que assevera que a *razão* é plenamente autossuficiente.

O pensamento de Paul Tillich é baseado no *princípio de correlação*, no *princípio protestante* e na *linguagem simbólica*. Contudo, o ponto de vista a partir do qual ele escreveu o primeiro volume de *Teologia Sistemática* é estruturado na teologia *apologética* fundamentada na *razão ontológica*. *Apologia* significa defender uma posição ou responder uma pergunta, assim a teologia *apologética* é a teologia que defende uma posição ou que oferece respostas.¹⁵⁸ As perguntas são levantadas pela *humanidade*, questões que geralmente perturbam e incomodam muitos *seres humanos* em todas as épocas e em períodos históricos diferentes, perguntas do tipo “a vida tem sentido?”; “Se *Deus* é bom e todo poderoso por que Ele permite que exista fome, injustiça, guerra, miséria e tanto sofrimento no mundo?”. A função da teologia *apologética* é responder as perguntas levantadas pela *humanidade*. A *razão* é o meio e o modo pelo qual o filósofo e o teólogo articulam as possíveis respostas. Ainda que a resposta não seja produzida exclusivamente pela própria *razão*, a *razão ontológica* é fundamental para a articulação entre pergunta e resposta. Segundo Tillich, a fonte primária para a resposta é a mensagem eterna sobre a qual o cristianismo se fundamenta.¹⁵⁹ Por esse motivo, o autor iniciou *Teologia Sistemática* com o conceito de *razão e revelação*:

Seria mais lógico começar com “O ser e Deus”, porque esboça a estrutura básica do ser e dá a resposta às questões implícitas nesta estrutura – resposta que determina todas as outras respostas –, pois a teologia é sobretudo doutrina sobre Deus. Mas, por várias razões, é necessário começar com a parte epistemológica “A razão e a revelação”. Primeiro, porque todo teólogo é perguntado: “Em que você baseia suas afirmações? Que critérios, que provas você tem?” Isto torna necessário, já de início, uma resposta, epistemológica. Segundo, o conceito de razão (e Razão) deve ser clarificado antes que se possam fazer afirmações que pressupõem que a

¹⁵⁶ Paul TILLICH, *Textos selecionados*, p. 12.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 12.

¹⁵⁸ Paul TILLICH, *Teologia sistemática*, p. 23.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 23 – 24.

razão se transcende a si mesma. Terceiro, a doutrina da revelação deve ser tratada logo no início, pois ela é pressuposta em todas as partes do sistema como a fonte última dos conceitos da fé cristã.¹⁶⁰

A pressuposição de que a *razão* transcende a si mesma é uma ideia que aparece em *Dinâmica da Fé e Teologia Sistemática*. Segundo essa concepção, a *razão* é “a estrutura racional do homem, que se manifesta em sua linguagem lógica, sua capacidade de distinguir o verdadeiro e de fazer o bem, assim como em seu senso estético e de justiça”.¹⁶¹ Essa definição de *razão* em sentido mais amplo é classificada no pensamento tillichiano como *razão ontológica*. A *razão humana* é completamente eficaz e suficiente para *conhecer, explicar, entender e estruturar* a realidade física e humana. No que tange às categorias de *tempo, espaço, causa e efeito*, a *razão* é plenamente operante e suficiente para ser o *centro do eu humano* e proporcional ao *homem*; percepções e entendimento *ético, estético, musical e conhecimentos* precisos da realidade seja na física, na química, na matemática, na biologia, na psicologia e na história. Quando o universo físico e *humano* é considerado sob a perspectiva do *condicionado e transitório*, nenhuma falta ou insuficiência deveria ser atribuída à *razão*, porque quando falamos de coisas finitas ela é completamente autossuficiente, eficaz, completa e indispensável para a *existência*, para o *conhecimento* e para as *percepções humanas*.

Contudo, Tillich não concorda que o *homem* deveria ser identificado com a sua capacidade *racional* porque possui a possibilidade de transcender a própria *razão* e, ainda, o *homem* pode se decidir a favor ou contra ela: “ele tem a capacidade de ir além da razão em sua criatividade, bem como de destruir, contrariando a razão. O que dá ao homem essa capacidade é o poder do seu eu”.¹⁶² É nesse contexto, que em *Dinâmica da Fé*, o teólogo-pensador fala do *êxtase da fé*. A *fé* como o elemento que unifica todas as partes do *eu humano* é necessariamente *extática*, ela ultrapassa o *inconsciente, o consciente* e a própria *razão*: “‘Êxtase’ quer dizer ‘estar fora de si’, sem deixar de ser agente mesmo, sem sacrificar um só dos elementos reunidos no centro da pessoa”.¹⁶³ A *fé* engloba e transcende a *razão* e também elementos não *racionais*. No *êxtase da fé*, a *razão* entra em contato simultâneo com o *abismo* e com o *fundamento do ser*, assim ela é conduzida a sua própria *profundidade*, ou seja, a *profundidade do seu próprio ser*.¹⁶⁴

¹⁶⁰ Paul TILLICH, *Teologia sistemática*, p. 81.

¹⁶¹ Paul TILLICH, *Dinâmica da fé*, p. 9.

¹⁶² Ibid., p. 9.

¹⁶³ Ibid., p. 9.

¹⁶⁴ Paul TILLICH, *Teologia sistemática*, p. 126.

Mas é em *Teologia Sistemática* que Paul Tillich afirma uma das frases que, à luz da filosofia, levanta muitos questionamentos e deveria suscitar profundas discussões e análises. Na parte 1, “A Razão e a Revelação,” o teólogo-filósofo afirma que a “Razão pergunta pela revelação”. Essa colocação é muito problemática porque levantaria algumas suspeitas profundas sobre os limites e as capacidades da *razão*. Se a *razão humana* precisa ou pergunta pela *revelação*, necessariamente, é incompleta, a *razão* sem a *revelação* não seria suficiente nem capaz de *estruturar* e *compreender* por si só a realidade do universo físico e *humano*, uma parte da realidade não poderia ser *percebida* pela *razão* sem o auxílio da *revelação*, a *razão* nesse sentido seria imperfeita. A filosofia deixaria de ser a mãe de toda *ciência* e *conhecimento* e a teologia deveria assumir essa posição, porque *revelação* é um conceito que pertence ao universo de domínio teológico e a teologia seria capaz de ir além dos limites alcançados pela filosofia, seria o fundamento da *ciência* e, portanto, o *conhecimento* por excelência. Nosso autor, claramente, no primeiro capítulo do livro *What is Religion?*, sinaliza para a complexidade dessa questão, dizendo que se existe uma parte da realidade que a filosofia não pode compreender e captar, ela deveria aceitar essa derrota como um todo, ou seja, se é derrotada em uma parte, deveria render-se em todas as demais áreas nas quais atua.¹⁶⁵

No entanto, Paul Tillich não afirmou que a *razão* pergunta pela *revelação* em sentido de *cognição* e *conhecimento*. Em termos de *conhecimento* e de *estrutura* de *cognição* da realidade *humana racional* e *empírica*, a *razão* é completa e não necessita de nenhuma intervenção, seja da *revelação*, da teologia, da *religião* ou da *fé* no seu funcionamento. Também, na perspectiva tillichiana, *revelação* não se relaciona com conteúdos de *conhecimento* ou informações, não é sinônima de informações transmitidas à *razão* por seres *sobrenaturais*, informações que se não fossem *reveladas*, a *razão* não teria como perscrutar. A afirmação de que a *razão* pergunta pela *revelação* está relacionada com a *profundidade* da *razão* e não com informações ou *conhecimentos*.

A *razão*, tanto *objetiva* quanto *subjetiva*, no exercício de suas funções e atividades, se depara com uma estrutura de *realidade* que é *transparente* através de tudo o que existe, inclusive através da própria *razão* em seu sentido mais amplo, esse algo que *transparece* transcende a tudo e, por isso, se apresenta em termos de *profundidade*, *poder* e *significado*. Em linguagem tillichiana, esse algo que *transparece* é chamado de *Incondicional*, *substância*, *ser-em-si*, *fundamento* e *abismo* da *realidade*.¹⁶⁶ No capítulo anterior, quando falamos sobre o

¹⁶⁵ Paul TILICH, *What is religion?* p. 28.

¹⁶⁶ Paul TILLICH, *Teologia sistemática*, p. 93.

comentário que Tillich fez de Rudolf Otto, afirmamos que o *sagrado* possui características positivas e negativas, construtivas e destrutivas. O conceito de *fundamento* aponta para a característica do *Incondicional* que *potencializa a realidade*, que permite que o *ser* “vença” o *não-ser* e possa existir; já a ideia de *abismo* direciona para o lado negativo do *sagrado*, o *não-ser*, aquilo que ameaça o *ser* com a *nulidade*, com a *não existência*. A *razão* no seu funcionamento consegue perceber que existe algo que é *fundamento* e *abismo* da realidade, porém ela não pode explicar e entender tal categoria porque essa realidade transcende totalmente as suas capacidades e limites. Essa realidade ultrapassa a relação *sujeito* e *objeto* e toda forma de linguagem *racional* ou *empírica*.

Nesse contexto, a *razão* pode ser definida como *finita* não porque exista uma parte da realidade que ela não seja capaz de captar, entender e analisar, mas porque o universo físico e humano é essencialmente marcado pela *finitude*. Tillich, comentando Kant, afirma que a *razão* por ser *finita* não consegue abarcar e entender a totalidade do real, no entanto, com relação ao que abrange a totalidade dos fenômenos, que se manifesta a capacidade da *cognição humana*, é plenamente operante e efetiva, como podemos perceber na seguinte citação:

As categorias da experiência são categorias da finitude. Elas não capacitam a razão humana a aprender a realidade-em-si. Mas capacitam o ser humano a apreender seu mundo, a totalidade dos fenômenos que se apresentam a ele e constituem sua experiência efetiva. A principal categoria da finitude é o tempo. Ser finito significa ser temporal. A razão não pode romper os limites da temporalidade e alcançar o eterno, como tampouco pode romper os limites da causalidade, do espaço e da substância para alcançar a causa primeira, o espaço absoluto, a substância universal.¹⁶⁷

Immanuel Kant, em *Crítica da Razão Pura*, tinha a intenção de demonstrar o alcance e os limites da *razão*, se fosse retirada toda a *percepção sensível* e, assim, demonstrar os limites e as possibilidades da verdadeira *metafísica*. Ao realizar essa tarefa, Kant demonstrou como é possível a relação da *razão* com o *Incondicional*. Enio Mueller afirma que Kant ao reposicionar, no campo da filosofia, o lugar da *metafísica*, o filósofo de Königsberg recoloca a *razão* em uma nova perspectiva em relação ao *Incondicional*. Porque o *Incondicional* irrompe desde a *profundidade* e sua percepção transborda os limites de toda *razão* técnica.¹⁶⁸ Assim, a percepção do *Incondicional* não é uma “realidade” externa à *razão*, pelo contrário, é uma

¹⁶⁷ Paul TILLICH, *Teologia sistemática*, p. 95.

¹⁶⁸ MUELLER, E. R. (Org.). BEIMS, R. W. (Org.). *Fronteiras e interfaces: o pensamento de Paul Tillich em perspectiva interdisciplinar*, p. 54.

“realidade” intrínseca à *razão* a partir da sua própria *profundidade*. Como podemos perceber nas palavras do próprio Mueller:

Isto significa, por um lado, sua amplitude que transborda os limites da racionalidade técnica, mas que justamente neste movimento resgata a positividade desta racionalidade. Por outro lado, a dimensão de profundidade da razão, que a situa num novo conceito de metafísica. O transcendente já não se encontra deslocado da razão, externo a ela, e sim como sua dimensão de profundidade, em que ela é transcendida não para fora de si, mas desde esta dimensão de profundidade.¹⁶⁹

Segundo Tillich, a *profundidade* na parte *cognitiva* aparece na qualidade que a *razão* possui de procurar ou apontar para a *verdade* em si, em todas as funções, que unificadas formam a *razão*, em seu sentido *ontológico*, como disse o teólogo-pensador: “A dimensão de profundidade é uma qualidade essencial de todas as funções racionais. É sua própria profundidade, tornando-as inexauríveis e dando-lhes grandeza”.¹⁷⁰

A *razão* como consequência da *finitude* sofre os efeitos negativos da *alienação* que se manifestam em conflitos autodestrutivos.¹⁷¹ Para Tillich, sob as condições da *existência*, os elementos estruturais que formam a *razão* se opõem uns aos outros.¹⁷² A *razão* pergunta pela *revelação* na tentativa de encontrar solução para sua *alienação* e, quando é perturbada profundamente pelo *não-ser*, perturbação que o teólogo-filósofo chamou de *choque ontológico*.¹⁷³ Quando a mente experimenta o *choque ontológico*, a *razão humana* entra em contato com o abismo do *ser*, o *não-ser*; ela é profundamente abalada porque alcançou seu limite máximo. Apenas quando acontecem essas duas realidades é que Tillich afirma que a *razão* pergunta pela *revelação*.

O autor, ao falar dos conflitos da *razão* sobre as condições da existência, explica o que são esses conflitos a partir de três conceitos que são: a *teonomia*, a *autonomia* e a *heteronomia*. Para ele, a *razão* quando se afirma completamente autossuficiente e efetiva, sem levar em consideração sua *profundidade* é *autônoma*.¹⁷⁴ Nesse contexto, Tillich afirma que: “Autonomia significa a obediência do indivíduo à lei da razão, lei que ele encontra em si mesmo como ser racional”.¹⁷⁵ A *heteronomia* seria a imposição de uma lei estranha a todas as

¹⁶⁹ MUELLER, E. R. (Org.). BEIMS, R. W. (Org.). *Fronteiras e interfaces: o pensamento de Paul Tillich em perspectiva interdisciplinar*, p. 54 – 55.

¹⁷⁰ Paul TILLICH, *Teologia sistemática*, p. 93.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 97.

¹⁷² *Ibid.*, p. 97.

¹⁷³ *Ibid.*, p. 126.

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 97.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 97.

capacidades e faculdades da *razão*. Já a *teonomia* seria a *razão* direcionada em harmonia para sua própria *profundidade*¹⁷⁶ que se fundamenta e aponta para o *Incondicional* em todas as suas faculdades.

O sentido original da palavra *revelação* significa *remover o véu*. É a manifestação do extraordinário e essencialmente *misterioso* que *remove o véu* e permite que o *mistério* seja minimamente clarificado. Segundo Tillich, a palavra *mistério* é derivada da palavra *muein*. *Muein* significa literalmente fechar os olhos e os ouvidos. Uma parte significativa da *cognição humana* funciona basicamente através dos cinco sentidos. Nossos sentidos funcionam como receptores, recebem os estímulos do mundo externo e convertem essas informações em impulsos elétricos que são transmitidos ao cérebro. Abrir os olhos e ouvir com atenção significa que nós queremos perceber a realidade externa a nós, com cuidado e atenção; se ao contrário, fecharmos os olhos e taparmos os ouvidos conseguiremos, com muita dificuldade, entender a realidade do mundo externo. Quando se trata de *mistério*, os olhos e os ouvidos são fechados porque a realidade do *mistério* não é material ou sensível, ela *transcende* a relação *sujeito e objeto*, portanto não pode ser captada por nossos cinco sentidos. Fechar os olhos e tapar os ouvidos é então a única forma de perceber um pouco da realidade do *mistério*.

Tillich afirma que a realidade que após ser conhecida deixa de ser *misteriosa* não é realmente um *mistério*. O *mistério* mesmo depois de ser *revelado* não pode ser completamente conhecido, ainda permanece desconhecido. Existe uma grande distinção entre os termos *mistério*, segredo e oculto. As palavras segredo e oculto se referem a uma realidade que por algum tempo pode permanecer obscura, mas que após ser descoberta é plenamente entendida, porque perde o caráter de ocultamento. Essa realidade não se aplica ao *mistério* genuíno que permanece oculto mesmo depois de *revelado*, o autor reafirma essa ideia ao falar sobre a manifestação de *Deus*:

Tudo que é essencialmente misterioso não pode perder seu caráter de mistério, mesmo quando revelado. De outra forma, ser-nos-ia revelado algo que só aparentemente era mistério e não aquilo que é essencialmente mistério. [...] É exatamente este aparente paradoxo que é afirmado pela religião e pela teologia. Onde quer que se mantenham as duas proposições: que Deus se revelou a si mesmo e que Deus é um mistério infinito para as pessoas a quem ele se revelou, afirma-se implicitamente este paradoxo.¹⁷⁷

¹⁷⁶ Paul TILLICH, *Teologia sistemática*, p. 98.

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 97.

