

FACULDADE UNIDA DE VITÓRIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS  
DAS RELIGIÕES

JESUS MANUEL ANTONIO MONROY LOPEZ

O DISCURSO RELIGIOSO APÓS A “MORTE DE DEUS”: UMA ANÁLISE A PARTIR  
DE PAUL TILLICH

Faculdade Unida de Vitória

JESUS MANUEL ANTONIO MONROY LOPEZ

O DISCURSO RELIGIOSO APÓS A “MORTE DE DEUS”: UMA ANÁLISE A PARTIR  
DE PAUL TILLICH



DISSERTAÇÃO APRESENTADA NO  
PROGRAMA DE MESTRADO  
PROFISSIONAL EM CIÊNCIAS DAS  
RELIGIÕES, LINHA DE PESQUISA ANÁLISE  
DO DISCURSO RELIGIOSO, DA  
FACULDADE UNIDA DE VITÓRIA, COMO  
EXIGÊNCIA PARA OBTENÇÃO DO TÍTULO  
DE MESTRE.

ORIENTADOR: PROF. DR. RONALDO DE PAULA CAVALCANTE

VITÓRIA

2015

LOPEZ, Jesus Manuel Antonio Monroy

O discurso religioso após a “morte de Deus” / Uma análise a partir de Paul Tillich / Jesus Manuel Antonio Monroy Lopez. – Vitória: UNIDA / Faculdade Unida de Vitória, 2015.

ix, 130 f. ; 31 cm.

Orientador: Ronaldo de Paula Cavalcante

Dissertação (mestrado) – UNIDA / Faculdade Unida de Vitória, 2015.

Referências bibliográficas: f. 125-130

1. Ciências das religiões. 2. Discurso religioso. 3. Metafísica. 4. . 5. Existencialismo. 6. Morte de Deus. 7. Incondicionalidade. 8. Coragem de ser. 9. Deus. 10. Deus acima de Deus. - Tese. I. Jesus Manuel Antonio Monroy Lopez. II. Faculdade Unida de Vitória, 2015. III. Título.

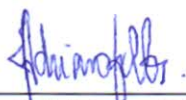
JESUS MANOEL ANTONIO MONROY LOPEZ

O DISCURSO RELIGIOSO APÓS A “MORTE DE DEUS”: UMA ANÁLISE A PARTIR  
DE PAUL TILLICH

Dissertação para obtenção do grau de  
Mestre em Ciências das Religiões no  
Programa de Mestrado Profissional em  
Ciências das Religiões da Faculdade Unida  
de Vitória.



Doutor Ronaldo de Paula Cavalcante – UNIDA (presidente)



Doutor José Adriano Filho – UNIDA



Doutor Nelson Kilpp – UNIDA



*“A fé é a certeza de que vamos receber as coisas que esperamos e a prova de que existem coisas que não podemos ver.” (Hebreus 11, 1)*

Certificado pelo Programa de Pós-Graduação da Faculdade Unida de Vitória – 21/05/2015.



*A meu irmão Mauro Monroy López*



*Agradeço à Rita de Cássia, Dona Nena, Theresinha e Osvaldina: minhas Martas de Vitória - sem as quais este trabalho não seria possível. Ao doutor, professor e Pastor Alexandre Cabral Marques, inspirador de muitas inquietações presentes aqui. Ao doutor Ronaldo de Paula Cavalcanti, meu orientador sábio. A minha paróquia que patrocinou este trabalho com dinheiro e tempo. A minha querida turma da Faculdade Unida de Vitória, que me acolheu com fraterna caridade.*

## RESUMO

O objetivo desta dissertação de mestrado foi caracterizar a possibilidade de reinscrição do discurso religioso e teológico na nossa contemporaneidade, marcada pelo acontecimento da morte de Deus, a partir da obra do filósofo e teólogo Paul Tillich. É possível falar de Deus de maneira séria, além da metafísica, depois do acontecimento da morte de Deus? Sem uma resposta válida todo discurso religioso fica irrelevante. Para dar resposta foi eleito Paul Tillich, que fez crítica a todo sistema metafísico, suprassensível. A verdade do ser ficava presa num mundo além, e desde lá monitorava a verdade deste mundo. Verdade que morava em um Deus inconcessível em sua essência, mas que existia de maneira evidente no pensamento como o ser maior (Anselmo de Cantuária), na interioridade da alma (Agostinho), ou que de maneira indireta se poderia atingir pelos efeitos como Suma Causa (Tomás de Aquino). A partir daí a metafísica criava o alicerce do conhecimento de Deus, como fundamento fundante, nos nomes de Deus. Tudo isto desmoronou com a “morte de Deus”, que é a morte do Deus metafísico judeu – cristão – helênico. A obra realizada por Friedrich Nietzsche destruiu toda possibilidade do suprassensível como fonte do saber do ser, recolocando tudo na finitude da vida como vontade de poder. Isto criou a maior crise do Ocidente caracterizado pela perda de sentido, pela vacuidade, pela insignificação. Não há Deus, não há fundamento. A esta problemática Tillich deu uma resposta que se pretende não metafísica. Ela parte do ser finito, que não tem nenhum suprassensível para fundamentar-se. Finitude que é angústia em si mesmo. Na angústia da insignificância descobriu o Deus acima de Deus que se manifesta no incondicional que aninha no interior do homem como resposta à preocupação fundamental. Descobriu a fé que assume o desespero total do fim da metafísica para criar uma nova relação com o divino a partir do mundo simbólico, já não conceitual e menos ainda literal.

Palavras chaves: Metafísica, existencialismo, morte de Deus, incondicionalidade, coragem de ser, Deus acima de Deus.



## ABSTRACT

The primary objective of this master thesis is to characterize the possibility of reinstatement of the religious and theological discourse in our times, marked by the event of the death of God, from the work of philosopher and theologian Paul Tillich. Is it possible to speak of God in a serious way beyond metaphysics, after the event of the death of God? Without a valid answer all religious discourse is irrelevant. In order to answer I chose Paul Tillich, who dares to criticize all metaphysical systems which do not start from the finite and places the heart of truth in the supersensible. The truth of being is trapped in a world beyond, and from there it monitors the whole truth, in a God unpermissible in his essence, but that exists, in an evident way, in thought as the greatest being (St. Anselm), which can be indirectly reached by effects as First Cause (St. Thomas). From that starting point, metaphysics creates the foundation of the knowledge of God, as the fundamental basis, in the names of God. All this collapsed with the "death of God", which is the death of the metaphysical Jewish - Christian – Hellenic God. This was Friedrich Nietzsche's work and it destroyed all possibility of the supersensible as a source of knowledge, replacing it all by the finitude of life as will to power. This created the greatest crisis of the West, characterized by loss of meaning, emptiness, insignificance. There is no God, there is no foundation. To this deeply distressing problem, Tillich responds with an answer that does not intend to be metaphysic: it starts from the finite being, which has no supersensible to support himself. In the anguish of insignificance, he discovers the God above God, manifested in the Unconditional which nests inside man as a response to the fundamental concern. He finds the faith that recognizes the utter despair at the end of metaphysics, to create a new relationship with the divine from the symbolic world (no longer conceptual and much less literal). In this new language there is the possibility of historical interpretation on the concept of theonomy.

Keywords: Metaphysics, existentialism, death of God, unconditionality, courage of being, God above God.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	<b>11</b>
<b>1 DISCURSO RELIGIOSO E METAFÍSICO: O PROBLEMA DOS NOMES DIVINOS EM TOMÁS DE AQUINO</b> .....	<b>15</b>
1.1 O Deus na alma, o Deus evidente alma ou o Deus que se prova por seus efeitos.....	15
1.2 Falar de Deus pela via negativa .....	23
1.3 Os atributos ou nomes de Deus o caminho analógico .....	28
<b>2 A CARACTERIZAÇÃO DO NIILISMO E DA MORTE DE DEUS E SUAS IMPLICAÇÕES HERMENÊUTICAS PARA O DISCURSO RELIGIOSO E TEOLÓGICO</b> .....	<b>37</b>
2.1 Os aforismos 125 e 343 da gaia ciência, chaves para entender a morte de deus e o niilismo .....	38
2.2 Caraterização e identificação nietzschiana de deus cristão .....	44
2.3 O duplo aspécto do acontecimento de deus .....	50
2.4 A ambiguidade da caracterização nietzschiana do niilismo a partir da assunção de Deus.....	51
2.5. Considerações finais: o niilismo como princípio transcendental do projeto da transvaloração nietzschiana.....	56
<b>3 PAUL TILLICH E A REINSCRIÇÃO NÃO METAFISICA DO DISCURSO RELIGIOSO</b> .....	<b>59</b>
3.1 Deus: ser <i>em si</i> , fundamento e abismo do ser .....	59
3.2 A finitude .....	62
3.3 O ser e Deus .....	64
3.4 “Deus como o ser-em-si” .....	68
3.5 Ser e não ser: a angústia: a coragem chave interpretativa do ser em si.....	74
3.6 Coragem e transcendência (a coragem de aceitar a aceitação) .....	22
3.7 O incondicional: a nova linguagem possível sobre deus.....	95
3.8 Os símbolos, única linguagem possível da fé .....	112
3.9 Uma nova linguagem sobre deus, pós- metafisica?.....	118
<b>CONCLUSAO</b> .....	<b>122</b>
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	<b>125</b>

## INTRODUÇÃO

O interesse primordial desta dissertação é caracterizar a possibilidade de reinscrição do discurso sobre Deus na nossa contemporaneidade, marcada pelo acontecimento da morte de Deus, cujos contornos ainda devemos definir em suas linhas gerais, a partir da obra do filósofo e teólogo Paul Tillich (1886-1965).

Trata-se de uma problemática central da contemporaneidade, que atinge essencialmente a legitimidade do discurso religioso e teológico.

Para consumir a proposta assinalada, dividiremos a dissertação em três capítulos: 1) Discurso teológico e metafísico: Agostinho de Hipona, Anselmo de Cantuária e de maneira prioritária, Tomas de Aquino com a doutrina dos nomes de Deus; 2) A caracterização do niilismo e da morte de Deus; e suas implicações hermenêuticas para o discurso religioso e teológico; 3) Paul Tillich e a reinscrição não metafísica do discurso teológico na contemporaneidade.

O que está em jogo, no primeiro momento da investigação a ser realizada, é a caracterização da relação entre discurso teológico e a metafísica na tradição ocidental. Deve-se observar que esta etapa da pesquisa está interessada em explicitar certos elementos que se poderiam chamar de *gerais*, que possibilitem apresentar o modo como no mais das vezes o discurso religioso e teológico esteve alicerçado no horizonte hermenêutico descerrado pela metafísica. Disto surge o desafio de se encontrar alguns autores que sirvam de paradigma deste horizonte, para que, por meio de uma explicitação de certos elementos pertencentes ao seu pensamento teológico-metafísico, possibilite-nos compreender as principais características da relação tradicional entre metafísica e discurso religioso e teológico.

Para tanto, servir-nos-emos prioritariamente do pensamento de Tomás de Aquino, *sobretudo* aquele presente na primeira parte da *Suma teológica*, nas questões 1 a 13.<sup>1</sup> Mas visando a tradição ocidental e a crítica tillichiana também comentamos de maneira breve e pertinente a Agostinho e Anselmo. A escolha e priorização tomista não são aleatórias. Dito de modo sintético, nestas questões da *Suma teológica*, Tomás de Aquino delimita o espaço epistemológico da metafísica em sua relação com a doutrina cristã (teologia).<sup>2</sup> Disto emerge não só a

---

<sup>1</sup> TOMAS DE AQUINO. *Suma Teológica*. T. I. São Paulo: Edições Loyola, 2001. p. 137 - 314

<sup>2</sup> AQUINO, 2001 I, q. 1. p. 137

plausibilidade, mas, sobretudo, a necessidade dos *praeambula fidei*, ou seja, dos discursos baseados somente na atividade da razão que garantem o acesso a Deus e a certos conhecimentos acerca dos demais entes em sua relação com Deus, conhecimentos estes que servem de preâmbulos para o conhecimento teológico baseado na revelação bíblica.

Estes conhecimentos, por um lado, delimitam o modo como racionalmente acessamos a Deus e conhecemos sua relação (causal) com as criaturas. Por outro lado, porquanto o que conhecemos de Deus provém de nossa relação cognoscitiva primariamente vinculada às criaturas, todo conhecimento acerca de Deus não se dá de modo absoluto, uma vez que tudo que se afirma de Deus deriva-se do conhecimento finito acerca da criação. Ora, isto equivale a dizer que os *nomes* atribuídos a Deus (nomes divinos) não assinalam nossa apreensão absoluta da sua essência. Consequentemente, o discurso acerca de Deus traz, de algum modo, as marcas da finitude de nosso conhecimento.<sup>3</sup>

Todavia, ainda que nossa linguagem acerca de Deus nasça de um conhecimento prévio da finitude das criaturas, o referente ôntico do termo “Deus” possui outro teor ontológico que o das criaturas. Dito sucintamente, Deus é o termo que usamos para designar o princípio criador e fundamentador da totalidade dos entes finitos, o que significa dizer que Deus mesmo é o ente (*Summum esse subsistens*) metafísico por excelência. Se Deus não possui o mesmo caráter ontológico que as criaturas finitas, então nossa linguagem acerca de seu ser, ainda que nasça da nossa relação cognoscitiva com as criaturas, pretende de algum modo, referir-se ao plano ontológico de Deus. Toda fala de Deus, portanto, depende de uma relação de mútua pertença entre linguagem e metafísica, fenômeno este evidenciando no uso da analogia na teologia.<sup>4</sup>

O segundo capítulo da investigação tem como pretensão primária caracterizar o conceito de morte de Deus e assinalar suas implicações hermenêuticas para o discurso religioso e teológico. O que aqui se está chamando de “implicação hermenêutica” identifica-se com os desafios descerrados pelo acontecimento da morte de Deus para a perpetuação das narrativas religiosas e teológicas. Para consumir esta tarefa, iremos nos orientar pela compreensão *nietzschiiana* de morte de Deus, uma vez que ela envolve os elementos

<sup>3</sup> AQUINO, 2001. I, q. 2 e 13. p. 161; 283

<sup>4</sup> AQUINO, 2001. I, q. 13, art. 5. p. 293

hermenêuticos imprescindíveis para se entender retamente a situação de crise em que se encontra o discurso religioso e teológico contemporâneo.

Três são os textos balizadores da nossa investigação, a saber, os aforismos 108, 125 e 343 de “*A Gaia Ciência*”, de Friedrich Nietzsche. Dentre os aspectos presentes na expressão “Deus morreu”<sup>5</sup>, deveremos destacar que a ‘morte de Deus’ é a expressão que descreve a dissolução ou subtração do lugar ontológico tradicionalmente assumido pelo signo *Deus* na história da metafísica ocidental. Porquanto, a tradição filosófico-teológica ocidental sempre compreendeu o termo “Deus” como o signo para designar o princípio ontológico sustentador e estruturador da semântica inerente ao plano adveniente do real. Sendo assim, o seu lugar ontológico sempre se identificou com o que a tradição chamou de mundo suprassensível. Em outras palavras: o signo Deus sempre possuiu como referente ontológico o plano suprassensível, considerado como fundamento último da totalidade dos entes e sentido primário de tudo que é.

Morrendo Deus, portanto, subtrai-se a instância ontológica estabilizadora e justificadora da totalidade do ente. Disto decorre um colapso na linguagem religiosa e teológica, cujo fundamento, como já foi mencionado, é esta instância suprassensível sustentadora do âmbito fenomênico dos entes. Após caracterizarmos os pormenores da noção nietzschiana da morte de Deus, evidenciaremos o desafio hermenêutico que se descerra com o acontecimento por ela (morte de Deus) descrito. O principal desafio se refere ao fato de o discurso religioso e teológico ter de referir-se a Deus sem preservar qualquer hipóstase meta-empírico. Justamente tal desafio encontra em Paul Tillich uma resposta que pode ser adequada.

O último capítulo da investigação pretende apresentar o pensamento filosófico-teológico de Paul Tillich como capaz de reinscrever o discurso acerca de Deus. Para que este propósito seja realizado, vemo-nos confrontados com a necessidade prévia de delimitar os elementos do pensamento tillichiano a serem utilizados por nós. Para nosso propósito, o que está em jogo é assinalar o modo como se configura o discurso religioso e teológico sem os supostos metafísicos que tradicionalmente o sustentaram. Devemos, portanto, elucidar a relação entre Deus, ser, não-ser, coragem de ser, linguagem simbólica e fé em Tillich.

---

<sup>5</sup> Cf NIETZSCHE, FR. *A gaia ciência*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. § 108, § 125 e § 343. p. 135; 147-148; 238-240 (respetivamente).

Segundo Tillich, Deus “é o nome para aquilo que preocupa o homem de forma última”<sup>6</sup> (*ultimate concern*). Mesmo que o ser humano possa ter uma profusão de preocupações últimas, nem todas correspondem ao correlato efetivamente “último” de sua preocupação mais radical. Isto equivale dizer que o caráter *incondicional*, que caracteriza a preocupação última, pode reduzir-se a entes ou experiências finitas, transformando o incondicional em condicional, o que transforma o correlato da preocupação última em *ídolo* ou ilusão.<sup>7</sup> Neste sentido, Deus deve-se apreender existencialmente, uma vez que ele “transcende o abismo entre subjetividade e objetividade”<sup>8</sup>, não se reduzindo a um ente particular, mas manifestando-se concretamente na vida humana. Em sentido originário, Deus não é uma *hipóstase* metafísica e nem um ídolo.

Ainda que Tillich fale em “ser-em-si”<sup>9</sup> ao referir-se a Deus, tal “em-si” nada tem a ver com hipóstases metafísicas. Antes, o “ser-em-si” de Deus refere-se ao fato de ele jamais ser redutível a qualquer condicionalidade, rompendo, portanto, o caráter de relatividade e de funcionalidade que se inscrevem nos entes. Tal característica torna Deus refratário às categorias da razão objetivadora, sendo experimentado na fé e pela fé, entendida como o “estar possuído por aquilo que nos toca incondicionalmente”<sup>10</sup>.

Para dar conta do caráter existencial da experiência de Deus – que se desponta na coragem de ser e na fé –, Tillich usa a noção de *símbolo*, que, diferentemente da ideia de *sinal*, participa vitalmente daquilo a que se refere, sem reduzi-lo a si mesmo.<sup>11</sup> Relacionado à experiência religiosa, Tillich afirma que o símbolo é a linguagem da fé.<sup>12</sup> Deste modo, Tillich reinscreve a possibilidade de o discurso religioso e teológico legitimar-se na hipótese de um “Deus acima de Deus”, efetivamente longe das hipóstases metafísicas que foram interrompidas com a morte de Deus. Após esta caracterização devemos perguntar-nos: com Tillich acontece uma ressignificação do nome de Deus?

<sup>6</sup> TILLICH, *Teologia sistemática*. São Paulo: Paulinas/Sinodal, 1987. p. 180

<sup>7</sup> TILLICH, *Dinâmica da fé*. São Leopoldo: Sinodal, 1985. p. 10-13

<sup>8</sup> TILLICH, 1987. p. 183

<sup>9</sup> TILLICH, 1987. p. 134

<sup>10</sup> TILLICH, 1985. p. 5

<sup>11</sup> TILLICH, 1985. p. 30-39

<sup>12</sup> TILLICH, 1985. p. 36

## 1 DISCURSO RELIGIOSO E METAFÍSICO: O PROBLEMA DOS NOMES DIVINOS EM TOMÁS DE AQUINO

O objetivo deste capítulo é mostrar o Deus metafísico, ser-em-si que domina todo o discurso teólogo e religioso no mundo cristão ocidental, explicitado, sobretudo, em Tomás de Aquino. Esta linguagem metafísica será apresentada sem esquecer a Agostinho de Hipona e o argumento ontológico de Anselmo de Cantuária, que embora em confronto também, vai à linha de um Deus metafísico que nossa modernidade nega.

Apresentarei, então, de maneira confrontante, a teoria da interioridade de Agostinho de Hipona, o argumento da evidência de Deus em Anselmo de Cantuária (tão valorizado por Tillich) e passarei logo às chamadas “provas da existência de Deus”, que são, em definitiva, o instrumento linguístico - analógico para construir uma linguagem válida (metafísica) de Deus: o falar de Deus pelo que não é; e os atributos de Deus na via analógica, ou seja, os ‘efeitos’ de Deus no mundo são as palavras para falar de Deus. É a partir daí que se constrói todo o discurso sobre Deus, os nomes de Deus.

### 1.1 O Deus na alma, O Deus evidente ou o Deus que se prova por seus efeitos

#### 1.1.1 A alma (*interioridade*) sede de Deus, da luz verdadeira.

Agostinho de Hipona (354-430) convertido ao cristianismo, vindo das filosofias neoplatônicas liu toda a fé cristã que recebeu através do mundo helênico que o viu crescer. Seu ponto de partida será a “doutrina da alma”, ou da “interioridade”, onde encontra a luz da verdade que pode lhe proporcionar um conhecimento certo, sem erro, que alcance o bem, a verdade e a beleza. Realidades inatingíveis pela relação sentidos-razão, já que estas nos levam ao erro. A alma possui a luz das ideias eternas porque nela mora o Deus cristão, criador e redentor, mas que ao tempo se pode identificar com o Bem, a verdade e a Beleza. Logo o caminho de Deus é o caminho da interioridade, totalmente despojado dos sentidos, do transitório, da história. Esta leitura recolhe uma interpretação bíblica que já estava alicerçada nos

padres da Igreja, mas com uma grande novidade: o Deus de Jesus o Cristo é o Deus das Idéias puras metafísicas que mora na alma humana.

Agostinho procurou justificar a compreensão bíblica de Deus, junto a suas exigências morais a partir da visão neoplatônica.<sup>13</sup> Compreender a Deus é um assunto antropológico onde a interioridade é o eixo. Eixo para compreender o conhecimento e o homem, composto de alma e corpo. Conhecer é possível pela iluminação divina na alma. A alma iluminada é o local da verdade imutável. A verdade é o grande desejo da alma. Nós, seres finitos e transitórios, como chegamos a ela? Os sentidos só dão conta do transitório - embora eles não mintam, só nos enganam, porque só informam aquilo que captam: o transitório, as criaturas. E isto são ilusões. Os sentidos têm sua função: informar como estão as criaturas no tempo e no espaço, em sua singularidade. O problema está na relação entre as informações dos sentidos e a alma racional, que se apropria destas informações. A alma faz juízos que não se podem reduzir às informações dos sentidos. Desta relação nascem os erros, as ilusões, os enganos. Mesmo se a alma faz um juízo correto sobre o estado das criaturas, a verdade pronunciada não seria verdade imutável. Para tal coisa acontecer é necessário que “o Espírito receba o dom de contemplar a suma Beleza”<sup>14</sup>. O Espírito aqui segue a significação da qualidade das almas racionais (Homem, anjo e Deus). O Espírito qualifica a alma racional, como princípio vital independente do corpo, de todos os seres racionais. A sua relação com o corpo é de co-determinar as funções dele, mas o Espírito não se reduz a nenhuma função do corpo. A alma tem certa transcendência porque ela transcende todos os dados recebidos pelos sentidos. Mas a alma pode relacionar-se com a beleza plena? Como acontece isto?

Um primeiro acesso à verdade imutável se faz através da dúvida. Esta se relaciona com o ceticismo que o conhecimento das coisas transitórias cria. O erro acontece, como já se falou, pela relação distorcida entre as informações que fornecem os sentidos e sua apropriação pela razão. Também há problema quando mesmo sem erro nesta adequação, o juízo emitido é sobre algo transitório. Destas duas afirmações surge o ceticismo. Se os juízos são transitórios, a razão está presa dos sentidos. E então não tem verdades imutáveis. Com o ceticismo, a dúvida se torna um veículo destruidor do acesso à verdade imutável. Seguindo este raciocínio,

<sup>13</sup> AGOSTINHO. *As confissões*. Trad. J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. São Paulo: Nova Cultural, 1999. [Coleção Os pensadores], p. 183-185

<sup>14</sup> AGOSTINHO. *A verdadeira religião*. São Paulo: Paulus, 2009. p. 96-97



Agostinho encontra uma contradição: quem duvida, não pode duvidar que duvida (esse é o caminho de Descartes). Logo, há uma verdade indubitável que sustenta a dúvida. Mas, se pode perguntar a Agostinho, nesse processo onde uma certeza sustenta a dúvida não se esvai a verdade? Ele afirma que não, que a verdade encontrada permanece. Há uma evidência não temporal que revela àquele que duvida uma verdade. O verdadeiro aparece iluminado pela verdade, embora que a verdade não se reduz ao momento em que alguém exercita a dúvida.<sup>15</sup>

Deste jeito, a verdade está coadunada com a questão da metáfora da luz. O verdadeiro aparece na luz da verdade, sendo que esta luz transcende qualquer verdade determinada. Este será um princípio absoluto, que ilumina e gera todas as verdades. Dito princípio se identifica com Deus porque este não está sujeito ao devir. Deus é “o pai da verdade”<sup>16</sup>. Ele é a fonte de todo o verdadeiro. Ter acesso a Deus-Luz é ter acesso à verdade, fonte do verdadeiro. Mas tal acesso não é possível pelas criaturas, porque estas só oferecem verdades passageiras. Seguindo o raciocínio da Verdadeira religião, é o Espírito que alcança a Luz-verdade. Mas como o Espírito pode ter a Luz-verdade? Agostinho lança mão da teoria da reminiscência de Platão como resposta, e então, como cristão, rejeita estas lembranças das ideias como presença na alma racional. Certamente ele seguira a seu modo a Platão, lido desde Plotino. Se não temos acesso à verdade através dos sentidos, então como as verdades nos são oferecidas, pois temos uma pluralidade de verdades que balizam nossos comportamentos cotidianos?<sup>17</sup> Mas como? Se ele alijou a reminiscência platônica como ter as verdades imutáveis? Só através da interioridade humana, onde está o princípio procurado: Deus. Platão viu na ideia do Bem a ideia das ideias. Agostinho dá um passo: Deus é o Pai das ideias, a Verdade possibilitadora da imutabilidade de todas as verdades.

Aqui surge então uma pergunta: se o acesso à verdade acontece só através da interioridade, então a verdade é subjetiva? Aí a verdade seria relativa e presa a toda subjetividade. Agostinho pede ao homem penetrar em sua interioridade sempre, pois é aí que ela se apropria da verdade. Mas uma verdade subjetiva pode ser absoluta? Não seria isto negar a transcendência absoluta e optar por um antropocentrismo? Agostinho diz que não: “se encontraras só a tua natureza sujeita

<sup>15</sup> AGOSTINHO, 2009. p. 107-108

<sup>16</sup> AGOSTINHO, Soliloquios I, 2 p. 16 (108). Trad. Ir. Nair de Assis Oliveira São Paulo: Paulus, 1998. p.16

<sup>17</sup> AGOSTINHO, *O livre arbítrio*. Trad. Ir. Nair de Assis Oliveira São Paulo: Paulus, 1998. p.100

às mudanças, vai além de ti mesmo.”<sup>18</sup> Esta ordem exige que a interioridade tenha diversos níveis e dimensões. Existe a dimensão da mudança, onde evidentemente não há a verdade. Na razão não é o lugar da verdade, porque esta é filha do corpo. Certamente ela acessa as verdades imutáveis, mas não as cria. Logo, suas verdades não são a fonte da verdade. A verdade só habita no coração do homem. O coração onde habita a verdade é o nome cristão da dimensão ontológica onde o homem acessa a presença de Deus e toma decisões existenciais para sua vida moral. A escolha da metáfora da luz não é aleatória; ela foi tirada do prólogo de João em seu evangelho: “Verbo era a Luz verdadeira que ilumina todo homem...”<sup>19</sup>. Se o Verbo é a luz verdadeira que ilumina todo mundo e está em todo mundo, então o coração humano onde está a luz não pode restringir ao universo de cada ser humano. O coração humano só é o lugar onde a luz que ilumina todo mundo pode ser acessada. Acessar a luz para Agostinho significa nortear-se pelas verdades imutáveis do Verbo, sendo juízos seguros de nossos juízos. A alma se reconhece aí inferior porque ao tempo ela recebe o poder de julgar sobre algo que lhe é superior a ela.<sup>20</sup> A alma é assim capaz de acessar pela iluminação os princípios normativos da realidade e da conduta do homem. Pela iluminação, o homem encontra a lei eterna, a lei natural que faz possível a construção da lei positiva.<sup>21</sup> As últimas são relativas, mesmo que preservem a justiça. A que elas são relativas? Quem garante essas leis positivas? A resposta é clara: a lei eterna, o próprio Deus. A lei eterna, Deus mesmo é a razão suprema de tudo. Esta razão, esta lei, não está no exterior, está impressa em nosso Espírito. Esta lei dá a felicidade porque dá à ordem justa e ordenada a todas as coisas; oferece a luz norteadora a todas as leis temporais. A lei eterna é, assim, o princípio regulador da moral: ela nos conduz segundo o Bem e nos oferece no futuro a vida feliz (*Beata vita*).<sup>22</sup>

Em resumo: a lei eterna é a razão suprema de tudo e a ela devemos obedecer para sermos felizes. Aqui se conjugam a obediência à lei com a obediência bíblica e o caráter absoluto do Deus agostiniano (verdade e lei eterna) como o único Deus judeu-cristão. Sem dúvida que Agostinho transforma o princípio metafísico num Deus pessoal, com o qual se tem um relacionamento singular. O

<sup>18</sup> AGOSTINHO, 1987. p. 106-107

<sup>19</sup> João 1, 9.

<sup>20</sup> AGOSTINHO, 1987. p. 91

<sup>21</sup> AGOSTINHO, 1988. I,15 p. 41

<sup>22</sup> AGOSTINHO, 1988. Livro II, partes 2 e 3 p. 110; 145

nome metafísico recebe um nome pessoal e assim pode responder ao diálogo, à oração e aos louvores e sacrifícios.

O Deus de Agostinho foi o Deus da interioridade, que é luz verdade, Lei eterna, mas, sobretudo é o Deus pessoal, pois gera amor, não por ser princípio absoluto e eterno, senão porque é o eu sou.

Esta apropriação da ontologia agostiniana possibilitou ao cristianismo enfrentar a idolatria politeísta e oferecer uma medida moral absoluta. A transcendência de Deus com sua presença fiel podia ser agora compreendida através do instrumental filosófico, ter uma linguagem que chamamos de metafísica, que fosse a via racional dos dados da revelação judeu-cristã como verdade absoluta e lei eterna. Tudo isto sem perder uma característica fundamental assinalada ao Deus cristão: sua inefabilidade, seu nome santo é indizível. Ele não é um ídolo. Não se pode manipular nem desde a linguagem. Mesmo que esse Deus tenha uma profunda relação com o povo, Ele não está condicionado a nada, nem à história nem à natureza cósmica. Ele é o mistério que deve ser conhecido pela fé e pela obediência. É Aquele de quem “a mente não consegue pensar coisa alguma de melhor e mais excelente”<sup>23</sup>, totalmente imutável. Estes conceitos sem dúvidas vão relativizar todos os conceitos usados para falar de Deus. Mas ao tempo, falar de Deus é trazer a luz mais fundamental, princípio metafísico estruturar do mundo e da vida moral do homem que possibilita a verdade absoluta e a felicidade eterna.

### **1.1.2 Anselmo de Cantuária e o Deus evidente<sup>24</sup>**

Por enquanto Tomás de Aquino (1225-1274) procurou a linguagem de Deus no mundo, na sua ordem e movimento (os efeitos que nos falam do que é Deus, de seus nomes divinos); Anselmo de Cantuária (1033-1109) o encontra evidente, seguindo a Agostinho, na interioridade humana. Este caminho, evidentemente se vincula ao platonismo e às gnoses que valorizam mais o pensamento que o exterior (matéria corruptível). Para Agostinho e Anselmo, crer em Deus é crer no mais alto pensamento humano, na maior racionalidade da vida.

O argumento anselmiano que podemos encontrar em suas obras “*Proslogion*” e “*O Livro Apologético contra Gaunilón*”. Se pode esquematizar assim: 1) Ponto de

<sup>23</sup> AGOSTINHO, 1998. p. 50

<sup>24</sup> TILLICH., P. *História do pensamento cristão*. 2.ed. São Paulo: ASTE, 2000. p. 166-167

partida: temos na mente a ideia de Deus, o ser maior, realidade superior que desborda o todo, onde o todo se limita e onde se sustenta o nosso pensamento. 2) Juízo: este Deus maior não pode só ficar em nossa mente, pois se fosse assim sua ideia não seria suprema e poderíamos pensar algo maior do que ela, e a mente seria um círculo vicioso, perdida, sem centro e princípio. 3) Conclusão: esse ser que pensamos deve existir na realidade, porque assim damos certeza a nosso pensamento. Quando se crê em Deus se aposta na realidade do pensamento, do seu sentido e fundamento.

Este argumento não demonstra, diz Tillich, que Deus exista. Ele expressa a confiança básica do homem no pensamento, na sua lógica, criando uma norma (referência) de todo o pensado: Deus. Ele se converte assim no a priori de toda linguagem como evidência que fundamenta toda linguagem possível, que faz possível ao inscrever-se em nossa mente o próprio pensamento. Tal caminho foi seguido pela escola franciscana e por um grande número de filósofos, que viram aí uma fonte razoável para falar de Deus, tais como Boaventura, Duns Escotus, Descartes, Hegel, Kierkegaard e P. Tillich.<sup>25</sup>

Tillich não conclui como Anselmo, a existência de um Ser separado, chamado Deus no argumento ontológico. Isso seria seguir o realismo medieval. O que o argumento faz, diz Tillich, é analisar o pensamento humano e encontrar nele o incondicional como algo que transcende a subjetividade e objetividade. Trata-se de encontrar um momento em que o incondicional de pensar e ser se tornem iguais para que seja possível alguma certeza que funde a verdade e a realidade. Esta descrição fenomenológica é o válido do argumento que seguira caminhando na história através dos franciscanos, até chegar a Hegel; em contraste com outros, como Tomás de Aquino e Kant, que o impugnaram. As posições dependem das atitudes que se tomem diante do argumento, ora pela forma ora pelo conteúdo. Tillich assume o argumento enquanto encontra aí uma descrição da mente humana, onde apesar da finitude, se encontra algo incondicional. Daí não se segue o encontro com o Ser supremo. Nisto Tomás, Kant e Duns Escotus estavam certos, mas só em sua conclusão, nunca na negação do pensamento como sede do incondicional. Esta última significação Tillich acolhe: a descrição do incondicional no pensamento humano. Este é o ponto de partida de uma filosofia da religião por

<sup>25</sup> PIKAZA, X. *Teodicea. Itinerarios del hombre a Dios*. Salamanca: Ed. Sígueme, 2013. p. 107-118

oposição a outra que vê as realidades como coisas dadas afora e que pela via causal e excelente nos levam ao um ser superior: Deus. Esta é a visão tomista fundamentalmente, que Tillich rejeita como sobrenatural.

O caminho de Anselmo e seguidores foi duramente criticado, especialmente pelo tomismo. Eles viam algo anticientífico, deficiente em sua relação lógica - realidade. Para poder falar de Deus se teria que provar primeiro sua existência, já que afirmá-lo evidente na mente não passa de um jogo lógico de palavras que não tem nexos com a realidade. A realidade é entendida como o sensível que se pode abstrair e então construir conceitos e ideias. Deus só se pode conhecer nas criaturas, que são efeitos dele como de uma '*causa in causada*'. Deus é o ser-em-si, impossível de ser captado em sua essência e que não mora na mente; a mente só pode, via negativa, construir uma linguagem sobre ele a partir dos efeitos da obra criadora e então por excelência atribuí-los a Deus como nomes divinos. Nomes imperfeitos, mas capazes de nos dar uma ideia séria de Deus. Esta visão primou na teologia cristã, sobretudo na Igreja Católica.

### **1.1.3 O que podemos saber de Deus? As cinco vias de Tomás de Aquino.<sup>26</sup>**

Há uma contestação a toda demonstração de Deus: Se há Deus, ele há de ser infinitamente incompreensível, e nunca saberemos nem o que ele é, nem se é. Então, como fundamentar racionalmente que Deus existe? Como saber de Deus?

Tomás de Aquino, na "*Suma Teológica*", construiu cinco vias para dar resposta a essa contestação.<sup>27</sup> Aqui vamos fazer uma síntese de conjunto desta teoria: as cinco vias supõem que deve ter-se uma concatenação de movimentos e causas (via 1 e 2), em ordem ontológica, presidida por Alguém que existe necessariamente, não pelo azar, (via 3); e um esquema hierárquico bem estruturado com gradação de seres (via 4), de tal jeito que tudo forma uma harmonia de movimentos e seres (via 5). Segundo isto, a realidade tem que entender-se como processo e hierarquia: movimento e escala de seres onde o mais baixo só se entende desde o mais alto (vias 1, 2 e 4). Este mundo é uma realidade estruturada, em que cada parte age desde o todo (via 5), conforme a uma visão 'racional'

<sup>26</sup> SERTINANGES, A.D. *Las grandes tesis de la filosofía tomista*. Buenos Aires: Ediciones Desclee, 1946. p. 64-77

<sup>27</sup> AQUINO, 2001. I, 2 e 3. p. 161; 169

(ontológica) do conjunto da realidade, onde a contingência não pode explicar-se por si mesma, exigindo-se a existência de um ser necessário (via 3). Nesta visão, o Senhor da religião (o que se chama de Deus) é a base, é o deus da filosofia (e de toda ciência). É um deus cósmico, fonte de todo movimento (via 1 e 2), cume de toda hierarquia nos seres (via 4) e princípio de unidade do existente (via 5), porque Deus está em tudo<sup>28</sup>. Sem possibilidade do azar, tudo tem um ‘sentido necessário’ (via 3). Confiar no mundo é confiar em Deus; a natureza se torna então sacramento e palavra da prova racional e ontológica de Deus. O mundo é a casa sagrada de Deus. Eis aqui o Deus metafísico por excelência.

Na visão metafísica, a realidade se apresenta como uma corrente de existências que se determinam e sucedem; de atributos que se comunicam e mudam; de valores organizados hierarquicamente; de resultados parciais e gerais, que visam certa universalidade. É como uma espécie de ordens que se cruzam; um cosmos de múltiplas combinações e divisões, onde tudo tem uma unidade, uma ordem. Um ser precede outro ser, e este outro à sua vez. Um efeito provém de uma causa, que para agir necessita de outra e assim sucessivamente. Uma mudança (local, qualitativa ou quantitativa) cobra um *algo determinante*, que ao tempo está influído por outro que também é influído. Uma *perfeição* se apresenta neste grau ou em outro, em condições tais que acusam uma origem comum, que comparada com seus congêneres é a mesma. E na *ordem* encontramos um elemento que se acrescenta a uma combinação, organizando grandes compostos, dando-nos muitos bens que abrem outras perspectivas de bens de ordem. Tudo vive um profundo *acondicionamento*: planos diferentes, relações distintas e formas diversas se encontram universalmente no ser com todas as suas benesses.

Agora, como pode explicar-se e quê supõe essa corrente que une tudo? Pode demonstrar-se que toda essa sagrada agitação provém de um sopro divino que confere ordem a tudo? Dos fatos se conclui que o “el ser es multiforme, mas sus leis esenciales sono invariables.”<sup>29</sup> O em-si existe, é “*causa in causada*”. O Deus metafísico existe.

El principio de causalidad significa en el fondo que las cosas forman un todo, que su carácter y su realidad misma dependen de su inserción en el todo e que en esto consiste todas ellas.<sup>30</sup>

<sup>28</sup> AQUINO, 2001. I, 8,1,2,3. p. 219-226

<sup>29</sup> SERTILLANGES, 1946. p. 72

<sup>30</sup> SERTILLANGES, 1946. p. 73.

É certo que cada fenômeno não se comunica com o todo senão através de intermediários: está é a matéria da ciência. E o todo? É o divino? Pode ser, sempre que seja o transcendente. Deus é transcendente em si mesmo.

Toda esta argumentação em favor da existência de Deus, parte da categoria da causalidade que, partindo das características deste mundo quer chegar a um mundo possível. Dito de outro jeito, partindo do natural, quer chegar ao sobrenatural. Mas nesta argumentação, segundo Tillich,<sup>31</sup> só se encontra a análise da finitude da realidade existencial. Mas não conseguem de jeito nenhum comprovar a existência de um ser superior e infinito.

Entretanto, sobre estas provas, Tomás vai descrever de maneira genial as qualidades essenciais de Deus que Gilson nos vai descrever no parágrafo seguinte e vão querer levar-nos ao conhecimento de Deus e seus nomes, já não de maneira direita senão pela via analógica. É muito claro que se seguimos a Tillich, o aparelho tomista cai, sobretudo porque no fundo Tomás quer se apoiar na via excelente para poder falar de Deus na via analógica e isto exige a metafísica do sobrenatural. Os efeitos não passam de ser um 'pivô' para poder chegar às ideias eternas que só têm um contorno: o sobrenatural.

## 1.2 Falar de Deus pela via negativa<sup>32</sup>

A razão só terá clareza se age na ordem do conceito e da definição. Definir é colocar primeiro o gênero para logo assignar uma diferença específica e por fim encontrar as diferenças individuais. No caso de Deus, isto é impossível. Pode-se nomeá-lo, mas defini-lo nunca. Para defini-lo há que assinar-lhe um gênero. Deus é segundo o livro do Êxodo, AQUELE QUE É, logo seu gênero seria o *ens*, o *ser*. Mas Aristóteles já tinha dito que isto não é possível porque o ser não constitui um gênero

<sup>31</sup> TILLICH, 2000, p. 196-201. É importante ler o paragrafo 3.3.2 p. 65 desta dissertação: 'A pergunta sobre Deus', onde Tillich explica claramente que Tomas através de suas cinco vias não demonstra a existência de Deus, alias que Deus não existe e que pelo mesmo estas vias estão erradas enquanto argumento, mas não enquanto análise da finitude humana que se revela nos argumentos de causalidade e contingencia.

<sup>32</sup> GILSON, ETIENNE. *El tomismo*. Buenos aires: Ediciones Desclée, 1946. p. 143-172

(que já é determinável mediante diferenças, o que não cabe ao ser). Fora do ser só há o não-ser, que não é diferença senão nada.<sup>33</sup>

Então teremos total silêncio? Se não pudermos chegar à essência de Deus, podemos só investigar o que Deus não é. Este é sem dúvida um conhecimento imperfeito, mas o único possível sobre Deus, porque ao afirmar a essência desconhecida só podem-se afirmar diferenças negativas determinadas que tenham um contorno exterior preciso. Por exemplo, quando se afirma que Deus não é acidente senão substância, se distingue a Deus de todos os acidentes possíveis. Quando se diz que Deus não é corpo determina-se com precisão o lugar que ocupa no gênero das substâncias. Com este método negativo alcançaremos um conhecimento verdadeiro de sua substância, porque o conhecemos como o diferente de todo.

“Conocer a Dios por la vía de negación es demostrar no como es, sino como no es”<sup>34</sup>. Isto foi o que se mostrou ao estabelecer sua *perfeita simplicidade*: Deus é o absolutamente simples, ele é o ato puro de existir. Aqui negamos toda e qualquer composição nele: a do todo e das partes (como no corpo), a da matéria e da forma, a da essência e da substância, a da essência e da existência. Sendo simples acrescentamos algo necessário, sua *perfeição*. Vitória

Conceber um Deus perfeito é impossível; o que é possível é afirmar a ausência de toda imperfeição. Isto mesmo se faz quando afirmamos que Deus existe. A natureza de seu ato de existir nos é inconcebível: *Deus não é um existente, Ele está por acima de toda existência, porque Ele é seu ser*. Assim também a natureza de sua perfeição excede os limites de nossa razão. Mas quando eliminamos toda noção de imperfeição de Deus lhe atribuímos toda perfeição possível.

Este ser, que não é produto de uma abstração que fazemos de todo o comum que encontramos em todas as coisas (como acontece com o conceito de ser universal), é em certo modo, o ponto de interseção e como um lugar metafísico de todos os juízos de perfeição, onde se entende que toda perfeição consiste em certa posse de certo grau de ser. Assim todo ato puro de existir (toda perfeição é um modo de ser) será um modo absoluto de existir e será também a perfeição absoluta. Ao conhecer o existir absoluto conhecemos sua essência que é só existir. Esse será

<sup>33</sup> AQUINO, 2001. I,3,5. p. 178 Isto também se pode deduzir da simplicidade de Deus I,3,7. p. 182 : em Deus não há composição de gênero e diferença.

<sup>34</sup> GILSON, 1946. p. 143



o ser absoluto, possuirá o poder de ser em grau supremo. Uma coisa branca pode não ser absolutamente branca, mas participar da brancura. Mas se existisse a brancura em si, cujo ser consistisse em ser branco, não lhe faltaria nenhum grau da brancura. Assim Deus é o existir em ato puro, não recebe o existir de nada nem de ninguém. Ser imperfeito é receber a existência e tê-la imperfeitamente. Deus é a existência, ele tem toda a perfeição do ser. As criaturas têm o ser por *participação*, nossa essência não é a existência. Uma coisa é perfeita na medida em que é, e é imperfeita na medida em que não é. Deus é o ser puro, está completamente puro do não-ser. Deus está livre de todo defeito e possui toda perfeição, é universalmente perfeito.<sup>35</sup> Como veremos no terceiro capítulo, este não é o conceito de ser de Tillich, que é dialético, onde o não-ser está dentro do ser e configura e define o ser finito, possibilitando toda relação e a história.

“Ser perfecto es no carecer de ningún bien.”<sup>36</sup> O perfeito em Deus equivale a dizer que ele é bom.<sup>37</sup> Ele é o bem enquanto é atualidade pura do ser. Ser é ser bom, dizia Santo Agostinho no livro *De doctrina christiana* (Liv. I,32). Santo Tomás traduz: inquantum sumus, boni sumus. Para Tomás, bem e ser são idênticos. Ser bom é ser desejável: o bem é o que todos desejam.<sup>38</sup> Agora, toda coisa é desejável enquanto ela é perfeita e toda coisa é desejável enquanto está em ato. O ser é ser perfeito, e o ser é ser bom enquanto o esse é atualidade de toda coisa. A perfeição do ser e sua bondade estão em existir. Nesta expressão está a virada de Tomás, sua originalidade: ele identifica o ser como bem com o ato de existir.<sup>39</sup> Esta primazia do existir se afirma como primazia do ser em ordem ao conhecimento. O ser é o primeiro objeto inteligível. O bom só se concebe se de antemão temos o ser.<sup>40</sup> Tomás vai longe: o ens é o *habens esse*. O primado noético do ser sobre o bem, expressa o primado do existir sobre o bem. Na raiz de todo bem está um ser que é a perfeição definida de certo ato de existir. Tomás acrescenta que Deus é perfeito porque seu ser é existir com toda a força do termo. Em Deus se *identificam o ser, o bem e o existir. Isto vale para todas as perfeições em Deus.* “... para Deus es la

<sup>35</sup> AQUINO, 2001. I,4,1. p . 186

<sup>36</sup> GILSON, 1946. p. 145

<sup>37</sup> AQUINO, 2001. I, 5, 6. p . 202

<sup>38</sup> ARISTOTELES, *Ética a Nicômaco*. Lição I apud GILSON, 1946. p. 145

<sup>39</sup> AQUINO, 2001. I,5,1. p. 193 que responde I,3,4 p. 176

<sup>40</sup> AQUINO, 2001. I.5,2. p. 195

mesma coisa existir e viver, ser sabio, y biem-aventurado, y hablando geralmente, su ser implica todo lo que parece ser bondad e perfección.”<sup>41</sup>

Se Deus é perfeito e é o bem absoluto, então podemos dizer que isto equivale a dizer que Ele é *infinito*.<sup>42</sup> Os filósofos antigos falavam que Deus é infinito<sup>43</sup>. Para eles o universo e o mundo são eternos e pelo mesmo infinito. Esta infinitude era material, ao ponto que se falou do princípio num corpo infinito. E tem certa razão, o corpo não é terminado, é indeterminado. O determinante nele é a forma, e ela é em si não finita, incompletamente determinada, só se determinada pela matéria, que dá a singularidade a cada coisa. No caso de Deus, forma pura, forma das formas, a forma é o mesmo existir.

Dios es el esse absoluto y subsistente, que, por ser *suum esse*, no es recibido, ni limitado por ninguna esencia. Manifiesta el Ato puro y absoluto de existir que es infinito en el sentido más positivo del término, y lo es por derecho pleno.<sup>44</sup>

Se Deus é infinito, então Ele está em tudo. É onipresente.<sup>45</sup> Se não fosse assim, então teria algo fora e estranho que o limitaria. Segundo Gilson, esta ideia é da mais alta importância na metafísica tomista que afeta nossa noção de Deus e de criação. Deus está em todos os seres, mas não como parte da essência ou como acidente da substância das coisas. O princípio que nos assegura a onipresença é o mesmo que nos assegura as provas da existência de Deus. Se o *ipsum esse* atua como causa, seu efeito próprio será o esse das criaturas. E esse efeito Deus criou, não causou só no princípio, senão que sustenta durante o tempo que a criatura exista. As coisas existem em virtude do existir divino. Se por um instante o ato divino para, tudo deixaria de existir. Este universo tomista então, sobre o plano metafísico, se nos apresenta como *Sagrado*. Cada criatura dá testemunho de Deus por seu ato de existir. “[...] este universo está impregnado hasta en sus fibras mas íntimas da presença de um Deus Soberano que lo salva permanentemente de la nada”<sup>46</sup>.

Deus é imutável,<sup>47</sup> é a afirmação mais profunda sobre Deus, segundo Agostinho. Para Tomás, a imutabilidade, tem uma razão: a eternidade. Mudar é

<sup>41</sup> GILSON, 1946. p. 147 e AQUINO. 2001. I,1,6,3. p. 207

<sup>42</sup> AQUINO, 2001. I, 7. p. 211

<sup>43</sup> ARISTOTELES, *Da física. Livro III, lição V Apud GILSON*, 1946. p. 149

<sup>44</sup> GILSON, 1946. p. 148 cf AQUINO, I,7,1 ad resp. p. 211-212

<sup>45</sup> AQUINO, 2001. I, 8,2,3. ad res. p. 221-226

<sup>46</sup> GILSON, 1946. p. 149

<sup>47</sup> AQUINO, 2001. I,9. p. 228

passar da potência ao ato, coisa que não acontece em Deus porque Ele é o ato puro e ele é o motor imóvel, '*causa in causada*' de todo. Mas há um problema: existir tem um modo: a duração, pois existir só é possível no tempo. Mas este existir não pode ser em Deus. Ele não tem um antes e um depois (pela sua imutabilidade), não tem sucessão, nem término, nem princípio, nem fim. A eternidade é *tota simul existens*<sup>48</sup>. A eternidade é uniformidade do existir mesmo. A essência de Deus é a eternidade.

Ele é o imutável como perfeito, como plenitude do ser subsistente; é inteligente, pois a plenitude do ser, imaterial em ato, realiza a intimidade do sujeito e do objeto para gerir o conhecimento: se *conhece perfeitamente* e Nele conhece todos os seres, tanto como fonte do ser como também fonte da razão do ser; contém em si as ideias de todas as coisas, possíveis e reais; é a verdade substancial, já que seu ser é a essência mesma da verdade, tal como ela se dá nas coisas, e a essência mesma da verdade, tal como se considera nos espíritos; Ele é a vida, pois tudo nele (sobretudo sua inteligência) está em ato; ele é vontade soberanamente livre, sua vontade é consequência de sua inteligência, onde seu ser se identifica e que o faz ao tempo causa de tudo e dono de tudo por sua vontade; ele é amor, que faz tudo por amor sem dar seu ser aos outros, seu amor é consequência da expansão de si mesmo em benefício dos outros; é justo e misericordioso, dando a cada ser o que lhe convém e seguindo sua sabedoria equânime; é providente de tudo, porque a ordem das coisas forma parte das coisas mesmas e não pode escapar à razão de todos os seres; é poderoso porque seu poder é idêntico a seu ser como causa de todos os seres; é eternamente feliz, puro e simples: esta é sua atividade íntima e sua reflexão consciente de sua perfeição absoluta.

Gilson resume dizendo que Deus é *Uno*, não há em sua essência multiplicidade. O ser é uno como é bom, já não por ser desejável senão por ser indiviso (não pode falar-se de ser senão onde há um ser *uno*).<sup>49</sup> Também deve ser *incorpóreo*,<sup>50</sup> porque o corporal é múltiplo, pelo menos em potência; o necessário deve ser simples, ao contrário seria posterior a seus componentes e nos colocaria o problema de sua origem e síntese.

Sabemos que Deus existe, porque sabemos que nos falta um ser assim: o necessário, primeiro, absoluto e livre. Imóvel que faz mover tudo, ponto de partida e fundamento, condição iniludível de tudo. Subsistente, "*causa in causada*", além de

<sup>48</sup> AQUINO, 2001. I,10,1. p. 234

<sup>49</sup> AQUINO, 2001. I,10,2. p. 236

<sup>50</sup> AQUINO, 2001. I,3,1-3. p. 169-176

nós e incognoscível em sua essência para nós. Todo o dito não passa ou de afirmações negativas ou de afirmações por excelência.

### 1.3 Os atributos ou nomes de Deus. o caminho analógico<sup>51</sup>

As afirmações elencadas no parágrafo anterior são só juízos positivos que ocultam a ausência de um conceito. Deus é um ser absolutamente simples, e os seres simples ou carecem de essência concebível à parte de seu existir ou não são acessíveis ao entendimento humano. Por nenhum método se pode alcançar a essência de Deus. Há uma desproporção total entre o entendimento e o objeto. Só Deus na outra vida, num estado diferente, poderia nos mostrar sua essência. No estado presente, os conceitos nascem do mundo sensível através dos sentidos. Logo, é impossível chegar a essência de Deus para ter um conhecimento positivo de Deus. As coisas sensíveis são os efeitos de Deus, onde se apoia um conhecimento indireto de Deus como sua causa. Este foi o caminho para provar sua existência. Será que com este método poderemos saber dele além do que não é?

Descrever a natureza de Deus é atribuir-lhe certas perfeições e pelo mesmo dar-lhe diversos nomes (bom, sábio, poderoso, etc.). Se Deus é a causa primeira então deve ter em grau eminente todas as perfeições que estão nas criaturas. Os nomes que damos a Deus, então, devem convir a Ele. Mas convém só em certo sentido, porque se trata de transferir de criatura para o criador. Isto transforma os nomes em metáforas. Sendo que tais metáforas têm dois problemas: são nomes que designam um existir infinitamente diferente (Criador-criatura). De outro lado, os nomes devem convir com os objetos que representam. Em nosso caso a coisa é bem difícil: os objetos naturais de nosso entendimento são substâncias corporais compostas de matéria e forma; a substância existe, mas é complexa, por enquanto Deus é simples. A forma é simples, mas não existe, por enquanto Deus existe.

“No tenemos pues, en nuestra experiencia humana, ningún ejemplo de ato simple de existir, de tal modo que todos los nombres transferidos de las criaturas a Dios se le aplican sólo en un sentido que se nos escapa.”<sup>52</sup>

<sup>51</sup> AQUINO, 2001. I, 12-13. p. 255-314

<sup>52</sup> GILSON, 1946. p. 153

Um exemplo: o bem. Essa substância existe, mas ela é composta de forma e matéria, essência e existência: é concreta. O que faz que não possa ser aplicada a Deus. A bondade é um *quod est*, é aquilo pelo qual algo bom é bondoso. Isto não é substância, enquanto Deus é o supremamente subsistente. A dificuldade encontrada se pode resumir assim: o que os nomes das perfeições significam pertencem a Deus, o ser supremamente perfeito, mas os modos como estas perfeições lhe pertencem o ignoramos, tanto como o ato divino de existir que elas constituem<sup>53</sup>.

Não é verdade que Deus seja sábio, poderoso, bom; não é verdade que seja o que seja o ser, se por isso se entende que há em Deus algo comum com suas criaturas. Uma analogia onde a noção é direita e comum parece a Tomás algo errado e ridículo. Em Deus não há qualidades, nem diferença entre sujeito e atributos, nem distinção entre os atributos que expressam os homens. O que em Deus chamamos sabedoria é idêntico (como sua bondade, poder, etc.) a seu ser. Em Deus só há Deus. Ele é puro e simples. Não há distinção nele. Ele é totalmente infinito.

### 1.3.1 O caminho da analogia

Então como caracterizar a natureza deste conhecimento de Deus tão frágil? Sendo suas criaturas, então vamos falar da causa na qual nós outorgamos um grau de semelhança com Deus, reconhecível em seus efeitos.<sup>54</sup> Mas não podemos esquecer que os efeitos são muito inferiores à causa: os efeitos criados por Deus não concordam com Ele nem no nome nem na natureza. Certamente, as causas contêm os efeitos, mas sob um modo e forma diferente. Estas causas se chamam equívocas, onde a ordem de perfeição da causa transcende seus efeitos. Assim, em Deus estão contidos os efeitos que ele cria (preexistem Nele, tanto como as perfeições e os nomes que damos)<sup>55</sup>, logo podem se atribuir a Ele suas perfeições. Então, sabemos que Deus contém ditas perfeições, mas não sabemos como as contém. Todas as perfeições estão Nele, Ele as possui como sua essência mesma. Logo, nada pode dizer-se de Deus e das criaturas de maneira equívoca. As

<sup>53</sup> Cf TOMÁS DE AQUINO *Contra gentiles*, 30 Madrid: Editora Biblioteca de autores cristianos. 1957. p. 178-214. Tomo I. Neste texto Tomás segue a Dionísio que diz: todos os nomes deste gênero podem ser afirmados e negados de Deus. Afirmados pelo que significam, negados segundo o modo de significá-lo.