Na *revelação*, existe por um lado a participação de elementos *cognitivos* no sentido de que algo necessariamente *misterioso* se manifesta no contexto da experiência comum, porém esse algo transcende os limites da experiência *finita*. Nesse sentido, *revelação* é a manifestação do *mistério* que *transcende* os limites da experiência e a relação *sujeito e objeto* de maneira que permite ao *homem* uma clarificação do *Incondicional*. Para Tillich, uma parte da realidade do *mistério* se torna manifesta a partir de um evento *revelatório*, torna-se uma questão de *experiência* e, assim, o *humano* pode entrar em contato com o *Incondicional*. *Experiência*, nesse contexto, significa sair fora dos limites do que, anteriormente, era conhecido. Entretanto, a *revelação* não dilui ou dissolve o *mistério* em *conhecimento*, porque ela não acrescenta algo novo ao *conhecimento racional*. E por não acrescentar algo novo, nem diluir o *mistério* em informações, a *revelação* não pode ser definida como informações ou conteúdos vindos de *Deus* e ditados à *razão*:

O conhecimento da natureza e da história, dos indivíduos, de seu futuro e seu passado, de coisas e acontecimentos ocultos – nada disso é material de revelação, mas objeto de observação, intuições e conclusões. Se tal conhecimento alega vir da revelação, deve ser submetido aos testes de verificação dos métodos acadêmicos e aceito ou rejeitado à base destes testes. Ele se encontra à margem da revelação, porque não é questão de preocupação última nem constitui um mistério essencial.¹⁷⁸

O *Incondicional* que é *fundamento e abismo* do *ser* é manifestado à *razão* através da *revelação*.¹⁷⁹ *Revelação*, nesse sentido, pode ser definida como um meio de *correlação* entre o *conhecimento* do *Incondicional* e a *razão* para o *ser humano* que se encontra em uma situação *revelatória*. Entretanto, Tillich deixa muito claro que esse “*conhecimento*” por depender de um evento *revelatório* não pode ser definido como *conhecimento racional* ou *empírico*. *Conhecimento* nesse sentido tem relação com nossa *preocupação última*. Assim como a *fé*, a *revelação* do *Incondicional* só é possível para uma *pessoa* que se encontra em um estado de *preocupação última*, a *revelação* é a clarificação ou manifestação do *Incondicional* que é o *conteúdo* da *preocupação última*. A *revelação* manifesta o que é o *conteúdo* da *preocupação última* de alguém, segundo nosso autor: “O mistério revelado é nossa *preocupação última*, porque é o fundamento do ser”.¹⁸⁰ Ou seja, *revelação* é a manifestação do *Incondicional* ao *ser humano*.

¹⁷⁸ Paul TILLICH, *Teologia sistemática*, p. 123.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 140.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 123.

2.4 Cultura e religião e o método de correlação

A noção de *cultura* é um dos pontos mais importantes e significativos dentro da totalidade do pensamento tillichiano. Entretanto, por mais importante que seja essa noção para o autor, Tillich, de forma exclusiva e isolada, não definiu o que classificava como *cultura*. Na maior parte dos casos, quando se referia à *cultura*, fazia-o em referência à definição de *religião*. Por exemplo, em *What Is Religion?*, ao examinar a *essência* da *religião*, vai definir o conceito de *cultura* numa perspectiva em paralelo com a ideia de *religião*, nas palavras do próprio autor: “If consciousness is directed toward the particular forms of meaning and their unity, we have to do with culture; if it is directed toward the unconditioned meaning, toward the import of meaning, we have religion. Religion is directedness toward the Unconditional, and culture is directedness toward the conditioned forms and their unity”.¹⁸¹

Segundo essa citação, a *cultura* inclui o *significado Incondicional* porque é uma ação que está baseada no *fundamento* do *significado*, o *ser-em-si*, logo, pode ser considerada, em certa medida, como *religiosa*. Já a *religião*, dirige-se ao *Incondicional* através da unidade das *formas* do *significado*. Provavelmente, no pensamento tillichiano, a definição de *cultura* é dependente da definição de *religião*, de modo que uma é interdependente da outra e vice-versa. Essa interdependência de definições entre o que é *cultura* e o que é a *essência* da *religião* era intencional, o autor não tinha intenção de separar ou de pensar os dois conceitos distintamente para não gerar a impressão de oposição ou separação entre eles, seja na teoria ou na prática. Foi proposital, porque na perspectiva tillichiana, a separação entre *religião* e *cultura* é um engano, na medida em que a *cultura* é *religiosa* em *substância* e a *religião* é *cultural* na *forma*.¹⁸² Na *correlação* entre as duas, acontece a unidade de *significado*, portanto não é possível que exista separação entre elas, a *religião* precisa da *cultura* e vice-versa, para se direcionarem e se relacionarem com o *significado* que advém do *Incondicional*¹⁸³, daí a necessidade de se pensar os dois conceitos em harmonia. Contudo, segundo Tillich, ainda que exista uma inter-relação necessária entre a *religião* e a *cultura*, ambas são realidades distintas, *religião* não é *cultura* e *cultura* não é *religião* e sempre pode existir relações e reações divergentes entre elas.

Na ação *cultural*, a *religião* é *substancial* e a ação *religiosa* é *culturalmente formal*. A *substância* aponta para o elemento que *fundamenta* a *existência* das *formas*, para o *Incondicional*. A *forma* é a manifestação básica do *ser* como *finitude*, é a expressão de tudo o

¹⁸¹ Paul TILICH, *What is religion?* p. 58.

¹⁸² *Ibid.*, p. 73.

¹⁸³ *Ibid.*, p. 60.

que é *condicionado*.¹⁸⁴ Já a *substância*, é o meio pelo qual a *graça* se manifesta, a *graça* é a fonte do *sentido* e do *ser*. Ou seja, a *graça* se manifesta em meio ao real, mas nunca é a mesma coisa que a realidade. Em termos teológicos, Tillich fala da “substância enquanto elemento sustentador como graça. A graça transcende o âmbito da mera existência, mas se manifesta nele como fonte do seu ser e possibilidade de sentido”.¹⁸⁵

No pensamento tillichiano, a relação entre a *religião* e a *cultura* pode ser entendida de três maneiras possíveis, a que o autor chamou de *teonomia*, *autonomia* e *heteronomia*. Os três conceitos são constituídos pela união dos prefixos *teo*, *auto* e *hetero* com o sufixo *nomos*. *Nomos* significa *lei*, *theos* é *Deus* ou *deuses*, *auto mesmo* e *héteros* significa diferente, diverso. Para o teólogo-filósofo, quando existe proximidade entre a *religião* e a *cultura*, quando a *substância* de *significado incondicionada* e a *forma* de *significado condicionada* coexistem de forma pacífica, interdependente, mútua e *correlativa* a relação entre *religião* e *cultura* é *teonômica*.¹⁸⁶ Quando a *cultura* (*forma de significado condicionado*) afirma sua autossuficiência e independência da *religião* (*substância de significado incondicional*) a relação é *autônoma*.¹⁸⁷ Se a *religião* procura impor seus *mitos* e *símbolos* à *cultura*, seja pela autoridade, seja por qualquer outro meio, afirmando que só através dela é possível ter acesso ao *Incondicional*, a relação entre elas é *heterônoma*.¹⁸⁸ Possivelmente a *autonomia* é uma reação à *heteronomia* e a *heteronomia* pode ser uma reação à *autonomia*.

A principal característica da *heteronomia* é a tentativa de dominar e controlar a *cultura* através de normas e preceitos religiosos, preceitos e leis externos à *razão* e à *cultura*. A *religião heterônoma*, na maior parte dos casos, parte de um princípio equivocado de *revelação* para tentar submeter a *cultura* às leis religiosas. Nesse contexto, *revelações* são informações ditadas por *Deus* a homens especiais, *revelações* essas que são impostas à *cultura*, geralmente, a partir da suposição da autoridade infalível de pessoas e livros sagrados que contêm regras e normas de *fé* e prática, que devem ser seguidos por todos. Na *autonomia*, por um lado, o *homem* encontra na *razão* o princípio máximo de autodeterminação, a *razão* é intrínseca a todo *ser humano* e, por meio dela, o *homem* pode *raciocinar*, decidir e produzir o que é melhor para si mesmo e para sua comunidade, de maneira independente do *Incondicional*. Essas ações e atitudes *culturais*, em sentido amplo, podem ser definidas como *secularização*; a *cultura* cria suas próprias leis e expressa sua *preocupação última*, tendo

¹⁸⁴ Eduardo GROSS, *A concepção de fé de Juan Luis Segundo*, p. 189.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 189.

¹⁸⁶ Paul TILICH, *What is religion?* p. 74.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 74.

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 75.

como referencial de *sentido* tudo o que é *condicionado*. Entretanto, a *autonomia* possui um caráter ambíguo, porque autonomamente o *homem* também procura e pergunta pelo *Incondicional* por não se satisfazer com a pura forma *condicionada*, como afirma Tillich: “Autonomy therefore is always at the same time obedience to and revolt against the Unconditional. It is obedience insofar as it subjects itself to the unconditional demand for meaning; it is revolt insofar as it denies unconditional meaning itself”¹⁸⁹.

Já a *teonomia* não anula a *autonomia*, como ressalta Antonio Almeida, no artigo *Teologia da Cultura: a essência do incondicional nas multiformes expressões culturais*: “a autonomia é lei que está atrelada aos seres humanos, porém, esta lei está baseada no fundamento do ser”.¹⁹⁰ A *teonomia*, portanto é a maneira natural na qual *cultura* e *religião* se relacionam harmonicamente com o *Incondicional*.

O relato bíblico da expulsão de Adão e Eva do Paraíso aponta, de maneira *simbólica*, que existe uma ruptura na *essência humana* que antes estava reunida com o *fundamento do ser*. A característica dessa ruptura é a *alienação*. *Alienação* é a separação entre o *homem* e o *Incondicional*, que é o *sentido* e *significado* da *existência humana*. Portanto, segundo Tillich, uma das funções da teologia é tentar entender como as produções intelectuais e artísticas da *humanidade* expressam *conteúdos* de *preocupação última* e perceber a *preocupação última* que existe na *cultura* e responder a essa *preocupação*, mostrando o que é realmente o *Incondicional*, como podemos perceber na citação abaixo:

A “situação” que a teologia deve considerar é a interpretação criativa da existência tal como se realiza em todos os períodos da história, sob todos os tipos de condições psicológicas, e sociológicas. A “situação” certamente não é independente destes fatores. Contudo, a teologia se ocupa com a expressão cultural que eles encontram tanto na prática quanto na teoria e não com esses fatores condicionantes como tais.¹⁹¹

O método que Tillich utilizou para fundamentar *epistemologicamente* seu sistema teológico é chamado de *método de correlação*: “O princípio metodológico implica que a teologia sistemática, como todas as abordagens científicas à realidade siga um método”.¹⁹² Por esse motivo, o *método de correlação* tillichiano pode ser percebido como uma síntese entre *epistemologia*, *ontologia* e *revelação*. O pensamento do teólogo-filósofo, em sua totalidade, é um sistema que se estrutura a partir de conceitos *ontológicos* como: *ser*, *não-ser*,

¹⁸⁹ Paul TILLICH, *What is religion?* p. 75.

¹⁹⁰ Antonio Rodrigues SILVA, *Teologia da cultura: a essência do incondicionado nas multiformes expressões culturais*. *Correlatio*, p. 3.

¹⁹¹ Paul TILLICH, *Teologia sistemática*, p. 22.

¹⁹² *Ibid.*, p. 74.

Incondicional, abismo e fundamento. E, principalmente, nesse contexto *ontológico*, ele entendia que a *existência humana* se caracteriza pela separação entre o *humano* e o *Incondicional*. Embora permaneça a *alienação* entre a *essência humana* e seu *fundamento*, essa ruptura não elimina a pergunta pelo *Incondicional*, porque o *homem*, embora separado do *Incondicional*, mantém em seu ser resquíio de uma *consciência*¹⁹³ do *Incondicional*. O *homem* separado do *Incondicional* ainda participa no *fundamento* do *ser* que lhe permite existir, de outra forma não haveria *existência humana*. A pergunta pelo *fundamento último* da vida e do *significado ontologicamente* subsiste na *consciência humana*. A função da teologia é apresentar uma resposta a essa pergunta de forma coerente e consistente. Entretanto, segundo Tillich, a resposta teológica não pode ser dada nem *racionalmente*, nem *ontologicamente*, a base da resposta é a *revelação*, por esse motivo o *método de correlação* é uma síntese entre *epistemologia, ontologia e revelação*.

Tillich foi um autor metódico que sempre se preocupou com sistematização, uma das evidências desse fato se apresenta já no prefácio de *Teologia Sistemática*, em que o autor reconhece suas próprias qualidades: “Jamais consegui pensar teologicamente sem fazê-lo de forma sistemática. O problema mais insignificante, se o colocava séria e radicalmente, suscitava em mim todos os demais e me induzia a antecipar uma totalidade em que pudesse encontrar sua solução”.¹⁹⁴ Sua preocupação com a sistematização aparece, nitidamente, em todas as suas obras, sempre um conceito é relacionado a outro implícita ou explicitamente, de modo ordenado e sistemático. Outro exemplo dessa preocupação aparece também no início de *What Is Religions?* Só no início dessa obra, analisou seis métodos, que em sequência assim aparecem: o *método genético*, o *abstrato*, o *psicológico*, o *teológico*, o *especulativo*, até concluir que o método mais adequado à filosofia da religião, naquela época, era o *método metalógico*.

O método adequado para a análise de um objeto em qualquer ciência é determinado com base no próprio objeto de estudo. Segundo o pensamento tillichiano, é o objeto com suas características que determina o que é possível utilizar para examiná-lo ou descrevê-lo com exatidão, é o método que deve se moldar ao objeto e não o contrário. Isso é muito claro e evidente quando a ciência tem como campo de estudo um objeto material, por exemplo, uma célula, uma estrela, uma rocha etc. A ciência então cria mecanismos e princípios baseados na estrutura material desses objetos para examiná-los com precisão. Em se tratando de metodologia, a filosofia e a teologia, principalmente, já começam seu trabalho diante de um problema difícil de ser contornado: como é possível criar métodos para analisar e sistematizar

¹⁹³ Paul TILLICH, *Theology of culture*, p. 23.

¹⁹⁴ Paul TILLICH, *Teologia sistemática*, p. 19.

o estudo de *entes* que não são mensuráveis e quantificáveis? No caso específico de Tillich, em *Teologia Sistemática*, ele precisava de um método que correlacionasse, de forma *epistemológica*, conceitos *ontológicos* com a *revelação* do *Incondicional*. Grosso modo, como correlacionar perguntas elaboradas por entes finitos com a resposta proveniente daquilo que nem é um *ser*, mas o *fundamento* de toda a *realidade*, sem cair num sistema *sobrenaturalista* ou num conceito equivocado de *revelação*? Essas eram algumas das dificuldades enfrentadas por Tillich com respeito ao método que seria empregado em seu sistema teológico-filosófico. Contudo, Tillich não foi o inventor do *método de correlação*, segundo ele, a teologia cristã sempre fez uso desse método para comunicar a mensagem do evangelho à *humanidade* de forma eficaz.

Em sentido amplo, o teólogo-filósofo entendia que o conceito de *correlação* poder ser empregado de três maneiras distintas. Em primeiro lugar, *correlação* pode representar a relação entre um conjunto de informações e a sua interpretação. Em segundo, pode representar uma interação lógica entre conceitos que em *essência* são paradoxais, mas que por *correlação* há correspondência entre eles. Em terceiro, *correlação* designa interdependência de elementos que participam em conjuntos estruturais.¹⁹⁵ Depois de apresentar os três sentidos da palavra *correlação*, Paul Tillich passa a explicar como a teologia cristã faz uso do *método de correlação*. Provavelmente, é a essa aplicação teológica que se destinava o interesse tillichiano por esse *método*, ou seja, o que importa para o pensamento do autor não é a descrição geral de *correlação*, mas sim sua aplicabilidade ou adequação para expressar coordenadamente princípios teológicos e filosóficos que *ontologicamente* são qualitativamente distintos. O *método de correlação*, em primeiro lugar, na teologia, expressa claramente a inter-relação que existe entre *símbolos religiosos* e aquilo que eles representam. Em segundo lugar, existe uma *correlação* lógica entre conceitos que se referem ao *humano* e o *divino*. Em último lugar, existe uma *correlação* entre a *preocupação última (fé)* do *homem* e o *Incondicional* que toma ou possui o *ser humano* no ato de *fé*.¹⁹⁶

Tillich, em *Teologia Sistemática*, primeiro apresenta os três sentidos gerais do conceito de *correlação* e, em seguida, apresenta as três aplicações que a teologia faz desse *método*. Eduardo Gross faz uma aproximação entre as três definições gerais que Tillich apresentou do *método de correlação* com as três aplicações que dele a teologia pode fazer. Segundo Gross, o sentido geral de *correlação* se refere à relação entre determinados conjuntos de dados, esse princípio na teologia pretende estabelecer a *correlação* entre

¹⁹⁵ Paul TILLICH, *Teologia sistemática*, p. 74.