<sup>54</sup> Voltamos novamente aos argumentos da existência de Deus: do efeito para as causas.

<sup>55</sup> AQUINO, 2001. I, 13,3. p. 289

perfeições que encontramos nos efeitos diversos, já estão contidas na perfeição uma e simples de Deus. As perfeições se encontram primeiro em Deus, em virtude de seu ato puro de existir. Logo, se encontram em nós, suas criaturas.<sup>56</sup>

Não se pode dizer que a sabedoria de Deus e do homem é a mesma, que em Deus é infinita e superior e no homem é finita e reduzida. Mas seria a mesma sabedoria. Isto é contraditório e errado. Não há atributos comuns; nada de noção que seja comum ao criado e o divino. As criaturas decompõem as perfeições e as catalogam em nomes. Os nomes em Deus são uma síntese sem nome, sem atributos diferentes, sem definição de caracteres, sem essência. Ao falar da perfeição divina se fala de seu ser como tal, como a fonte. Então,

“[...] nada de cuanto le atribuimos le conviene formalmente a Él a menos que agreguemos *eminente*, para indicar que el atributo en cuestion se halla en Él en su pleno valor, sin duda, pero en un valor a la vez infinitamente desbordante, esfumado, desvanecido y perdido en el Super-Ser, irreductible ya, por tanto, a la delimitación propia de todo nombre.”<sup>57</sup>

Tillich quase que pode afirmar isto mesmo, só que os nomes de Deus não pertencem à ordem das substâncias senão que são símbolos nossos que nunca atingindo a essência de Deus, tem sua raiz em Deus.<sup>58</sup> Mas continuemos o raciocínio do doutor da Igreja Católica.

Entre o equívoco e o unívoco não há termo meio concebível. Logo, o que possamos falar de Deus a partir das criaturas não passa de ser um equívoco. Santo Tomás dará resposta a este problema. Não tão otimista como alguns querem, mas não tão negativa. Ele, em torno dos nomes de Deus, falou que eles não são puramente equívocos. O equívoco acontece quando um nome aparece por casualidade em um dos seres diferentes, sem possuir relação ou semelhança alguma. Este não é o caso dos nomes dados a Deus, já que há uma relação entre causa e efeito, entre criador e criaturas. Há algo, pois, de positivo que fica quando falamos de Deus, alguma semelhança entre as coisas e Deus (não ao invés). A semelhança é a palavra que fica nos efeitos vinda da causa, mesmo que esse efeito seja muito inferior com respeito a causa.

Tomás sempre dirá que não estamos condenados a ficar calados sobre Deus. Que este falar não é pura equivocação: *nise pure aequivoce* ou *omni aequivoce*.

<sup>56</sup> AQUINO, 2001. I, 13,5. p. 293; Cf AQUINO, 1957. I,29,31,32. p. 176; 181; 183

<sup>57</sup> SERTILLANGES, 1946. p.83

<sup>58</sup> TILLICH, 1987. p. 205-206

Este falar, que não é totalmente equivocado, Tomás de Aquino o chama de *analogia*. Para interpretar retamente este termo, Gilson propõe não fazê-lo na ordem do conceito, senão do juízo.

O objetivo de Tomás com a noção da analogia é impedir que o pensador caísse no sofisma ou equívoco.

Para evitar el equívoco puro, es preciso apoyarse en *la relación* que une todo efecto com la causa, único vínculo que nos permite remontar, sin posible error, de la criatura hasta el creador.<sup>59</sup>

Essa relação se chama de analogia ou proporção.

Há um sentido exato de como podemos nomear a Deus a partir de suas criaturas: O que chamamos de bem, justiça, sabedoria, potência estão certamente em Deus, porque Deus é causa de todas estas coisas. Tudo o que tem perfeição tem sua causa em Deus, segundo um modo de ser necessariamente deficiente. Assim, afirmar de Deus a perfeição, segundo um modo oculto para nós, é manter-se entre o unívoco puro e o equívoco puro.<sup>60</sup> Sinais e efeitos de Deus, perfeições das coisas não são o que Deus é em si mesmo; *Deus é de um modo infinitamente maior, mais eminente. Isto é a analogia.*

A analogia tem sido termo de discussão profunda. Alguns que veem “um agnosticismo” e os que veem algo profundamente positivo chegam a pensar na possibilidade do conhecimento da essência de Deus. Se caminharmos no plano do conceito, teremos a dizer que não há termo médio entre o equívoco e o unívoco. Aí ambas as interpretações são irreconciliáveis. Só se nos transferirmos para o plano do juízo - e juízo de existência -, então resolveremos o problema. Quando se fala da essência, da sustância, da bondade de Deus, não se faz mais que repetir QUE ELE É, ELE É O ESSE: Seu nome por excelência. Se tomarmos um a um os atributos divinos e perguntamos se estão em Deus, a resposta será que não enquanto tal e como realidades diferentes. Não podemos nunca conceber a essência de Deus, nem por seus atributos. A visão de Deus neste mundo nos foi negada. Não podemos conhecer o que ele é.<sup>61</sup> Não há, pois, nem conhecimento perfeito ou imperfeito da essência de Deus. Diante desta afirmação clara de Tomás só resta analisar a

<sup>59</sup> SERTILLANGES, 1946. p. 156

<sup>60</sup> AQUINO, 2001. I,13,5 ad res. p. 294-295

<sup>61</sup> AQUINO, 2001. I,12,11 ad res. p. 277-280

afirmação na Suma contra os gentios, I, 30: “No podemos llegar a saber lo que Deus es, sino lo que no es, y qué relación tiene con él todo lo demas.”

Este é o conhecimento que Santo Tomas oferece de Deus, sobre o fundo da afirmação de Paulo: os *invisibilia Dei*<sup>62</sup>. Se se tratando de um conhecimento, Paulo falaria de *invisibile* e não *invisibilia*, pois conhecimento de Deus é sua essência, algo que só os bem-aventurados nos céus têm. Esta distinção é boa, mas também nos enche de otimismo quando Paulo fala do conhecimento de Deus, sendo que está *invisibilia* é uma pluralidade de pontos de vista sobre Deus, ou de maneiras de concebê-lo para designar-lo com nomes tomados de seus efeitos, atribuindo-os a Deus.

De esta manera el entendimiento contempla la unidad de la esencia de Deus sobre las razones da bondad, de sabedoria, de virtud y otras del mismo género, que no estan en Deus. Ele mismo los llamo *las invisibilia* de Dios, porque lo que respunde a Dios a dichos nombres o razones es uno, e no es visto por nosotros.<sup>63</sup>

Aqui temos que dizer que Santo Tomás não se contradiz, as “*invisibiliae*” não se refere de jeito nenhum à essência de Deus, se refere muito mais a Deus no efeito criado que é análogo a ele como causa. Esse conceito de efeito não pode transformar-se em conceito de Deus, mas podemos sim atribuir a Deus (por um juízo afirmativo) o nome que designa a perfeição correspondente a dito efeito. Com isto, não se afirma que Deus é semelhante à criatura, senão ter a certeza na base de que o efeito se assemelha a sua causa, então a criatura participa, se assemelha a Deus. Por esse motivo atribuímos a Deus vários nomes (bom, sábio, poderoso, etc.). Sendo eles uma multiplicidade de nomes que designam um objeto simples e que em nós são perfeições criadas como conceitos distintos.

Neste ponto podemos mostrar um verdadeiro paradoxo: onde a afirmação positiva e a negativa se juntam num plano superior, sendo ambas verdadeiras e não contraditórias na sua ordem. De fato, nenhuma das formas definidas nos nomes significa que existem em Deus. Noutras palavras: nem a bondade, nem a força, nem a inteligência existem como formas no ser divino. De outro lado, também não se pode dizer que as afirmações sobre Deus (bom, poderoso e sábio) não tem nada de

<sup>62</sup> Romanos 1,12.

<sup>63</sup> AQUINO, T. *In Epistolam ad Romanos*, cap. I, lec 6 ed. De parma, t. XIII pg. 16 Apud GILSON, 1946 p. 158



positivo. O que se afirma é que estes nomes só falam da substância divina mesma. J. Maritain desenvolve esta tese de Santo Tomas:

los nombres divinos significan la substancia de Dios, es decir, que a designan como siendo lo que los nombres significan. No se sigue de esto el que tales designaciones nos hagan concebir lo que dicha substancia es, ya que concebimos cada una de ellas por un concepto distinto, siendo, en cambio, la substancia divina, la simple unidad de su existir.”<sup>64</sup>

Seguindo esse raciocínio, dizer que Deus é bom não é só dizer que ele não é mau ou que Ele é a causa da bondade. O que significa realmente é que a bondade que encontramos nas criaturas já preexiste em Deus, e de um modo mais elevado.<sup>65</sup> Não se segue daí que corresponda a Deus ser bom enquanto causa da bondade, senão mais bem porque Ele é bom e preenche de bondade às coisas.<sup>66</sup> Cada posição deste paradoxo não é mais que o avesso e o reservo de uma só doutrina: Que sabemos de Deus? A proposição Deus existe é verdadeira, mas não sabemos o que é para Deus o existir, porque sua substância é totalmente desconhecida por nós. A mesma situação se tem quando falamos dos atributos de Deus. Podemos demonstrar quais são eles, mas sempre desconhecemos o que Deus é.<sup>67</sup> A nossa ilusão provém das provas da existência de Deus, onde achamos que sabemos o que esse é. Esta mesma ilusão acontece quando pensamos saber da bondade, do poder e da sabedoria de Deus. Todos esses nomes só significam a substância divina, idêntica ao esse de Deus, e desconhecida por nós. Seguindo a Maritain dizemos que o *id quod* que conhecemos na criatura é só participação pois pertence a Deus *per prius* (por direito de prioridade) e que o que há em Deus, nós o ignoramos. Seguindo a Maritain dizemos que para evitar o ‘agnosticismo de conceito’ não se pode encontrar refúgio num conceito mais ou menos imperfeito de essência de Deus, senão nos juízos afirmativos que se podem construir a partir dos efeitos múltiplos de Deus na criação e que nos situam o lugar metafísico de sua essência. Essência que não podemos conceber absolutamente.<sup>68</sup>

<sup>64</sup> MARITAIN, J. *Los grados del saber*. T. I Buenos Aires: Ediciones Desclée, 1947. p.273

<sup>65</sup> Este raciocínio está muito perto da interpretação dos nomes de Deus em Tillich, onde diz que eles certamente não refletem a essência de Deus, mas estão transcendidos na raiz divina. Cf. TILLICH, 1987. p. 204-241

<sup>66</sup> AQUINO, 2001. I,13,2 ad res. p. 286

<sup>67</sup> GILSON, 1946. p. 161

<sup>68</sup> MARITAIN, 1947. p. 319-380

### 1.3.2 O caminho do 'sobrenatural'

Para terminar, a descrição da questão 12 da *Suma Teológica* de Tomás de Aquino, nos artigos 1,2,4 (resposta 3), 5, 7,8,11,12. Não me auxiliei de nenhum comentarista, uma vez que o texto conduz às conclusões que o objetivo da presente dissertação pretende atingir.

Como conhecer a Deus? É a questão do artigo 12, que prepara a questão 13 com a matéria dos nomes divinos. Nesta questão, depois de ter tentado dizer de Deus quem é ele (via negativa), agora se pergunta em que medida, e sob que condições, nosso discurso sobre Deus afirma sobre Ele algo real, e antes de tudo, já que o discurso exprime imediatamente o conhecimento, como e em que limites é possível ao homem conhecer de Deus alguma coisa. E este é o assunto da presente questão. Os primeiros onze artigos são dedicados ao perfeito conhecimento de Deus, o único que é direito e atinge o que Ele é em si mesmo: a visão imediata e gloriosa, prometida para outra vida. Aqui o que Tomas faz é teologia, partindo da revelação, progredindo somente através da fé. E nesta conjuntura coloca os problemas fundamentais para a teologia e a pedra de tropeço para o diálogo com a filosofia e a ciência: o sobrenatural e o milagre.

Tomás retoma a posição central de toda sua exposição: nenhum intelecto humano pode conhecer a essência de Deus. E para isto argumenta: Todo objeto é cognoscível à medida que se encontra em ato. Deus é o ato puro, sem mistura de potência e então deve ser cognoscível ao máximo. O problema é que este máximo cognoscível excede em inteligibilidade o intelecto humano. Além disso, Tomas diz na resposta terceira do artigo 12: Deus não é um existente, porque está por acima de toda existência, porque Ele é seu ser. Daí que falemos que excede todo conhecimento, não pode ser compreendido.

Mas depois ele coloca isto como algo inadmissível. A bem-aventurança última do homem é a mais elevada operação intelectual e se ela consiste em não poder ver a essência de Deus, então não será bem-aventurança ou será outra coisa diferente, o que é estranho à fé. A perfeição última da criatura racional se encontra naquilo que é para ela o princípio de ser. Cada coisa é perfeita se atinge o seu princípio. Logo, não ver a Deus (que por si mesmo não é contra a razão), sendo a perfeição o princípio do ser, é estranho à razão. O estranho à razão é que isto seja radicalmente impossível. O desejo natural que brota espontaneamente das profundezas da

natureza é ver a essência de Deus. Não poder vê-lo é, no mínimo, estranho à nossa natureza.

O homem quando vê um efeito quer conhecer a causa. Se o homem não puder, se o intelecto da criatura humana não puder alcançar a causa primeira, então será um desejo natural em vão. Logo, deve-se conceder-se que os bem-aventurados veem a essência de Deus. Então está claro que o homem se pode chegar à essência de Deus, mas só na bem-aventurança. Só depois da morte, na glória de Deus, teremos ideia da essência de Deus.

E o conhecimento que nosso intelecto tem de Deus por semelhança, como acontece? Como podemos chegar ao intelecto criador de Deus? Isto será respondido no artigo segundo de uma maneira especial: através da luz que Deus participa e que de certa maneira antecipa a visão total na glória de Deus: é certa luz inteligível, que emana duma luz primeira para agir na faculdade natural ou numa perfeição de graça ou até de glória acrescentada. Então, para ver a Deus se precisa que nossa faculdade deva ter alguma semelhança de Deus que a faça capaz de ver a Deus. Mesmo com este esclarecimento, Tomás dirá imediatamente depois que desde o lado da coisa vista (ao qual o sujeito deve estar unido necessariamente), a essência divina não pode ser vista por intermédio de nenhuma semelhança criada. Um avanço e um retrocesso.

No seguinte artigo (o terceiro), Tomás vai dar outro passo, vai dizer que o conhecimento de Deus é uma graça, algo que está por acima da natureza.

O intelecto (nunca os sentidos) pode ser elevado pela graça e então chegar ao conhecimento da substância separada subsistente e do ser separado subsistente. Aqui está o problema do sobrenatural.<sup>69</sup> Se o homem não tem faculdade para conhecer a essência de Deus senão pela graça, então esta é uma segunda natureza? Santo Tomás diz que não, então cria uma espécie de intelecto especial para ver a Deus, uma abertura para o infinito: algo que só se realiza (mesmo limitado e finito) no universal, no ilimitado do ser, no infinito. Esse valor é o próprio ser: ele só se apresenta limitado em um intelecto criado; mas podendo apreendê-lo sem limites, esse intelecto se mostra por isso, para além do ente limitado, que é o seu objeto conatural, aberto ao ente infinito àquele que é o ser subsistente: Deus. Tal abertura é natural, mas não suficiente para permitir-lhe (embora ele seja o princípio suficiente) apreender diretamente o ser Infinito. Essa visão então não tem

<sup>69</sup> AQUINO, 2001. I,12, 4 resp. 3. p. 264

nenhum intermediário (uma segunda natureza). Só por uma iniciativa divina, gratuita, como um dom da graça. Tem-se que destacar que a abertura do espírito criado para o infinito é uma condição de possibilidade desse dom, não é de modo algum um esboço.

Para terminar o raciocínio, Tomás dirá que essa essência incognoscível pelo homem, mas que pode ser dada ao intelecto pela luz natural e sobrenatural da graça, acontece pelo milagre, evento de Deus nos bem-aventurados, nos místicos.<sup>70</sup> Sem dúvida que aqui se fala fora das leis da natureza, fazendo uma concessão especial ao sobrenatural; aqui a alma pode fazer operações na qual o corpo não tem parte alguma. Faz-se um discreto deslizamento de sentido. Natural e sobrenatural passam a designar, além da noção fundamental de superação da natureza, a transgressão das leis da natureza, ou seja, o miraculoso. Em opinião de Tillich, esta seria a segunda maneira de fazer filosofia da religião. Chega-se a Deus não por Ele, mas de maneira imperfeita, pelos efeitos no mundo, num caminho estreito pelo milagre da revelação, pela via sobrenatural. Contra esta segunda corrente Tillich vai descarregar toda a sua crítica que desenvolveremos no terceiro capítulo.

Agostinho, Anselmo e Tomás têm algo em comum que é vital para esta pesquisa: fundamentaram para o ocidente a relação fé cristã e metafísica helênica. Seja pela “interioridade”, pelo “pensamento do pensamento”, pela “via negativa”, pela “analogia” o Deus cristão passa a ser identificado com o Bem do mundo das idéias, com o Ser supremo, com o suprassensível por excelência. Esse será o “Deus morto” de Nietzsche; o Deus que Nietzsche não reconhece e declara morto. Tillich vai carregar sua crítica contra essa metafísica que faz do sobrenatural o acesso a Deus, e pelo mesmo a verdade.

---

<sup>70</sup> AQUINO, 2001. I,12,11. p. 277

## 2 CARACTERIZAÇÃO DO NIILISMO E DA MORTE DE DEUS E SUAS IMPLICAÇÕES HERMENÊUTICAS PARA O DISCURSO RELIGIOSO E TEOLÓGICO

Se o discurso sobre Deus da metafísica se pode resumir nas palavras supracensível, causalidade e analogia, o niilismo será a linguagem nova, nascida da “morte de Deus”: devastadora e verdadeira revolução no Ocidente.

Nietzsche, filósofo, abriu um discurso que descortinou a crise existencial do Ocidente, mostrando-lhe não só seu vazio religioso, fundado em um supracensível alienante (o em si), senão também o sem sentido, a insignificância do seu ser: é o “fim do fim”, da “unidade” e da “verdade”. Revolução total: o seu Deus, que sustentava tudo, morreu. Tillich terá plena consciência disto e por isso se coloca à tarefa de reconstruir sua teologia sistemática a partir da morte do Deus cristão e da história das religiões.<sup>71</sup> O fim da metafísica exigiu uma nova língua para falar de religião e até de Deus.

Neste capítulo vamos examinar esta linguagem que não só questiona o religioso como também o abre a um paradigma insuspeitado no Ocidente: a superação e morte definitiva da metafísica grego-judeu-cristã, tal como formulada no primeiro capítulo.<sup>72</sup> Tillich se colocará à tarefa de ressignificar a partir do novo paradigma. Conseguiu?

Para podermos nos introduzir a devastadora noção de morte de Deus é necessário esclarecer esta ideia como a de niilismo para podermos entrar nela e conhecer as implicações hermenêuticas para a linguagem religiosa e teológica, querendo logo em nosso propósito ver uma opção na linguagem de fé como linguagem do incondicional numa atitude corajosa diante do não-ser corrosivo de nossa história niilista, seguindo as pegadas de Paul Tillich.

a) Noção de niilismo:<sup>73</sup> Resumindo, podemos dizer que o termo niilismo tem quatro sentidos: filosófico, político, literário e existencial. O filosófico foi mostrado quando se acusou os idealistas de querer destruir a realidade em nome da ideia. O

<sup>71</sup> TILLICH, Paul e ELIADE, Mircea. *El futuro de las religiones*. Buenos Aires: Ediciones Megápolis, 1966. p. 7

<sup>72</sup> Este capítulo seguirá duas referências bibliográficas fundamentais: CABRAL, M. A. *Niilismo e Hierofania: uma abordagem a partir do confronto entre Nietzsche e Heidegger*. Rio de Janeiro: Tese de doutorado Universidade do Estado do Rio de Janeiro Centro de Ciências Sociais Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. 2011. p.78-132 e CASANOVA, M. A. *O instante Extraordinário. Vida, história e Valor na Obra de Friedrich Nietzsche*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

<sup>73</sup> BOFF, C. *O livro do sentido: crise e busca do sentido hoje*. São Paulo: Paulus, 2014. v.1, p. 61-107; p. 271-327

político foi anárquico geralmente: destruir tudo, porque tudo está errado. O sentido literário pretendia superar os cânones literários vigentes para recriar os novos. E, por fim, o niilismo existencial: conceito crítico-existencial que conceitua nossa época em termos de crise de vazio e busca de sentido para a existência.

Esses modos de significação não têm nem unidade e até contém contradições. Há dos esclarecimentos possíveis: o primeiro se identifica com o de *depreciação da vida*. Já o segundo não é uma negação da vida, mas uma reação ao suporte metafísico que sustenta uma vida negada. Os valores metafísicos (superiores) serão alvo do ataque niilista. O primeiro é o niilismo negativo, o segundo é reativo. Tem um terceiro, que é o niilismo passivo, que se define como uma extinção passiva da existência, onde, ao tempo, se afirma a multiplicidade das forças que lhe são constitutivas e o dever que lhe é inerente.

b) Morte de Deus: Há diversos tipos de morte de Deus que se compreendem através de três momentos distintos: a consciência judaico-cristã; a consciência europeia; a consciência búdica. Cada momento se relaciona com um tipo de niilismo: o primeiro com o negativo, o segundo com o reativo e o terceiro com o passivo.

Didier Franck<sup>74</sup> descobriu um fio condutor que dá unidade às significações: morte de Deus e niilismo como consequência, como acontecimento de emancipação do vivente humano. Seguindo o aforismo 125 de *A gaia ciência*, pode-se dizer que a multiplicidade das mortes de Deus é uma experiência regenerativa: é um deicídio como aprofundamento da vida, como novo começo; deicídio que cria o além-do-homem; deicídio que nos libera do pecado e da graça.

Pode-se enxergar a complexidade dos termos morte de Deus e niilismo, conceitos polissêmicos na obra nietzschiana. Mas eles concentram sua atenção no pressuposto ontológico para a tematização do sagrado ou divino. As supracitadas acepções dos conceitos ganharam uma nova perspectiva. Estes conceitos (morte de Deus e niilismo) serão transcendentais, no sentido de condições de possibilidades para ver a ontologia nietzschiana, entendida como o modo de ser da totalidade do mundo. Cabe então perguntar como e por que a morte de Deus e niilismo descerram o lugar de determinação da ontologia nietzschiana.

<sup>74</sup> VALADIER, P. *O divino e a morte de Deus segundo Nietzsche*. Trad. Luiz P. Rouanet In: LANGLOIS, L e ZARKA, Y. C. (Org.) *Os filósofos e a questão de Deus*. São Paulo: Loyola, 2009. p. 9

## 2.1 Os aforismos 125 e 343 da “a gaia ciência”, chaves para entender a morte de Deus e o niilismo

Para captar o sentido primário ontológico de Nietzsche, que nos leve ao seu horizonte hermenêutico, e assim reescrever o problema do sagrado nos átrios da filosofia, iremos explicitar os elementos periféricos do aforismo 125 de “A Gaia Ciência”, com o intuito de ver a ‘atmosfera’ que circunda o acontecimento da morte de Deus. Os aforismos que logo se usaram da mesma obra (sobretudo o 108 e 343) terão como fio condutor a análise deste, e ajudaram a favorecer a reta compreensão do sentido primário da morte de Deus e do niilismo. Vejamos o texto:

O homem desvairado – Não ouviram falar daquele homem desvairado que em plena manhã ascendeu uma lanterna, correu até a praça e gritou incessantemente: “Procuro Deus! Procuro Deus!?” – E como lá se encontravam muitos daqueles que não acreditavam em Deus, ele provocou uma grande gargalhada. Será que ele está perdido? Perguntou um deles. Ele se perdeu como criança? Perguntou outro. Está se escondendo? Ele tem medo de nós? Embarcou em um navio? Emigrou? – assim gritavam e riam uns para os outros. O homem se lançou para o meio deles e transpassou-os com seu olhar. “Para onde foi Deus?”, gritou ele. “Já lhes direi! Nós matamos – você e eu. Somos todos seus assassinos!” “Mas como fizemos isso? Como conseguimos esvaziar o mar? Quem nos deu a esponja para apagar o horizonte? Que fizemos nós, ao desatar a terra de seu sol? Para onde se move ela agora? Para onde nos movemos nós? Para longe de todos os sóis? Não caímos continuamente? Para trás, para os lados, para a frente, em todas as direções? Existem ainda ‘encima’ e ‘embaixo’? Não erramos como que através de um nada infinito? Não sentimos na pele o sopro do vácuo? Não se tornou ele mais frio? Não anoitece eternamente? Não temos que ascender a lanterna de manhã? Ainda não escutamos nada do barulho dos coviões que estão a enterrar Deus? Não sentimos o cheiro da putrefação divina?” “Também os deuses apodrecem! Deus está morto! Deus continua morto! E nós o matamos. Como nos consolamos, os assassinos entre todos os assassinos? O mais sagrado e poderoso que o mundo até então possuía sangrou inteiro sob os nossos punhais – quem nos limpará este sangue? Com que água poderíamos nos purificar? Que ritos expiatórios, que jogos sagrados teremos de inventar? A grandeza deste ato não é grande demais para nós? Nós mesmos não deveremos nos tornar deuses para que venhamos a parecer dignos deste ato? Nunca houve um ato maior – e quem vier depois de nós pertence por causa deste ato a uma história mais elevada do que toda história até aqui!” Neste momento silenciou o homem desvairado e olhou novamente para os seus ouvintes: Também eles ficaram em silêncio, olhando espantados para ele. Finalmente, ele lançou sua lanterna no chão, de modo que esta se partiu e apagou. “Eu cheguei cedo demais” – disse ele então – “eu não estou sintonizado com o tempo”. Este acontecimento extraordinário ainda está a caminho e perambulando – não chegou ainda aos ouvidos dos homens. O raio e a tempestade precisam de tempo, as luzes dos astros precisam de tempo, os atos precisam de tempo, mesmo depois de terem sido realizados, para serem vistos e ouvidos. Este ato é para os homens mais distante que o mais distante dos astros: *e porém eles o cometeram!* – Conta-se ainda que o homem desvairado adentrou no mesmo dia várias igrejas e entoou aí seu *Requiem aeternam deo*.

Acompanhado até a porta e interrogado, limitava-se a responder. “O que são ainda afinal estas igrejas, senão túmulos e mausoléus de Deus?”<sup>75</sup>

Este aforismo concentra os elementos principais para ter uma compreensão primária da expressão nietzschiana: Deus morre. O estilo literário, que certamente rompe com o tradicional demonstrativo da filosofia, é o parabólico, com um sentido eminentemente *kerigmatico*<sup>76</sup>. O aforismo acontece através de diversas vozes, guiadas por um único problema que repercute existencialmente em todos os personagens: Deus morreu! É uma afirmação, não é uma demonstração, é um anúncio (*Kerigma*). É palavra para ser escutada, para conversão (como nos evangelhos). Um homem desvairado anuncia para os homens da praça e para o leitor. Ele exige posicionamento existencial diante do anúncio, uma postura vital determinada diante do acontecimento decisivo: se trata de identificar-se e assumir os riscos que a morte de Deus impõe.

Segundo Casanova e Valadier, o homem desvairado é uma clara paródia de Diógenes, o cínico que Diógenes Laercio menciona na obra *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, onde se lê:

Ele (o cínico) definia os demagogos como lacaios da turba e as coroas conferidas a eles como floração da glória. Durante o dia andava com uma lanterna acesa dizendo: ‘eu procuro um homem.’<sup>77</sup>

Como cínico, ele pretende dissolver causticamente as certezas e obviedades do senso-comum. Isto tudo acontecia no mundo grego, em meio dos aristocratas, na ágora grega, palco de atuação e fala dos filósofos. Ele fala com ironia e em contradição, o Diógenes leva uma lanterna ao meio dia, quando tudo se vê no olho nu da luz do dia. É, sem dúvida, uma crítica corrosiva na ágora, na procura de um homem, feito ao parecer por um homem insano que usa lanterna na luz do dia. Esta insanidade não é mais que a força para mostrar em seus atos e pensamentos a ressignificação que ele pretende dar ao senso comum e as contradições que se vivem.

<sup>75</sup> NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. § 125. p. 147-148

<sup>76</sup> VALADIER, 1982 *Nietzsche et la critique du Christianisme*. Paris: Cerf, 1974. p. 451-453

<sup>77</sup> LAERCIO, D. *DIOGENES. Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Brasília: Editora Unb, 2008. p.162



O que Diógenes procurava não era um homem no sentido da espécie humana, senão um homem singular que fosse capaz de sintetizar em si a hominidade do homem.<sup>78</sup> Hominidade significa a realização do sentido essencial do ser humano. Por isso a luz da lanterna se faz necessária. Em toda parte há seres humanos desarticulados, que vivem a escuridão da essência humana. Mas como Diógenes concebe os escombros que obscurecem os homens? Ele, seguindo o texto de Diógenes Laercio, deixa entrever que a obscuridade se encontra nos demagogos e sua valorização. Vai aos demagogos de Atenas, diz Diógenes aos estrangeiros que queriam ver Demóstenes, o grande político e orador. A retórica era posta ao serviço da pauperização da virtude, deixando de lado a vida moral, esquecendo seus males, perdendo a harmonia da alma, ignorando a realidade.<sup>79</sup> Se perdeu a excelência moral, tornando-se demagogo. Perdeu de vista a justiça. Por isso Diógenes grita, brada: Chamei homens, e não canalhas. Sem dúvida que o fio condutor da crítica cáustica de Diógenes é a ideia da excelência moral. Diógenes não se encontra com homens que deem a medida da hominidade. Então grita: Atenção homens! Ele não vê homens, vê canalhas, pois só vê homens que contradizem o sentido pleno do humano, vivem como se realizassem plenamente a essência humana. São canalhas porque vivem como se fossem plenamente humanos. O fundamento ontológico desta crítica e avaliação moral é a *co-pertença* de coragem, natureza e razão. Sendo que Diógenes privilegia a razão, pois sem ela não se pode usar a coragem, nem seguir a natureza.<sup>80</sup> A razão se apropria da natureza e dirige as paixões. A lanterna ao meio dia, além de ser irônico, é para mostrar a escuridão dos homens de seu tempo. Agora, como Nietzsche usa Diógenes, o cínico, como paródia?

Em nosso quadro há diferenças entre Diógenes e o homem desvairado. Se o primeiro procura um homem, o desvairado procura Deus, com um modo ridículo, que provoca gargalhadas, porque os homens não acreditavam em Deus. Desta cena ridícula e insensata aparece o anúncio: Deus morreu. A cena de aforismo acontece na contraposição dos personagens: o desvairado e os descrentes. O desvairado procura a Deus, logo acredita no Deus procurado. Mas logo se verá que isto não é assim. Diógenes e o desvairado se fazem de cínicos para suas indagações. Ele pergunta por algo que não encontra resposta. Ele pergunta por Alguém que ele sabe

<sup>78</sup> CASANOVA, 2003. p. 192

<sup>79</sup> LAERCIO, D, 2008. p. 161

<sup>80</sup> LAERCIO, D, 2008. p. 158

que morreu. Não que morreu: Nós matamos a Deus, vocês e eu. Somos seus assassinos. O cinismo do desvairado está em perguntar o que ele mesmo já sabe e em proceder, assim, com a finalidade de dissolver a obviedade do problema de Deus, naqueles que não acreditam. E então, como deve ser a postura de quem não acredita em Deus? O aforismo 346 de “*A Gaia Ciência*” nos vai aproximar a uma primeira postura: postura singular, que está além do ateísmo, da descrença ou até imoral. Esse não é o modo de ser que as determina, pois a descrença ainda é uma crença, uma meta ou um martírio mesmo. A descrença aparece como uma dinâmica existencial que pretende liberar ao homem de ‘suas grades’. Mas prisão porquê? “Quando uma pessoa chega à convicção fundamental de que tem de ser comandada, torna-se ‘crente’”<sup>81</sup> Crença está vinculada à necessidade de apoios e esteios para uma vida aprisionada. Ao contrário, a descrença seria o “prazer e força na autodeterminação, (na) liberdade da vontade, onde o espírito se desprende de toda crença” (idem). A liberdade é o grande problema para Nietzsche. Ela está ligada a um azedume e paixão que fazem da descrença uma nova crença, sendo assim o novo agulhão para a liberdade. Assim, a liberdade conquistada é suprimida por outra crença: a descrença.

Como isto acontece? Nós matamos a Deus, vocês e eu. É um verdadeiro deicídio. Tanto o desvairado como os descrentes mataram a Deus. Mas o sentido deste deicídio é diferente em cada personagem. Para entender esta diferença na realização do deicídio é importante ler uma passagem no capítulo ‘o homem mais feio do mundo’ (IV parte de “*Assim falou Zaratustra*”):

Mas ele *precisava* morrer: via, com olhos que viam *tudo* – via as profundezas e o âmago do homem, toda a sua oculta vergonha e fealdade. Sua compaixão não conhecia pudor: insinuava-se nos meus desvãos mais sujos. Esse mais curioso de todos curiosos, ultra molesto, ultra compassivo, precisava morrer.  
Ele me via sempre; de uma tal testemunha eu quis vingar-me – ou, então, preferia não viver.  
O Deus que via tudo, *também o homem*: esse Deus precisava morrer! O homem não suportava que uma tal testemunha continuasse viva.<sup>82</sup>

Este é um diálogo entre o deicida, o mais feio dos homens e Zaratustra. O mais feio dos homens se volta contra Deus porque Ele não tem pudor, sua

<sup>81</sup> NIETZSCHE, 2003 § 346 p. 238-240

<sup>82</sup> NIETZSCHE, F. “*Assim falou Zaratustra*”, IV, “O mais feio dos homens”. Trad. Paulo Osório de Castro. Lisboa: Relógio d’água, 1998 p.92

compaixão é invasiva. Para Nietzsche a compaixão é um empecilho: não permite que a vida em degeneração se rearticule em sua vitalidade e assim supere sua condição doente. A compaixão deprime o poder de autorregeneração da vida. O Deus cristão onipresente e onisciente é um obstáculo existencial. A sua condição preserva uma existência fraca. O deicídio é necessário para que o homem possa libertar-se daquilo que o preserva enfraquecido, deteriorado. Há que desobstruir o maior empecilho: Deus, e então assim realizar verdadeiramente a liberdade humana. Essa testemunha deve morrer.

Mas este deicídio do mais feio dos homens só fez uma metamorfose que não suprimiu o cativo. A liberdade que veio no voltar-se contra Deus preserva este Deus sob o modo da oposição. Ele determina existencialmente aquele que se posiciona contra ele, ainda dando sentido a seus atos. O Deus que aparece pela negação de sua realidade se justifica sob o enfoque axiológico. Deus é o *valor supremo* que norteia e determina a existência. À medida que o homem, para emancipar-se, volta-se contra Deus e desta recusa retira o sentido articulador de sua existência, ele acaba por afirmar a vigência de Deus justamente por meio desta rejeição. É uma volta do velho cativo. Por isso Casanova diz:

Não acreditar em Deus é tão somente um modo negativo de se relacionar com Ele: um modo que permanece incontornavelmente ligado ao objeto da negação e não precisa nenhum redimensionamento da própria liberdade.<sup>83</sup>

Esta é a atitude dos homens descrentes do aforismo 125 citado.

Tomemos agora o aforismo 84 titulado Os prisioneiros, que está na obra *O Andarilho e sua sombra de Nietzsche*. Este aforismo se articula com nosso aforismo 125, mostrando as questões expostas. O cenário do aforismo é um presídio, onde o guardião é a figura do Deus Pai. Deus *absconditus* que ninguém vê. Quem aparece é seu filho, simbologia de Jesus Cristo, quem tem arrogância de chamar-se o libertador dos encarcerados. Esse filho assinala a necessidade de crer nele para obter a liberdade. Aos poucos os presos se conscientizam da necessidade de não crer nem no Pai nem no Filho para ser livres. Neste contexto sabem que o Pai morreu, e então se descobre que a sua presença entre eles só se ligava pelo caráter de crença que condicionava a mesma crença. Agora morto o Pai, o Filho sobra. Dar

<sup>83</sup> CASANOVA, 2003, p. 196

os ombros nele é o preço da saída do presídio. A descrença é a condição de possibilidade para ter a liberdade do presídio. Esta atitude, segundo Nietzsche, não é libertadora, mais perpetuadora da presença do presídio. Assim o fato de Deus ter morrido não é libertador senão desafiador. Estando diante de um fato histórico imensamente grande (nunca houve um ato maior, e quem vier depois de nós pertence por causa deste ato a uma história mais elevada do que toda história até aqui.), se exige uma atitude diferente, que seja essencialmente diferente dos descrentes: não acreditar em Deus é ainda ser escravo daquilo que ele representa. Para chegar a este novo comportamento é preciso saber claramente o que significa a expressão Deus morreu. Assim entenderemos a singeleza do homem desvairado e sua diferença com Diógenes, o cínico.

No aforismo 125 de “*A Gaia Ciência*”, Nietzsche usa três metáforas para referir-se a Deus: mar, horizonte e sol. Estas metáforas têm um caráter imagético no pensamento de Nietzsche sobre a morte de Deus, além de acenar para o lugar ontológico de onde ganham sentido. Na medida em que o mar se esvaziou, o horizonte apagou e o sol foi desatado da terra, a existência humana perdeu seu eixo. Noutras palavras, a morte de Deus, que cria uma mobilidade histórica maior que o fato singular, é, sobretudo, uma crise existencial criada pela dissolução de um princípio, que possui um caráter ontológico. Isto é o que precisamente aparece no aforismo 343 de *A Gaia Ciência*, onde se explicita qual tipo de Deus morreu: além de corroborar a relação de morte de Deus com crise existencial e dissolução de um princípio ontológico, segundo o aforismo 125, declara que o Deus que morreu é o Deus Cristão. Nesse Deus se articulam crise existencial e dissolução do princípio ontológico. Mas como acontece esta amalgama ou síntese no Deus Cristão? Isto não está explícito em Nietzsche, somente suposto.

## **2.2 Caracterização e identificação nietzschiana de Deus cristão**

Porque Nietzsche identifica o Deus cristão com o Deus que mataram? Ele não diz. O certo é que Nietzsche está inserido numa longa tradição que articula ontologia e existência através da ideia de Deus. Para entender a afirmação Deus morreu é necessário reconstruir teoricamente a afirmação anterior pretendendo enxergar os principais problemas que Nietzsche toca e tendo em vista a suposta compreensão cristã de Deus na tematização que Nietzsche faz da morte de Deus.

Num primeiro momento, para introduzir o problema, se deve atentar para a relação do Deus da fé com o Deus dos filósofos.

De imediato, estes termos não têm identificação necessária; mas historicamente é claro que o cristianismo empreendeu uma síntese entre filosofia e revelação cristã, de onde surgiu nossa teologia. Certamente o Deus da bíblia não se revelou em categorias metafísicas ou numa ontologia grega. De outro lado, os gregos nunca pensaram num Deus único que se auto-revelou a um povo eleito e politicamente escravo. Mas aconteceu o encontro destas tradições que parecem contraditórias e houve um duplo deslocamento: a filosofia forneceu para a religião judaico-cristã conceitos, métodos e questões que deram linguagem compreensível a seu trabalho cultural e evangelizador. De outro lado, o mundo revelado-bíblico ofereceu questões e problemas que renovaram o questionamento filosófico helênico: a dignidade humana, o livre-arbítrio, a dicotomia ser-essência, etc.

Interessante destacar como Javé (Ou lahweh) se revelou a Moisés: “*Eu sou o que sou*”<sup>84</sup>. Esta afirmação renovará o desafio para a metafísica grega. O gênio religioso judaico produziu uma afirmação não filosófica que irá marcar a história da filosofia. E assim,

O Deus dos judeus deixou de ser o Deus particular de uma raça eleita, tornando-se Deus universal de todos os homens. Por outro lado, qualquer cristão converso que estivesse familiarizado com a filosofia grega iria então compreender a importância metafísica de sua crença religiosa.<sup>85</sup>

No mesmo nome de Deus se uniram os princípios religiosos e filosóficos. O “Eu sou” é o princípio primeiro de qualquer pensador cristão como causa suprema de todas as coisas.

Mas dita simbiose filosófica religiosa não aconteceu sem dificuldades e desconfianças de ambos os lados. Três relatos de Paulo evidenciam esta questão: A primeira está nos Atos dos apóstolos, no famoso encontro Discurso de Atenas (At. 17, 22-32). Paulo parece entrar como apóstolo de Jesus Cristo em Atenas, em suas sinagogas e na ágora ateniense. Ali ele é abordado pelos filósofos epicureus e estoicos, que indagaram sobre a divindade de Paulo. Paulo responde de certa maneira esta questão e sobre o modo de relacionar sua crença com a filosofia

<sup>84</sup> Exodo 3,14.

<sup>85</sup> GILSON, E. *O espírito da filosofia medieval*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2006. p. 42-43

helênica. Paulo parte do elogio à sabedoria grega que tem um altar ao “Deus desconhecido”. E Paulo declara que esse Deus desconhecido já fora revelado aos cristãos por intermédio da ressurreição de Cristo. Cristo é a revelação de Deus que é o critério para julgar o mundo, para ter uma existência que nos dê a salvação. Esse “Deus desconhecido” não é uma escultura de ouro, prata. O Cristo é o critério para conhecer o único Deus verdadeiro que condena toda pluralidade de deuses conhecidos e de práticas religiosas que vigoram entre os gregos. Este discurso não foi problemático para os estoicos e epicureus, mas o discurso termina em meio de zombarias e indiferença por parte dos ouvintes. Porque ridicularizaram o discurso de Paulo?

Não era o Logos epicureus e estoico uma linha de fuga do politeísmo helênico, portanto, um elemento de crítica da religião popular instituída entre os helenos?<sup>86</sup>

Sem dúvida que o problema não era o Deus desconhecido, senão a ressurreição dos mortos (v.32). E não foi o anúncio da ressurreição o que scandalizou (segundo a Festugière), pois a palavra *anástasis* foi usada para falar da ressurreição de Dionísio, Átis e Osíris. O Problema está em que Paulo amalgamou duas ordens da realidade: o princípio criador transcendente e a ressurreição de uma pessoa que é ao mesmo tempo divina e humana. No pensamento grego, o princípio ontológico não é nem criador nem pessoal. Logo a fala de Paulo era ininteligível para os gregos<sup>87</sup>. Temos aqui dois universos de compreensão diferentes. Este relato, embora nos mostre o primeiro contato cristão grego, não nos permite ver o princípio de imbricação entre fé revelada e filosofia. Isto ainda é mais claro na segunda passagem a ser examinada: Colossenses 2,8-10.

Paulo rejeita a sabedoria deste mundo, que não contém a ideia de um Deus criador, pessoa que ressuscita a Jesus e ao tempo é o Deus *absconditus*, que não se dá a conhecer aos gregos em sua atividade intelectual e não está presente na literatura poética grega. A mensagem da cruz e de Deus criador é loucura para a sabedoria filosófica, escravizada como está pela especulação vazia. Seguindo Nunes (e Fertrugière), a mensagem paulina não pretende fundir ordens distintas do

<sup>86</sup> CABRAL, M. A. 2014. p. 95

<sup>87</sup> BITTENCOURT, R. N. *A Lei da potência da justiça em Nietzsche*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2007. p. 12

real. Aliás, a mensagem cristã neste estágio já possui alguns elementos advindos do helenismo. De fato, Paulo usa em 1TES. 5,23 os três termos da antropologia helênica: o espírito, a alma e o corpo. Os cristãos foram sentindo a necessidade de dar razões de sua esperança (1Pe, 3,15) e para isso usaram não só a antropologia helênica, senão também elementos de sua ontologia, pois seus avanços geográficos e históricos se faziam aonde os elementos da razão filosófica grega era preponderante.

A compreensão do Deus cristão depende da visão teológica do primeiro testamento, a saber, os nomes de Elohim e Javé. O texto mais importante para nossa compreensão e caracterização é Êxodo 3, a passagem da sarça ardente. Aí ele revela seu nome enigmático. É aí precisamente que o pensamento filosófico medieval assumiu o desafio de reconsiderar a noção grega do ser.

Vamos ver um pouco em detalhes: Moisés foi enviado por Deus para libertar o povo da opressão egípcia e então construir um povo de Deus (3,10). Num contexto de liberação, aparece o Nome lahweh: *Eu sou aquele que é ou Eu sou*. lahweh se identifica com o termo *haia* que se traduz por ser. Este Deus, se identifica também como o Deus de Abraão, Issac, Jacó. Esse Deus que no mundo dos patriarcas era chamado pelos nomes de El e Elohim.

Os padres da Igreja cristã consideraram esta passagem como uma revelação ontológica: a ideia do Deus que é aquele que é se ajustaria com a compreensão metafísica do ser; mas temos que lembrar que lahweh é um nome próprio, garante da missão mosaica no Egito diante de um povo escravizado e miserável (3,7); então o lahweh e ser não se identificam. Pois o ser é um conceito aplicado aos entes em geral e lahweh tem características de um de Deus que 'escuta, conhece, intervém e participa da história de um povo. Logo o *haia* (ser), com que se identifica a noção do ser, tem um sentido primário diferente e em outra ordem.

Então, o que significa este ser que se identifica com lahweh? Em nenhuma religião aparece este nome para Deus. Este nome só foi formulado pela tradição israelita. Colocado na boca de Moisés com uma finalidade: libertar o povo de israel.

Para poder chegar a uma maior compreensão é necessário ver que esse Deus de Moisés é o Deus dos patriarcas: o Elohim. Esse Deus inaugura uma relação pessoal com Abraão e sua descendência. O Deus Elohim forma a tradição religiosa pré-mosaica. É ele quem pede a Abrão que deixe sua terra. O local não determina a presença de Deus. É um Deus peregrino, sem santuário definido, sem-

terra (Gn 12,1 ss). É um Deus de relação pessoal. Esta atitude forte de Deus (não confundi-lo com locais, nem com figuras, nem com fenômenos naturais) foi a negação sumária do politeísmo. Logo é um Deus *transcendente*. O único lugar que este Deus aceita é a relação, onde o ser humano se abre para dialogar com o Sagrado no tempo e no espaço.

Elohim, transcendente e pessoal, é o criador soberano que entra em relação com a criatura. Ele não se confunde nem com a natureza, suas forças ou leis, nem com sua fertilidade ou seca. Ele é relação além do singular e plural, ele é relação na história. Aí ele se manifesta como promessa e esperança. É um Deus que intervém, mostrando seu poder e reconfigurando a vida de qualquer povo, impedindo qualquer cristalização dele e de qualquer religião ou sociedade.

Nome que, segundo a mesma mentalidade hebraica, sinaliza uma relação singular, pessoal, mas segundo a conotação do mesmo nome parece também um desejo de Deus de preservar sua identidade no mistério transcendente rejeitando todo nome que o identifique com os deuses dos povos. Seu nome é mistério, impossível de nominá-lo (cf. Jz. 13,18). Esta certa negatividade aparece ao lado de uma positiva presença de Deus: Ele não abandona o povo no devir dos acontecimentos, Ele está presente, ele fica, ele É. Ele está fora do dever das coisas e circunstâncias, ele é fiel. Certamente, aqui há algo perto da metafísica, mas como uma profunda raiz relacional: Deus que é, não define o *em-si* dele, senão o para nós.

Podemos dizer que o “Eu sou” preserva a Deus de todo limite espaço temporal. Sua presença existencial não se pode trabalhar do modo objetivo e formal, senão na singularidade pessoal. O lahweh é o Elohim, o Deus que escuta a voz dos oprimidos, é o Deus dos patriarcas. O Deus do mistério é aquele que entra em sintonia com o povo escravizado estabelecendo uma relação com eles de liberdade. Sem dúvida que esta ideia de um Deus que não se identifica com os ciclos cósmicos nem com as circunstâncias históricas faz surgir a ideia de idolatria, de falsidade dos demais deuses. Esses deuses, segundo o dêutero-Isaias, no fim do exílio babilônico serão destruídos, certamente estavam vinculados ao local, ao momento, ao *status quo*. Esses deuses que perecem em seu local, em sua história não podem ser



verdadeiros. Por isso o Deus transcendente proclama: “Eu sou o primeiro e o último, fora de mim não há nenhum outro.”<sup>88</sup>

Não há outro Deus fora de mim, Deus justo e salvador não existe, a não ser eu. Voltai-vos para mim e sereis salvos, todos os confins da terra, porque eu sou Deus e não há outro.”<sup>89</sup>

Confrontando os deuses com lahweh, todos são falsos, ídolos. A ideia do “Deus que É” avança por cima da degradação das aparências e instabilidade de todo outro deus. Os deuses pagãos são nulidade.

Toda esta teologia do primeiro testamento reaparece na compreensão de Deus no segundo testamento. Deus “é aquele que é, aquele que era e aquele que virá”<sup>90</sup>. Toda a cristologia joanina se sessenta no “Eu sou” da sarça ardente. O nome de Jesus manifestando o nome Deus é “Eu sou”. “Em verdade, em verdade vós digo: antes que Abraão existisse, EU SOU”<sup>91</sup>. Jesus mesmo é o Nome do Deus dos patriarcas. Na relação singular com ele, invocando seu nome, Deus mesmo torna-se presente. A fé em Jesus é o aprofundamento último da fé dos patriarcas. Portanto, quando no cristianismo diz-se “Eu sou”, destrói-se toda idolatria.

Sem dúvida que ambos os testamentos nos dão uma concepção monoteísta estrita, que na evolução teológica crista será trinitária, preservando a fé estrita no único Deus, lahweh.

Certamente, por estes elementos elencados, os judeu-cristãos viram no Deus dos filósofos um meio de afirmar sua compreensão religiosa. Estamos assistindo a aliança do judeu-cristianismo com a ontologia grega.

O Deus monoteísta (em confronto com todo politeísmo) que se fala não é só um princípio único fundador do mundo, mas é, sobretudo a presença de um único Deus que vive com seu povo todas as circunstâncias históricas e não se subtrai ao dever da natureza. Aqui não se fala de uma prova da existência de nenhum Deus. Fala-se de um Deus relacional, não local, mas pessoal. Sua existência se dá como evidência. Agora o Deus que age na história de Israel e logo na igreja primitiva passou a ser compreendido por meios não tradicionais: a ontologia grega. E assim o mistério se fará claro para o novo mundo a ser evangelizado. Negaram-se os deuses

<sup>88</sup> Isaias 44, 6

<sup>89</sup> Isaias 45, 21-22

<sup>90</sup> Apocalipse 1, 4

<sup>91</sup> João 8, 58

pagãos, reafirmando um princípio não redutível à história e à natureza como fundamento de tudo o que é. O que talvez agradou aos cristãos foi saber que os princípios estruturadores do mundo não só dissolviam o poder dos deuses senão que estavam além do tempo e do espaço, como lahweh. Com esta caminhada, a filosofia passou a ser um poderoso instrumento na propagação do anúncio cristão, que dissolvendo o politeísmo idólatra elevava a moral cristã. O “Eu sou” passou a ser legitimado filosoficamente junto com as práticas morais judaico-cristãs.

Este Deus, que logo se exprimiu totalmente no Ocidente como metafísica fundamental é O Deus que é assassinado no aforismo 125 de “*A Gaia Ciência*” de Friedrich Nietzsche.

### 2.3 O duplo aspecto do acontecimento de Deus

Seguindo o aforismo 125 encontramos três metáforas para declarar a morte: sol, mar e horizonte. Três termos que foram identificados com a morte e Deus, que segundo o aforismo 343 é o maior acontecimento recente: O Deus cristão caiu em descrédito. As metáforas citadas assinalam a região ontológica à qual o termo de Deus se refere e o sentido absoluto que esta região confere à existência humana. As metáforas mostram a dissolução completa do nome de Deus.

Nietzsche, sem muito esclarecimento, identifica sol, mar e horizonte com o Deus cristão, com lahweh (mesmo com a reinterpretação trinitária). “O Eu Sou” é *presença constante*, não por ser considerada hipóstase metafísica, senão como o atuante e comprometido com a história de um povo, mas transcendente a toda circunstância e local, lei natural ou cósmica. Deus misterioso que não pode ser nomeado, nem condicionado, nem perscrutado por homem algum. A este Deus foram aplicados os princípios metafísicos gregos que possibilitaram um falar de Deus como ser absoluto, não submetido ao dever, que vige como constância fundamentadora em todos os seres. Esta posição também retomou o pensamento moral dos filósofos, que tinha desconstruído a antropomorfia da teologia grega, possuidora de uma imoralidade tanto nos deuses como nos adoradores. Isto entrava perfeitamente no ideário judaico-cristão. Com tal visão, o Deus cristão passou a ser não um ser entre outros seres, senão o ente causador de todos os entes, o criador diferente às criaturas que ele plasmou, o ser necessário justificador da existência dos seres contingentes. O Deus judaico-cristão é suprassensível, sustenta todas as

criaturas que fez com sua graça. Ele vai convergir tudo para si, ele é o princípio onde todos os princípios metafísicos convergem. Deus transpassa tudo, está em tudo, todo encontra nele sustento e justificação. Ele é onipotente, onipresente. Mas não bastando isto, ele ordena tudo através de suas leis eternas, que devem ser obedecidas para que as criaturas sejam felizes. Por todos estes motivos, Nietzsche pode dizer todos os conceitos maiores: o ser, o incondicional, o Bem, o perfeito, etc. se identificam em Deus. Deus é um conceito estupendo<sup>92</sup>. Deus é a síntese de todo o meta-empírico. Há certamente no Deus cristão uma convergência total entre Ele e o suprassensível.

Se esse Deus suprassensível é a síntese de todo o que deve morrer, então a situação do homem contemporâneo é de desamparo radical. Se o mar, o sol, o horizonte (símbolos do Deus cristão, Nome do Deus metafísico) se dissolvem, então, o máximo princípio de normatividade se aniquila. Esta é a caracterização do niilismo, como acontecimento histórico e conjuntura de nosso tempo. O niilismo que pretende instaurar uma nova medida conformadora do mundo e da existência humana. O niilismo que é a nova linguagem do mundo e da existência.

#### **2.4 A ambiguidade da caracterização nietzschiana do niilismo a partir da assunção de Deus.**

A morte de Deus tem dois aspectos: a supressão do verdadeiro mundo suprassensível e a demolição de um sentido absoluto para a existência humana. Esse Deus era o acesso a verdade eterna, porque Ele é a Verdade, a Luz eterna. Isto garantia a estrutura de todas as ações. Isto é o que diz estas frases do aforismo 125 da *A Gaia Ciência*: Como conseguimos esvaziar o mar? Quem nos deu a esponja para apagar todo horizonte? Que fizemos nós, ao desatar a terra de seu sol? Para onde ela se move agora? Para onde nos movemos nós? Para longe de todos os sóis? Não caímos continuamente? Para trás, para os lados, para frente, em todas as direções? Existem ainda em cima e embaixo? Não erramos como que através de um nada infinito? Não sentimos na pele o sopro do vácuo? Não se tornou ele mais frio? Não anoitece eternamente?<sup>93</sup>

<sup>92</sup> NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos Ídolos ou como se filosofa com o martelo*. Trad. de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000. § 4 p. 15

<sup>93</sup> NIETZSCHE, 2003. §125. p. 148

Embora retoricamente estamos com um conjunto de perguntas, a verdade é que são um conjunto de afirmações sobre os resultados imediatos da morte de Deus: o desmoronamento do curso histórico ocidental, fruto da derrocada moral e gnosiológica do sol, do mar e do horizonte. Não se sabe mais o que está em cima ou embaixo; é uma dissolução total dos parâmetros balizadores da existência do homem no Ocidente. Perde-se o princípio estrutural, o homem vagueia no vácuo, sem fundamento eterno, sem absoluto. Tudo descerra a força do nada.<sup>94</sup>

Como Nietzsche define o niilismo? Niilismo significa que os valores desvalorizam-se. O “fim” não existe. A resposta de por que acabou. Embora não conheçamos o pressuposto ontológico da axiologia nietzschiana, todo valor aparece como condição do existente, do vivente. Por isso, o valor determina o sentido condicionador dos múltiplos elementos ontológicos do singular humano. O valor é o vector sistematizador de toda experiência e ação. Com a morte de Deus, os valores supremos (amalgamados à noção do Deus suprassensível) se dissolvem. Com eles se dissolvem todas as perguntas pelo sentido. Não há como articular o mundo com os princípios suprassensíveis que o fundamentavam, sobretudo com o Deus criador de todos os princípios metafísicos.

Do niilismo emerge o estado de nadificação dos parâmetros sólidos reguladores do vivente humano.<sup>95</sup> O *nihil do niilismo, primeiro* diz respeito a dissolução do caráter normativo do mundo verdadeiro e daí a conseqüente liquefação dos sentidos norteadores da existência. Sem verdade, sem suprassensível, sem vínculo sangrado (Kierkegaard), sem absoluto, a existência apresenta-se com uma radical inconsistência. Em palavras de Nietzsche: “... não existe nenhuma verdade; não há nenhuma propriedade absoluta das coisas, nenhuma coisa em si. Isso mesmo é niilismo, de veras o mais extremo.”<sup>96</sup> Da noção de ser-em-si, nasce a noção kantiana de coisa em si. Com a ideia da morte de Deus o *em-si* esvai-se. No escrito *Sobre a verdade e mentira em sentido extra moral*, pode-se ver como Nietzsche explica a supressão desta noção e mostrar o fio condutor do caráter relacional da linguagem.