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 75.

símbolos e aquilo que eles representam. A interdependência lógica entre conceitos específicos no pensamento tillichiano sugere um segundo sentido de *correlação*, a partir de polaridades elaboradas pela *ontologia*. De forma geral, em último sentido, *correlação* significa a interdependência entre os fatos ou realidades em totalidades estruturais, que na teologia vai relacionar a *preocupação última* do *ser humano* com o *Incondicional*.¹⁹⁷

Tillich também entendia *correlação* em um sentido mais específico. Através do *método de correlação*, a teologia pode relacionar a *revelação* que se supõe como resposta às perguntas existenciais levantadas pelo *ser humano*. Nas palavras do próprio autor:

Simbolicamente falando, Deus responde às perguntas do ser humano, e, sob o impacto das respostas de Deus, o ser humano formula suas perguntas. A teologia faz as perguntas implícitas na existência humana, e a teologia formula as respostas implícitas na automanifestação divina guiando-se pelas perguntas implícitas na existência humana. Isto é um círculo que conduz o ser humano a um ponto em que pergunta e resposta não estão separadas. Este ponto, contudo, não é um momento no tempo. Ele pertence ao ser essencial do ser humano, à unidade de sua finitude com a infinitude na qual ele foi criado.¹⁹⁸

A *revelação* oferece às respostas, as perguntas implícitas na *existência humana*. Nesse contexto, Tillich oferece uma definição muito especial de *ser humano*, “ser humano é fazer e receber perguntas sobre o seu ser”.¹⁹⁹

¹⁹⁷ GROSS, Eduardo. *A concepção de fé de Juan Luis Segundo*. São Leopoldo: Sinodal, 2000, p. 196.

¹⁹⁸ Paul TILLICH, *Teologia sistemática*, p. 74.

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 76.

CAPÍTULO 3: A DINÂMICA E A INTEGRAÇÃO DA FÉ

3.1 Tipos de fé

A concepção tillichiana de *fé* possui duas vertentes: uma teórica *objetiva* e a outra prática *subjetiva*. A teórica se manifesta, de modo mais evidente, na obra *Dinâmica da fé* e em todas as outras obras do autor. Isso fica muito claro, porque Tillich desenvolve uma descrição *objetiva* da *fé*, aquilo que a *fé* idealmente, de forma pura, é. Mas a concepção prática, ou seja, a *fé* que se manifesta na vida do fiel, a *fé* vivida e “sentida”, ainda que apareça em menor escala nos textos de Tillich, não foi menosprezada; um pouco da visão prática da concepção tillichiana de *fé* é apresentado a partir dos *tipos de fé*.

No quarto capítulo de *Dinâmica da fé*, Paul Tillich se dedicou a analisar e a investigar os *tipos de fé*. Essencialmente, segundo o teólogo e filósofo teuto-americano, *fé* como estar possuído por uma *preocupação última* direcionada para o *Incondicional* possui duas características fundamentais, que o autor chamou de *tipo ontológico e ético*. No desenvolvimento da argumentação, o teólogo-filósofo apresenta, também, outras características da *fé*, que ele denominou de *tipo sacramental, místico e humanístico de fé*. Contudo, segundo a interpretação tillichiana, ainda que a *fé* possa se apresentar dessas três maneiras, sempre que houver *fé*, o fundamento *ontológico e o ético* estarão presentes em sua manifestação.

Segundo Paul Tillich, a *fé* vivida e possuída pelo fiel não é uma manifestação homogênea e sem diversificações ou variações. Na visão tillichiana, a *fé* de certo grupo poderá ser diferente da *fé* expressa por outro conjunto de pessoas e, do mesmo modo, a *fé* de um indivíduo em particular poderá ser diferente da *fé* de outra pessoa. A *receptividade subjetiva* do *ser humano* que é possuído pelo *Incondicional* é uma marca fundamental da manifestação da *fé*, porque, segundo a concepção tillichiana, todo *ser humano*, ao ser possuído pelo *Incondicional*, terá uma experiência única com *conteúdos* especiais de *fé*²⁰⁰ e isso provoca diversidade nas categorias da vida de *fé*. A *subjetividade* do grupo ou do *ser humano* em particular interage na forma como os *símbolos de fé* são expressos, como afirma Tillich: “Todo grupo religioso e cultural e até certo ponto todo indivíduo tem uma experiência

²⁰⁰ Paul TILLICH, *Dinâmica da fé*, p. 39.

de fé especial com conteúdos de fé próprios. O estado subjetivo do crente se transforma e provoca transformações dos símbolos da fé e vice-versa”.²⁰¹

A concepção tillichiana de *fé* não é baseada apenas em *subjetividade*, o aspecto *subjetivo* é uma consequência da manifestação do *Incondicional* sobre o *homem*. O “sobrevir” do *Incondicional* que toma o *homem* no ato de *fé* é o traço fundamental do caráter *objetivo* da *fé*, aquilo que nos permite classificar a *fé* de forma pura e ideal. A *receptividade* e a transformação que o *humano* provoca nos *símbolos* de *fé* caracterizam o fator *subjetivo* da *fé*. A inter-relação entre o *objetivo* e o *subjetivo* produz os múltiplos *tipos de fé*.

Tillich deixa claro que a definição *objetiva* da *fé* é ideal e homogênea porque, a partir do pensamento teológico e filosófico *abstrato*, é possível perceber nitidamente a *essência* e a característica fundamental de cada *tipo de fé*, enquanto a *dinâmica da fé* na vida é heterogênea e marcada pela diversidade. A classificação de *tipos de fé*, segundo o teólogo-filósofo, é uma construção do *pensamento*, porque esses *tipos de fé* não são encontrados em estado puro e isolados uns dos outros.²⁰² Entretanto, cada *tipo de fé* possui e se apresenta com características próprias que nos permitem, apesar do entrelaçamento de um sobre o outro, classificá-los como *ontológico* ou *ético*.

O que permite a existência de *tipos de fé* é a participação do *sagrado* no ato de *fé*. Em *Dinâmica da fé*, capítulo IV, no contexto dos *tipos de fé*, Tillich, de modo geral, não usou o conceito *Incondicional*. O termo usado sempre foi *holy* que, em português, pode ser traduzido por *sagrado*. O teólogo-filósofo faz distinção entre *Incondicional* e *sagrado*. Segundo Tillich, o *Incondicional* é a *potência de ser* e o *sagrado* é a manifestação dessa *potência* no mundo dos *entes*; por esse motivo, possivelmente, o autor não tenha usado o conceito de *Incondicional*, ao analisar e definir os tipos de *fé*.

O *Incondicional*, no pensamento tillichiano, não pode ser identificado como um *ser* que se manifesta entre outros *seres*, porque essa manifestação faria do *Incondicional* um objeto entre outros, por esse motivo o autor não afirmou: “um elemento é a presença do *Incondicional* aqui e agora” e, sim, “um elemento é a presença do *sagrado* aqui e agora”.²⁰³ O *sagrado* é a erupção do *Incondicional* através de uma *preocupação última* que possui o *ser humano*.

Para Tillich, a manifestação do *sagrado* na vida das *pessoas* acontece de duas maneiras. O *sagrado* se faz presente na *vida humana* aqui e agora e essa presença produz a

²⁰¹ Paul TILLICH, *Dinâmica da fé*, p. 39.

²⁰² Ibid., p. 39.

²⁰³ Ibid., p. 40.

santificação; os lugares e os objetos através dos quais ele se manifesta passam a ser percebidos como *símbolos* do *Incondicional*. O autor descreve esse acontecimento de forma poética e bela, como podemos perceber na citação: “Essa experiência toma posse do espírito humano com uma violência estremeceadora e fascinante. Ela irrompe na realidade costumeira e a impele extaticamente para além de si mesma”,²⁰⁴ para o *fundamento do ser*. Ao mesmo tempo em que se manifesta, o *sagrado* exerce *juízo* sobre nossa condição *alienada*, exige que sejamos iguais a ele em *santidade*, no sentido de *justiça* e *amor*, porque ele representa o que nós deveríamos ser *essencialmente*.²⁰⁵ Nas palavras de Tillich: “Onde quer que o sagrado seja experimentado, também se experimenta o seu poder de exigir aquilo que deveríamos ser”.²⁰⁶

O *sagrado* representa o que deveríamos ser e não somos, por causa da nossa condição de *alienação* em relação a ele. Segundo Tillich, o *sagrado*, nesse sentido, se apresenta ao *homem* como *lei* que se afirma a favor e contra o *ser humano*; a favor e contra, porque ela diz o que nós devemos ser, mas não somos, por causa da *alienação*. O teólogo-filósofo divide a *lei* que o *sagrado* concede em dois postulados: o primeiro, ele chamou de “*santidade do ser*” e o segundo, de “*santidade do dever*”.²⁰⁷ A *fé* na qual existe a predominância da *santidade do ser* Tillich classifica de *fé de tipo ontológico*, enquanto à *fé* que se caracteriza pela *santidade do dever* o autor chamou *fé de tipo ético*. A *fé de tipo ontológico* e a de *tipo ético* também representam, cada uma delas, a harmonia e o conflito que existem na vida da *fé* entre o *finito* e o *infinito* e também na forma de se expressar corretamente a natureza da *fé* direcionada para o *Incondicional*. Como disse o próprio pensador:

Ambos os tipos de fé influenciam tanto a mais íntima vida de fé pessoal como também as grandes religiões históricas. Eles estão presentes em todo ato de crer. Mas um dos dois sempre prevalece, pois o homem é finito e nunca capaz de possuir todos os elementos da verdade. Por outro lado o homem não pode descansar no reconhecimento de sua finitude, porque a fé gira em torno do incondicional e de suas formas de expressão adequadas. Toda expressão inadequada da fé pode levar a que o homem não atinja o incondicional e seja então determinado em toda sua existência por algo que permanece aquém do incondicional. Por isso o homem sempre precisa tentar romper os limites de sua finitude e alcançar aquilo que nunca pode ser alcançado: o próprio incondicional.²⁰⁸

²⁰⁴ Paul TILLICH, *Dinâmica da fé*, p. 40.

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 40.

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 40.

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 40.

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 40.

Como já foi dito anteriormente, o *sagrado*, para Tillich, se apresenta aqui e agora. O autor entende que o *Incondicional* é o *fundamento e o abismo do ser*, nesse sentido o *Incondicional* não é um *ser* e, portanto, não pode estar ao lado de outros *seres*, muito menos estar aqui e agora. Para resolver esse possível problema, o teólogo-filósofo usou o conceito de *sagrado* da seguinte forma: “O sagrado é experimentado como estando presente”.²⁰⁹ Aquele que tem *fé* experimenta o sagrado, não o *Incondicional* como estando presente aqui e agora, através de objetos, de localidades e até de pessoas. Por meio dessas *representações*, o portador da *fé* experimenta o *conteúdo* da sua *preocupação última* como *sagrado*. O teólogo-filósofo explica a origem da *correlação* entre o objeto e o *sagrado* que eles representam da seguinte forma: “Eles não são escolhidos arbitrariamente como portadores do sagrado, e sim pela intuição visionária de indivíduos. Eles são aceitos pelo senso comum de todo um grupo e transmitidos de geração a geração; eles são modificados, reduzidos e ampliados”.²¹⁰

Qualquer *ente finito e transitório* pode vir a ser um portador do *Incondicional*, porque o *Incondicional* pode *transparecer* ou “*fluir*” através dos *entes*, mas nenhum *ente finito* pode conter o *Incondicional*; todavia, qualquer *ente limitado* pode ser *transparente*, para que o *Incondicional* se manifeste em forma de *preocupação última* por meio dele. O oposto da *transparência*, segundo a visão tillichiana, ocorre quando coisas, pessoas, lugares ou objetos deixam de ser *transparentes* e são identificados com o *Incondicional*.

Tillich chama essa *fé de tipo sacramental*, que acontece quando o *ser humano* experimenta o *conteúdo* de sua *preocupação última* através de coisas finitas. Sem o elemento *sacramental*, a *fé* seria completamente *abstrata* e vazia. O elemento *sacramental*, na concepção tillichiana, é o alimento e sustento espiritual da *fé* e, sem esses objetos, pessoas ou lugares, a *fé* não teria *sentido* e *significado*.²¹¹ Segundo o teólogo-filósofo, a *fé* não é identificar ou reconhecer que alguns *entes* são *sagrados*, enquanto outros permanecem profanos. A *fé* em sentido tillichiano é ser tomado por uma *preocupação última*, que pode ser canalizada ou percebida através de um determinado meio material.²¹²

Na concepção de *fé* de Paul Tillich, não existe um critério que permita julgar que a *fé* de uma *pessoa* ou de um grupo religioso seja falsa ou verdadeira. A afirmação de que algo que é o *conteúdo* da *preocupação* de alguém é verdadeiro ou falso só faz sentido para o *ser humano* que esteja dentro da *correlação de fé*; na visão tillichiana, “apenas no inter-

²⁰⁹ Paul TILLICH, *Dinâmica da fé*, p. 41.

²¹⁰ Ibid., p. 41.

²¹¹ Ibid., p. 41.

²¹² Ibid., p. 41.

relacionamento entre sujeito e objeto da *fé* ela é verdadeira e faz sentido”,²¹³ fora da *correlação da fé* não se pode dizer nada sobre sua falsidade ou validade. Ou seja, um cristão não possui um fundamento objetivo para dizer que as outras formas de *religião* estão equivocadas e vice-versa. Para o teólogo teuto-americano, não se pode determinar se a *fé* de alguém ou de um grupo é verdadeira ou falsa, mas se pode perguntar se o *conteúdo* da *fé* de uma *pessoa* ou de um grupo é realmente um *símbolo* que aponta para o *Incondicional*.²¹⁴

O que distinguiria a *fé* da *fé idólatra* é a capacidade que os *conteúdos* da *fé* possuem de apontar *transparentemente* para o *Incondicional*, em vez de serem reconhecidos como *incondicionados*. A preocupação tillichiana está na capacidade de os *conteúdos* de *fé* expressarem a *preocupação última*, mas os *conteúdos* em si mesmos não são essenciais; segundo Tillich, a questão não é se Jesus, Buda ou Mohamed são os *símbolos* da *fé* de um grupo ou de uma *pessoa* e, sim, se eles exprimem *preocupações últimas*. O teólogo-filósofo afirmou isso da seguinte maneira:

Se alguém diz da orientação religiosa dos povos islâmicos que sua fé é fé em Maomé, e por isso está em conflito com a fé em Cristo, então se deve retrucar: Decisivo no Islamismo não é a fé em Maomé como profeta, mas a fé numa ordem que está consagrada e que determina a vida da maioria das pessoas. A questão da fé não é Moisés ou Jesus ou Maomé; a questão é muito antes: Qual deles exprime aquilo que nos toca incondicionalmente? Assim, nos confrontos entre as religiões não se trata dos *conteúdos* de fé como tais, mas da questão: De que forma a preocupação incondicional é mais exatamente exprimida? Decisões de fé são decisões existenciais, e não teóricas.²¹⁵

Uma das partes mais bonitas e significativas da obra *Dinâmica da fé* é aquela na qual Paul Tillich fala sobre a *mística*. A percepção *mística da fé*, principalmente, exerceu forte influência na visão tillichiana de *preocupação última*. Ao falar do entendimento da *mística* sobre o tema, sua própria percepção da *fé* e do *Incondicional* estará presente.

A *fé de tipo mística*, em linhas gerais, é uma tentativa de superação da *fé sacramental*. A visão tillichiana de *fé* e de *fé de tipo místico* parte da pré-suposição de que o *Incondicional* não é um *ser* ao lado de outros *seres*, pelo contrário, ele é a *substância*, o *fundamento do ser*. Entretanto, na interpretação do teólogo-filósofo, a *mística* não é uma forma de negação total do *sacramentalismo*, mas uma tentativa de ultrapassá-lo, pois, para o autor: “A experiência mística se encontra ao termo de um longo caminho, que leva das formas

²¹³ Paul TILLICH, *Dinâmica da fé*, p. 41.

²¹⁴ *Ibid.*, p. 41.