<sup>94</sup> Aqui *A coragem de ser* de Tillich entra com toda sua força, anunciando um Deus acima de Deus, que responde a angústia da insignificância. Cf. Capítulo terceiro desta dissertação, parágrafo 3.8

<sup>95</sup> Cf. CASANOVA, 2003. p. 190-200

<sup>96</sup> NIETZSCHE, F. *A vontade de poder* Tradução feita por Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Francisco José Moraes Rio de Janeiro: Contraponto, 2008. p.119

O niilismo que veio com a morte de Deus não aconteceu de um momento a outro. A metafísica é uma compreensão do mundo, que divide este em dois: o real e o aparente. Ela optou dicotomizando o mundo em dois polos. Só que a metafísica elegeu um polo, como fonte de saber e moral: o mundo suprasensível. Este será o fundamento do outro polo, o mundo aparente, sensível, físico. O primeiro mundo terá sua fonte em Deus, causa e justificação de tudo. Mas dita opção sempre foi problemática. Para conhecer o “*em-si*” o homem não conseguia sair do seu “para si”, não conseguia desamar-se de si, onde o “*em-si*” se manifesta. Esta é a raiz histórica do fracasso da metafísica. O ser em-si não passa de um erro.<sup>97</sup> Alcançar o “*em-si*” (a asseidade) é sempre falar de para-si. Tudo o que dizemos está relacionado conosco. Ao falarmos do “em-si”, só falamos do “para-nós” e assim, conseqüentemente, transformamos o absoluto em relativo, pois ele só se mostra por nós. “... a linguagem é o lugar de aparição dos entes para nós, ela mesma já sempre aparece como signo do caráter relacional de tudo o que é no mundo *para nós*.”<sup>98</sup> Falar no “*em-si*” já é reduzi-lo à linguagem que o transforma em “para-nós”. A linguagem não é, pois, a representação objetiva dos entes. Para tal coisa, a metafísica pretendeu reduzir as palavras a conceitos. Só que estes têm sua fonte no nascimento da palavra. Faculdade Unida de Vitória

Para Nietzsche a palavra é processo criativo de metáforas: o estímulo nervoso que se transforma em imagem, primeira metáfora; a imagem que se remodela em som, segunda metáfora. Aqui não há segundo Nietzsche, causalidade; logo, há imbricação ontológica entre fenômeno e percepção. Por isso, o real se apresenta sempre como linguagem, o que significa que o modo das conformações entitativas e suas percepções dos entes se copertencem. O ente se mostra numa relação perceptiva que ganha voz na linguagem. Logo, a coisa em si só pode ser concebida por um tipo de linguagem alienada de seu modo próprio de ser: os conceitos. A coisa em si é um produto de relação entre a percepção e os fenômenos.<sup>99</sup>

Esta colocação sobre linguagem nos fará evidente a crise ocidental sobre o suprasensível. Tinha-se dito como o “*em-si*” passou a ser o “para-nós”. A metafísica, ao separar o sensível do suprasensível, nunca encontrou uma

<sup>97</sup> NIETZSCHE, F. , 2000. § 7. “Os quatro grandes erros”. p. 48-56 Cfr Casanova, Antônio O *instante extraordinário*. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2003. p.170-190

<sup>98</sup> CABRAL, 2014, p. 120

<sup>99</sup> NIETZSCHE, F. *Sobre verdade e mentira, em sentido extramoral*. São Paulo: Hedra, 2007. p. 101

linguagem para exprimir os contornos ontológicos do “*em-si*”, porque, como vimos, a linguagem surge de uma determinada relação entre fenômeno e percepção. O ente só aparece no interior duma experiência de relação fundamental, no processo conformativo dos entes. Nada é fora deste processo criativo. A metafísica quando quis acessar o “*em-si*”, nada fez além de criar uma linguagem alienada à sua essência.<sup>100</sup>

Com a supressão da dicotomia suprassensível-sensível se experimentou a maior crise no Ocidente: Deus morreu, irrompe o niilismo. O colapso do sentido é a consequência inevitável. O niilismo aparece com toda força negativa: desvalorização dos valores supremos até aqui vigentes, perda dos princípios tradicionais vinculadores (Badiou).

Mas o niilismo não tem um sentido positivo? Nietzsche num fragmento póstumo de Novembro de 1887, intitulado “*Queda dos valores ontológicos*”<sup>101</sup>; deixa vir à lume a transposição do sentido negativo do conceito niilismo para sua significação positiva. A queda de valores cosmológicos se conjuga com a compreensão do niilismo como estado psicológico. Psicológico em Nietzsche não é estado subjetivo por oposição a objetivo, ou ao mundo externo. O estado psicológico significa o modo de configuração do vivente humano. O ser humano não possui uma essência previamente constituída. Ele é um resultado dum processo conformativo que congrega, sintetiza uma miríade de elementos. Então a relação entre cosmologia e psicologia significa a dinâmica de autoconfirmação do ser humano. Desta articulação irrompe o niilismo. A existência se interpreta no Ocidente a partir de três categorias: “fim”, “unidade” e “verdade”. O escrito de Nietzsche analisa os pormenores da crise destes conceitos, mostrando que a impertinência de cada um deles engendra uma experiência de niilismo que tem relação com um estado psicológico específico.

A primeira experiência é do “fim”. A filosofia sempre pensou num destino e sentido absoluto para o dever do mundo. Tudo teria um projeto predeterminado por uma ordenação teológica. Tudo teria uma consumação realizadora. O fim ficou no niilismo dissolvido. Não há destino histórico, não há meta onde o homem seria o maior colaborador do “vir-a-ser”.<sup>102</sup>

<sup>100</sup> CASANOVA, 2013. p. 4-5

<sup>101</sup> NIETZSCHE, F. *Fragmentos póstumos* [99] de novembro de 1887 a março de 1888. p.87 In CABRAL, 2014. p. 126-129

<sup>102</sup> NIETZSCHE, F, 1887 a março de 1888. p.102 In: CABRAL, 2014. p. 126-129

A segunda experiência é da “unidade”. Segundo Nietzsche, a unidade vinda da metafísica é uma “totalidade, uma sistematização, ou mesmo uma organização, em tudo acontecer e debaixo de tudo acontecer.”<sup>103</sup> A falta de unidade tira a possibilidade do homem reconciliar-se com a totalidade do ente. Não há um vínculo, tudo parece ser uma simples justaposição de indivíduos dispersos. Nem pensar “numa união mística” com o uno e daí ter a reconciliação com o ente.

A terceira experiência de dissolução diz respeito à “verdade”, que Nietzsche identifica com o suprassensível. Se o mundo não tem fim nem unidade, ainda se teria uma verdade no mundo suprassensível que justifica toda a anarquia e pode criar uma nova ordem, um mundo verdadeiro. Este mundo criaria sentido para a existência porque pode retirar do dever seu poder dissolutor e obscureceria o perigo da dispersão da pluralidade. Mas o coração do niilismo está na destruição de todo mundo suprassensível. Não fica a verdade.

Fechamos dizendo que com a perda da normatividade existencial destes: conceitos –“fim, unidade e verdade”-, o niilismo é a desvalorização dos valores até agora vigentes. Com este discurso Nietzsche está falando duas coisas: a morte de Deus é do Deus judaico cristão que se reinterpreto para nós em categorias gregas. O Niilismo, segunda coisa, é decorrente internamente da morte de Deus e até aqui só está sob o signo da negatividade.

Então, a consideração psicológica de Nietzsche acaba transpondo estes conceitos para o lugar de onde emergem. Isto é uma preparação do solo para a reconsideração do niilismo. Os conceitos metafísicos não dizem nada do “em-si” no mundo, eles foram impostos por nós para interpretar o mundo. Ainda esses conceitos estão vinculados à nossa descrença. Os conceitos metafísicos não dizem nada à respeito do “em-si” do mundo. Toda palavra, como se falou, surge de um processo criativo derivado da transposição das percepções fenomênicas em linguagem. Aí, o ente se conforma e se mostra na sua singularidade. Não há, pois, nenhuma relação entre o homem e o ser-*em-si*. Isso não passa de uma ilusão. A ilusão é uma produção fenomênica sem suporte, substancializada, sem a famosa asseidade. “Fim, unidade, verdade” são conceitos; não se referem a nada em si. Eles relacionam-se sim, com nosso modo de percepção e constituição dos fenômenos. Estes conceitos apontam para a existência do sujeito e suas possíveis configurações. Assim, as categorias metafísicas não passam de ser o resultado de

<sup>103</sup> NIETZSCHE, F. 1887 a março de 1888, p. 104 In: CABRAL, 2014. p. 126-129

um processo interpretativo, onde todo conceito relaciona-se com certa configuração vital do homem, atendendo seus interesses.

O que importa nos conceitos, para serem normativos, é que eles tenham uma relação de crença, enquanto a disponibilidade do vivente humano em ser acometido existencialmente pelo sentido que eles fornecem. O niilismo certamente desacreditou os conceitos vindos da metafísica e irrompeu o niilismo, mas ao tempo surge a pergunta “de onde” surgem nossas crenças nessas três categorias, pois ditos conceitos metafísicos foram o produto de uma certa exigência vital do existente humano. Essa vitalidade condicionou a metafísica; eles foram alienados como condição de possibilidade da metafísica.

Ora, se a morte de Deus aconteceu simultaneamente ao desenvolvimento de nossa percepção do caráter relacional que subsidia a linguagem e de nossa impossibilidade de acessar o ‘em si’, então, a descoberta do vínculo entre categorias metafísicas e necessidade vital do homem dependeu justamente da morte de Deus e do niilismo decorrente. No niilismo, portanto, surge a descoberta de um outro campo de investigação que possibilita perguntar pelas necessidades vitais condicionadoras da metafísica e pela possibilidade de se reconfigurar o espaço vital de onde estas categorias emergiram.<sup>104</sup>

Daí surge uma nova possibilidade de interpretação do mundo e outros conceitos que não precisam estar alienados ao lugar de onde brotaram. Certamente sofremos pelo niilismo. Ele destruiu os princípios vinculativos, destruiu o Deus cristão soberano no Ocidente. Tudo está abalado, mas também no desdobramento dos condicionamentos ontológicos do niilismo há possibilidade de a um novo campo hermenêutico para considerar o mundo, o homem, os valores. Destituído de instâncias “*em-si*” e, conformado a partir das múltiplas relações perceptivas por parte do vivente humano, os fenômenos mundanos ganham novos contornos ontológicos. Desta perspectiva surge um campo renovado de investigação.

Esta é sem dúvida a perspectiva do aforismo 343 de “*A Gaia Ciência*”:

[...] de fato, nós filósofos e ‘espíritos livres’ sentimo-nos como que iluminados pelos raios de uma nova aurora; nosso coração transborda de gratidão, assombro, pressentimento, expectativa –eis que enfim o horizonte nos aparece livre outra vez, posto mesmo que não esteja claro, enfim podemos lançar outra vez ao largo nosso navios, navegar a todo perigo, toda ousadia do conhecedor é outra vez permitida, o mar, nosso mar, está outra vez aberto, talvez nunca diante houve tanto ‘mar aberto’.<sup>105</sup>

<sup>104</sup> CABRAL, 2014. p. 127

<sup>105</sup> NIETZSCHE, 2003. § 343. p. 233-234



## 2.5 Considerações finais: o niilismo como princípio transcendental do projeto da transvaloração nietzschiana

Feito o percorrido do aforismo 125 de “*A Gaia Ciência*”, onde caracterizou primeiro a morte de Deus e apresentou o sentido positivo do niilismo, agora temos de mostrar o vínculo existente entre o conceito metafísico e a dinâmica de realização do vivente humano:

[...] todo conceito metafísico de certo modo defende certos interesses vitais, legitimando determinadas configurações da existência humana. Isto equivale a dizer que o niilismo *desvela* o vínculo entre conceitos metafísicos e sentidos existenciais, ou melhor, entre metafísica e valor, pois este último, como mencionado anteriormente de modo sintético, nada mais é que o elemento condicionador da existência do homem. Se negativamente o niilismo acentua a derrocada dos valores supremos, dos valores até agora vigentes no Ocidente e o caráter de crise que esta dissolução gera na vida do homem ocidental, a sua possibilidade advém justamente da descoberta da alienação congênita presente no modo mesmo de produção dos conceitos metafísicos que sustentam os valores até então vigentes. À medida que a morte de Deus relaciona-se com a descoberta da impossibilidade de o homem acessar os princípios meta-empíricos de estruturação do mundo devido, sobretudo, ao fato de a linguagem nunca referir-se ao ‘em si’, mas somente ao ‘para nós’, ela mesmo, através do niilismo que dela emerge, deixa vir à lume o caráter interpretativo dos conceitos metafísicos em geral.<sup>106</sup>

O niilismo é, assim, um princípio de interpretação, que faz do Deus cristão o princípio de determinação do Ocidente. Desde a crise da metafísica reinterpreta o mundo e pretende refundamentar os valores, criando um novo princípio para estabelecer novos valores. É uma grande mudança no solo que gerou os valores, que os engendrou. Qual é esse novo solo? Onde nasce essa “nova aurora”?<sup>107</sup>

Duas posições se tiveram diante o acontecimento da morte de Deus: o comportamento do homem desvairado do aforismo 125 que assume o cinismo de Diógenes e ao tempo abala o conforto dos descrentes em Deus, mostrando a gravidade do acontecimento da morte de Deus. Ambos são deicidas, mas os descrentes são deicidas sob o modo da perpetuação do antigo cativo; ora a descrença preserva o antigo Deus acreditado: fazem de sua descrença uma nova crença.<sup>108</sup> O riso dos descrentes do aforismo 125 denuncia que eles não assumiram as consequências radicais da experiência da morte de Deus, porque não

<sup>106</sup> CABRAL, 2014. p. 128-129

<sup>107</sup> NIETZSCHE, 2003. § 343. p. 233-234

<sup>108</sup> NIETZSCHE, *Humano, demasiado humano II* – “Opiniões e Sentenças Diversas” / “O Andarilho e sua sombra”. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. §84. p. 68

experimentaram a negatividade do niilismo como supressão do suprassensível e suas realizações na existência humana. O deicídio impõe grandes desafios que estão contidos no aforismo 124 de “*A Gaia Ciência*”: “No horizonte do infinito abandonamos a terra firme e embarcamos!”<sup>109</sup>

A consequência mais clara do niilismo foi: abandonamos terra firme. A metafísica de Agostinho, de Anselmo e sobretudo de Tomás de Aquino, não tem mais nada a dizer. Todos os estios de segurança do homem ocidental foram abandonados. Há uma dissolução do principio ontológico em ocidente. Mais ainda, o abandono mesmo da metafísica não nos levará a outras terras. O ‘em- si’, elemento ontológico norteador da existência e do conhecimento não se encontrará jamais: o absoluto tornou-se inacessível. O nome de Deus é vazio. O infinito é o atributo do mar em que nos movemos sem possibilidade de absolutos. Isto gera uma grande insegurança (o ‘mar revolto’) que pede criar um mundo sem o Deus dos cristãos. Isto exige

[...] encontrar um fundamento ontológico não metafísico para lidar de modo positivo com o dever que aparece sem qualquer ‘freio absoluto’, pois, como vimos, as categorias de ‘fim, unidade e matéria’ se deterioram.<sup>110</sup>

Faculdade Unida de Vitória

Esta foi a grande tarefa que se impôs Paul Tillich e que aparece muito clara na sua pequena e grande obra *A coragem de ser*. Tudo é finito e o suprassensível é jogado fora. Princípios básicos da resposta que aponta Tillich.

<sup>109</sup> NIETZSCHE, 2003. § 124. p . 147

<sup>110</sup> CABRAL, 2014. p. 131

### 3 PAUL TILLICH E A REINSCRIÇÃO NÃO METAFÍSICA DO DISCURSO RELIGIOSO

*A teologia sistemática*, junto com *A coragem de Ser* e a *Dinâmica da fé*, serão as grandes obras de P. Tillich que vão guiar nossa reflexão sobre uma reinscrição não metafísica do falar sobre Deus. A pergunta pelo ser só terá resposta em Deus. Mas dita resposta só passa pela coragem de ser diante do niilismo que destruiu o mundo suprasensível, deixou o homem perdido no sem sentido, numa verdadeira revolução dos valores. Coragem diante do desde aqui (o finito), pela via existencial (e nunca mais metafísica) nos limites do ser finito que vive a condição trágica da angústia como seu real.

#### 3.1 Deus: ser *em si*, fundamento e abismo do ser

##### 3.1.1 A pergunta pelo ser

A resposta à questão implícita do ser é Deus. Este é, sem dúvida, o primeiro problema. O problema do conhecer (razão) e da fé estão subordinados ao problema do ser e de Deus. O conhecer participa do ser e está subordinado a ele. Trabalhar os problemas da religião, da revelação, da razão, da fé exige ante tudo a questão ontológica:

O que é o ser? O que aquilo que não é um ser especial, nem um grupo de seres, nem algo concreto nem abstrato, antes, porém, é algo que sempre é implicitamente, e às vezes até explicitamente pensado quando se diz que algo é?<sup>111</sup>

A filosofia sempre terá essa tarefa: o ser na medida que é. Isto será a filosofia primeira ou ontologia.

A pergunta do ser surge como problema no choque do não-ser: Porque existe algo? Por que não o nada? Esta pergunta é conflitiva, só se pode pensar a partir do ser. Mas falar do não-ser não seria já atribuir-lhe um ser? O pensamento pode imaginar a negação de tudo o que é; pode até descrever a natureza e a estrutura do ser e como ele pode resistir ao não-ser. A mitologia e a metafísica quiseram

<sup>111</sup> TILLICH, P. *Teologia sistemática*. 2a.edicao. São Paulo: Paulinas e Sinodal, 1987. p. 141

responder a esta questão última, e questão última, que é existencial. Aí, no levantamento do ser existencial, aparece o abismo do possível não-ser. Até Deus desaparece, não fosse pelo ser-*em-si*. Então, se tudo está em perigo de desaparecer, se pode perguntar se a ontologia não é uma tautologia vazia? A estrutura do não-ser não é uma contradição? Algo que está diante do abismo do não-ser não está além de toda estrutura do ser?

A verdadeira pergunta ontológica não descreve a natureza dos entes, nem suas qualidades universais, genéricas, nem suas manifestações individuais ou históricas. Perguntar-se pelo ser é primeiro ter o impacto metafísico do possível não-ser. Perguntar-se pelo ser é mirar a possibilidade do nada. Pergunta pela pergunta, que sempre acontece em termos de ser, pelo mesmo, que a plante de maneira infinita. É a ontologia algo vazio então?

A ontologia é possível porque existem conceitos menos universais que o ser, e também porque possui conceitos mais universais que qualquer grupo de seres. Estes conceitos são chamados de princípios, categorias ou nações últimas. Estes conceitos são menos universais que o ser e, ao tempo, mais universais que outros conceitos que limitadamente nos falam dos entes concretos. Antes de entrar nessa matéria, devemos dizer que “os conceitos ontológicos são a priori, no sentido estrito da palavra, pois determinam a natureza da experiência; estão presentes sempre que experimentamos alguma coisa.”<sup>112</sup> A priori que é histórico, dinâmico, mas além de tudo absolutismo e relativismo que o nominalismo e voluntarismo querem impor. Nesta linha há que observar a tradição de Duns Scotus (até Bérgrson e Heidegger), que observa um elemento indeterminado no fundamento do ser: a *potestas absoluta*. Isto, certamente, elimina um apriorismo absoluto, mas parte uma ontologia que contenha um a priori, como estrutura histórica.

Isto quer dizer que não se conhece antes da experiência e não existem estruturas imutáveis. A experiência pressupõe uma estrutura. E ela muda somente porque muda sua estrutura a priori. Se existe experiência em qualquer sentido da palavra, se dá uma estrutura da experiência que pode reconhecer-se dentro do processo da experimentação e que pode ser elaborada criticamente.

A experiência de que fala Tillich é a do ser e do não-ser. Estes conceitos não se podem elaborar ‘definitivamente’, senão ‘configuravelmente’, isto é, descrevendo

<sup>112</sup> ARMBRUSTER, C. *El pensamiento de Paul Tillich*. Colección teología y mundo actual. Santander: Editorial “Sal e Terra”, 1967. p. 135

sua configuração estável numa variedade de contextos. Isto quer dizer que não é possível a definição estrita de conceitos ontológicos, como também sua verificação estrita.

Certamente não se dá um caminho experimental, mas sim um caminho experiencial [...] A única resposta suficiente que pode dar-se ao problema da verificação ontológica é apelar a um reconhecimento inteligente.<sup>113</sup>

### **3.1.2 A estrutura ontológica: o Eu e o Mundo.**

*Eu – mundo* é a estrutura básica ontológica. Perguntar pelo ser supõe um sujeito que pergunta e um ‘objeto’ que é perguntado. A estrutura sujeito-objeto revela a estrutura eu-mundo do ser.

O homem, pela sua situação, ocupa uma posição privilegiada e dominante na ontologia. Todos os entes participam do ser, mas só o homem tem consciência disto. Todos os planos do ser encontram unidade no homem e o homem é o meio para que todos os planos se acerquem do ser. O homem se experimenta como um eu, como um ser separado de todas as coisas. Por isso, o eu pode examinar e atuar sobre tudo. Ao mesmo tempo (esta será a polaridade que dominará todo o pensamento de Tillich), o Eu está implicado dentro de tudo o que ele examina. Dentro do que ele domina está também seu eu. Isto é o que se chamará em toda a obra de Tillich a autoconsciência. Desde o eu, se atribui analogicamente a todos os seres (orgânicos ou inorgânicos) um caráter de mesmesidade e auto-centrismo. O homem, eu mesmo, tem um mundo como um conjunto estrutural que se auto-implicam e se reconhecem na autoconsciência do homem. Percebendo o mundo, o eu se reconhece.

“Eu” e “mundo” têm uma relação polar. Eu sem mundo é vazio; mundo sem eu é mudo. Esta polaridade subjaz à estrutura sujeito-objeto e explica o logos. Porque a razão objetiva é o conjunto estruturado do mundo e a razão subjetiva é o centro estrutural do eu. Esta estrutura básica ontológica é uma polaridade que não é um derivado, senão a realidade mesma. O que precede o eu do mundo? A razão não dá resposta, é o limite. Só a religião pode ter uma palavra!

<sup>113</sup> TILLICH, P. *Amor, poder e justiça*. São Paulo: Editora cristã Novo Século, f 2004. p. 24

### 3.1.3 Os elementos ontológicos

Os elementos ontológicos são é a estrutura básica de todos os entes. Ele tem uma estrutura polar tensa: não existe um sem o outro, um dá sentido a outro. Os três polos tensos são:

- 1) Individualidade-universalidade (participação)
- 2) Dinâmica-forma
- 3) Liberdade-destino.

A polaridade (caraterística de todo o pensamento de Tillich) é a relação de elementos interdependentes, onde cada um é necessário para o outro e para o todo, embora cada elemento esteja em tensão permanente.<sup>114</sup> Nenhum polo vive sem o outro, ambos se sustentam e complementam, embora se batem quando um se estende acima do outro, e então se limitando, se sustentam. Certamente, este equilíbrio pode romper-se e destruir-se, porque sob o impacto da finitude, a polaridade se converte em tensão e esta cria, a seu tempo, uma tendência nos elementos unificados a separar-se um do outro, em direção oposta.

### 3.2 A finitude

O conceito finitude é o centro impulsionador que nos leva a perguntar sobre Deus. “O ser, limitado pelo não-ser, é a finitude.”<sup>115</sup> As raízes da finitude são tão profundas como a pergunta sobre o ser, que se dá pelo impacto do não-ser. O homem se sente ameaçado, desprotegido diante do não-ser. Isto lhe aterra. Sua separação do ser, sua pergunta pelo ser, revela que ele participa do não-ser. Este mistério só se pode tratar dialeticamente. O conceito não dialético, ‘*ouk on*’ do ser, o nada, conceito aludido na frase ‘*creatio ex nihil*’: pura negação, não dá para trabalhar nenhum tipo de relação com o ser. Enquanto que o conceito ‘*me on*’ é um conceito dialético do não-ser. Ele está relacionado com o sentido da resistência ao ser, a perversão do ser, a ameaça para o ser. Pelo mesmo, o problema da finitude é

<sup>114</sup> TILLICH, P. *Christianity and the encounter of the World religions*, New York: Columbia University press, 1963, p. 55 apud ARMBRUSTER, C. 1967. p. 137

<sup>115</sup> TILLICH, 1987. p. 161

o problema dialético do não ser. É o, todavia-não, o já-não do ser. E esse algo, sobre o qual possui poder, é o não-ser.

Diante disso, podemos dizer que o ser é o que resiste ao não-ser.<sup>116</sup> Entre o ser e o não-ser não há estrutura. Há separação, resistência do ser contra o não-ser. Mas com uma ressalva: é dentro do ser que está a negação, a repulsa, a distância. Ser finito, então, significa o ser que contém o não-ser.

A partir do não-ser, se chega a uma descrição metafórica do ser: O ser é o poder de ser! “Este poder de ser pressupõe algo sobre o que se exerce o poder: o que é conquistado pelo poder do ser é o não-ser.”<sup>117</sup> Metaforicamente falando: “é essa qualidade do ser pelo que se nega tudo o que participa do ser. O não-ser é a negação do ser dentro do ser mesmo.”<sup>118</sup>

Agora vejamos a relação entre ser finito e infinito. Ser algo é ser finito. Isto é o que demonstra a experiência humana. Embora isto, as limitações do não-ser só são visíveis no horizonte de uma infinidade potencial. A finitude se vê como finitude só se o ser finito se transcende, sai de si mesmo em direção ao infinito.

O infinito conduz o espírito a experimentar suas próprias potencialidades ilimitadas, mas não prova a existência de um ser infinito. O infinito é uma exigência, não uma coisa.<sup>119</sup>

O infinito nega as limitações da finitude, nega o não-ser. Ocorre que o infinito não é o ser-em-si. O infinito é a auto-transcendência. O ser se manifesta no ser finito que está em impulso infinito desde sua finitude; é, pois, além de si mesmo. O infinito é uma manifestação do ser em-si, mas não pode identificar-se com ele, porque o ser-em si precede o não-ser e sua negação através do ser infinito.

A consciência da finitude produz a angústia ontológica.<sup>120</sup> A finitude contém a ameaça do não-ser. O medo, diferente da angústia, contém um objeto definido. A angústia é uma autoconsciência do finito como finito.<sup>121</sup> A angústia invade o ser como consciência existencial do não-ser. É o normal do homem.

<sup>116</sup> TILLICH, 1987, p. 163 Cf. TILLICH, 2004. p. 37

<sup>117</sup> TILLICH, 2004. p. 37

<sup>118</sup> TILLICH, P. *A Coragem de ser*, Rio de Janeiro: Ed. Paz e terra 1991. p. 34

<sup>119</sup> TILLICH, 1987. p. 163 O infinito é um conceito diretivo, não constitutivo.

<sup>120</sup> Angustia vem do ‘angst’, que ao tempo se deriva do latim ‘angustiae’, que significa ‘estreitos’. Ela traduz a experiência nos estreitos do nada ameaçador. TILLICH, 1987. p. 163

<sup>121</sup> TILLICH, 1987. p. 163

### 3.3 O ser e Deus

A finitude e a angústia acontecem também nos elementos ontológicos. Assim, a polaridade individuação-participação tende a tensão solidão-coletivização. A polaridade dinâmica-forma tende ao caos-formalista. A liberdade-destino à arbitrariedade-necessidade. Estas tendências-tensões são a ameaça para o homem finito: se se perde uma parte da polaridade se perde também a outra e quando se desintegra a polaridade se destrói o eu. Embora isto apavore, há que insistir que essas tensões finitas são só possibilidades, tendências, ameaças que não conduzem necessariamente à desintegração. O coração de tudo é a liberdade. Pela liberdade acontece a ameaça, se rompem as tensões finitas e se atualiza a deslocação potencial. A liberdade é anterior à distinção básica entre o ser essencial ameaçado, embora íntegro, e o existencial real, embora deformado.

A essência é ambígua, denota um fato e conota um valor. Ela é a natureza de um ente, o universal, o ideal lógico. A essência emite um julgamento: é o estado não deformado do ente em queda. A essência faz que o ente seja o que é e o julga.

A existência também é ambígua. Significa a saída da potencialidade para entrar na atualidade. Ela é imperfeita, não consegue encher a medida da essência.

Tudo o que existe é dizer, o que sai da simples potencialidade, é mais do que é no estado de só potencialidade e menos do que poderia ser no poder de sua natureza essencial.<sup>122</sup>

Para Tillich, o cristianismo é uma postura intermeia entre essência e existência. A criação é uma realização positiva como existência de uma essência. Mas também indica a separação entre a bondade essencial criadora e a deformação (a queda) existencial. A distinção entre mundo criado e mundo atual é a espinha dorsal do pensamento teológico e moral dos cristãos.

Vamos concluir este parágrafo com um resumo de Tillich:

Se o homem é o que coloca a pergunta pelo ser, tem e não tem o ser pelo que pergunta. Está separado e ao tempo pertence ao ser. Pertencemos ao ser e seu poder está no homem, de outro jeito não seríamos. Mas também estamos separados do ser e não o possuímos completamente. Nosso poder de ser é limitado. Somos uma mistura de ser e não-ser. Isto é precisamente o que queremos dizer ao afirmar que somos seres finitos.<sup>123</sup>

<sup>122</sup> TILLICH, 1987. p. 173

<sup>123</sup> TILLICH, 1987. p. 174



### 3.3.1 As categorias ontológicas

As categorias ontológicas são: tempo, espaço, causalidade e substância. São as formas básicas do pensar e do ser através das quais a mente tem relação com a realidade. Como formas finitas mesclam o ser e o não-ser, termos que Tillich discute em termos de valor e angústia. O tempo como experiência contém a angústia do transitório e também o valor de um presente que se afirma a si mesmo. O espaço não é só físico, também é social: uma esfera de influência, um lugar no marco do valor e do sentido. Há nele a angústia de perder o próprio lugar. Este perigo se confronta, construindo o ninho para si mesmo. A causalidade produz a angústia da contingência: não possuir o poder do ser em nós. Mas o valor está presente, porque a causalidade sinaliza o ente que é a fonte do poder do ser. A substância contém a angústia da mudança, da perda da identidade junto ao valor do trabalho finito que produz a criação cultural. Tillich explica o valor das categorias dizendo:

[...] (elas) expressam a união do ser e do não-ser em todas as coisas finitas. Dão expressão ao valor que aceita a angústia do não ser. A pergunta sobre Deus é a pergunta sobre a possibilidade de este valor.<sup>124</sup>

### 3.3.2 A pergunta sobre Deus

A pergunta sobre o ser nos levou a à finitude e daí nos conduz à pergunta sobre Deus. Para Tillich, os argumentos em favor da existência de Deus são como prolegómenos que estabelecem a possibilidade e a necessidade da pergunta sobre Deus.<sup>125</sup> Mas Tillich deixa claro que Deus, como base do ser, não é e não está no mundo dos entes existentes. Dele não se pode dizer que é um ser existente, porque existir é um estado real do ser deformado (em queda) e de tensões deslocadas, sobretudo da potência que se atualiza. Deus não existe. Ele é o ser-em-si, além da essência e da existência. “Por tanto, argumentar a favor da existência de Deus, é a mesma coisa que negá-lo.”<sup>126</sup> Tillich também se opõe ao argumento que deriva a Deus de fatos como argumento de conclusão: o mundo seria o fato e Deus a conclusão. Isto é derivar a Deus do mundo. Embora isto, os argumentos têm sua

<sup>124</sup> TILLICH, 1987. p. 167

<sup>125</sup> TILLICH, 1987. p. 175

<sup>126</sup> TILLICH, 1987. p. 175

parte positiva como ‘expressão da pergunta sobre Deus que está implicada na finitude humana. Logo, se deve eliminar o sentido argumentativo e a combinação das palavras Deus e existência. Assim, a teologia natural se torna uma pergunta por Deus. Os argumentos em favor da existência de Deus analisam a situação do homem de tal jeito que a questão de Deus pode aparecer como possível e necessária.

A pergunta por Deus é possível. Deus está presente na consciência, na mesma pergunta. Esta consciência precede qualquer questão. Ela não é um resultado de argumentação, ela é uma *pressuposição*. Não estamos falando de argumentação. O intuito, então, *do chamado argumento ontológico*<sup>127</sup>, aponta é para a estrutura ontológica da finitude. Uma consciência do infinito está incluída na consciência finita do homem. O homem é uma consciência finita real e ao tempo tem uma consciência de infinitude potencial. Se o homem fosse essencialmente o que é, se sua potencialidade fosse atualidade, a questão do infinito não apareceria.<sup>128</sup> Mas esta não é a situação do homem que existe.

O homem deve perguntar pelo infinito do qual está separado, embora lhe pertença; ele deve perguntar por aquilo que lhe dá coragem de assumir sua angústia sobre si mesmo. E ele pode fazer esta dupla pergunta, porque em sua consciência de finitude está incluída a consciência de sua infinitude potencial.<sup>129</sup>

O argumento ontológico é válido como análise, mas não como argumento. Ele é uma descrição da forma como a infinitude potencial está presente na finitude real. A infinitude é algo que transcende o sujeito que é experimentado tanto teórico como praticamente. O teórico foi elaborado por Agostinho e o prático por Kant. Nenhuma elaboração prova nada, mas ambas mostram que há uma presença do incondicional dentro do mundo e do ser.

O elemento incondicional aparece nas funções práticas (receptivas) da razão como *verum ipsum* (verdade em si, norma para se aproximar de toda verdade). O incondicional também aparece nas funções práticas da razão como *bonum ipsum* (o

<sup>127</sup> O argumento ontológico Tillich o enuncia assim: “Os seres humanos são imediatamente conscientes de algo incondicional que é o *prius* da separação e da interação entre sujeito e objeto, tanto teórica como praticamente.” TILLICH, P. *Teologia da cultura*. São Paulo:Fonte editorial, 2009. p. 60. Cfr. também na mesma obra citada p. 47-67, ainda para o argumento cosmológico.

<sup>128</sup> Mitologicamente falando, Adão antes da queda estava unido essencialmente a Deus, sem nenhuma decisão sua. Era só atualidade. Não se tinha nenhuma cogitação.

<sup>129</sup> TILLICH, 1987. p. 176

bem em si, norma para toda bondade). *Verum ipsum e bonum ipsum* são manifestações do *esse ipsum*, fundamento e abismo<sup>130</sup> de tudo o que é.

Anselmo de Cantuária diz que Deus é um pensamento necessário, que deve estar sustentado numa realidade objetiva. O válido é dizer que o pensamento supõe um elemento incondicional que transcende subjetividade e objetividade. Esta identidade, aliás, fez possível a ideia de verdade. Mas a afirmação não é válida se o elemento incondicional é compreendido como um Ser superior chamado Deus. A ideia de tal ser não está implícita na ideia de verdade. O argumento ontológico tem uma grande verdade: a presença incondicional na estrutura da realidade e da razão. A filosofia da religião depende desta intuição. Ela, com certeza, nos leva a Deus.<sup>131</sup>

A questão de Deus também está presente nos argumentos cosmológicos e teleológicos em favor da existência de Deus, embora o tratamento empregado aí é inadequado. Estes argumentos partem das características especiais do mundo para daí chegar a existência de Deus. Eles são válidos em sua análise da realidade, porque a partir da questão cosmológica faz da questão de Deus algo inevitável. O que não é válido é a conclusão: querer reivindicar que a existência de um ser superior é a conclusão lógica da análise cosmológica.

O argumento cosmológico tomou dois rumos: 1) Parte do finito do ser para um ser infinito (argumento cosmológico limitado). 2) Parte do sentido finito para ser portador do sentido infinito (argumento teleológico). Em ambos os casos, a questão cosmológica surge do não-ser nos seres e sentidos. A questão de Deus não apareceria se não tivesse ameaça lógica e noológica do não-ser. Ao contrário, o ser estaria salvo, religiosamente Deus estaria presente. Causa primeira e substância necessária são símbolos que expressam a questão implícita no ser finito. A questão daquilo que transcende a finitude e as categorias. Eles são símbolos que expressam

<sup>130</sup> O abismo “é um conceito rico de Tillich que tira de Platão. O abismo é Deus que é Uno transcendental. Esse uno significa não o número em si (ele contém todos os números), senão daquilo que transcende todo número e coisa. É aquilo que está além de toda divisão básica da realidade, tais como a separação entre sujeito e objeto, ente eu e mundo. O Uno contém de maneira positiva tudo o que é. E ao tempo é o ‘nada transcendental’ (na linguagem mística). Esse nada, se refere à ‘não-coisa’, ao nada definido, ao nada finito que é o fundamento do definido e finito. No Uno não se abriga a diferença, então ele é imutável, imóvel e eterno. Este é o fundamento de todas as coisas, onde todo se origina e todo desaparece. Está na base mais profunda do ser. Daí se emana o *nous* (‘espírito’, ‘luz’), segundo princípio, base de onde emana o ser, fundamento eterno, onde ele se contempla a si mesmo, princípio de auto – intuição do eterno. A partir daí Deus se revela se faz fonte de todas as formas e estruturas, de todas as possibilidades de ‘idéias’. As idéias são as potencialidades essenciais do ser. No *nous* está todo o verdadeiro e belo, tudo o divino com sua auto-intuição fundamental e fundante. TILLICH, Paul. *História do pensamento cristão*. Tradução de Jaci Maraschim. 2ª ed. São Paulo: ASTE 2004. p. 43-44

<sup>131</sup> . TILLICH, 2004. p. 125-131

implicitamente a questão do ser-em-si. E ao tempo, abrange e conquista o não-ser. Aqui estamos diante da questão de Deus. Esta questão cosmológica de Deus torna possível a coragem em sentido último; coragem que aceita e supera a angústia de finitude categorial. Há um equilíbrio instável entre coragem e angústia nas relações de tempo, espaço, causa e sustância. A pergunta ao final sempre foi: como é possível a coragem resistir a ameaça do não-ser, implícita nestas categorias? O ser finito inclui a coragem. Mas, como pode se sustentar a coragem diante da ameaça do não-ser? Precisa-se, pois, de uma base para ter uma coragem última. O ser finito se pergunta pelo eterno agora, onde tempo e espaço são simultaneamente aceitos e superados. O ser finito levanta a questão do fundamento do ser, onde causa e sustância são confirmadas e negadas. A questão cosmológica não pode responder. Mas ela pode e deve analisar suas raízes na estrutura da finitude.

### **3.4 Deus como o ser-em-si.**

Esta é a afirmação fundamental de Tillich sobre Deus. Deus não é um ente, nem sequer o ente supremo, junto aos outros entes. Deus é o fundamento do ser, é o poder do ser. Está além da essência e da existência. Não participa do não-ser nem da finitude. Ele não existe. Só é. Aqui é importante destacar a crítica devastadora que Tillich faz dos conceitos natural e sobre natural que os teólogos católicos e protestantes usam para falar de Deus. Vamos nos deter um pouco aqui, porque isto será muito importante para sua visão de religião e história.

Os teólogos têm discutido a relação Deus-mundo tendo como base as categorias “natural” e “sobrenatural”. Deus seria um ser acima do mundo, ou sobre o mundo, que tem todo poder sobre as criaturas. Esse Deus que age acima do mundo tem uma ação divina sem conexão com o mundo e sua história. Esta ação supranatural se descreveu através das teorias da inspiração, dos milagres, das aparições, dos sacramentos, do sacerdócio-poder, da lei natural que regula as relações sexuais, sociais, etc. Esta descrição, sem dúvida, desvalida o natural, o histórico, o real. Ela é estática e eterna. Nesta visão dualista, o transcendente significa um mundo atrás de outro mundo; a encarnação significa o descenso de um ser divino, vindo de um local celeste para logo se metamorfosear em um ser humano-aparente; a eternidade é entendida como uma imortalidade: continuação da existência temporal depois da morte; a igreja como realidade divina por acima das

culturas e todas as religiões; a escatologia como o fim catastrófico deste mundo que não vale nada.<sup>132</sup>

Podemos encontrar a origem do sobre-naturalismo num misticismo que quer alcançar o incondicional através de passos condicionados, num sistema de graus de elevação ou de abstração. O misticismo tira a distância absoluta entre o infinito e o finito e então não percebe o caráter paradoxal da fé. Esta posição supranaturalista dá um forte poder psicológico e um caráter imóvel às normas éticas. O mundo é um sistema eterno produzido pela mente divina. De suas formas e essências surgem normas e leis para toda a realidade, especialmente para o ser humano e a sociedade. O natural e o sobrenatural formam uma hierarquia de valores e poderes que controlam a natureza e o homem. A filosofia deve descrever esta estrutura e a religião, pela revelação, as confirma e as aperfeiçoa com novas leis, maiores, mas sempre imóveis e eternas. A instituição religiosa que segue o sistema hierárquico do sobrenatural acima do natural ensina o povo a obedecer este sistema, luta politicamente por impor este sistema.<sup>133</sup>

O supranatural é o que não se pode derivar da lei da natureza, mas, ao tempo, é a base e a essência do natural. É um duplo movimento: de um lado nega o natural e de outro duplica o natural, afirmando um nível mais elevado que sustenta o natural. Desde estes pressupostos, os teólogos católicos tomistas desenvolvem o conceito de Deus, sua asseidade e transcendência. Deus está unido ao mundo pela causalidade e, ao tempo, está por acima, num mundo suprassensível. Desde este mundo nos chega à verdade, nos chegam os milagres para acertar os erros das leis naturais. A teologia imagina para este Deus um mundo supranatural acima do natural, onde o incondicional tem uma morada eterna, convertendo Deus em um ser (entre outros seres) supremo e transcendente. Esta maneira de ver evidentemente vai criar outro dualismo: natureza-graça.<sup>134</sup>

Esta crítica não poupa outra posição: o naturalismo panteístico.<sup>135</sup> Se o supranaturalismo coloca Deus como um objeto ao lado dos objetos finitos, negando que seja a base do ser, o naturalismo identifica o finito e infinito, negando que Deus seja o abismo.

<sup>132</sup> Cf ARMBRUSTER, 1967. p. 157

<sup>133</sup> Estamos diante da heteronomia, categoria negativa da filosofia da história de Tillich. Cf. TILLICH, P. *A era protestante*. Tradução de Jaci Maraschim, São Paulo: Traço editorial 1992. p. 92 -175

<sup>134</sup> ARMBRUSTER, 1967. p. 157-158

<sup>135</sup> TILLICH, 1987. p. 67-397

Diz-se algo absurdo do panteísmo quando se afirma que ele é a doutrina que identifica a totalidade dos objetos naturais com Deus. Ninguém afirma isso. O significado real do panteísmo é dizer que Deus é a substância e a essência do Universo. Deus vira um escravo de todos os seres; ele fica encarcerado nos seres finitos e, ao tempo, impede que os seres finitos sejam livres e autônomos. Isto é totalmente contrário ao pensamento de Tillich. Deus é o ser em si que transcende tanto as polaridades do ser, como a relação essência-existência.

A visão de Tillich rejeita ambas as posições e não quer uma posição intermediária. Ele quer um Deus verdadeiramente transcendente, mas cuja transcendência deixe uma 'impronta clara' nos seres finitos. É "dentro de si mesmo, no mundo finito onde se pode apontar para além de si mesmo."<sup>136</sup> A finitude procura a base do ser para descobrir que está olhando para o abismo do infinito. Deus não está nem acima nem embaixo; Deus está ao nosso favor ou contra? O ser contra o divino demonstra a liberdade humana, que pode se declarar autônomo da base do ser; ao tempo que a dependência da criatura demonstra que Deus está a favor da criatura. Esta saída teórica, Tillich a chamou de realismo auto transcendente.<sup>137</sup> Esta noção exigirá o método da correlação Tillichiano.

### **3.4.1 Uma descrição fenomenológica do sentido de Deus**

Deus é o nome da preocupação última do homem. Isto não significa que Deus é existente anterior a tudo e logo vem a exigência de homenagem como preocupação fundamental. O homem só pode estar preocupado de maneira última por aquilo que para ele é Deus, e ao contrário, significa que o homem só pode estar fundamentalmente preocupado pelo que é Deus para ele.

A preocupação última aponta para uma tensão na experiência humana. De um lado, só se pode estar preocupado com algo concreto, tanto no reino da realidade como da imaginação. Os universais são preocupação última se representam experiências concretas. Entre mais concreta é maior a possibilidade da preocupação. "Um ser completamente concreto, a pessoa individual, é o objeto da

<sup>136</sup> TILLICH, 1987. p. 67-397

<sup>137</sup> TILLICH, 1992. p. 92-100

TILLICH, P. *Filosofia de la religión*. Buenos aires: Edicione Megápolis, 1969. p. 185

preocupação mais radical: a preocupação do amor.”<sup>138</sup> Mas de outro lado, a preocupação última deve transcender toda outra preocupação preliminar, finita e concreta. Deve transcender o reino finito para poder responder à pergunta implícita na finitude. Neste ponto se manifesta a tensão: ao transcender se perde o concreto. É uma tensão interna inevitável na ideia de Deus. Dá-se um conflito entre o concreto e o último na preocupação religiosa. Isto é atual em toda experiência de Deus, desde a oração simples de um homem até nos grandes tratados teológicos e místicos. Este conflito é a chave para compreender a dinâmica da história das religiões e se converte no básico para falar de Deus. Esta luta é clara quando se enxerga que ao tempo que se protegem as características da finitude (a concretude), também se colocam as categorias que transcendem o finito.

Esta tensão é clara na magia, na oração. Ambas são um apelo ao centro pessoal do ser divino. Os deuses podem ou não responder aos pedidos. As tentativas de forçar são a magia, as tentativas da súplica e ação de graças. Ambas querem algo muito concreto: o poder de Deus nas suas vidas.

Uma forma de usar o poder divino é através de uma participação *mística*, que não seja mágica, nem personalista. Sua caracterização principal é a desvalorização dos seres divinos e seu poder contra o poder último, o abismo do ser-em-si. A doutrina hindu diz que os deuses tremem quando o santo exercita seu ascetismo. É a ilustração da tensão entre o poder maior, mais limitado, dos deuses e o último que eles exprimem e ocultam ao tempo.

Deus também se fala em termos da relação do homem com o divino. Os deuses não são objetos dentro do universo. Eles são expressões da preocupação última, que transcende o abismo entre subjetividade e objetividade. A preocupação última não é subjetiva. O incondicional também não é um catálogo de objetos finitos que se condicionam entre si.

Se a palavra existencial aponta para uma participação que transcende a objetividade como a subjetividade, então a relação dos homens com os deuses é ‘existencial’. O homem não pode falar dos deuses como objetos em distância. Quando se tenta fazer isto, então se perde o Deus e se cria um objeto dentro de outros objetos. Só se pode falar dos deuses a partir da relação com eles. Relação que oscila entre a concretude de dar e receber, onde os deuses cessam seu poder para satisfazer os homens e o caráter absoluto, onde o homem se entrega

---

<sup>138</sup> TILLICH, 1987. p. 180

totalmente. A entrega absoluta é eternidade, paixão diante da preocupação última. Isto é a relação religiosa. O elemento concreto levou os homens a uma quantidade ilimitada de ações e emoções no culto e fora dele. É a preocupação última incorporada e atualizada. Os católicos representam muito bem o elemento concreto em sua relatividade. Por enquanto os protestantes em seu radicalismo representam muito bem o absoluto.

A tensão na natureza dos deuses é em última análise a tensão da preocupação última do homem que logo vai determinar as religiões da humanidade. A ideia que vai equacionar esta tensão é o santo. Deus é a ideia do santo. A esfera dos deuses é a esfera da santidade. Onde o divino se revela se estabelece o reino sagrado. "O divino é santo."<sup>139</sup>

Santidade é fenômeno experiencial. É algo sobre o que se pode fazer fenomenologia. Ela é 'a porta de entrada' cognitiva para a compreensão da natureza religiosa. A santidade é a base mais adequada para compreender o divino. Divino e santo são correlativos. Sem santo, a doutrina sobre Deus não é verdadeira, transforma-se em objetos seculares os deuses. Ao tempo, interpretar o santo sem o divino é transformar o santo num assunto estético-emocional (perigo latente em Schleiermacher e R. Otto). Para falar de Deus há que analisar o sentido da preocupação última e desde ela derivar o sentido de Deus e o sentido do santo.

Assim, o santo é uma *qualidade* de aquilo que preocupa o homem de forma última. Só o santo pode dar preocupação última ao homem.

Secular é um conceito em contraste com o santo. Este conceito é menos expressivo que profano. Significa: em frente às portas. É algo neutro. Fora do santuário não significa impureza. Tanto como o profano pode ou não ser invalidado pelos espíritos impuros. O secular é o reino dos preliminares. Não é santo. Suas relações são todas finitas, parecendo então que santo e secular se excluem. Mas de novo estes termos são ambíguos. O santo abrange tanto o demoníaco como o secular. O secular pode ser portador do santo. O divino pode-se revelar por ele. Nada é essencialmente o exclusivamente profano. Tudo tem a dimensão da profundidade. A santidade é sempre uma possibilidade do secular.

O Santo precisa do secular para se expressar. Só com objetos sagrados é que a santidade se torna atual. O santo não tem um reino ao lado do secular. Nas condições desta existência, sua separação como reino só mostra a desintegração

---

<sup>139</sup> TILLICH, 1987. p. 183



existencial. O âmago do pecado é a qualidade irreconciliada de preocupações preliminares e últimas, do finito e daquilo que transcende a finitude, do secular e o santo. Pecado é a separação do santo e do secular, é a luta, é o desejo de conquista do santo pelo secular e ao invés. É o estado onde Deus não é tudo em tudo, é uma parte, um acréscimo dentro de tudo. Pecado é a ruptura irreconciliada.

### 3.4.2 A base do ser

Esta expressão tão concreta sobre Deus, Tillich a popularizou em um dos seus melhores sermões: "The Depth of Existence"<sup>140</sup> Este conceito está muito unido com a dimensão da profundidade.<sup>141</sup> Esta expressão é um símbolo "que aponta para a qualidade de dar a luz, levar e abraçar, e ao tempo, chamar de novo para si, resistindo à independência do criado e engolindo-o."<sup>142</sup>

A base (Ground) evoca imagem da terra sobre a que estamos, que nos sustenta. Tudo o que é descansa no ser-em-si como sua base, porque para ser tem que participar do ser-em-si, tem que receber a fonte infinita do ser em-si. Isto tenta pensar literalmente o ser-em-si como substância e causa. Seria colar a Deus em uma reação, em uma corrente de causas e efeitos sem fim, mas finita, porque os efeitos reduzem as causas a seu próprio plano. Se Deus é a substância, então ele fica preso nos acidentes e estes pela sua vez perdem sua liberdade e independência. Mesmo assim, Tillich aceita o sentido simbólico de causa e substância, evidentemente livres da infinitude (como seria no sentido literalista), e que servem para relacionar a Deus com os entes, sem perder sua infinitude. Assim, simbolicamente, Tillich afirma: "Deus é a causa de todas as séries de causas e efeitos, e a substância que subjaz a todo processo de chegar a ser."<sup>143</sup> Deus é a prima causa e a última substância. Então, simbolicamente, a causa e a substância

<sup>140</sup> Citação de ARMBRUSTERM C. 1967. p. 145

<sup>141</sup> Atrás da relação objeto-sujeito está a profundidade. Na consciência irrompem poderes criativos, destrutivos e recreativos. É um novo olhar na relação entre as coisas e as pessoas. As coisas deixam de ser objetos e passam a ser vistas no seu 'poder' que emana da infinitude interior do ser. O eros predomina. O sujeito reconhece algo de sagrado e incondicional na liberdade própria e do outro. Pessoas e coisas são vistas através da infinitude interior do ser. É o olhar da fé, o impacto do Espírito que conduz além da autonomia para as profundezas do novo Ser. Ai se descobre o sentido da vida e poder espiritual pra realiza-la. Cfr. ADAMS, JAMES LUTHER. *O conceito da era protestante segundo Paul Tillich* In TILLICH, *A era protestante*. Tradução de Jaci Maraschim. São Paulo: Traço editorial, 1992. p. 9 -10

<sup>142</sup> TILLICH, 1987. p. 294

<sup>143</sup> TILLICH, 1987. p. 155-156 Cf, p. 209-237

significam o mesmo: o que subjaz ao ser, sua base. Esta base oscila entre a causa e a substância e transcende a ambas.

A imagem de base nos leva a imagem de abismo, tanto como a imagem de montanha nos leva a vale. Desde a perspectiva do ser finito, a base do ser é como a fonte de poder do ser, é criadora e constitui o *mysterium fascinosum*. Por sua inesgotabilidade e força ilimitada de seu poder, a base sobre passa o ente finito. Neste sentido é negativo, é o *tremendum*. *Aí o ente* finito encontra-se perdido, imerso na profundidade sem fundo da base do ser. A base então se torna o abismo.<sup>144</sup>

### 3.5 Ser e não-ser: a angústia: a coragem chave interpretativa do ser-em-si

Temos dedicado um longo espaço para mostrar o ser-em-si, Deus, com a questão implícita que se encontra no ser finito. Para tal, percorremos o caminho de uma ontologia que descobre o ser no choque do não-ser e aí descobrimos que o ser finito é finito porque é ameaçado, porque vive sempre angustiado diante da possibilidade de ser destruído, engolido pelo não-ser. A coragem de ser é a resposta a esta tragédia do ser, que nos vai revelar a linguagem possível sobre Deus. Deus que não é o ser entre outros seres, Deus que não é o existente metafísico. Esse Deus é o Deus morto, assassinado de Nietzsche. Queremos reencontrar na coragem de ser a possibilidade, de maneira existencial, de reescrever a partir da angústia como categoria fundamental do ser finito, uma nova gramática que fale o nome santo de Deus, tão absoluto e separado como o incondicional, e tão próximo em nossa história finita como a preocupação definitiva. Tentativa que com certeza segue os passos de Paul Tillich em sua obra estrela: *A coragem de ser*. (1991)

#### 3.5.1 Uma ontologia da angústia: o significado do não-ser

Os vitalistas trataram o problema da coragem de maneira mais séria e afirmativa que a maioria das escolas filosóficas, sendo seu mestre Federico Nietzsche. O ser para eles é interpretado em termos de vida, processo, vir a ser, do não-ser ao ser. Ser e não-ser devem estar na base de toda ontologia. Ao falar da

<sup>144</sup> TILLICH, 1987. p. 79, 113, 216, 237

coragem como chave interpretativa do ser-em-si, nós entramos tanto com o ser, como com a negação do ser, como com a unidade de ambos.

O conceito não-ser não é um conceito a mais; é a negação de todo conceito. Mesmo querendo negá-lo na história ou deixando sua validade só para os juízos de negação, o não-ser é um conteúdo inevitável do pensamento, e, seguindo a história da filosofia, é o conceito mais importante depois do ser-em-si.

Agora, como se relacionam ser e não-ser? A resposta é através de metáforas: o ser 'abarca' o ser e não-ser 'dentro' de si mesmo, de modo que é eternamente presente e eternamente superado no processo de vida divina.<sup>145</sup>

A base desta unidade não é estática; é uma criatividade vivente.

Ela se afirma criadoramente, conquistando eternamente seu próprio não-ser. Como tal é o modelo da autoafirmação de cada ser finito e a fonte da coragem de ser.<sup>146</sup>

A coragem sempre se definiu como o poder para vencer o medo. Hoje, através da psicologia profunda e do existencialismo, é possível distinguir o medo da angústia. Tillich propõe uma inclusão da ontologia da angústia na ontologia da coragem, numa interdependência de ambas. Tillich define assim a angústia: “é o estado no qual um ser tem ciência de seu possível não-ser.”<sup>147</sup> Definição existencial, não abstrata, de onde se infere que não é o conhecimento do não-ser o que produz angústia, senão a consciência de que o não-ser é parte própria do ser. Não é a certeza da morte dos outros ou a certeza da transitoriedade universal que produzem a angústia. É a experiência de nossa própria finidade; a impressão que os acontecimentos da morte e da transitoriedade nos levam à consciência natural de nossa finidade como finidade.

### **3.5.2 A interdependência do medo e angústia**

Medo e angústia não são iguais, embora tenham idêntica raiz ontológica. O medo tem um objeto definido que pode ser enfrentado, analisado, atacado, tolerado.

<sup>145</sup> TILLICH, 1991. p. 27

<sup>146</sup> TILLICH, 1991. p. 27

<sup>147</sup> TILLICH, 1991. p. 28

Pode se agir sobre o medo pela autoafirmação. A coragem pode enfrentar cada objeto do medo e incorporar esse medo produzido, porque ele tem um objeto definido que participa em nós e nós nele. O amor, como participação, pode dominar o medo.

Diferente é com a angústia, ela não tem objeto, “seu objeto é a negação de todo objeto.”<sup>148</sup> Quem está nas mãos dela não tem apelação. Está desprotegido, desnorteado, perde a direção, não responde com reações adequadas, não tem intencionalidade. Ela não tem objeto na qual o sujeito se encontre. O único objeto que o sujeito tem é a ameaça. Mas a fonte da ameaça é o nada.

Mas esse nada é a possibilidade desconhecida, indefinida da ameaça. Mas a angústia não desaparece conhecendo o objeto do medo? Se for assim, a angústia seria o medo ao desconhecido. Esta afirmação é insuficiente porque há inumeráveis realidades desconhecidas sem relação nenhuma com a angústia. A natureza da angústia não é o desconhecido, é o próprio não-ser.