²¹⁵ *Ibid.*, p. 46.

mais concretas da fé a um ponto em que todo determinado desaparece no abismo da divindade pura”.²¹⁶

Existem outros dois pontos de contato entre o pensamento tillichiano e a *mística*, que são os conceitos de *profundidade* e *linguagem religiosa*. Tanto os místicos quanto Tillich interpretam que só é possível falar do *Incondicional* numa *linguagem* com que não é possível expressá-lo, porque o *Incondicional* ultrapassa todos os limites da *experiência* e da relação *sujeito e objeto*.²¹⁷ Na *profundidade* da alma *humana*, segundo os místicos, a dimensão *humana* se encontra com o *Incondicional*. Para Tillich, na *profundidade* da alma, os elementos *finitos* e *condicionados* se dirigem para o aspecto do *infinito* e *Incondicional* da *vida espiritual*,²¹⁸ ou seja, a *fé* nasce na profundidade da alma *humana*. Assim é possível concluir que a base do pensamento tillichiano sobre o conceito de *fé* em sua *essência* é a visão da *fé mística* associada com outros elementos.

Em linhas gerais, a *fé de tipo místico* se caracteriza pela tentativa de se aproximar, de forma gradativa, contínua e seguida por avanços e tropeços, na direção de alcançar o *Incondicional*.

Paul Tillich definiu, da seguinte forma, a *fé de tipo humanístico*: “Sob humanismo nós entendemos aqui a orientação que faz do que é verdadeiramente humano o critério e alvo da vida do espírito, isso na arte e filosofia, na ciência e política e na ética pessoal, conforme a concepção humanística, o divino se revela como humano, e vice-versa. Aquilo que toca o homem incondicionalmente é o homem”.²¹⁹ A partir dessa definição de *fé de tipo humanístico* apresentada por Tillich, é possível concluir que esse *tipo de fé* se expressa, por exemplo, no pensamento do sofista Protágoras²²⁰ de Abdera (480 – 410 a.C.), que pode ser resumido na seguinte frase: “O homem é a medida de todas as coisas, das que são, que são, das que não são, que não são”.²²¹ A filosofia de Protágoras dizia que o homem é o único critério da *verdade*, da *justiça*, da *arte*, da *virtude* e até do *ser*. Essa é a mais antiga forma de *relativismo* filosófico e de exaltação do *homem pelo homem* de que a história tem conhecimento. Tillich, ao abordar o *tipo humanístico de fé*, não faz referência nem cita nenhum pensador que teria, pela primeira vez na história do pensamento, expressado essa concepção de *preocupação*

²¹⁶ Paul TILLICH, *Dinâmica da fé*, p. 42.

²¹⁷ Ibid., p. 43.

²¹⁸ Paul TILLICH, *Teologia da cultura*, p. 44.

²¹⁹ Paul TILLICH, *Dinâmica da fé*, p. 44.

²²⁰ O “Protágoras” é um dos diálogos platônicos que possivelmente fazem parte da fase da juventude do pensamento de Platão. Nesse diálogo, Platão coloca Sócrates em conversa com o principal sofista de sua época, Protágoras, que era natural de Abdera. O centro dessa conversa foi mais uma vez a definição de virtude.

²²¹ PLATÃO, *Protágoras*, p. 22.

última voltada apenas para o *humano*, contudo, nos parece inegável a relação entre a descrição tillichiana de *fé humanística* e o pensamento do sofista de Abdera.

O *humanismo* pode ser considerado, segundo o pensamento tillichiano, um *tipo de fé*, porque existe a presença de *preocupação última*; entretanto, enquanto nos demais *tipos de fé* o homem procura sair da *finitude*, na *fé de tipo humanística* o *ser humano* se contenta em ficar limitado ao mundo dos *entes condicionados e contingentes*. Nesse sentido, a *fé de tipo humanístico* é uma mistura de *idolatria demoníaca, secularismo e quase-religião*.

Já os tipos *morais de fé* possuem, como característica fundamental, a ideia da *lei* que seria concedida por *Deus* aos *homens*. Essa *lei* é, simultaneamente, *dáviva e exigência*.²²² Embora o conceito de *lei* esteja essencialmente mais manifesto nos tipos *morais de fé*, a *lei* também aparece nos tipos *ontológicos de fé*: “No caso do tipo ontológico, a lei impõe a sujeição a ordens rituais ou a exercícios ascéticos. No caso do tipo moral, uma lei moral demanda obediência moral. Está certo que a diferença não é absoluta, pois a lei ritual também contém exigências morais, e a lei ética encerra elementos ontológicos”.²²³

Conforme a interpretação tillichiana, em todos os tipos de *fé* a *lei* é uma forma de se ter acesso ao *Incondicional* e, sem o cumprimento de algumas normas, não seria possível alcançá-lo. As grandes religiões mundiais seguem ou a *lei moral* ou a *lei ritual* e a diferença entre elas, afirma o teólogo-filósofo, é o fator preponderante do nascimento das religiões.

Tillich também destaca que o tipo *moral de fé* pode ser subdividido em três categorias: *jurídico, convencional e ético*. O tipo *jurídico*, na história das religiões, tem sua melhor forma de manifestação na facção judaica que valorizava o Talmude e no islamismo. Essas religiões têm como caráter principal a submissão às leis. Já o confucionismo é o melhor exemplo da *fé convencional*. Nesse tipo de *fé*, pouco se evidencia a prática de *ritos religiosos*, como oração, cultos ou livros sagrados, mas a *preocupação última* se manifesta nos mandamentos morais de Confúcio, e a religião pregada e requerida pelos profetas de Israel no Antigo Testamento representa, segundo nosso autor, um exemplo de *fé do tipo ético*, como disse o teólogo-filósofo, de modo claro e distinto: “Para os profetas e seus sucessores – sacerdotes, rabinos, teólogos – o caminho para Deus se encontra apenas na obediência à lei da justiça. A lei divina é a preocupação suprema e incondicional, e isso tanto no Antigo Testamento como no judaísmo moderno”.²²⁴

²²² Paul, TILLICH, *Dinâmica da fé*, p. 45.

²²³ *Ibid.*, p. 45.

²²⁴ *Ibid.*, p. 46.

3.2 Coragem, fé e fé absoluta

Em 2010, o professor, psicanalista, poeta e teólogo Rubem Alves publicou o livro *O Deus que conheço*. Nessa obra, que é uma mistura de poesia, literatura, filosofia e teologia, o teólogo brasileiro tinha a intenção de apresentar para seus leitores uma parte das suas percepções e conclusões sobre o tema *Deus*. A primeira crônica da obra recebeu um título singular, em forma de pergunta: “Deus existe?” e, em uma linguagem simples, profunda e poética, que é marca desse escritor, o autor faz uma confissão misturada com pensamentos filosóficos e teológicos:

De vez em quando alguém me pergunta se eu acredito em Deus. E eu fico mudo, sem resposta, porque qualquer resposta que desse seria mal entendido. O problema está neste verbo simples, cujo sentido todo mundo pensa entender: acreditar. Mesmo sem estar vendo, eu acredito que existe uma cordilheira chamada Himalaia, e acredito na estrela Alfa Centauro, e acredito que dentro do armário há uma réstia de cebolas... Se eu respondesse à pergunta dizendo que acredito em Deus, o estaria colocando no mesmo rol em que estão as montanhas, a estrela, as cebolas, uma coisa entre outras, não importando que seja a maior de todas.²²⁵

Essa passagem contém, explícita e implicitamente, uma série de ideias, argumentos e problemas que podem ser encontrados em quase toda a história da teologia e da filosofia, quando o tema debatido é a ideia de *Deus*. Por conter *conceitos* que estão espalhados pelo pensamento de muitos filósofos e teólogos, vários pensadores poderiam ser evocados para problematizarem e explicarem essa curta, complexa e problemática citação. E ainda essa passagem carrega implicitamente uma série de questões do tipo: o que é *existência*? O que é o *ser*? *Deus* existe? Se *Deus* existe, haveria diferença entre o *ser* da cebola e o *ser de Deus*? Necessariamente, um pensador que poderia ser conduzido para debater todas essas questões é Paul Tillich.

Não é possível mensurar aqui qual a influência que o pensamento do teólogo brasileiro recebeu de Tillich, contudo, nessa citação, a presença do pensamento tillichiano pode ser percebida de forma clara, nos seguintes conceitos: “uma coisa entre outras coisas, não importando que seja a maior de todas”.²²⁶ Essa frase, grosso modo, é o resumo de uma das ideias centrais da obra *A coragem de ser*, de Tillich, publicada em 1952. O argumento central desse livro afirma que *Deus* não é um *ser* ao lado de outros seres, ao contrário, *Deus* é o *fundamento e abismo do ser*. Se *Deus* realmente existisse como os outros *entes* existem, Ele

²²⁵ Rubem ALVES, *O Deus que conheço*, p. 17.

²²⁶ *Ibid.*, p. 17.

não seria mais que um objeto entre outros objetos, seria uma coisa entre outras. Se *Deus* fosse um *ser*, a comparação jocosa de Rubens Alves entre o *ser* da cebola e o *ser de Deus* não seria uma mera brincadeira, seria uma realidade.

As pessoas que se dirigem a Rubem Alves e o questionam sobre se ele acredita que *Deus* existe possuem um tipo de teologia implícita que, no pensamento tillichiano, recebe o nome de *teísmo teológico*. *Teísmo teológico*, conforme Tillich, é a parte da teologia que, de modo geral, se esforça na tentativa de criar doutrinas e provar a existência de *Deus*.²²⁷ Na última parte de *A coragem de ser*, o teólogo-filósofo apresenta três tipos de *teísmo*. O primeiro tipo é aquele que afirma a existência de *Deus* sem especificar o que é *Deus*;²²⁸ o segundo tipo afirma que o *homem* pode se relacionar com *Deus*, porque *Deus* é uma *pessoa*, portanto, se *Deus* é uma *pessoa*, é possível um relacionamento, um encontro interpessoal entre *Deus* e a *humanidade*;²²⁹ o terceiro tipo foi classificado pelo teólogo-filósofo como *teísmo teológico*. Embora o autor afirme que todos os três tipos estejam errados, segundo ele, o *teísmo teológico* é o mais prejudicial de todos porque, ao tentar provar a existência de *Deus*²³⁰, a teologia acaba transformado *Deus* num *ser* entre outros seres.

Sendo *Deus* um sujeito *onipotente* e *onisciente*, todos os demais sujeitos são transformados em objetos passíveis de serem controlados e dominados. Inevitavelmente a *liberdade humana* seria apenas uma ilusão, o *homem* diante dessa divindade se tornaria apenas um objeto controlado, entre outros objetos inanimados.

Segundo o pensamento tillichiano, a reação inevitável a esse processo é o ateísmo. Ateísmo, nesse contexto, é o protesto necessário contra o controle absoluto exercido por um *ser divino* todo poderoso sobre a *humanidade*, em nome da *autonomia* e *liberdade humana*. O resultado simplificado desse processo foi a *morte de Deus* pregada e anunciada por Nietzsche. Para que o *homem* fosse livre, a divindade afirmada pelo *teísmo* tinha que desaparecer. *Deus acima de Deus*, para Tillich, é o resultado da transcendência do *teísmo*. *Deus além de Deus* é o *Incondicional* que aparece quando *Deus* morreu diante do *desespero*, *angústia*, *falta de sentido e significado* acarretados pela ideia da morte do *Deus* do *teísmo*. *Deus além de Deus* é o *Incondicional* que nasceu do *desespero* e da falta de *sentido e significado*.

O conceito *Deus além de Deus* foi desenvolvido no último tópico de *A coragem de ser*. Depois de apresentar os três tipos de *teísmo* e demonstrar porque os conceitos de *Deus* desenvolvidos por essas correntes teológicas estão errados, Tillich apresenta o que, segundo

²²⁷ Paul TILLICH, *A coragem de ser*, p. 133.

²²⁸ *Ibid.*, p. 132.

²²⁹ *Ibid.*, p. 132-133.

²³⁰ *Ibid.*, p. 132.

sua concepção, é o conceito *Deus*. A partir da superação e transcendência dos conceitos equivocados de *Deus* do *teísmo*, o teólogo-filósofo apresenta o conceito de *Deus além de Deus*.

O filósofo alemão Friedrich Nietzsche não desenvolveu uma doutrina na qual afirme categoricamente que *Deus* não exista, nem que ele exista. O enfoque da filosofia de Nietzsche não era *epistemológico*, contudo um de seus conceitos mais famosos é a expressão *Deus está morto*. O que Nietzsche fez foi analisar como o conceito de *Deus* foi abordado ao longo da tradição filosófica e concluiu que a *humanidade*, a partir de um período histórico que teve, como seu último ato, a filosofia de Hegel e a antropologia filosófica de Feuerbach, começou a não mais colocar esse tema como centro de explicação e argumentação e, aos poucos, o conceito *Deus* foi sendo abandonado e perdeu o seu sentido; em linguagem nietzschiana, *Deus está morto*, a *humanidade*, na sua trajetória histórico-filosófica, matou o conceito de *Deus*. Wolfhart Pannenberg, ao analisar a filosofia de Nietzsche, afirma:

Nietzsche olhava para o desmonte teórico da ideia de Deus por Feuerbach, seus predecessores e sucessores, em retrospectiva, como uma época já concluída. Segundo seu parecer posterior, esse “acontecimento” de maior grandeza dos últimos tempos não estava ligado apenas a Feuerbach. Nietzsche já tinha em mente o iluminismo francês, não por último, a crítica kantiana da razão, por obra das quais, segundo seu parecer, Deus e a metafísica tornaram-se supérfluos e indemonstráveis. A refutação da suposição da existência de Deus, todavia, teria ocorrido só quando foi demonstrado “como pôde surgir a fé de que existe um Deus e através do que essa fé adquiriu seu peso e importância. Essa é a argumentação de Feuerbach, desde então, a morte de Deus é tão definitiva que até mesmo “o louco” que ainda procura por ele – e isso em praça pública, em plena luz do dia, com uma lanterna não encontra mais: “Para onde foi Deus?, exclamou, vou lhes dizer! Nós o matamos, você e eu! Somos seus assassinos”. O tema de Nietzsche consistiu desse evento, que acabava de lançar “as suas primeiras sombras na Europa.”²³¹

Em perspectiva tillichiana, dizer *Deus está morto* significa dizer que os três sentidos do conceito de *Deus* do *teísmo* perderam seu *sentido* e *significado*. É essa ideia equivocada de *Deus* que morreu, ao se confrontar com a *dúvida*, com a *angústia*, com o *desespero*, com a falta de *sentido* e *significado*, só que a morte dessa concepção era necessária, para que a verdadeira representação surgisse. *Deus acima de Deus* é a representação do *divino* que surgiu quando o *Deus* do *teísmo* morreu, diante da *dúvida* e *insignificação*.

Anteriormente, no capítulo 1, tópico 1.4 desta dissertação, explicamos, de modo breve, como nasceu a obra *A coragem de ser* (1952), o que se deu em consequência de algumas conferências proferidas na University of Yale, nos Estados Unidos, por Paul Tillich.

²³¹ W. PANNENBERG, *Filosofia e teologia: tensões e convergências de uma busca comum*, p. 289 – 290.

Em *A coragem de ser*, Tillich apresenta claramente como é a condição espiritual *humana* a partir do século XIX, que teve que aceitar e conviver com a morte de *Deus* anunciada e decretada por Nietzsche.²³²

A coragem de ser apresenta cinco conceitos em torno dos quais o teólogo-filósofo fundamentou e expôs suas ideias, que são: *Deus além de Deus*, *coragem*, *ser*, *coragem de ser como uma parte* e *coragem de ser como si próprio*. Provavelmente, a obra também pode ser percebida como o desenvolvimento do argumento que o autor sustentou logo no início de suas reflexões: “Courage is an ethical reality, but it is rooted in the whole breadth of human existence and ultimately in the structure of being itself. It must be considered ontologically in order to be understood ethically”.²³³

Ainda que o conceito de *ser* possua importância central para a compreensão do todo desse livro, em *A coragem de ser*, Paul Tillich não desenvolve uma investigação profunda sobre o que é o *ser* de modo puro e isolado, ao contrário de tentar demonstrar o que é o *ser* como fizeram, por exemplo, São Tomás de Aquino, em *Ente e a essência*, e Martin Heidegger, em *Ser e tempo*, nos quais esses filósofos procuraram demonstrar o que é o *ser-em-si*. Tillich descreve como a *coragem* pode ser uma forma de manifestação do *Incondicional*; por estar fundamentada no *ser-em-si*, possui a capacidade de apontar para o *fundamento do ser*. *Coragem*, por ser o resultado da ação *humana*, é uma atitude que pode ser avaliada eticamente mas, conforme o pensamento tillichiano, o real fundamento da *coragem de ser* não é *humano*, a base da *coragem de ser* é o *fundamento do ser*, como se pode observar na seguinte citação: “The ethical question of the nature of courage leads inescapably to the ontological question of the nature of being. And the procedure can be reversed. The ontological question of the nature of being can be asked as the ethical question of the nature of courage”.²³⁴ É nesse contexto que o teólogo-filósofo afirma que a *coragem* precisa ser entendida *ontologicamente*, antes de ser compreendida eticamente e que, por possuir fundamento *ontológico*, a *coragem* pode mostrar qual é a verdadeira natureza do *ser*.²³⁵

Coragem, no sentido tillichiano, é definida da seguinte maneira: “Courage is self-affirmation “in spite of”²³⁶ (coragem é a afirmação “a respeito de”²³⁷) qualquer *ser* ou *ente* que ameace a *existência humana*.²³⁸ *Coragem de ser* como uma parte é a afirmação “a

²³² Paul TILLICH, *A coragem de ser*, p. 104.

²³³ Paul TILLICH, *The courage to be*, p. 1.

²³⁴ Ibid., p. 2

²³⁵ Ibid., p. 1.

²³⁶ Ibid., p. 151.

²³⁷ Paul TILLICH, *A coragem de ser*, p. 110.

²³⁸ Paul TILLICH, *The courage to be*, p. 151.

despeito de”; contudo, essa não é *autoafirmação*, porque não tem como base o *eu individual*, a afirmação é realizada na participação em um grupo no qual a *pessoa* está inserida.²³⁹ Esse grupo pode ter caráter assumidamente religioso, como uma religião, uma igreja, uma sinagoga, uma mesquita ou ter caráter secularizado, como o fascismo, o nazismo, o comunismo, ou até mesmo uma confraria de amigos. Já a *coragem de ser como si próprio* é a autoafirmação do *eu humano* como ele próprio, a despeito de tudo o que o ameaça.²⁴⁰

O escritor irlandês e ex-professor de Literatura Medieval e Renascentista em Cambridge, C. S. Lewis (1898 – 1963), na obra *Cristianismo puro e simples*, ao falar sobre a virtude da *fortaleza*, define *coragem* em dois sentidos: “o que nos leva a enfrentar o perigo e o que nos leva a suportar a dor”.²⁴¹ O que nos interessa aqui não é a definição dada pelo escritor irlandês, mas a característica universal que toda definição de *coragem* parece apresentar. A *coragem* é um conceito que provavelmente não existiria sem a referência a outros conceitos; só definimos qual o sentido da palavra *coragem*, porque existe uma realidade de perigo e dor que nos aflige. No caso de Lewis, em sentido tillichiano, como é preciso ter uma postura pessoal diante de algumas realidades que nos ameaçam, por consequência, definimos essa atitude como *coragem*.

Conforme Tillich, *coragem de ser* é a *afirmação do eu* contra o *não-ser*, o *desespero*, a *angústia*, a *ansiedade*, a *dúvida*, a *culpa* e a *falta de sentido*. Fundamentado na *coragem*, o *homem* pode afirmar o seu *ser* contra todos esses inimigos, que são pessoais e íntimos de todo *ser humano*. C. S. Lewis, em uma das suas definições, afirma que a *coragem* é o que nos leva a enfrentar o perigo. De modo geral, o perigo é algo externo a nós, é exterior ao *homem*, por exemplo, um assassino, um bandido, uma fera selvagem, um terremoto etc. Diante do perigo que é externo, o *homem* pode enfrentá-lo num ato de *coragem*, mas também é possível fugir dele, num ato de *covardia*.

Todavia, no sentido tillichiano, é justamente o contrário: o inimigo é íntimo, é próximo, faz parte do nosso próprio *eu*, não é possível ir para um lugar onde não se faça presente; ao fugirmos, nós o levamos dentro de nós. Como assegura Tillich: “Man as man in every civilization is anxiously aware of the threat of nonbeing and needs the courage to affirm himself in spite of it”.²⁴² O *não-ser* é essencialmente uma estrutura que compõe o *ser*; tudo o que *existe* no *tempo* e no *espaço* é *finito*, *limitado* e *transitório*, nesse contexto: a morte, a *dúvida*, a *angústia*, a *culpa*, o *desespero* são condições quase que inevitáveis da vida espiritual

²³⁹ Paul TILLICH, *The courage to be*, p. 90.

²⁴⁰ Ibid., p. 151.

²⁴¹ Clive Staples LEWIS, *Cristianismo puro e simples*, p. 104.

²⁴² Paul TILLICH, *The courage to be*, p. 43.

humana. A vida seria insuportável, caso não houvesse a *coragem* para afirmar-se frente a inimigos íntimos, próximos, que acompanham todos os *seres humanos*, inevitavelmente.

Sendo inimigos íntimos que fazem parte do que somos, o único “remédio” possível contra eles é sua *aceitação*, baseada num ato de *coragem*. No pensamento tillichiano, a base da *coragem* é o *Incondicional*, porque a *coragem* necessita de um *fundamento* ou *potência de ser* que vença o *não-ser*,²⁴³ como podemos perceber na seguinte passagem:

The divine self-affirmation is the power that makes the self-affirmation of the finite being, the courage to be, possible. Only because being-itself has the character of self-affirmation in spite of nonbeing is courage possible. Courage participates in the self-affirmation of being-itself, it participates in the power of being which prevails against nonbeing. He who receives this power in an act of mystical or personal or absolute faith is aware of the source of his courage to be.²⁴⁴

É dentro desse panorama que, em *A coragem de ser*, Paul Tillich apresenta o seu conceito de *fé*, em consonância com sua definição de *coragem de ser*. Nos capítulos anteriores desta pesquisa, ao abordarmos o pensamento tillichiano, fizemos referência a algumas das principais obras de Tillich. O fato é que, todas as vezes em que o autor define o que chama de *fé* nessas obras, ele vai usar um dos seguintes conceitos: *being grasped*, *ultimate concern*, e *Incondicional*, para conceituar a *fé*.

O mesmo princípio também ocorre em *A coragem de ser*; Tillich emprega o conceito *being grasped* para explicar o que é a *fé*. Contudo, no lugar do conceito de *Incondicional*, aparece o termo *being-itself*, conforme fica claro, na seguinte passagem. “Faith is the state of being grasped by the power of being-itself”.²⁴⁵ Possivelmente esse detalhe tão importante tem explicação no contexto da obra. Uma das intenções de Tillich nesse escrito é deixar claro que *Deus* não é um *ser* e que a base da *coragem* não é *humana*, mas o *ser-em-si*, e ainda só é possível existir *coragem*, se estiver fundamentada no *ser-em-si*, que possui a *potência de ser* que “vença” o *não-ser*. Por esse motivo, provavelmente o teólogo-filósofo usou o conceito de *ser-em-si* em vez de *Incondicional*, ainda que esse termo não conduza a nenhuma conotação deturpada que permita concluir que *Deus* seja um *ser* entre outros *seres*.

Em *A coragem de ser*, a *fé* é definida da seguinte maneira: “Faith is the state of being grasped by the power of being-itself”.²⁴⁶ Segundo o autor, o *ser-em-si transcende* tudo o que é *condicionado e finito*, todavia a *potência de ser* se manifesta na *fé* em meio ao *finito* e

²⁴³ Paul TILLICH, *The courage to be*, p. 155.

²⁴⁴ Ibid., p. 180.

²⁴⁵ Ibid., p. 172.

²⁴⁶ Ibid., p. 172.

somente através da *fé* é possível a ligação entre o *Incondicional* e o *condicionado*. A *fé* alcança o que a *coragem de ser* não pode realizar, porque a *fé* supera o “*a despeito de*” que limita a *coragem de ser*; a *fé* é um estado, o estado de ser possuído pelo *ser-em-si*. Apenas o *homem* que é tomado pelo *Incondicional* é capaz de *afirmar-se* contra o *não-ser*. A base da *coragem de ser* é o estar tomado pelo *Incondicional* e o que significa a *fé* é manifestado pela *coragem de ser*.²⁴⁷

Tillich deixa muito claro que sem *fé* não existiria *coragem de ser*. A *coragem de ser* existe porque existe *fé*, é o resultado da *fé*, como comprova a afirmação do autor: “[...] Em ambos a *fé* é a base da *coragem de ser*”.²⁴⁸ *Fé* é o estado de ser tomado pelo *ser-em-si*; sem o *being grasped* do *ser-em-si*, não seria possível *autoafirmação a despeito de*; a *fé* é o que possibilita a *coragem de ser* e a *coragem de ser* é a *fé* colocada em prática a *fé* é a *coragem de ser* em exercício.

Apenas cinco anos separam a publicação da obra *The courage to be* (1952)²⁴⁹ da publicação de *Dynamics of faith*. (1957)²⁵⁰ A questão bem colocada sobre a relação entre a *fé* e a *coragem de ser* deve ser a seguinte: na obra *A coragem de ser*, o conceito de *coragem de ser* é essencial para que se entenda o que é *fé* e qual é sua natureza. No pensamento tillichiano em sua totalidade, a *coragem* é imprescindível para a concepção da *fé*, porque a *fé* sempre pressupõe *coragem* de afirmar-se frente aos riscos que existem em todo ato de *fé*. Em *Dinâmica da fé*, por exemplo, o teólogo-filósofo faz referência à palavra *coragem*, ao abordar a relação entre *dúvida* e *fé*. Ao falar sobre a inevitabilidade e a necessidade da *dúvida*, o autor postula que, para haver a aceitação da *dúvida*, é preciso *coragem*,²⁵¹ ou seja, somente num ato de *coragem* é possível incorporar a *dúvida*. Então, conforme as demais obras de Tillich, é possível concluir que não existe *fé* sem *coragem* e também não existe *coragem de ser* sem *fé*.

Em *Dinâmica da fé*, Tillich usa apenas o conceito de *coragem*, o termo *coragem de ser* não é citado nessa obra. Conforme o teólogo-filósofo, a *fé* é um processo dinâmico; na *fé*, o *homem* finito é tomado pelo *infinito* e se direciona ao *Incondicional*.²⁵² Toda *fé* é ambígua, no sentido de que existem a certeza e, ao mesmo tempo, a incerteza. A *fé* envolve certeza, na medida em que se fundamenta no *being grasped de ser-em-si* e, ao mesmo tempo, é incerta, porque o *ente finito e condicionado* se volta para o *Incondicional*, que está presente ao possuir

²⁴⁷ Paul TILLICH, *The courage to be*, p. 172.

²⁴⁸ Paul TILLICH, *A coragem de ser*, p. 126.

²⁴⁹ Paul TILLICH, *The courage to be*.

²⁵⁰ Paul, TILLICH, *Dynamics of faith*.

²⁵¹ Paul, TILLICH, *Dinâmica da fé*, p. 15.

²⁵² *Ibid.*, p. 15.

o *homem*, mas parece estar ausente, por causa da separação entre *finito* e *infinito*. A incerteza gera a insegurança e também causa outro elemento: o *risco da fé*.

No pensamento tillichiano, toda *fé* envolve o risco da *idolatria*, ou seja, de que algo *condicionado* seja elevado a *Incondicional*. A *dúvida* encontra seu lugar necessário na *fé* nesse sentido, porque a *dúvida* permite que o *homem* se questione sobre se o *conteúdo* de sua *fé* é um *ídolo* ou o *Incondicional*. Segundo Tillich, para que o *homem* tome sobre si e suporte a *dúvida*, é necessário *coragem*. A *coragem* faz parte da *fé* e, por conter a *coragem*, a *fé* pode suportar a presença da *dúvida*. Assim, em *Dinâmica da fé*, Tillich torna clara sua perspectiva sobre a relação entre *coragem* e *fé*: “Certainly faith and courage are not identical. Faith has other elements besides courage and courage has other functions beyond affirming faith. Nevertheless, an act in which courage accepts risk belongs to the dynamics of faith”.²⁵³

Dentro da análise da concepção de *fé*, no pensamento tillichiano, existe um conceito extremamente raro e intrigante, que recebe o nome de *fé absoluta*. Algumas singularidades cercam esse conceito, sendo a maior delas que as poucas referências feitas por Tillich a essa definição apareceram em *A coragem de ser*; em nenhuma outra obra analisada nesta pesquisa o teólogo-filósofo faz menção a esse conceito. A segunda singularidade desse tema está na sua ausência em *Dinâmica da fé*. Tillich escreveu uma obra inteira sobre *fé*, mas nesse livro não apareceu tal conceito de modo explícito; nele o autor escreve sobre os *tipos de fé* e a *fé absoluta* não aparece, o que gera uma dúvida: se a *fé absoluta* não é um *tipo de fé*, o que seria, então, a *fé absoluta*?

Fé, de maneira geral, no pensamento tillichiano, é estar possuído por uma *preocupação última* direcionada ao *Incondicional*. A *fé*, segundo essa concepção, é algo intrínseco a cada *ser humano*, sem distinção. Aqui poderíamos fazer a primeira distinção entre *fé* e *fé absoluta*: a *fé* atinge todo *ser humano*, a *fé absoluta* seria restrita a alguns *homens* que experimentam a *falta de sentido*, a *falta de significado* e o *desespero*, na sua forma mais extrema. Ou seja, apenas dentro de certo contexto pessoal ou social seria possível a *fé absoluta*, conforme afirma a citação: “How is the courage to be possible if all the ways to create it are barred by the experience of their ultimate insufficiency? If life is as meaningless as death, if guilt is as questionable as perfection, if being is no more meaningful than nonbeing, on what can one base the courage to be?”²⁵⁴

O terreno fértil para que nasça a *fé absoluta* inclui *desespero*, *não-ser*, *culpa*, *falta de sentido* e *falta de significado*. Somente o *homem* que esteja nessa circunstância *existencial* em

²⁵³ Paul, TILLICH, *Dynamics of faith*, p. 22.

²⁵⁴ Paul TILLICH, *The courage to be*, p.174 – 175.

sua forma mais extrema pode possuir a *fé absoluta*. Conforme Tillich, provavelmente a única atitude plausível diante de todas essas monstruosas inquietações que atormentam a *humanidade* no século XX se chama *fé absoluta*; a *aceitação do desespero*, da *falta de sentido*, da *agonia*, da *falta de significado* é, em si, um ato de *fé*.²⁵⁵ A primeira hipótese levantada que nos permite conceituar a *fé absoluta* seria a seguinte: *fé absoluta é estar preocupado de forma última com o não-ser*. Mas, ao mesmo tempo em que a *preocupação última* está direcionada ao *não-ser*, para tomar sobre si esse tipo de *preocupação última*, o *homem*, necessariamente, tem de estar tomado pelo *Incondicional*, que possui a *potência de ser*.

Todavia, uma coisa precisa ficar clara. Na obra *A coragem de ser*, ao definir o que é *fé absoluta*, em nenhum momento Tillich usa o conceito de *preocupação última*. O elo feito entre *fé absoluta* e *preocupação última* é uma hipótese nossa, que é sugerida com base na definição tillichiana apresentada em outras obras. Nosso raciocínio segue a seguinte ordem: conforme Tillich, um dos elementos da *fé absoluta* é a “experience of the power of being which is present even in face of the most radical manifestation of nonbeing”.²⁵⁶ Segundo essa citação, mesmo em face da mais radical manifestação do *não-ser* já está presente o *poder de ser*. Se o *poder de ser* já está presente, a *pessoa* já foi tomada pelo *ser-em-si*, portanto já possui *fé*. Assim, a primeira conclusão a que chegamos é a de que a *fé* como estar tomado pelo *Incondicional* antecede necessariamente a *fé absoluta*. Se o *homem* não fosse primeiro tomado pelo *ser-em-si*, não haveria *fé absoluta*. O *homem* só pode tomar sobre si o *desespero* e o *não-ser* em sua manifestação radical, porque ele está afirmado pelo *Incondicional*. Vejamos outra importante afirmação de Tillich: “The faith which creates the courage to take them into itself has no special content. It is simply faith, undirected, absolute. It is undefinable, since everything defined is dissolved by doubt and meaninglessness. Nevertheless, even absolute faith is not an eruption of subjective emotions or a mood without objective foundation”.²⁵⁷

Essa citação, possivelmente, é o que torna improvável a presença de uma *preocupação última* na *fé absoluta*. No capítulo 1, tópico 1.4, deste trabalho, ao analisarmos a relação entre a *fé* e o *Incondicional*, afirmamos que toda *fé* possui *conteúdo* e que o *conteúdo* de uma *preocupação última* direcionada ao *Incondicional* é o *Incondicional*. Como Tillich afirma, o princípio de que toda *fé* tem *conteúdo* não parece se aplicar à *fé absoluta*, porque ela

²⁵⁵ Paul TILLICH, *The courage to be*, p. 175.

²⁵⁶ *Ibid.*, p. 177.

²⁵⁷ *Ibid.*, p. 176.

não se dirige ao *Incondicional*, parece se dirigir a nada, porque não possui *conteúdo*. Mas mesmo não tendo conteúdo, o *poder de ser* se faz presente.