Medo e angústia são diferentes, mas não são realidades separadas. Um está dentro do outro. Medo é estar assustado, é ter uma dor, é rejeitar uma pessoa ou um grupo, é perder algo ou alguém, é morrer. Na antecipação da ameaça que logo origina os medos anteriores está a angústia. A angústia não é a negatividade da dor, da perda, do susto, da morte, etc. O exemplo claro disto é o medo de morrer. Como medo, seu objeto é o evento antecipado de ser morto por alguma causa, e então se sofre a agonia e a perda de tudo. Como angústia, seu objeto é o absolutamente desconhecido *depois da morte*, o não-ser que continua não-ser, mesmo que preenchido com imagens de nossa experiência presente. É a angústia radical do nada (em termos religiosos, a ‘morte eterna’). É o nada que se experimenta na angústia da culpa (exemplo concreto é o inferno de Dante). O inferno é um símbolo privilegiado do não-ser como obscuridade absoluta, onde já não se tem mais objetos.

No medo da morte está determinado o elemento de angústia de cada medo. É a angústia em sua nudez: não ser capaz de resolver a ameaça do não-ser. Isto dito de maneira geral aparece em cada angústia específica. É o não-ser capaz de invadir o próprio ser. Isto é o que subjaz e assusta em todo medo: susto, terror, dor, espanto, etc. A partir do momento em que a angústia nua toma conta da mente

---

<sup>148</sup> TILLICH, 1991. p. 29

humana, todos os anteriores objetos de medo desaparecem como objetos definidos. Os medos viram sintomas da angústia. Contra ela, não tem coragem que valga.

Esta situação leva o sujeito angustiado a criar objetos de medo. É a angústia que se esforça por ser medo, porque o medo pode ser alcançado pela coragem. Para um ser finito é impossível assumir a angústia nua, a não ser por um breve instante. Os místicos viveram esse breve instante (a noite obscura de João da Cruz, os assaltos do demônio com Martin Lutero, a experiência do grande nojo de Nietzsche) e o descrevem como um horror inimaginável. Este horror é evitado pela transferência da angústia em medo de algo (não importa qual). A mente humana é uma fábrica de medos (ídolos), dizia Calvino. Assim como o medo evita a angústia, os ídolos evitam olhar a Deus, o Deus do terror: olhar para Ele é também olhar o abismo do não-ser. O absolutamente nu (Lutero) produz a angústia nua, o que é o fim de qualquer auto-afirmação finita. Aqui não é possível nem o medo, nem a coragem. A angústia do ser finito ante a ameaça do não ser-não pode ser eliminada. Pertence ao homem como tal, como existente.

### **3.5.3 Os três tipos de angústia e a natureza do homem**

O não-ser é dependente do ser que nega. Dependente porque o ser tem prioridade sobre o não-ser. Os termos mesmo o exigem: não pode ter negação sem primeiro ter afirmação que preceda a negação. Pode-se então descrever o ser a partir do não-ser. O ser é a negação da noite primordial do nada. Isto se justifica pelo fato pré-racional de que há nada se alguma coisa existe. A categoria não-ser depende do ser.

Também temos que dizer que o não-ser é dependente das qualidades especiais do ser. O não-ser não possui qualidades nem diferenças específicas. O negado do ser é determinado por aquilo que é negado. Esta última afirmação faz possível falar de qualidades do não-ser e de, conseqüentemente, os tipos de angústia. Tendo diferentes modalidades de auto-afirmação há (correspondentemente) diferentes modalidades de angústia. Tillich vê três tipos de angústia, de acordo com as três direções nas quais o não-ser ameaça o ser:

- O não-ser ameaça a autoafirmação ôntica do homem de modo relativo em termos de destino e de modo absoluto em termos de morte;

- O não-ser ameaça a autoafirmação espiritual do homem de modo relativo em termos de vacuidade e de modo absoluto em termos de insignificação;
- O não-ser ameaça a autoafirmação moral do homem de modo relativo em termos de culpa e de modo absoluto em termos de condenação.

Esta tripla ameaça é a angústia aparecendo em três formas: 1) A do destino e da morte; 2) A do vazio e da insignificação; 3) A da culpa e da condenação. Estes três tipos de angústia são existenciais e não neuróticas. Pertencem à essência da vida humana e existem sem excluir-se uma com outra, são imanentes uma na outra.

### 3.5.3.1 A angústia do destino e da morte

Onticamente, nossa auto-afirmação é ameaçada pelo destino e pela morte. O ser como tal é ameaçado. É o mais universal e inescapável. Não se pode nem fugir, nem negar. Nada nos convence diante da morte, “pois existencialmente todo mundo tem certeza da completa perda do eu que a extinção biológica implica.”<sup>149</sup> Nem os argumentos em favor da imortalidade da alma vencem e vencem a força da morte. Eu-Mundo são uma correlação, e se algo desaparece é o fim.

Na medida em que os povos tomam consciência do eu (de sua individualidade), a angústia da morte cresce. A angústia da morte é básica em toda a cultura humana: o homem de toda civilização está apavorado diante da morte e precisa da coragem para afirmar-se, apesar dela. Isto é a coragem de ser.

O horizonte da angústia do destino é a angústia da morte. A morte não só ameaça onticamente a vida, senão a vida como destino. A morte, aliás, toca todas as angústias de maneira concreta e lhe dá seriedade, embora as outras angústias tenham certa independência e um impacto maior na vida que a morte. O termo destino acentua um elemento de todas as angústias: a contingência, a imprevisibilidade, a impossibilidade em mostrar seu propósito e significação. Estamos jogados num tempo e num espaço sem motivo, de maneira contingente, imprevisível. Morremos nestas mesmas condições. Nossa contingência não é que somos casualmente indeterminados, é muito mais: a causa de nossa existência não tem necessidade fundamental. A realidade é um dado e ponto, sem motivo. Dela não se pode tirar nenhuma conclusão lógica. Nós estamos aí, dentro de uma trama

---

<sup>149</sup> TILLICH, 1991, p. 33

de relações causais. Essas causas nos determinam, e no último momento nos expulsam deste tempo e espaço.

O destino é a lei da contingência, e a angústia referente ao destino está baseada na certeza de ser finito, de ser contingente a todos os respeitos, de não ter necessidade básica. O destino é usualmente identificado com necessidade no sentido de uma inevitável determinação causal.<sup>150</sup>

O destino se identificou com a necessidade, como se fosse uma inevitável determinação causal. Mas não, a angústia não nasce da necessidade causal. Porém, é a falta de necessidade básica, a irracionalidade, a impenetrável escuridão do destino.

A ameaça do não-ser à autoafirmação é absoluta na morte, e relativa no destino. Mas a base do relativo da ameaça do destino é a ameaça da morte ôntica. Em cada momento do destino está a morte como ameaça absoluta. O destino não seria angústia inevitável se não tivesse a morte por trás. “O não-ser é onipresente e produz angústia mesmo onde uma ameaça imediata da morte está ausente.”<sup>151</sup> O não-ser está por trás do tempo que vai do passado ao futuro desvanecendo-se continuamente; o não-ser está por trás da insegurança e desabrigo de toda existência individual e social. O não-ser está atrás dos ataques que sofre a potência do ser no corpo e na alma, na fraqueza, nas enfermidades e nos acidentes. O destino se realiza aí, e com ele a angústia do não ser toma conta de nós. Tentamos mudar a angústia em medo e vamos com coragem ao encontro dos objetos nos quais a ameaça toma corpo. Temos um pouco de sucesso, mas sejam quais sejam esses objetos, temos ciência de que tais objetos com os quais lutamos não produzem a angústia, mas é a situação humana que produz angustia.

Disto brota uma pergunta: há uma coragem de ser, uma coragem de se afirmar a despeito da ameaça contra a autoafirmação ôntica do homem?<sup>152</sup>

### 3.5.3.2 A angústia da vacuidade e insignificação

O não-ser ameaça o homem como um todo, logo ameaça tanto sua autoafirmação ôntica como espiritual. Está última acontece quando o homem vive

<sup>150</sup> TILLICH, 1991. p. 35

<sup>151</sup> TILLICH, 1991. p. 35

<sup>152</sup> TILLICH, 1991. p. 35

criadoramente suas várias esferas e lhes dá significação. Uma participação criadora é aquela (mesmo em pequena proporção) que muda ainda aquilo no qual ela participa. Um exemplo claro é as mudanças que acontecem na língua, já feitas pelos poetas, pelos linguistas, pelos filósofos ou pelo povo. Aí o homem se auto-afirma na obra criadora, doando-se significações. É uma obra de criação, certamente, mas também de participação. O homem que recebe se afirma, e a partir daí transforma a realidade de modo criador participando. É um *em-si-para-si*. É estar possuído pelo conteúdo de fora. O de fora vira um “em-si” nesse ato de criação e realização. Isto é a auto-realização espiritual.

Uma vida espiritual tem que ser séria e através dela deve manifestar-se à realidade básica. Ao contrário, o não-ser ataca e ameaça em duas formas a auto-afirmação espiritual: vacuidade e insignificação. A vacuidade acontece porque uma certeza se rompe através de acontecimentos (internos ou externos) criando um corte na participação criadora numa esfera da cultura. Isto certamente produz frustração nos convictos que se tinham afirmado com paixão, o que leva o sujeito à procura de outros objetos, experimentando, nesta procura, um desvanecimento de sentido cada vez maior até que o eros da criatividade se transforma em indiferença, aversão, dureza, frieza: tudo é tentado e nada satisfaz. O conteúdo tradicional, que outrora foi aceito, perde todo seu poder. A cultura presente é ainda menos capaz de prover conteúdo. Com angústia, o homem se afasta de todos os conteúdos concretos, procurando um significado que nos faça entender a perda que tirou o centro espiritual da vida; o homem procura em vão um novo centro espiritual. Esta tentativa inútil produz uma grande angústia: o vácuo que nos leva ao abismo da insignificação.

A vacuidade e a perda de significação nos levam a ver a grande ameaça do não-ser à vida. Esta ameaça está implícita na finitude humana que pode extraviar o homem. Pode ser descrita como dúvida. Sua função é destruir a vida espiritual do homem. O homem é um ser separado *de*, que participa *em*. Ele contém as respostas de suas perguntas, participa *em*; mas está separado, *distante de*: tudo no homem está cheio de dúvidas, da certeza de um não haver. A ameaça é ser pergunta, é ser dúvida: é a certeza de não haver. Então, a ameaça total chega à vida espiritual. Isto chega a um ponto radical: a dúvida (já não metodológica) se torna *desespero existencial*. Diante disso, a vida espiritual se apega aos convictos tradicionais ou pessoais, às preferências emocionais. São as armas da coragem, porque a dúvida é



impossível de remover. Mas também se pode chegar logo a viver o risco de ficar sem rumo. Num desespero completo.

Nem sempre a dúvida é a protagonista da implosão dos significados, dos valores, dos convictos etc. Aliás, os valores podem não expressar a situação humana vigente e não ter poder original de responder aos homens em suas questões existências. Eles podem se esvaziar porque o conteúdo espiritual que tinham já não diz nada, ou porque há novas criações que exigem novas respostas. Isso produz um desgaste que no começo é apercebido. Logo, vira um choque; e ao final, a angústia da insignificação.

### 3.5.3.3 A angústia da culpa e condenação

Agora, o não-ser ameaça a auto-afirmação moral do homem. O homem tem dentro de si um juiz que cobra e exige responsabilidades para ele mesmo. O homem cobra e se coloca contra ele mesmo. Isto cria uma angústia relativa que chamamos de 'culpa' e em termos absolutos é rejeição ou condenação.

O homem é essencialmente 'liberdade finita', liberdade não no sentido de indeterminação, porém, no sentido de ser capaz de se determinar por meio de decisões no núcleo de seu ser.<sup>153</sup>

O homem é livre dentro das contingências de sua finitude e dentro delas é requerido para realizar seu destino. Em cada ação da autoconsciência moral o homem contribui para concretizar o destino que já está potencialmente nele. A ética terá como finalidade descrever esta realização. A norma terá como tarefa realizar este projeto ético. Mas o homem pode agir contra a norma e assim contradizer seu ser essencial, perdendo assim seu destino. A realidade vive sempre sob este extravio. Mesmo que o homem queira o melhor, o não ser está sempre presente, realizando a frustração, condenando, agindo na consciência como culpa, fazendo do homem um ser imperfeito. A ambiguidade entre bem e mal impregna tudo o que o homem faz, impregnando seu ser pessoal: O "não-ser está misturado com o ser em sua auto-afirmação espiritual e ôntica. A consciência desta incerteza é o sentimento da culpa"<sup>154</sup>. O juiz somos nós mesmos, nós contra nós. É um não-ser que se manifesta como angústia tanto no ôntico como no espiritual, até levar-nos ao

<sup>153</sup> TILLICH, 1991. p. 40

<sup>154</sup> TILLICH, 1991. p. 40

sentimento da auto-rejeição, da condenação. O não-ser moral pode ser distinguido, mas não separado do não-ser moral ôntico e espiritual.

### 3.6 Coragem e transcendência (a coragem de aceitar a aceitação)

Coragem é a autoafirmação do ser a despeito do fato do não-ser. É o ato do eu individual em tomar a angústia do não-ser sobre si, afirmando-se, ou como parte do tudo global, ou em sua condição do eu individual.<sup>155</sup>

A coragem sempre vive do risco, sempre ameaçada pelo não-ser. Risco de perder-se como objeto entre os objetos ou de perder o mundo em uma auto-relação vazia. A coragem precisa de uma potência de ser que transcenda o não-ser, que se experimenta como angústia de destino e da morte, de vacuidade e insignificância e que se efetiva como angústia da culpa e condenação. A coragem que incorpora essa tripla angústia precisa estar arraigada em uma potência que deve ser maior que o eu e o mundo. Nem a coragem coletiva, nem a coragem como indivíduo, estão além da ameaça do não-ser. Os que assumem as coragens tentam transcender o mundo de que participam para poder encontrar uma potência de ser que enfrente efetivamente a ameaça do não ser. Isto é inevitável e não tem exceções. Isto exige a presença da religião como raiz na mesma coragem. “A religião é o estado de ser apoderado pela potência do ser-em-si.”<sup>156</sup> Esta raiz pode estar coberta ou pode ser negada com paixão e/ou escondida, já profunda ou superficialmente. Mas nunca está ausente completamente. Porque tudo o que é participa do ser-em-si, tem alguma consciência desta participação, especialmente quando se sente ameaçado pelo não-ser. Isto nos leva a esta questão:

Como é esta coragem de ser enraizada no ser-em-si, e como devemos entender o ser-em-si à luz da coragem do ser? A primeira questão envolve a base do ser como fonte de coragem de ser; a segunda, a coragem de ser como chave da base de ser.<sup>157</sup>

<sup>155</sup> TILLICH, 1991. p. 121

<sup>156</sup> TILLICH, 1991. p. 122

<sup>157</sup> TILLICH, 1991. p. 122

### **3.6.1 A potência de ser como fonte da coragem de ser**

#### **3.6.1.1 A experiência mística e a coragem de ser (o místico e o oriente)**

Se os símbolos expressam a relação do homem com o fundamento do ser e sua estrutura, então a polaridade de participação e individualização determina esta peculiar relação entre símbolo e ser e o caráter especial da coragem. Quando a participação é o predominante na relação, como o ser-em-si, então há um caráter místico; quando a força está na individualização, a relação com o ser em si é pessoal. Quando os dois polos são aceitos e transcendidos, a relação com o ser-em-si tem o caráter de fé.

No misticismo, o eu individual trava uma luta por participar da base do ser, aproximando-se da identificação. Isto pode acontecer? Não é de interesse em Tillich. O importante aqui é saber como o misticismo pode ser fonte da coragem de ser. Spinoza<sup>158</sup> já tinha uma visão mística da base do ser. Ele deduz a autoafirmação do homem da autoafirmação da substância divina da qual ele participa. Todos os místicos participam da experiência da potência do ser-em-si e esta é a fonte de suas potências de auto-afirmação. A fonte é a união com a potência do ser-em-si. Pode, então, a coragem estar unida ao misticismo? Na Índia, a coragem é uma virtude dos cavaleiros (kshatriya), casta abaixo do Brâmane ou santo ascético. A identificação mística está por acima do auto-sacrifício corajoso. A auto-rendição é a forma maior, completa e radical. Forma perfeita de autoafirmação. O mundo místico e ascético, afirmam o seu próprio eu essencial por sobre e contra os elementos do não ser deste mundo finito (o reino do Maya). É preciso uma grande coragem para resistir às aparências. Essa potência que manifesta essa coragem é tão grande que faz tremer de medo os deuses. O místico pretende penetrar a base do ser (a sempre presente e toda penetrante potência de Brahma); isto é afirmar o eu essencial do místico como idêntico à potência de Brahma; enquanto que os servidores do reino de Maya (o mundo finito) não possuem o verdadeiro eu. Isto leva a afirmar que a auto-afirmação do místico está por acima da coragem, sendo esta uma virtude possuída pela aristocracia militar. Mas o místico não está por acima da coragem porque aquilo

<sup>158</sup> Cf TILLICH, p. 1991. p. 12-17. O Tillich faz uma exposição belíssima de Spinoza e a coragem. Onde ser, sustância e potência são conceitos necessários para entender a ontologia que coloca em diálogo permanente o ser e o não-ser.

que desde o mundo finito parece autonegação é, desde o ponto de vista do ser fundamental, a mais perfeita auto-afirmação, a mais radical forma de coragem.

Nesta coragem, o místico tem força para dominar a angústia do destino e da morte. O ser que está no tempo e no espaço, na finidade e que brota dele, o não-ser (como todas as vicissitudes) é irreal, não ameaça porque vem de um ser finito, em última análise do não-ser. De igual maneira, o místico vence a angústia da dúvida e da insignificância. O Reino finito (Maya) é o fundamento de tudo que pode ser duvidoso. A dúvida dissolve o véu de Maya e coloca as opiniões como opiniões contra a realidade *básica*. Nesta consciência da *verdade básica*, a dúvida se faz possível, mas dita verdade não pode estar disponível para ser colocada em dúvida. Ela é o pressuposto da dúvida e o fim da angústia da dúvida. Análogo se pode dizer da insignificação. Ela pode ser dominada pela significação básica, já que esta não é algo definido: o místico, de degrau a degrau, caminha nos diferentes níveis da realidade até penetrá-los, descobrindo a ausência de significado: o vazio do abismo. E nesta caminhada dominará a angústia da culpa e condenação. A culpa pode ser contraída pelos fracassos ou por interesses frustrados. Mas quando se tem a certeza da realização final, então a culpa deixa de se tornar condenação final. Pode haver punição, segundo a lei do Karma, mas no misticismo asiático não há condenação.

O limite místico é a vacuidade e insignificância, cheio de terror e desespero. Este caminho é aceito pelos místicos e se converte em coragem, enfrentando o não-ser na vacuidade que o leva desde a escuridão para a luz, desde o vazio até a abundância. O clímax do desespero é a ausência de potência do ser.

O fenômeno místico é um esforço sério por unir-se à realidade fundamental, com a coragem de carregar o não-ser sobre si. Porém, o misticismo é mais que uma forma especial de relação com a base do ser. É uma forma deste tipo de relação, porque tudo aquilo que participa da potência do ser (o elemento de identidade que fundamenta o misticismo), não pode estar ausente em nenhuma experiência religiosa. “Não há auto-afirmação de um ser finito, e não há coragem de ser, na qual a base do ser e seu poder de dominar o não-ser não sejam efetivos”.<sup>159</sup> A experiência deste poder é o elemento místico mesmo quando se dá o encontro, pessoa a pessoa, com Deus.

---

<sup>159</sup> TILLICH, 1991. p. 125

### 3.6.1.2 O encontro divino-humano e a coragem de ser

O polo da individualização se expressa na vivência religiosa, no encontro pessoal com Deus. A coragem nasce da confiança que se deriva da relação pessoal com Deus. A união mística é diferente desta comunhão pessoal porque esta comunhão é a fonte de coragem. Evidentemente, mística e relação pessoal de comunhão não se excluem, pelo contrário, estão unidas, são interdependentes.

Muitos identificaram a coragem da confiança com a coragem da fé. Mas isto é inadequado porque a confiança é só um elemento da fé. “A fé engloba ambas, tanto a participação mística quanto a confiança pessoal.”<sup>160</sup> A bíblia mostra o encontro religioso em termos pessoais. Lutero fez seu ataque ao catolicismo romano por seus elementos objetivos, quantitativos e impessoais. Lutero lutou por mostrar uma relação entre Deus e o homem, pessoa a pessoa. Segundo Tillich, com o protestantismo, a coragem da confiança chegou a seu mais alto nível no pensamento cristão. Lutero viveu profundamente a angústia da culpa e condenação e responde a ela com uma alta coragem de confiança em um encontro pessoal com Deus. É coragem de ser como indivíduo. Coragem em Lutero é confiança pessoal, derivada do encontro pessoal com Deus, que rompeu com o semicoletivíssimo da Idade Média. Só Deus basta. Não se precisa de autoridade religiosa para ter a confiança. Lutero rejeitou papas e concílios porque não ofereciam confiança. Eles não conseguiam submeter a angústia de morte e de condenação. Eles não ofereciam uma pedra indiscutível, só tinham uma doutrina (que oferecia garantias e suportes) que bloqueava a coragem da confiança. O coletivo resistia diante da angústia com diferentes meios, mas o indivíduo não podia tomar sobre si sua angústia. O indivíduo nunca encontrava o caminho certo. Não conseguia afirmar seu ser com confiança incondicional. O incondicional em seu ser total, numa relação pessoal e imediata, estava ausente da Igreja de Roma. Eles (a autoridade romana), exceto os místicos, ofereciam um encontro parcial e indireto de Deus com a alma. Então, a Reforma tira a Igreja como mediadora e coloca uma relação direta, total e pessoal do homem com Deus. Assim, cria uma nova coragem de ser não mística (é uma autoafirmação do eu individual em seu encontro com Deus, como pessoa humana). Esta coragem se destacou e chegou a ser heroica, não sendo nem coletiva nem individualista. Transcende e une ambas as formas. Dita confiança não

---

<sup>160</sup> TILLICH, 1991. p. 125

está enraizada nem no eu, nem no grupo. É uma coragem de confiança que não se baseia no finito, nem na Igreja. Está baseada só em Deus, que se experimenta num encontro único e pessoal. É uma verdadeira transcendência da coragem individualista e participativa. Coragem que não ameaça nem o poder do eu, nem do mundo.

### 3.6.1.3 A culpa e a coragem de aceitar a aceitação: A doutrina da Justificação

*A angústia fundamental de Lutero foi da culpa e condenação.* A esta responde com a coragem da confiança, enraizada na certeza pessoal, total e imediata do perdão divino. O perdão sempre existiu em todas as expressões de coragem do homem, mas na Reforma foi predominante e paradoxal.<sup>161</sup> Isto se comprova com a sentença de Lutero: quem é injusto é justo, tendo em vista o perdão divino. Esta sentença se pode entender na sentença moderna: aquele que é inaceitável é aceito. Aí se revela a superação ou vitória sobre a angústia da culpa e condenação. Isto se pode traduzir para nós assim: “a coragem de ser é a coragem de aceitar-se como sendo aceito, a despeito de ser inaceitável.”<sup>162</sup> Segundo Tillich, este é o sentido da doutrina da justificação. Este ser aceito através do inaceitável é a base da coragem da confiança.

Esta afirmação é independente de qualquer premissa moral, intelectual ou religiosa. Quem aceita a aceitação não é bom, nem sábio, nem piedoso. Pelo contrário, os que têm esta coragem não são nem qualificados, nem certos, nem

<sup>161</sup> O paradoxo é um conceito básico em Tillich para compreender sua filosofia da religião e sua teologia. Os paradoxos não são alógicos, mas afirmações que não violentam a racionalidade, são metalógicos: se trata de compreender (por tanto lógica) as infinitas tensões da existência religiosa. A justificação do pecador e o Logos que se torna carne, são dos paradoxos que não incorrem em condições lógicas. Transcendem sem destruir a razão finita. Deus age através do logos, que é fonte transcendente. Ele transcende a estrutura do logos, do pensamento e do ser. O termo paradoxo deve ser definido cuidadosamente e usar a palavra com discriminação. Paradoxal é ir ‘contra a opinião’, a opinião da razão finita. No agir divino, a razão é superada, mas não aniquilada. Os termos não são logicamente contraditórios, mas apontam para além do rumo em que a razão infinita é aplicada. Isto está indicado pelo estado extático no qual todos os paradoxos bíblicos e teológicos aparecem. A *confusão* acontece quando esses paradoxos são trazidos ao plano de genuínas contradições lógicas. É tanto como sacrificar a razão em troca de palavras em absurdas combinações pretensamente sabias. O cristianismo oferece o grande paradoxo: aquele que conquista a existência, nas condições da existência. O que torna paradoxal este evento (expresso na encarnação, redenção, justificação) não são contradições lógicas, mas fatos em que ele transcende todas as expectativas e possibilidades humanas. Ele não se deriva da experiência humana e mundana, mas irrompe no contexto da experiência da realidade. Aceitar este paradoxo não é aceitar o absurdo. É estar possuído pelo poder daquilo que irrompe em nossa experiência a partir de cima. Cfr. *Fronteiras e interfaces: o pensamento de Paul Tillich em perspectiva interdisciplinar.* / Organizado por ÊNIO R. MULHER e Robert BEIMSN. São Leopoldo: Sinodal, 2005. p. 41-67; 145-161

<sup>162</sup> TILLICH, 1991. p.128

aceitáveis. Pelo contrário, são os que não têm condições, nem qualidades e então estão certos de serem inaceitáveis. Isto não é aceitação de si individualmente, não é uma justificação da própria individualidade, não é uma coragem existencialista do ser individualista. Não é uma justificação da própria individualidade. “É o ato paradoxal no qual se é aceito por aquilo que transcende infinitamente o próprio eu individual.”<sup>163</sup> É a experiência dos Reformadores, onde se aceita o pecador inaceitável que julgado por Deus vive a comunhão e a transformação.

A este respeito, a coragem de ser é coragem de aceitar o perdão e, ao tempo, é uma experiência fundamental do encontro com Deus. É coragem que transcende o eu. Alguém toma sobre si, justificando o inaceitável, aceitando a pesar do julgamento. Esse alguém é uma pessoa: Deus. É possível não aceitar o perdão quando não é de pessoa a pessoa. Mas, sendo assim, sendo pessoalmente aceito, é preciso uma coragem auto-transcendente para aceitar esta aceitação: é preciso a coragem de confiança. Mas aceito não significa culpa negada. O indivíduo deve incorporar sua culpa à autoafirmação. Deus aceita o pecador em sua comunhão, sem condenar, mas sem encobrir.

Aqui temos que entender que a aceitação de ser aceito religiosa transcende qualquer cura. A religião apela para a fonte divina como poder de cura, que cura pela aceitação do inaceitável. Tillich manifesta, então, que o ato de justificação de Deus é a única e fundamental fonte de uma coragem de ser que se faz capaz de incorporar a angústia, porque Deus é a potência fundamental, o ser em si que possibilita a auto-afirmação do ser humano. Nosso próprio poder finito não suporta a ameaça radical infinita do não ser que se experimenta no desespero da auto-condenação. Isto é o que expressa Lutero e outros místicos: a confiança exclusiva em Deus é o fundamento e o fundamental na coragem. Só Deus. Está é a tradução fiel da *sola fidei*, coragem indômita de aceitar a aceitação. Confiança sem limites nem condições finitas. Só pelo Incondicional, que só se encontra e experimenta pessoa a pessoa.

---

<sup>163</sup> TILLICH, 1991. p. 129

### 3.6.1.4 Fé absoluta e coragem de ser<sup>164</sup>

A palavra fé perdeu, para alguns, seu sentido profundo e passou a ser uma crença em algo inacreditável. As ideias da união mística e a relação pessoal com Deus não satisfazem a ideia de fé, embora, com certeza, haja fé na elevação da alma acima do finito na procura do infinito, procurando a base do ser. Como também há fé no encontro pessoal com Deus. Mas há muito mais que isso na fé.

Fé é o estado de ser apoderado pela potência do ser em si. A coragem de ser é uma expressão de fé e o que a fé significa deve ser entendido através da coragem de ser. Definimos coragem como a autoafirmação de ser a despeito do não ser. A potência desta autoafirmação é a potência de ser que é efetivo em cada ato de coragem. Fé é a experiência desta potência.<sup>165</sup>

A experiência de fé tem um caráter paradoxal: aceitar a aceitação. Deus transcende infinitamente todo ser finito, e ao homem de maneira incondicional. A fé transpõe o vão infinito, aceitando que a despeito dele a potência de ser está presente, aceitando aquele que está separado. A fé aceita o *a despeito de* da coragem; e ao tempo a do *a despeito de* da fé: o *a despeito de* da coragem nasce. A fé não é acreditar em algo incerto; é uma aceitação existencial de algo que transcende a experiência normal ordinária. A fé não é uma opinião, é um estado. O estado de ser apoderado pela potência de ser que transcende tudo o que é, e da qual tudo participa. Aquele que é apoderado por esta potência pode-se auto-afirmar porque sabe que está afirmado pela potência do ser-em-si. Aí o misticismo e o encontro pessoal se identificam. Em ambos a base da coragem de ser é a fé.