Segundo Tillich, todo *conteúdo* da *fé absoluta* foi dissolvido pelo *não-ser* e *desespero*; a base objetiva da *fé absoluta* seria, então, o *não-ser*, porque o *não-ser* “corroeu” todo o *conteúdo da fé*. As duas coisas que permanecem são o *não-ser* e a *potência de ser* que, acreditamos, já existia antes do *desespero* destruir todo o *conteúdo da fé*. O *ser humano* que havia sido tomado pelo *Incondicional* e que tem seu *conteúdo de fé* destruído pelo *não-ser* e baseado na *potência do ser-em-si* se afirma diante do *não-ser* e isso, no pensamento tillichiano, recebe o nome de *fé absoluta*. O que é seguro afirmar sobre *fé absoluta* é que é estar tomado pelo *Incondicional*, porém a *fé absoluta* não possui *conteúdo* que preencha esse estar possuído pelo *ser-em-si*.

Tillich destaca três elementos na natureza da *fé absoluta*: “O primeiro é a experiência da *potência de ser*, que está presente mesmo em face da mais radical manifestação de *não-ser*”, a segunda característica da *fé absoluta* é a presença necessária da *insignificação*. E a última característica é a “*aceitação de ser aceito*”.²⁵⁸

Ainda que na obra *Dinâmica da fé* não apareça o conceito de *fé absoluta*, ao abordar a “*fé*” que se faz presente no ceticismo, Tillich usa a mesma definição de *fé absoluta*. Conforme o teólogo-filósofo, a *dúvida* cética é uma atitude diante da possibilidade da existência da *verdade*; toda atitude *humana* com respeito à *verdade* é encarada com suspeita. Com base no pensamento tillichiano, a *dúvida* cética é uma forma de pensamento, uma atitude diante de toda *verdade*.²⁵⁹ Embora pareça não existir *fé* na atitude cética, a forma como o cético afirma categoricamente a impossibilidade da certeza prova que sua *paixão suprema* é a *verdade*. Assim, de acordo com Tillich, definimos o ceticismo como estar possuído por uma *preocupação última* direcionada para a *verdade*. Porém, a *fé* cética, assim como a *fé absoluta*, não possui *conteúdo*, como afirma o autor: “O cético que é realmente cético não vive sem fé, mesmo que essa fé não tenha conteúdo concreto”.²⁶⁰

3.3 Fé e razão

Em 2005, Juvenal Savian Filho publicou a obra *Fé e razão: uma questão atual?*, cujo conteúdo é relevante para o estudo da possível relação entre a *razão* e a *fé*. Logo de início, um detalhe chama a atenção: no subtítulo, aparece uma pergunta: *uma questão atual?*. O autor

²⁵⁸ Paul TILLICH, *The courage to be*, p. 177.

²⁵⁹ Paul, TILLICH, *Dinâmica da fé*, p. 17.

²⁶⁰ Ibid., p. 18.

investiga se a problemática clássica da relação entre a *fé* e a *razão* ainda é atual e se é um problema relevante em pleno século XXI. Conforme Savian, o tema da possível relação entre os dois conceitos é, sim, um problema bem atual e uma prova da relevância e da atualidade desse conflito são os inúmeros colóquios e congressos sobre o tema que têm acontecido nas melhores universidades, em todo o mundo. O livro de Savian tem como objetivo apresentar um pouco do percurso histórico da relação entre *fé* e *razão*. O autor focaliza o nascimento do cristianismo e, segundo ele, as relações entre a *fé* cristã e a *razão* surgem quando o cristianismo, nos seus primeiros anos, entra em contato com a filosofia grega.

Juvenal Savian apresenta o tema em perspectiva histórica. Todavia a possível relação entre a *fé* e a *razão* poderia ser discutida também através de outras perspectivas, conforme a cosmovisão cristã, budista, islâmica, judaica, ateuista, científica, por exemplo; cada um desses nichos de reflexão poderia apresentar, a partir de seus conceitos de *fé* e de *razão*, qual seria a relação entre ambas. E, no final, se fôssemos comparar as conclusões, teríamos inevitavelmente um emaranhado de definições divergentes, contraditórias, deturpadas e, em alguns casos, preconceituosas, porque cada religião apresentaria seu conceito de *fé* e de *razão* a partir da sua perspectiva e a ciência também procederia do mesmo modo. A única forma de se evitar esse relativismo de perspectivas é analisar o que é a *fé* e o que é a *razão* em sentido filosófico *ontológico*, conforme abordou o teólogo e filósofo Paul Tillich, porque só assim é possível dizer se existe ou não relação ou divergência universal entre esses dois conceitos.

Segundo Paul Tillich, o *conhecimento*, por ser “um evento dentro da totalidade dos eventos”,²⁶¹ é uma parte da *ontologia*, “a ciência do ser”.²⁶² A *epistemologia*, segundo o pensamento tillichiano, é dependente da *ontologia*. *Episteme* é uma palavra de origem grega que significa *conhecimento*, por conseguinte, *epistemologia* é “o *conhecimento* do conhecer”,²⁶³ é a parte da filosofia que investiga o que é o *conhecimento*, como ele é possível e quais as bases de todo *conhecimento*. A análise da possível relação entre a *fé* e a *razão*, no pensamento de Tillich, é feita tendo como fundamento a *ontologia* e a *epistemologia*. Contudo a investigação *epistemológica* não é processada de modo isolado, o que poderia resultar em conclusões equivocadas sobre a relação entre a *fé* e a *razão*, porque a *epistemologia* isolada da *ontologia*, conforme o autor, não é suficiente para desenvolver uma reflexão completa do tema.

²⁶¹ Paul, TILLICH, *Teologia sistemática*, p. 85.

²⁶² *Ibid.*, p. 85.

²⁶³ *Ibid.*, p. 85.

A concepção de *fé* em Tillich é necessariamente *ontológica*, na medida em que a *fé* é estar tomado por uma *preocupação última* direcionada ao *Incondicional* e o *Incondicional* é o *ser-em-si*, o *abismo* e *fundamento* da realidade, a *fé* é *ontológica*. Em perspectiva tillichiana, o conceito de *razão* também é *ontológico*, por esse motivo Tillich usa o conceito de *razão ontológica* para afirmar o que chama de *razão* em sentido universal.

O conceito de *razão* tem como fundamento a palavra grega *logos*. Segundo Tillich, o conceito de *razão* derivado da palavra *logos* se apresenta como a *estrutura* e a *capacidade intelectual humana*.²⁶⁴ A *razão* no sentido de *logos*, conforme o pensamento tillichiano, é o fundamento *do conhecimento*, da *fruição estética*, da *música*, do *raciocínio*, da *fala*, dos *sentimentos* e das *emoções*. Essencialmente, o *homem* é o único *ente* que possui a *faculdade de pensar*, a capacidade de ter *consciência*, de fazer *arte*, de compor sinfonias e de viver não dependendo totalmente do seu meio natural, porque, entre todos os *seres vivos*, o *homem* é o único que possui *razão*. Nesse sentido, a *razão ontológica* está presente em todas as partes da vida espiritual *humana*, conforme podemos comprovar na afirmação de Tillich: “Classical reason is Logos, whether it is understood in a more intuitive or in a more critical way. Its cognitive nature is one element in addition to others; it is cognitive and aesthetical, theoretical and practical, detached and passionate, subjective and objective. The denial of reason in the classical sense is antihuman because it is antidivine”.²⁶⁵

No pensamento tillichiano, a *razão* é uma estrutura única e global, *objetiva* e *subjetiva*.²⁶⁶ As estruturas que, juntas, formam a *racionalidade humana*, às vezes, trabalham de maneira autônoma umas das outras. Porém, mesmo trabalhando separadas, formam um todo. A *razão ontológica* é efetiva no *raciocinar*, na *fruição estética*, nas *emoções*, na *música*. *Raciocínio* e *percepção estética* são partes integrantes da *razão*; ainda que possa parecer que *raciocinar* e *perceber a beleza* sejam coisas opostas entre si, não são eventos opostos, mas parte da mesma estrutura. No entanto, mesmo quando alguma estrutura possa trabalhar de maneira separada das outras, a *razão* não perde a sua unicidade. Como afirma Tillich: “[...] Man’s spiritual life is a unity and does not admit elements alongside each other. All spiritual elements of man, in spite of their distinct character, are within each other”.²⁶⁷

Conforme Tillich, a filosofia define a totalidade das funções do *espírito humano* como *razão*, no sentido mais geral do termo. É possível afirmar que *razão ontológica* é

²⁶⁴ Paul, TILLICH, *Teologia sistemática*, p. 86.

²⁶⁵ Paul, TILLICH, *Systematic theology*, p. 72

²⁶⁶ *Subjetivo*, nesse sentido, não tem relação com subjetividade psicológica ou de sentimentos subjetivos. A *razão* é subjetiva, porque se faz presente no universo físico objetivamente e também se materializa no homem (TILLICH, 2005, p. 89).

²⁶⁷ Paul TILLICH, *Dynamics of faith*, p. 86.

definida pelo teólogo-filósofo como a capacidade do *eu centrado* de *compreender, estruturar* e transformar a realidade,²⁶⁸ mas a *razão ontológica* não se refere apenas à *racionalidade* presente no *homem*; *razão*, no sentido mais geral, também representa a manifestação da *razão* na realidade externa ao *homem*, ou seja, no universo. Esse conceito de *razão* é pensado a partir do conceito grego de *logos*, que, como afirmado, predominou na história da filosofia, de Parmênides a Hegel. Segundo o pensamento tillichiano, a filosofia sempre lidou com *razão* nesse sentido.

O pensamento de Tillich possui algumas singularidades e uma delas aparece quando o autor aborda o conceito de *razão*. Ao definir, na obra *Teologia Sistemática*, o que é a *razão*, Tillich emprega dois conceitos de *razão*:²⁶⁹ um conceito mais geral e outra definição mais específica. A definição geral ele chamou de *razão ontológica* e a mais restrita, de *razão técnica*. Segundo Tillich, a *razão ontológica*, no sentido geral, como “While reason in the sense of Logos determines the ends and only in the second place the means, reason in the technical sense determines the means while accepting the ends from “somewhere else””.²⁷⁰ A *razão técnica* é apenas um componente da *razão ontológica*; ao lado da *razão* em sentido específico, existem outros componentes que, juntos, formam a *razão ontológica* como, por exemplo, os *sentimentos*, as *emoções*, a *sensibilidade musical e estética*.

A partir do século XIX, conforme Tillich, o conceito de *razão ontológica* foi substituído pelo conceito de *razão técnica*, que é a parte da *razão* responsável pela capacidade que a *mente humana* tem de *raciocinar, calcular e controlar*. É a parte da *razão ontológica* que predomina na matemática, na física, na química, na biologia, na lógica e, principalmente, nas engenharias.

A partir desse século, *razão* passou a ser identificada apenas a partir de suas funções *cognitivas*. O conceito de *razão* passou a ser entendido apenas como a capacidade que o *logos* possui de *raciocinar, calcular e controlar*. A *faculdade de raciocinar* se tornou, por exemplo, no positivismo e em todas as suas ramificações, a única parte do *espírito humano* que é considerada *racional* e, portanto, digna de confiança. As demais partes, como a *emoção*, a

²⁶⁸ Paul TILLICH, *Teologia sistemática*, p. 86.

²⁶⁹ Nem Paul Tillich, nem a tradição clássica na filosofia possuem duas definições de *razão*. Tillich e a filosofia clássica entendem que a *razão* é uma estrutura única e universal. Mas, a partir do século XVII, alguns pensadores passaram a interpretar o conceito de *razão* numa perspectiva restrita, que faria referência apenas à faculdade humana de raciocinar. O teólogo-filósofo considera a interpretação do conceito de *razão* apenas em sentido técnico como um equívoco, por esse motivo o autor apresenta dois conceitos de *razão*. Para explicar o que é a *razão técnica*, é preciso definir o que é *razão ontológica*. Todavia, no pensamento tillichiano, *razão* em sentido restrito é apenas uma parte da *razão ontológica*.

²⁷⁰ Paul, TILLICH, *Systematic theology*, p. 73.

sensibilidade musical e estética, foram entendidas como *irracionais*,²⁷¹ ou seja, a parte foi identificada como o todo. A partir desse momento, o *raciocinar* foi entendido como a totalidade da *razão ontológica* e as outras partes, classificadas como *emoções subjetivas e irracionais*; por serem *irracionais*, não contribuem para o *conhecimento humano*. Conforme Tillich, a *razão* no sentido mais *técnico* é um componente da *razão ontológica* e, se não existisse a *razão* em sentido universal, não seria possível a existência da *razão técnica*. Separar os dois conceitos é equivocado e vários problemas surgem, quando o conceito *técnico* é separado do *ontológico*, como fica mais evidente na passagem:

But this ontological concept of reason always is accompanied and sometimes replaced by the technical concept of reason. Reason is reduced to the capacity for “reasoning”. Only the cognitive side of the classical concept of reason remains, and within the cognitive realm only those cognitive acts which deal with the discovery of means for ends. [...] There is no danger in this situation as long as technical reason is the companion of ontological reason and “reasoning” is used to fulfill the demands of reason.²⁷²

A *razão técnica* é um “instrumento” para aquisição da *verdade* em todo tipo de *conhecimento* onde seja possível *experimentação, repetição, isolamento, regularidade e generalidade*. Em matéria de *conhecimento controlador*, os principais avanços científicos e tecnológicos foram alcançados através dessas ciências e também nossos *conhecimentos* que possuem alto grau de possibilidade de evidência.²⁷³

Todo ato *cognitivo*, segundo Tillich, tem como objetivo a *verdade*, que pode ser definida como aquilo que realmente é e não poderia ser de outro modo – *essência* –, aquilo que faz com que o *ser* seja o que *é* e *não seja* de outra *forma*. A *essência* das coisas, na maioria das vezes, se apresenta à *razão* misturada com muitas coisas que atrapalham o acesso imediato à *verdade*. A *razão humana*, para ter acesso somente à *essência*, precisa ponderar, penetrar, para ir além das *aparências*. Analisar cuidadosamente o que está diante de si, como podemos perceber na citação:

²⁷¹ Tillich também concorda que há sentimentos, emoções e percepções irracionais. Ele só não identificava todos os sentimentos ou apreciação estética com irracionalidade.

²⁷² Paul, TILLICH, Systematic theology, p. 72 – 73.

²⁷³ No capítulo 1, tópico 1.5, desta dissertação, foram analisadas as distorções que o conceito de *fé* sofreu, ao longo da história. Uma dessas distorções é a interpretação do conceito de *fé* como um *conhecimento* que possui baixo grau de evidência. A compreensão de que a verdadeira *fé* não é um *conhecimento* de baixo grau de evidência é indispensável, para que se estabeleçam as distinções entre a *ciência* e a *fé*.

Deve haver uma explicação que nos aclare por que a realidade pode se entregar ao ato cognitivo de tal forma que torne possível um juízo falso e se necessitam muitos processos de observação e pensamento para chegar a juízos verdadeiros. A razão disso é que as coisas ocultam seu verdadeiro ser; é necessário descobri-lo sob a superfície das impressões dos sentidos, das aparências cambiantes e das opiniões infundadas. [...] A superfície deve ser atravessada, aparência desfeita, é preciso alcançar a “profundidade”, isto é, a ousia, a “essência” das coisas, aquilo que lhes dá poder de ser. Esta é sua verdade, ou, o “realmente” real, à diferença do aparentemente real.²⁷⁴

Atualmente, o melhor e mais preciso processo de *verificação da verdade nas ciências empíricas* é o *método de experimentação*. O processo de *experimentação* geralmente é seguido por duas outras formas de teste: a *observação* e a *repetição*. Todo objeto de estudo que possa ser medido, pesado, analisado, calculado e repetido é passível de ser aferido por esses métodos. Tillich define *verificação* da seguinte forma:

Por “verificação” entende-se um método que nos permite decidir sobre a verdade ou falsidade de um julgamento. Sem esse método, os juízos são expressões do estado subjetivo de uma pessoa, mas não atos da razão cognitiva. O teste de verificação pertence à natureza da verdade; nisto o positivismo está certo. Todo postulado cognitivo (hipótese) deve ser testado. A comprovação mais segura é o experimento repetível. Um âmbito cognitivo em que isso é possível tem a vantagem do rigor metodológico e a possibilidade de testar uma afirmação a todo o momento. Mas não é admissível fazer do método experimental de verificação o critério exclusivo de toda verificação.²⁷⁵

Porém, a *verificação experimental* tem um alcance limitado. Qualquer objeto que não se encaixe em seus *métodos* e equipamentos não pode ser analisado pela *razão*, em seu sentido *técnico*. O exemplo mais claro da limitação da atuação da *razão técnica* é a *vida espiritual humana*. A biologia, por exemplo, pode explicar, com perfeição, como funciona o corpo *humano* e seus sistemas, pode dizer como a *vida* funciona. No entanto, não pode dizer se a *vida humana* tem *sentido* ou *significado*, pois essa resposta não pode ser analisada biologicamente. Logicamente não é possível analisar o que é *significativo* ou não, em termos de *sentido existencial*, usando-se o microscópio. Logo, o *método de experimentação* usado nas *ciências empíricas* é ineficaz, quando o objeto de estudo não é físico, como aponta Tillich: “A razão técnica é um instrumento e, como todo instrumento, pode ser mais ou menos perfeito, e pode ser usado com maior ou menor habilidade. Mas seu uso não implica qualquer problema existencial”.²⁷⁶

²⁷⁴ Paul TILLICH, *Teologia sistemática*, p.114.

²⁷⁵ *Ibid.*, p. 114.

²⁷⁶ *Ibid.*, p. 88.

A singularidade da definição de *razão*, no pensamento tillichiano, se manifesta, especificamente, da seguinte forma. A filosofia define o conceito de *razão* a partir da palavra grega *logos*, que pode ser traduzida como *discurso*, *razão*. Em sua história, a filosofia apresenta apenas um conceito de *razão*, contudo esse conceito se ramifica em duas dimensões: dimensão *objetiva* e dimensão *subjetiva*. Paul Tillich, possivelmente, emprega e define o conceito de *razão ontológica* na mesma perspectiva que a filosofia define *razão*, porém o autor não o emprega nas dimensões de *razão objetiva* e *razão subjetiva*, em seus escritos. No pensamento tillichiano, o que a filosofia chama de *razão* recebeu o nome de *razão ontológica*, porque, na *essência* e no *conteúdo*, a ideia de *razão ontológica* empregada por Tillich tem as mesmas características do conceito de *razão* que a filosofia clássica entende.

Em *Teologia sistemática*, Tillich dedicou um pequeno tópico para analisar o conceito de *razão* a partir das dimensões *objetiva* e *subjetiva*²⁷⁷ e essa é uma das poucas vezes em que ele usa o conceito de *razão objetiva* e *razão subjetiva* em seus escritos. Nesse tópico, de modo breve, o autor explica o que a tradição filosófica chama de *razão subjetiva* e *razão objetiva* e cita algumas teorias que abordam e explicam como as duas se inter-relacionam. Em linhas gerais, *razão subjetiva* e *razão objetiva* são as formas clássicas como a filosofia denomina a *razão* que existe no *universo físico* (*razão objetiva*) e a manifestação dessa *racionalidade* no *homem* (*razão subjetiva*). A *razão subjetiva* é a estrutura interna e ativa no *ser humano*, que se expressa na forma de *pensamento*, *raciocínio*, *percepções*, *memória* e *consciência*. A *razão objetiva* é a estrutura *racional* que está presente no *universo físico* e *biológico* externo ao *homem*, em outras palavras, o *real* é *racional*. E só porque o *real* é *racional*, a *razão humana* é capaz de *entender*, *estruturar* e *penetrar* com *profundidade* a natureza. Conforme o pensamento tillichiano, no processo de *recepção* e *reação*, a *razão subjetiva* capta o *racional* no *real* e, em resposta, *entende* e *estrutura* a partir daquilo que foi *percebido* e *estruturado*. Se a *razão subjetiva* recebe e reage a partir do *racional* no *real*, ela é realmente *racional*; se recebe distorcidamente, a reação também será distorcida. Assim, a *razão* não é *racional*. Tillich explica essa relação da seguinte maneira:

A mente recebe e reage. Ao receber racionalmente, a mente apreende seu mundo. Ao reagir racionalmente, a mente estrutura seu mundo; ao reagir racionalmente, a mente configura seu mundo. “Apreender”, neste contexto, tem conotação de penetrar na profundidade, na natureza essencial de uma coisa ou evento, de entendê-lo e expressá-lo. “Configurar”, neste contexto, tem conotação de transformar um material dado numa Gestalt, numa estrutura viva que tem o poder

²⁷⁷ Paul TILLICH, *Teologia sistemática*, p. 89.

de ser. [...] Todo ato de recepção racional está envolvido um ato de configuração, e cada ato de reação racional está envolvido um ato de apreensão. Transformamos a realidade de acordo com nossa forma de vê-la e vemos a realidade de acordo com nossa maneira de transformá-la.²⁷⁸

Em *Teologia sistemática*, Tillich se limita a descrever, segundo seu entendimento, como a *razão objetiva* se relaciona com a *razão subjetiva*. O autor descreve essa relação como um processo dinâmico no qual a *razão recebe e reage, apreende e configura*, como fica evidente na passagem citada. O teólogo-filósofo discorre brevemente sobre como essas duas ideias de *razão* são abordados na história da filosofia e apresenta quatro escolas filosóficas clássicas que discutem essa temática, que seriam, pela ordem: o *realismo*, o *idealismo*, o *dualismo* e, por último, o *monismo*.²⁷⁹ Conforme Tillich, o *realismo* postula que a *realidade (razão objetiva)* é capaz de criar uma *mente racional* para que, através dela, possa *apreender e configurar-se* a si mesma;²⁸⁰ a *razão subjetiva*, nesse sentido, é apenas uma “*encarnação*” da *razão objetiva* numa parte específica da *realidade*, é como se o *logos* se fizesse carne. O *idealismo* afirma o contrário do *realismo*, ou seja, a *razão subjetiva* produz a *razão objetiva*. Ao atuar em um material não estruturado, a *razão estrutura-se* a si mesma,²⁸¹ o que causa a presença da *razão* no *mundo* externo ao *homem*. O *dualismo* afirma a *inter-relação* entre ambas, ao mesmo tempo em que considera a *independência ontológica* e *interdependência funcional* de uma em relação à outra.²⁸² Por último, o teólogo-filósofo fala da *identidade subjacente* que se expressa na *realidade* em forma de *estrutura racional*, ponto de vista assumido, principalmente, pelo *monismo*.

Nessa temática da relação entre as duas dimensões de *razão*, o lado do teólogo de Tillich parece preponderar sobre sua perspectiva filosófica. Como ele mesmo afirma, não cabe ao teólogo tomar partido sobre qual corrente de pensamento melhor resolve o problema, pois o que interessa à teologia é o conceito de *razão* que está implícito em todas essas perspectivas.²⁸³ Possivelmente esse fator levou Tillich a discutir o que é *razão objetiva* e *razão subjetiva*, como se relacionam e as correntes que abordam esse problema. Contudo, em nenhuma outra obra o autor cita os conceitos de *razão objetiva* e *razão subjetiva*. Quando fala de *razão*, o teólogo-filósofo sempre utiliza apenas o conceito de *razão ontológica*. É possível concluir, então, que o conceito de *razão ontológica*, no pensamento tillichiano, é uma forma

²⁷⁸ Paul TILLICH, *Teologia sistemática*, p. 90.

²⁷⁹ *Ibid.*, p.89.

²⁸⁰ *Ibid.*, p.89.

²⁸¹ *Ibid.*, p. 89.

²⁸² *Ibid.*, p.99.

²⁸³ *Ibid.*, p.89.

de síntese e a solução que Tillich tinha em mente para resolver a possível dicotomia criada pelas duas dimensões de *razão* na filosofia.

O teólogo-filósofo, em vez de usar duas dimensões de *razão*, uma *objetiva* e outra *subjetiva*, emprega apenas uma definição, *razão ontológica*, porque, se nós temos apenas um conceito de *razão*, mas duas dimensões, uma inerente ao *mundo físico* e outra dimensão de *razão* presente no *ser humano*, será necessária uma corrente de pensamento ou hipótese que unifique as duas. Porém, se a *razão* fosse pensada *ontologicamente* como única, no sentido de que a *razão* que está no *homem* é a mesma que se manifesta na *dimensão física e biológica* ou vice-versa, o problema possivelmente desapareceria. Todavia, se o problema ainda persistisse filosoficamente, pelo menos teologicamente estaria resolvido. A inter-relação entre *razão objetiva* e *razão subjetiva* não é uma questão teológica, foge completamente ao âmbito da teologia. A teologia deve se limitar a empregar o que a filosofia, em sua *essência*, conceitua como *razão*; o problema da harmonia entre *razão objetiva* e *subjetiva* é uma questão exclusivamente filosófica. Por esse motivo, possivelmente, Paul Tillich usa o conceito de *razão ontológica*, em vez de empregar as duas dimensões de *razão* que a história da filosofia correntemente usou.

Também na obra *Teologia sistemática*,²⁸⁴ numa breve nota de rodapé, Tillich cita o filósofo alemão Max Horkheimer, que exerceu forte influência em seu pensamento, principalmente na maneira como o teólogo-filósofo define o conceito de *razão*. Isso fica claro, quando comparamos os escritos dos dois autores. Na obra *Eclipse da razão*,²⁸⁵ Horkheimer mostra como a tradição clássica pensa o conceito de *razão* e como essa perspectiva foi, ao longo da história do pensamento ocidental, sendo deturpada e substituída por um conceito *técnico de razão*.

Horkheimer define *razão* a partir das duas dimensões clássicas empregadas pela filosofia: uma *objetiva* e outra *subjetiva*. A *razão*, no sentido *subjetivo*, se ocupa também com a relação entre meios e fins. A *razão subjetiva* é definida, conforme o filósofo alemão, como “o funcionamento abstrato do mecanismo de pensamento”.²⁸⁶ E a *razão objetiva* é definida como a estrutura inerente a toda a *realidade*, seja ela *física* ou *biológica*. Essa estrutura engloba o conceito da *razão* como capacidade *subjetiva e objetiva*.²⁸⁷ A relação entre *razão objetiva* e *razão subjetiva*, para Horkheimer, é harmônica. Esses dois conceitos, desde o início

²⁸⁴ Paul TILLICH, *Teologia sistemática*, p. 86.

²⁸⁵ Max HORKHEIMER, *Eclipse da razão*.

²⁸⁶ *Ibid.*, p.9.

²⁸⁷ *Ibid.*, p.11.

da filosofia, eram indissociáveis, e a preponderância do conceito de *razão técnica* sobre o de *razão objetiva* só veio a acontecer depois de um longo percurso histórico.

A influência de Max Horkheimer em Tillich é indiscutível, porém existem algumas diferenças sutis entre o pensamento dos dois autores. Tillich herdou a tese de Horkheimer de que, a partir do empirismo, o conceito *técnico de razão* foi gradativamente substituindo o conceito de *razão ontológica*; grosso modo, o conceito de *razão* tillichiano é uma derivação do ponto de vista horkheimeriano. Todavia, enquanto Horkheimer usa o termo *razão objetiva* e *subjetiva*, Tillich sempre emprega o conceito de *razão ontológica*, ou seja, o que Horkheimer e a tradição filosófica chamam de *razão objetiva e subjetiva*, Tillich denomina *razão ontológica*. Porém, Tillich não explica nem apresenta os motivos que o levaram a empregar o conceito de *razão ontológica*, em vez de *razão objetiva e subjetiva*.

No primeiro capítulo de *Teologia sistemática*, Tillich aborda a estrutura da *razão*, aponta um conceito de *razão* que é dividido em dois: um conceito *ontológico* e um *técnico*. De certa maneira, Tillich associa o conceito técnico de *razão* à *ideia* de ciência. Mas nem em *Dinâmica da fé* e nem em *Teologia sistemática* afirma que *razão técnica* e ciência são a mesma realidade. Porém, no livro *Dinâmica da fé*, quando aborda as distorções do conceito de *fé*, apresenta não a ideia de *razão técnica*, mas a palavra ciência. Isso nos leva a concluir que a *razão técnica* não é um sinônimo de ciência, mas a *razão*, no sentido específico, é responsável pela *técnica* e a *razão*, no sentido *técnico* é, segundo Paul Tillich, a capacidade da *razão ontológica* que permite ao *homem raciocinar* e, portanto, fazer *ciência*.

Na obra *Teologia sistemática*, o teólogo-filósofo analisa o conceito de *razão* em sua relação com a *revelação*. Em *Dinâmica da fé*, o autor analisa a *fé* em comparação com a estrutura da ciência. No primeiro capítulo de *Dinâmica da fé*, Tillich descreve a *fé* de forma positiva, aquilo que ela é; no segundo capítulo, analisa a *fé* de modo negativo, ou seja, o que a ela não é. Uma das principais distorções do conceito de *fé* ocorre tanto na teologia, quanto na filosofia, que é definir a *fé* como *conhecimento* que tem um baixo grau de *evidência*. Essa distorção, segundo Tillich, está errada e, por ser equivocada, induz a que a *fé* seja entendida como um *conhecimento* que apresenta baixo grau de confiabilidade em relação a seu *conteúdo*. Nas palavras do próprio Tillich: “Conforme essa concepção o ato de fé consiste de uma probabilidade maior ou menor, a qual em si não pode ser demonstrada.”²⁸⁸ Essa distorção conduz ao equívoco de se concluir que todo conhecimento que tem um alto grau de

²⁸⁸ Paul TILLICH, *Dinâmica da fé*, p. 24.

evidência é seguro e científico, sendo a *fé* apenas uma *crença* que tem baixo grau de *evidência*.

A *razão*, entendida em seu sentido de *razão técnica*, e a *fé*, interpretada como orientação em direção ao *Incondicional*, são realidades distintas, não existe um referencial comum entre elas, não há nenhum ponto de convergência e, se não existe nenhuma relação, não é possível que haja conflito entre os dois conceitos. O âmbito da *fé* se relaciona com as questões da vida, com *preocupação última*, com aquilo que *fundamenta* e dá *sentido* à *existência*. Nessa estrutura de *fé*, perguntas ou questões de como as coisas funcionam no *universo físico* e *biológico* fazem parte da estrutura a partir da qual o *ser humano* se questiona sobre a *verdade*, só que a *fé* não é capaz de oferecer critérios da veracidade ou da falsidade de tais *conhecimentos*. Já a ciência como aplicação da *razão técnica* se aplica a entender e explicar como o mundo natural funciona. No ambiente da ciência empírica, pelo menos em termos de *metodologia*, não entram questões *existenciais*. Nesse sentido, não existe conflito nem união entre *fé* e ciência; conforme Tillich, ciência e *fé* fazem parte de mundos qualitativamente diversos e opostos e, por falarem linguagens diversas, questões da ciência não dizem respeito ao mundo da *fé* e vice-versa. Tillich deixa isso evidente, na seguinte afirmação: “Nem a ciência tem o direito ou a capacidade de se intrometer nos interesses da fé, nem a fé tem o direito ou a capacidade de interferir na ciência”.²⁸⁹ A estrutura da *fé* é diferente da estrutura da ciência, porque a *fé* se estrutura em torno da pergunta pelo *ser* e o *não-ser* (pelas questões da *existência*), já a estrutura da ciência é explicar o funcionamento do *mundo físico* e *biológico* e usar esse *conhecimento* para transformar a realidade, de modo a melhorar as condições da *vida humana*, em termos de saúde, habitação, locomoção, comunicação, bem-estar.

Fé como estar possuído pelo *Incondicional* não nega nem pode afirmar a *verdade* de um *postulado científico*. O *conhecimento* desenvolvido pela ciência não é uma questão de *fé*, a realidade da *fé* não está no âmbito da ciência. A *fé* só pode entrar em conflito com a *fé* e a ciência só se opõe à ciência. Uma *fé* que permaneça *fé* não pode entrar em confronto com a ciência, como podemos perceber na citação: “A ciência só pode entrar em conflito com a ciência, e a fé apenas com a fé. Uma ciência que permanece ciência não pode contradizer uma fé que permanece fé. [...] a verdade científica e a verdade da fé fazem parte de dimensões diferentes. Nem a ciência tem o direito ou a capacidade de se intrometer nos interesses da fé, nem a fé tem o direito ou a capacidade de interferir da ciência”.²⁹⁰

²⁸⁹ Paul TILLICH, *Dinâmica da fé*, p. 54.

²⁹⁰ *Ibid.*, p. 54 – 55.

A *preocupação última* está presente em todas as atividades *humanas*, dando-lhes *conteúdo, sentido e significado*. Quando a ciência procura apaixonadamente demonstrar a *realidade suprema*, a *preocupação última* se faz presente dando *profundidade*. Aquilo que move o cientista a dedicar sua vida ao conhecimento é *fé*, porém a metodologia científica não pertence aos domínios da *fé*.

Em *Dinâmica da Fé*, no tópico dois, que recebeu o subtítulo *Fé como ato da pessoa inteira*, no primeiro capítulo, Tillich faz uma afirmação séria e relevante para a relação entre a *fé* e a *razão*: “Mas apesar desse conceito mais global da razão, precisamos rejeitar a opinião de que se possa identificar a natureza própria do homem com a estrutura racional de seu espírito. O homem tem a possibilidade de se decidir a favor ou contra a razão; ele tem a capacidade de ir além da razão em sua criatividade, bem como de destruir, contrariando toda a razão”²⁹¹. Nesse tópico, o autor combate uma concepção errada, uma distorção que defendia que a *fé* poderia ser o resultado da atuação de uma parte do *eu humano* como o *inconsciente* ou *forças irracionais*, ou seja, a *fé* seria gerada pelo *inconsciente* ou por *forças irracionais*. Tillich rejeita totalmente que uma parte do *eu* possa gerar *fé*, porque, segundo seu pensamento, a *fé* acontece no centro do *eu*, “sendo o ato global e mais íntimo da pessoa”,²⁹² portanto, se a *fé* nasce do centro do *eu*, não poderia ser o resultado da atuação de uma parte mais periférica da estrutura que compõe o *eu*.

Primeiramente, na citação acima, Tillich demonstra que é contra a corrente filosófica que conceitua o *homem* apenas como um ser *racional*. Se o centro da *pessoa* fosse composto apenas pela *razão*, seria normal classificar o *homem* como um ser *racional*. Mas, como existem outros elementos que participam do *eu*, como os *sentimentos* e a *vontade*, logo, a *razão* não é a única estrutura que compõe o centro da *pessoa*. Por isso, acreditamos que, segundo Tillich, classificar o *homem* como um ser *racional* é uma posição limitada. O *homem* é, sim, um ser *racional*, mas também um ser de *vontade*, de *desejos* e de *paixões*. Em segundo lugar, Tillich defende que o *homem* tem a capacidade de transcender os limites da *razão*, quando usa sua criatividade e seu poder de criação, mas também pode se decidir contra ela quando mata, destrói ou faz guerra.

Embora Tillich discorde de que não é coerente classificar o *homem* apenas com base na *razão*, ele concordava que, sem a *razão ontológica*, não é possível *fé*: “Reason is the

²⁹¹ Paul TILLICH, *Dinâmica da fé*, p. 9.

²⁹² *Ibid.*, p.9.

precondition of faith”.²⁹³ Para que seja tomado pelo *Incondicional*, um *ente* precisa possuir a *razão*, em seu sentido mais amplo.

Sendo a *razão ontológica* uma condição necessária para a *fé*, não pode existir conflito entre a *razão* entendida em seu sentido mais geral e a *fé*. A existência de conflitos entre a *fé* como ser possuído pelo *Incondicional* e a *razão* percebida como *ontológica* resultaria na destruição do próprio homem. Como afirmou o próprio Tillich:

If faith were the opposite of reason, it would tend to dehumanize man. This consequence has been drawn, theoretically and practically, in religious and political authoritarian systems. A faith which destroys reason destroys itself and the humanity of man. For only a being who has the structure of reason is able to be ultimately concerned, to distinguish ultimate and preliminary concerns, to understand the unconditional commands of the ethical imperative, and to be aware of the presence of the holy. All this is valid only if the second meaning of reason is presupposed: reason as the meaningful structure of mind and reality; and not the first meaning: reason as a technical tool.²⁹⁴

Não é possível que primeiro a *razão ontológica* “perceba” o estar tomado pelo *Incondicional* e, num segundo momento, desconsidere esse estar tomado, ou mesmo entenda como algo *irracional*. O estar possuído pelo *Incondicional* inclui a presença e participação de todos os elementos que compõem o espírito *humano* e isso inclui a participação e a presença da *razão ontológica*.

A partir da análise do pensamento de Paul Tillich, é possível concluir que a *razão*, em seu sentido universal, não é contrária à *fé*, pelo contrário, a *razão* entendida como *logos* é indispensável à *fé*. A *fé*, segundo Tillich, tem sua origem no centro do *eu*, a partir do momento em que o *homem* percebe a existência do *Incondicional*. Na medida em que se processa no centro do *eu*, a *fé* é integralmente ligada à *razão ontológica* e o *homem* só percebe o *Incondicional*, porque a *razão ontológica* possui a capacidade de perceber o *infinito*.

²⁹³ Paul TILLICH, *Dynamics of faith*, p. 87.

²⁹⁴ *Ibid.*, p. 87.

CONCLUSÃO

A concepção tillichiana de *fé* pode ser descrita e interpretada como uma fusão de dois horizontes, em que se confluem e se inter-relacionam o *humano* e o *divino*. Tomando o conceito de *being grasped*, o teólogo-filósofo enfatiza a atuação do *Incondicional* no ato de *fé* e, com base no conceito de *ultimate concern*, descreve o envolvimento *humano* na fé. O lado *divino* da *fé*, o sobrevir do *Incondicional* no *homem* é desenvolvido a partir do conceito de *being grasped*, o *Incondicional* possui o ser *humano* e, em resposta a esse ser possuído, surge no *homem* uma *preocupação última* (*ultimate concern*), direcionada para o *Incondicional*. Ser possuído por uma *preocupação última* direcionada para o *Incondicional*, no pensamento de Tillich, é conceituado como *fé*.

Segundo o referido autor, a *fé* nasce no centro do *eu humano*, a partir do qual o *homem* percebe e se direciona para o *Incondicional*. Nesse sentido, todas as partes do *eu humano* participam no ato de *fé*; por consequência, a *fé* não pode ser identificada como a atuação isolada de uma das partes que formam o centro da *pessoa humana*. Todos os elementos que compõem o *eu humano* (as *emoções*, os *sentimentos*, o *inconsciente*, a *consciência* e a *razão ontológica*) participam no ato de *fé*, mas nenhuma parte isolada do ser *humano* é capaz de gerar a *fé* direcionada para o *Incondicional*.

Paul Tillich define *fé* com base em três conceitos: *being grasped*, *ultimate concern* e *Incondicional*. Todavia, *Incondicional* é o conceito principal relacionado à concepção tillichiana de *fé*,²⁹⁵ em todas as obras analisadas nessa pesquisa sempre que o autor definir o que é *fé* o conceito de *fé* é relacionado ao *Incondicional*. *Incondicional*, na perspectiva tillichiana, é um conceito paradoxal porque possui características *simbólicas* e filosóficas, ao mesmo tempo é *fundamento* e *abismo* do *ser*. Tillich descreve que *Deus* é um *símbolo* daquilo que nos *preocupa ultimamente*. *Deus* é o *símbolo* principal da nossa *preocupação última* porque esse *símbolo* permite expressar minimamente algo sobre o *Incondicional*, sem interpretá-lo como um *ser* entre outros *seres*. Nesse sentido, surge a pergunta pela *pessoalidade* do *Incondicional* e, segundo o teólogo-filósofo, o *símbolo* da *pessoalidade* do *Incondicional* também é um *símbolo* paradoxal. Ele é necessário porque permite que o

²⁹⁵ A única exceção a essa análise seria a *fé absoluta*, que, segundo o autor, não possui conteúdo que a preencha. Assim, a *fé absoluta* não estaria direcionada ao *Incondicional*, contudo a *potência de ser*, que é o *Incondicional*, já estava presente antes do *não-ser* corroer o conteúdo da *fé* e, a *potência de ser* permanece mesmo depois do desaparecimento do conteúdo da *fé absoluta*, porque é a *potência de ser* que permite ao homem se afirmar diante do *não-ser*. Nesse sentido, mesmo na definição de *fé absoluta*, ainda que ausente como conteúdo, o *Incondicional* está presente como *potência de ser*.

Incondicional seja representado acima do nível dos meros objetos, mas em si mesmo o *Incondicional* não é uma pessoa. O problema da *pessoalidade* do *Incondicional* na teologia e filosofia tillichiana é resolvido com o conceito de *presença transpessoal* e, segundo esse conceito, numa forma de “encontro” místico, o *Incondicional* se encontra mais próximo do *homem* do que o *eu humano*.

A partir da definição de *fé* como *preocupação última* não existe uma realidade humana de *não fé*, a *não fé* seria a possibilidade do *homem* viver sem *preocupação última*, *preocupações preliminares* conviveriam entre si sem nenhuma delas exigir supremacia sobre as outras. Essa realidade é impossível, porque todo ser humano possui uma *preocupação última*, portanto, *fé* como estar possuído por uma *preocupação última* é uma realidade essencial da *humanidade*. Embora não exista no pensamento tillichiano uma realidade de *não fé*, o teólogo-filósofo fala da *fé idólatra*. A *fé idólatra* acontece quando algo *condicionado* e *transitório* passa a ser interpretado como *Incondicional* e isso é *idolatria*.

De acordo com o pensamento desse autor, não existe uma norma ou critério que permita ao *homem* julgar se a *fé* do outro é falsa ou verdadeira, tal critério não existe, porque o ato de *fé* só pode ser declarado falso ou verdadeiro por aquelas pessoas que estão dentro do mesmo horizonte comum de *fé*. Quem está fora desse horizonte comum de *preocupação última* não tem como determinar que a *fé* do outro seja verdadeira ou falsa. O critério que permite julgar a relevância de uma *preocupação última* não está na análise se o *conteúdo* da *fé* de uma pessoa é falso ou verdadeiro; a relevância de uma *preocupação última* é determinada pela sua capacidade de apontar para o *Incondicional*. Se o *conteúdo* de uma *preocupação última* aponta *transparentemente* para o *Incondicional*, a *fé* desse grupo ou pessoa é verdadeira, mas se o *conteúdo* da *preocupação última* não é identificado com o *Incondicional* estamos diante de uma *fé idólatra*, portanto, uma *fé* falsa.

Dentro da perspectiva de *fé*, no pensamento tillichiano, abordamos o conceito de *fé absoluta*, que é um conceito difícil de ser investigado porque de todas as obras utilizadas nessa pesquisa só é referida em *Coragem de Ser*. De modo geral, *fé absoluta* é estar possuído por uma *preocupação última*. Todavia, diferentemente da *fé* normal, esse tipo de *fé* possivelmente não possui *conteúdo*; o *conteúdo* foi “corroído” pela *dúvida*, pelo *desespero*, pela *angústia* e pelo *não-ser*. Mas, diante da ausência do *conteúdo*, permanece a *potência de ser* que possuía o *homem* antes do *conteúdo* ser dissolvido e a presença dessa *potência* permite que o *homem* tenha uma *preocupação última* ainda que ela não seja direcionada ao *Incondicional*.

Finalmente, conforme Paul Tillich, a *fé* pensada como *preocupação última* não é contrária à *razão*, pelo contrário, a *razão* entendida como *logos* é indispensável à *fé*. As oposições entre *fé* e *razão* acontecem quando o conceito de *razão* é entendido apenas em sentido *técnico*, ou quando o conceito de *fé* não é pensado como *preocupação última*, mas como uma *crença* em *entes sobrenaturais*, cuja existência não pode ser empiricamente comprovada.

BIBLIOGRAFIA

Obras de Tillich

TILICH, Paul. *Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality*. Chicago: University of Chicago, 1955.

_____. *Dynamics of faith*. New York: Harper One, 2001. Ed. bras.: _____ *Dinâmica da fé*. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal, 1980.

_____. *Perspectives on 19 th and 20 th Century Protestant Theology*. New York: Harper & Row, 1967. Ed. bras.: _____. *Perspectiva da teologia protestante nos séculos XIX e XX*. São Paulo: Aste, 1986.

_____. *Systematic Theology*. Chicago: Universidade de Chicago, vol. I, 1951; vol. II, 1957; vol. III, 1963. Ed. bras.: _____. *Teologia sistemática*. 5. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2005.

_____. *The Courage to Be*. New Haven, London: Yale university, 1952. Ed. bras.: _____. *A coragem de ser*. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

_____. *The Protestant Era* (Abridged Edition). Chicago: University of Chicago, 1957. Ed. bras.: _____. *A Era Protestante*. São Paulo: IEPG, 1992.

_____. *Textos selecionados*. São Paulo: Fonte Editorial, 2006.

_____. *Theology of Culture*. London, Oxford, New York: Oxford University, 1959. Ed. bras.: _____. *Teologia da cultura*. São Paulo: Fonte Editorial, 2009.

_____. *Ultimate concern. Tillich in dialogue*. New York, Evanston, London: Harper & Row, 1970.

_____. *What is religion?* New York: Harper & Row, 1963.

Literatura geral

AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. 25. ed. Petrópolis: Vozes. 2011, p. 27.

ALVES, Rubem. *O Deus que conheço*. Campinas: Verus, 2010.

_____. *O que é religião*. 12. ed. São Paulo: Brasiliense, 1989.

Bíblia Sagrada, *Nova versão internacional*. São Paulo: Editora Vida, 2000.

BLACKURN, Simon. *Verdade: um guia para os perplexos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 2006.

CARVALHO, Guilherme. V. R. As estruturas universais do ato de fé. *Correlatio*, n. 09, fev. 2007. Disponível em: <<http://www.metodista.br/ppc/correlatio/correlatio09/>>. Acesso em: 01 out. 2011.

_____. Sobre a definição de fé em Paul Tillich. *Correlatio*, n. 09, fev. 2007. Disponível em: <<http://www.metodista.br/ppc/correlatio/correlatio09/>>. Acesso em: 06 out. 2011.

CORFORD, Francis Macdonald. *Antes e depois de Sócrates*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

GROSS, Eduardo. *A concepção de fé de Juan Luis Segundo*. São Leopoldo: Sinodal, 2000.

HIGUET, Etienne A. O método da teologia sistemática de Paul Tillich – a relação da razão e da revelação. *Estudos de Religião*, São Paulo, n. 10, p. 37 - 54, 1995.

HORKHEIMER, Max. *Eclipse da razão*. 7. ed. São Paulo: Centauro Editora, 2007.

KELLENBERGER, James. Three Models of Faith. In: SWEETMAN, Brendam, GEIVETT, R. Douglas, eds. *Contemporary Perspectives on Religious Epistemology*. New York/Oxford: Oxford University Press, 1992, p. 320-335.

LEWIS, Clive Staples. *Cristianismo puro e simples*. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

MADUREIRA, Jonas. Deus além de Deus e a coragem de ser. *Correlatio*, n. 04, 2007. Disponível em: <<http://www.metodista.br/ppc/correlatio/correlatio04/>>. Acesso em: 08 out. 2012.

MUELLER, Enio R. Entre a religião e seu conceito: questões fundamentais da filosofia da religião em Paul Tillich nos anos 20. *Numen*, v. 09, n. 1, 2006.

MUELLER, E. R. (Org.). BEIMS, R. W. (Org.). *Fronteiras e interfaces: o pensamento de Paul Tillich em perspectiva interdisciplinar*. São Leopoldo: Sinodal, 2006.

NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

PANNENBERG, W. *Filosofia e Teologia: tensões e convergências de uma busca comum*. São Paulo: Paulinas, 2008.

PLATÃO. *Protágoras*. Fortaleza: Edições UFC, 1986.

PULLMAN, Daryl. Ultimate and Preliminary Concern: A Puzzle in Tillich's Moral Theology. *Penn State University Press*, v. 3, n. 1, 1989. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/25669902>>. Acesso em: 15/04/2012.

RIBEIRO, Claudio de Oliveira. Para repensar a vivência comunitária da fé: uma contribuição sistemática de Paul Tillich. *Correlatio*, n.12, mar. 2008. Disponível em: <<http://www.metodista.br/ppc/correlatio/correlatio12/>>. Acesso em: 08 out. 2008.

ROWE, Willian L. Tillich's Theory of signs and symbols. *The Monist*, v. 50, n. 4, 1966. Disponível em: < <http://www.jstor.org/stable/27901666>>. Acesso em: 02/07/2012.

SAVIAN FILHO, Juvenal. *Deus*. São Paulo: Globo, 2008.

_____. *Fé e razão: uma questão atual?* São Paulo: Loyola, 2005.

SILVA, Antonio Rodrigues. Teologia da cultura: a essência do incondicionado nas multiformes expressões culturais. *Correlatio*, n. 09, fev. 2007. Disponível em: <<http://www.metodista.br/ppc/correlatio/correlatio09/>>. Acesso em: 08 out. 2008.

SILVA, Gabriel Natanael. Espiritualidade e fé: pressupostos ontológicos em Paul Tillich. *Correlatio*, n. 06, fev. 2007. Disponível em: <<http://www.metodista.br/ppc/correlatio/correlatio06/>>. Acesso em: 08 out. 2008.

SMITH, L. Scott. What is faith? An analysis of Tillich's "ultimate concern". *Quodlibet: online journal of Christian theology and philosophy*, v. 5, n. 4, October 2003.

STENGER, Mary. "Faith (and religion). In: REMANNING, Russel. *Cambridge Companion to Tillich*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. p. 91 - 104.

VERNANT, Jean-Pierre. *As origens do pensamento grego*. 20. ed. Rio de Janeiro: DEFIL, 2011.