Isto é decisivo em nosso tempo, onde a angústia da dúvida e da insignificação são dominantes. Delas nasceu o existencialismo em nosso tempo.

A pergunta decisiva é: que coragem de ser incorpora o não ser da dúvida e da insignificação? Estas angústias solapam as outras angústias. Com a dúvida e a insignificação se cai num abismo, onde a insignificância prevalece e desaparece o sentido da vida e da verdade. O fundamento desaparece. É desespero total: a dúvida e a insignificação são engolfadas pelo não-ser.

<sup>164</sup> Estou começando a escrever propriamente aqui o próximo item: A fé, a linguagem da incondicionalidade.

<sup>165</sup> TILLICH, 1991. p. 134



A pergunta radical é: há uma coragem que responda esse desespero total? A fé pode resistir à potência do não-ser na sua forma mais radical? Há um tipo de fé que possa existir junto com a dúvida e a insignificação? Em palavras mais contundentes:

Como é possível a coragem de ser se todos os caminhos para criar estão impedidos pela experiência de sua insuficiência básica? Se a vida é tão insignificante como a morte, se a culpa é tão questionável quanto a perfeição, se o ser não é mais significativo do que o não-ser, em que se pode basear a coragem de ser?<sup>166</sup>

Alguns existencialistas respondem a este problema propondo um salto da dúvida para a certeza dogmática, da insignificação para símbolos grupais (religiosos, políticos), que ofereçam seguranças ou respostas arbitrárias: ou respostas cristãs ou numa conversão autêntica. Mas esta resposta não é radical. É dar resposta a quem tem resposta existencial, mas não responde como tal coragem é possível em-si. A resposta tem que ser dada a quem vive dentro das garras da dúvida e da insignificação. Tillich dá uma resposta única: *“A aceitação do desespero é em si fé, e está na linha divisória da coragem de ser”*.<sup>167</sup> O desespero como situação vira significação de vida. O desespero é um ato de vida. Ele é positivo em sua negatividade. Isto é, nos aceitarmos como aceitos a despeito de nosso desespero sobre a significação dessa aceitação. Aqui se têm um paradoxo radical. Na afirmação da negatividade ativa se pode afirmar até chegar a negação (é a negação da negação). Nenhuma negação real existe sem uma afirmação implícita. No desespero há um prazer oculto que manifesta o paradoxo da autoafirmação: *“o negativo vive do positivo que ele nega”*.<sup>168</sup>

A fé que nasce da coragem do desespero possível e total é a aceitação da potência de ser, mesmo nas garras do não-ser. No desespero da insignificação o ser se afirma através de nós. O ato de aceitar a insignificação é um ato significativo. É um ato de fé. Essa fé que cria coragem para incorporar a dúvida e a insignificação não tem um conteúdo especial. É só fé. Fé absoluta. É fé sem definição, porque tudo o que define é engolido pela dúvida e pela insignificação. Mas mesmo assim, ela tem uma base sólida, objetiva.

<sup>166</sup> TILLICH, 1991. p. 135

<sup>167</sup> TILLICH, 1991. p. 136

<sup>168</sup> TILLICH, 1991. p. 136

Tillich faz uma análise da natureza da fé absoluta e encontra nela três elementos: 1) fé é a experiência da potência do ser, mesmo diante do mais radical, o não-ser. Aí, vitalidade resiste ao desespero, suporta o abismo da insignificação. Crê-se numa significação maior e oculta dentro da destruição da significação. 2) A fé absoluta depende da experiência do ser, e ser diante do não-ser, numa experiência da insignificação. Mesmo assim, no estado de desespero, se tem bastante ser como para tornar possível o desespero. 3) Na fé absoluta há uma aceitação de ser aceito. No desespero não há ninguém nem nada que aceite. Mas há o poder de aceitação. Na insignificação há o poder de aceitação. E este poder de aceitação, conscientemente, é a resposta religiosa da fé absoluta, da fé que tinha sido privada pela dúvida de qualquer conteúdo concreto. Assim, a fé é a fonte mais paradoxal manifestação da coragem de ser.

Esta fé absoluta transcende o misticismo e o encontro humano-divino, porque a fé absoluta inclui um elemento de ceticismo que não está presente no misticismo. O misticismo também transcende os conteúdos de fé, não os descarta, só os usa (preliminares) como degraus para chegar a união com Deus. A insignificação nega o conteúdo, sem usá-lo. Então é mais radical que o misticismo. A fé absoluta transcende a relação objeto-sujeito do encontro humano-divino: um sujeito definido (homem) encontra um objeto definido (Deus). O ataque da dúvida destrói a relação sujeito-objeto. Isto certamente coloca em questão tudo, tanto o conteúdo como a relação religiosa, ora mística, ora pessoal. O positivo desta destruição é que o conteúdo concreto da fé deve estar sempre sujeito a críticas e transformações. A coragem de ser em sua forma mais radical é uma chave para ter uma ideia de Deus que transcende o misticismo e o encontro de pessoa a pessoa.

### **3.6.2 A coragem de ser como a chave do ser em si**

#### **3.6.2.1 Não ser abrindo o ser: a ontologia que nos leva à fé**

A coragem tem um caráter revelador: mostra o ser. Mostra o ser em um ato de auto-afirmação que supera o não-ser, a negação. Na metáfora do ser, podemos dizer que o ser engloba o não-ser e que o não-ser não prevalece contra ele. O ser inclui o não-ser. Logo, o ser e não-ser não podem ser separados. Ser é uma dupla negação. Ser é negação da negação do ser. Este é o motivo para usar a metáfora

da potência de ser. Potência do ser é dizer que o ser se realiza e afirma contra o não-ser.<sup>169</sup> A vida é dinâmica. Esta é a compreensão da filosofia vitalista: o não-ser pertence ao ser e então a vida se fundamenta no ser se este contém o não-ser. Se afirmarmos o contrário, o ser sem o não-ser, afirmamos uma auto-identidade imóvel. E então nada seria revelado. Pelo contrário, “o não-ser conduz o ser para fora de seu afastamento, força-o a afirmar-se dinamicamente.”<sup>170</sup> Esta é a auto-afirmação do ser em si dos filósofos neoplatônicos, de Hegel e dos filósofos da vida e do processo. O cristianismo fez isto na teologia da trindade. O não-ser abre a prisão do ser e revela a Deus (e o ser) como amor. O não-ser é em Deus o que faz sua auto-afirmação dinâmica, faz de Deus um vivente. O não-ser abre a divina auto-prisão e o revela como potência e amor. Precisa-se de um não, para que Deus se sobrepuje dentro de si mesmo e em sua criatura. Sem a presença deste *sim*, esse *não* não teria vida, nem revelação.

Onde há o não-ser há finidade e angústia. Se dissermos que o não-ser é pertence ao ser-em-si, então dizemos que finidade e angústia pertencem ao ser-em-si. O infinito engloba o finito; o *sim* inclui o não que ele incorpora; a santidade compreende a angústia que ela incorpora e é vitoriosa; o sentido inclui a angústia que ele vence. O ser inclui o não ser e através deste o revela. Sem dúvida que este falar é simbólico, mas não menos verdadeiro.

A autoafirmação divina é o poder que torna possível a autoafirmação do ser finito, a coragem de ser. Só porque o ser-em-si tem o caráter de autoafirmação a despeito do não ser é possível a coragem.<sup>171</sup>

A coragem participa do ser-em-si, da potência de ser que prevalece contra o não-ser. Quem recebe a potência em um ato de fé (mística, pessoal ou absoluta) sabe da fonte da coragem de ser.

Esta verdade nem sempre é conhecida. Muitos nem sequer sabem, embora a potência de ser aja enquanto a coragem de ser toma a angústia sobre si. Cada ato de coragem revela o fundamento do ser, sem importar a validade do conteúdo do ato. O conteúdo do ato pode distorcer, esconder ou revelar o ser. Mas a verdade é que a coragem revela a verdadeira natureza do *ser-em-si*. Afirmando nosso ser

<sup>169</sup> “Potência é a possibilidade que um ser tem de realizar-se contra a resistência de outros seres.”

TILLICH, 1991. p. 139

<sup>170</sup> TILLICH, 1991. p. 139

<sup>171</sup> TILLICH, 1991. p. 140

participamos da autoafirmação do *ser-em-si*. Deus não se pode provar, o que se pode mostrar é que nos atos de coragem se afirma a potência do *ser-em-si*. “A coragem tem poder revelador, a coragem de ser é a clave do ‘ser-em-si’.”<sup>172</sup>

### 3.6.2.2 Teísmo transcendente a partir do realismo transcendente

A coragem de incorporar a insignificação pressupõe uma relação com o fundamento do ser. Isto é a fé absoluta. Ela não tem conteúdo especial. Aliás, seu conteúdo é a coragem que incorpora da dúvida radical. A dúvida sobre Deus. Isto transcende a ideia sobre Deus. Teísmo pode ter três significados:

1. Deus pode ser uma afirmação não específica. Há um teísmo vazio que reverencia o nome de Deus por costume e/ou conveniência social, política, psicológica, etc. É um teísmo vazio e um ateísmo encoberto e vago. Sem dúvida que dita posição, não afeta o estado do desespero.

2. Teísmo também pode ser o nome da relação, do encontro Deus-homem. É uma visão personalista da Bíblia judeu-cristã. Nesta visão, Deus tem uma Palavra que cria e revela de pessoa a pessoa na história, com um projeto definido e numa atitude de perdoar que suscita a oração e a devoção. Esta aceção não é mística, é personalista. O ateísmo aqui seria fugir do encontro humano-divino. É um problema existencial, não teórico.

3. Teísmo teológico: para defini-lo temos que definir antes a sustância religiosa. De certa maneira ele pretende argumentar, demonstra a necessidade de afirmar Deus. Isto é mais claro quando a filosofia e teologia pretendem demonstrar a existência de Deus. Depois desta argumentação, constroem uma doutrina personalista do encontro homem-Deus como pessoas, sem perder a doutrina da separação absoluta entre Deus e as criaturas.

Tillich diz que o primeiro deve ser transcendido por irrelevante; o segundo por unilateral e o terceiro por errado. Isto é fazer má teologia: é fazer teologia de um ser ao lado de outro ser, como se Deus fosse parte da realidade. Seria o ser mais importante, mas como uma parte, estando então sujeito à estrutura do todo. Supõe-se que ele esteja além dos elementos ontológicos e categóricos da realidade; mas ao tempo, em que o formulamos, o tratamos como realidade. Seria como um eu que

---

<sup>172</sup> TILLICH, 1991. p. 140

tem mundo, um ego em relação com um tu, uma causa (incausada) em relação com um efeito (embora numa distância absoluta), um ser com um espaço definido e tempo sem fim. Ele é um ser e não é o *ser-em-si*. Assim está preso à estrutura sujeito-objeto. Ele seria um objeto para nós, ou um sujeito que se objetiva. Isto se tem que transcender porque assim esse sujeito tiraria toda minha subjetividade porque ele é onipotente e onisciente. O sujeito se revolta e tenta transformá-lo em objeto, mas fracassa e chega ao desespero. Deus então aparece como um tirano invencível. É o ser por excelência e em contraste com os outros seres que não têm nem subjetividade nem liberdade. Esse tirano é muito semelhante aos nossos tiranos de hoje que tentam transformar o homem em um objeto, em um parafuso da máquina que eles controlam.<sup>173</sup>

“Este é o Deus que Nietzsche disse que tinha que 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.”<sup>174</sup>

Também será a maior raiz do desespero existencial, da angústia de insignificação. Isto exige que todo teísmo deve ser transcendido pela fé absoluta. “É o aceitar da aceitação, sem ninguém ou nada que aceita. É a potência do ‘ser-em-si’ que aceita e dá a coragem de ser.”<sup>175</sup> Este é o ponto mais alto da análise de Tillich, que não aceita nenhuma descrição, como pretendem os teísmos elencados, nem sequer em termos místicos.

### **3.6.3 O Deus acima de Deus e a coragem de ser**

A fonte da coragem de ser é Deus acima de Deus. Somente transcendendo o teísmo, com esse Deus acima de Deus, pode a angústia da vacuidade e da insignificação ser incorporada à coragem de ser. O Deus acima de Deus é objeto de todo misticismo, mas também este deve ser transcendido, pois ele não leva a sério o concreto da dúvida. Mergulha diretamente na base do ser e seu significado, deixando de lado o concreto, os valores, os significados finitos. Então o problema da insignificação fica sem resolver. Assim Tillich é claro: o misticismo oriental não

<sup>173</sup> Aqui encontramos a crítica radical de Tillich à teologia tanto católica (tomista) como a ortodoxa protestante.

<sup>174</sup> TILLICH, 1991, p. 143

<sup>175</sup> TILLICH, 1991, p. 143

resolve os problemas existencialistas do ocidente. O Deus acima de Deus não é desvalorizar as significações que a dúvida joga no abismo da insignificação. É, pelo contrário, uma restituição potencial. Embora, assim, a fé absoluta concorde com a fé dos místicos, porque ambas transcendem o teísmo de um deus que é ser entre outros seres. Para o misticismo, tal Deus não é tão real como um ser finito. Para a coragem de ser, tal Deus some no abismo da insignificação com todos seus possíveis valores significativos.

O Deus acima de todo Deus está presente e oculto em todo encontro humano-divino. A tradição judaico-cristã sabe que dito encontro é paradoxal. Deus não é um objeto, nem um sujeito. O encontro pessoal com ele se equilibra “por uma presença transpessoal dele.”<sup>176</sup> Esse Deus perdoa se a potência da aceitação acontece no homem. Em termos cristãos, se a potência da graça é efetiva no homem. Quando se ora, acontece o mesmo paradoxo: não é com alguém que se fala ou para quem se pede. Ele não é um tu, embora exista mais próximo do meu eu do que o próprio eu. Isto é o paradoxo que fala Tillich, que nos pode conduzir a uma consciência religiosa para um Deus acima do Deus do teísmo.

A coragem enraizada nesta experiência do Deus acima do Deus é transcendente. Evita a perda do si próprio pela participação e a perda do mundo pela individualização. Aceitar a Deus acima de Deus nos torna parte daquilo que não é parte, porque é a base do ser. Nosso eu não se perde em um tudo maior que o submergiria num grupo limitado. Se o eu participa do ‘ser-em-si’, seu ser volta a si mesmo, porque a potência de ser age através da potência do eu. Ele volta a si mesmo porque não é absorvido como em qualquer todo limitado, seja coletivo ou conformista.

Fé absoluta não é um estado entre outros no homem. É estar apoderado pelo Deus além de Deus. É um estado em movimento, entrosado nele, com os limites e possibilidades do homem. É o limite. É a coragem do desespero e a coragem dentro e acima de toda coragem. “Não é um lugar onde se possa viver, (é) sem segurança de palavras e conceitos, é sem nome, sem igreja, sem culto, sem teologia.”<sup>177</sup> Mas penetra todas elas. A fé absoluta é a potência do ser na qual tudo participa e da qual as realidades são expressões fragmentárias.

---

<sup>176</sup> TILLICH, 1991. p. 144

<sup>177</sup> TILLICH, 1991. p. 145

A fé absoluta se faz consciente na angústia do destino e da morte, quando os símbolos tradicionais se tornaram incapazes de resistir às vicissitudes do destino e ao horror da morte; quando a 'providência' se tornou superstição e a imortalidade algo imaginário. Quando esses símbolos, que um dia foram potência, puderem criar a coragem de ser, a despeito da experiência de um mundo caótico e de uma existência finita, então estaremos diante da fé absoluta que ressuscitou das cinzas. A coragem estoica retorna, mas não com a fé na razão universal, senão com a fé absoluta, que diz sim ao ser, sem saber ou ter nada de concreto que possa vencer o não-ser do destino e da morte.

O mesmo podemos dizer sobre a ansiedade da culpa e condenação. A fé no Deus acima de Deus se mostra aí, quando os símbolos tradicionais são incapazes de resistir ao *não ser* nestas ansiedades porque perderam seu poder. Quando o julgamento divino perdeu sua força no tempo e na história e virou um complexo psicológico do perdão do pai; e então quando a força daquilo que foi como poder volta a criar coragem de ser a despeito da experiência de uma distância infinita entre o que nós somos e o que deveríamos ser, a fé absoluta está entre nós. Volta como um sim, embora não tenhamos potência que domine a culpa.

A coragem de incorporar em si a angústia da insignificação é a linha limite até onde pode chegar a coragem de ser. Além dela é mero "não ser". Dentro dela, todas as formas de coragem estão reafirmadas na potência de Deus acima de Deus no teísmo. A coragem de ser está enraizada no Deus que aparece quando Deus desaparece na angústia da dúvida.<sup>178</sup>

### 3.7 O incondicional: a nova linguagem possível sobre Deus

Tillich mostrou como a coragem é a chave para chegar a Deus, porque é a chave para interpretar o ser. Chegamos ao Deus acima de Deus, que transcende tudo e faz possível uma nova linguagem: a metáfora, o símbolo. Mas antes, teremos que nos deter na relação *ser-em-si* e o homem. Esta relação só é possível pela fé. Este capítulo dará conta de nos explicitar em que consiste esta resposta que vai encontrar na linguagem do incondicional sua expressão qualificada, não como se fosse um ser que exprimisse outro ser (esta posição foi abandonada por Tillich), senão como uma qualidade que está presente em cada homem como seu substrato, como seu a priori. Para este capítulo, usaremos basicamente o livro *A dinâmica da*

<sup>178</sup> TILLICH, 1967. p. 146

*fé* de Tillich: livro precioso, belo e curto; mas como é a temática permanente em toda a obra de Tillich, nos remitiremos sempre a todas suas obras de maneira explícita ou implícita. Mas antes de abordar diretamente o que é a *fé*, é necessário que vejamos uma introdução à *fé*: o princípio protestante. Tillich já o tinha enunciado na *Coragem de fé*, quando fala da *fé* absoluta: só Deus, só *fé*.

### **3.7.1 ‘O princípio protestante’ é aquele que acorda historicamente a linguagem da fé como “o estar possuído por aquilo que nos toca incondicionalmente”<sup>179</sup>**

A Reforma deve continuar, eram as palavras de contestação de Schleiermacher diante do protestantismo e a mentalidade de sua época. Estas mesmas palavras podem ser colocadas nos lábios de Tillich. Ele não tinha uma preocupação tanto com a Igreja, como com as bases e as implicações religiosas do processo cultural que se formou em nossa época (século XX). A religião tem a ver aqui é com a preocupação suprema, que doa sentido para a vida; com as forças que fortalecem ou ameaçam o sentido no homem individual ou social, nas artes e nas ciências, na política, na indústria, na educação e nas Igrejas. A reforma deve continuar diante do fracasso tenebroso de nossa era.

O protestantismo nasceu no século XVI com o profetismo renovador da majestade de Deus, tendo como centro as doutrinas da predestinação e da justificação pela *fé*. Esse profetismo que denunciava toda idolatria, também foi um crítico duro de um sistema religioso que se colocava como mediador absoluto entre Deus e o homem até criar relações demoníacas. Essas denúncias reconfirmam a incondicionalidade de Deus. O pecado e a culpa não se superam por nenhuma mediação humana. Deus e sua possibilidade são somente graça e *fé*. Essa relação constitui o paradoxo fundamental: o amor de Deus é a condição fundamental, o amor do homem é a consequência, não a fonte da justificação pela *fé*. A predestinação será a idéia básica que nos recuperará o sentido da vida sem ter que mediá-lo na atividade humana. É obra de Deus. Nessa lógica, a autoridade absoluta da igreja com sua hierarquia e poder, os sacramentos e todos os gestos externos que queriam ganhar a benevolência divina são blasfêmias: é querer se elevar por acima de Deus, querendo sujeitar os homens.

---

<sup>179</sup> TILLICH, 1985. p. 5



De fato, se criou uma verdadeira era protestante-humanista, que logo caiu em profunda e desesperante contradição, especialmente na tendência principal que se expressou no princípio burguês, apoiado pela teoria da harmonia natural, que chegou a gerar uma crise tão forte que as pessoas perderam o senso da ligação com as fontes da vida e a comunidade se frustrou.

Surgem então estas questões: qual é o princípio capaz de criticar a sociedade burguesa e transcende-la? Mediante qual princípio poderá o protestantismo recuperar o poder profético e novamente criador?<sup>180</sup>

A resposta será o 'princípio protestante'. Confrontando, Tillich diz que a realidade finita do protestantismo pode chegar a seu fim. Mas não acontece o mesmo com o princípio protestante, ele é eterno, não é exaurível. Por isso, não pode se identificar com nenhuma versão histórica e pode ser tido como uma realidade totalmente contrária à nossa realidade religiosa, até o mesmo protestantismo organizado. O princípio protestante é eterno porque ele enfrenta o problema perene da mesma filosofia: "encontrar um fundamento incondicionado e absoluto para todo o condicionado e absoluto, para tudo o que existe condicionadamente."<sup>181</sup> O Princípio protestante, então, vai mostrar, então, a relação entre o incondicionado e o condicionado.

O princípio protestante aparece constantemente na história da religião e da cultura. No judaísmo cristão procede do profetismo, no Antigo Testamento, com sua mensagem de julgamento e plenitude.

No mundo cristão, a expressão decisiva do poder essencial e do significado da realidade é o Novo Ser manifesto em Jesus, o Cristo. O poder e a bondade essenciais revelam-se na qualidade de *ágape*, 'amor', numa dinâmica ontológica e ética capaz de vencer as frustrações, a fragmentariedade, e as perversões da existência humana, reunindo o que se havia separado. *Ágape* é a fonte da justiça e da lei, apoiando-as, criticando-as e transformando-as.<sup>182</sup>

É mandamento que irrompe como poder em todos os mandamentos. É vínculo relacional na vida ética que junta o universal e o incondicional com todas as fases do mundo mutável. Isto quer dizer que o princípio protestante supõe a

<sup>180</sup> ADAMS, J. L., *In* TILLICH, 1992. p. 298

<sup>181</sup> ADAMS, 1992. p. 298 apud EMERSON, p. 299

<sup>182</sup> ADAMS, *In* TILLICH, 1992. p. 300

mensagem original dos cristãos com sua crítica e dinâmica, com proclamação da proximidade do Reino de Deus.

Este princípio se realizou historicamente na Reforma com a ideia e realização de que o caráter incondicional de Deus não depende das mediações humanas, mas da justificação da fé. Esta doutrina já foi mal entendida e se desgastou quando foi apresentada como uma lei (algo totalmente contrário ao que Pablo queria dizer). Para melhor compreensão, Tillich toma um termo do existencialismo: o conceito de situação humana limite.

A existência humana é a elevação do ser à dimensão da liberdade. O ser se liberta da necessidade natural. Torna-se espírito e se faz livre para questionar a si mesmo, seu ambiente, sua verdade, seu bem e decidir. Decidir já comporta algo de falta, de liberdade, pois somos compelidos a decidir. Essa exigência cria a profunda inquietude da existência, pois por ela a existência passa a ser ameaçada. Somos compelidos por uma exigência incondicional a escolher o bem e realizá-lo. Na mesma medida, isso não pode ser realizado. O homem carrega esta ruptura: tem a exigência de eleger o bem e realizá-lo e ao tempo não completa esta exigência.

Esta situação de ruptura é o que Tillich chama de situação humana limite. Aí toda segurança é questionada e toda possibilidade tem seus limites. Todas as certezas nossas podem ser falsas: crenças, ações corretas, igreja, sacramentos, piedade, experiências místicas, o mundo secular. “Paira sobre isso um absoluto e ameaçador ‘não’.”<sup>183</sup>

Mas a liberdade e a existência humana se encontram ao mesmo tempo apoiadas e ameaçadas. O apoio vem do mais profundo da existência: quando se abandona a relação de dependência como criaturas finitas, então, das profundezas infinitas e inexoráveis, nasce nova confiança e impulso criador. O apoio vem, pois de algo que está além ou debaixo das relações pessoais e sociais.

A situação limite está no ponto extremo de complexos particulares revelando-nos realidades espirituais e culturais. Desse jeito, as consequências do apoio ou de ameaça são diferentes em cada época e local. Mas o significado transcendente sempre se realiza como novo, assim como o julgamento sobre elas. Aqui se alcança o significado paradoxal da imediatez da origem e da ameaça. Enxerga-se que atrás do sujeito-objeto há um terceiro elemento, a dimensão da profundidade. Da consciência irrompem poderes criativos, destrutivos e recreativos. É um novo olhar

<sup>183</sup> ADAMS, In TILLICH, 1992. p. 301

na relação entre as coisas e as pessoas. As coisas deixam de serem sós objetos e passam a ser vistas no seu poder que emana da infinidade interior do ser. Aí o *eros predomina*. Então, em lugar da comunidade que aniquila e domina as personalidades, se tem a possibilidade do nascimento de uma comunidade que faz surgir pessoas livres que mantêm uma relação fundamentada numa realidade que as apoia de maneira absoluta, na mesma medida em que as ameaça. A personalidade reconhece algo de sagrado e incondicional na dignidade e liberdade dos outros. Pessoas e coisas são vistas, agora, através desse apoio que lhes dá a infinidade interior do ser. Este é o desdobramento da ideia “do amor ao próximo” como consequência da justificação.

Mas o homem, na experiência do limite, não consegue controlar a ameaça última, nem seu apoio. Só pode *preparar-se* para receber o apoio e se expor aos reclamos do incondicional. Isto quer dizer que o significado último e suas realizações pertencem ao destino da graça. Nenhuma religião tem poder de submeter à ameaça ou ao apoio às condições pessoais e até técnicas: tudo é provisório e duvidoso.

Este princípio crítico e criativo, que expressa a ameaça e apoio absolutos, faz com que o protestantismo seja protestante. É por isso que o chamamos de princípio protestante.<sup>184</sup>

Não é um princípio sectário, ele está presente em todos os setores religiosos e seculares, querendo destruir tudo o que se fecha em si mesmo. Sua primeira palavra é contra os religiosos, contra todas as idolatrias que devotam às formas estabelecidas, religiosas ou não, ortodoxas ou não, eclesiásticas ou leigas. O protestante não pode atribuir *status* clássico a nenhum momento histórico, nem sequer à Reforma. Nada é normativo. Não há nenhum período clássico. Também não há linguagem religiosa, antiga ou moderna, bíblica ou confessional que seja normativa. Há que aprender a ver e ouvir com nossos próprios olhos e ouvidos e nomear com nossas próprias palavras aquilo que não tem limites no tempo, nem nos olhos, nem nas palavras. A Palavra de Deus é a realidade na qual o poder de Deus irrompe no tempo e nos povos.

Por estes motivos, nenhuma religião pode abandonar o princípio protestante. Este princípio está mesmo em pessoas que se dizem antirreligiosas e anticristãs. Exemplo claro foi Marx, que teve o espírito profético do antigo testamento. Também

<sup>184</sup> ADAMS, In TILLICH, 1992. p. 304

Nietzsche, que tinha o espírito de Lutero. Os dois foram lutadores contra a injustiça e a favor das forças criativas da vida. Ambos contra o convencionalismo e a desumanidade burguesa cristã. Eles têm o poder novo e criador do profetismo genuíno.

Toda religião (ainda o protestantismo) precisa sempre da correção vinda do protesto secular, procurando identificar-se com o incondicional. É o que Tillich chama de secularismo protestante. Esta luta e conquista mostra que a 'graça' não se circunscreve à religião explícita. É uma forma oculta da graça, de Igreja latente onde o princípio protestante pode ser aplicado e vivido melhor que nas formas religiosas, mesmo sem intenções explícitas. É o mundo das fronteiras: graça e secularismo. Aí se estabelece uma relação vital entre sociedade e Igreja, onde esta se torna a consciência perpétua culpada da sociedade e vice-versa.

Este 'princípio' levou Tillich a definir a religião como o caminho para o incondicional, e a cultura como a forma condicionada do sentido e para sua unidade.

Ser religioso consiste em estar incondicionalmente envolvido, embora essa preocupação se expresse em termos seculares por meio de formas religiosas.<sup>185</sup>

Aqui não há divisão entre sagrado e secular. Deve-se reconhecer um poder transcendente que, ao tempo, seja crítico e formativo, presente tanto na religião como na cultura. O profano e o ateísmo são essencialmente impossíveis porque pressupõem um elemento incondicional que expressam interesses de caráter absoluto. Aqui se tem uma visão dialética de religião e cultura. A religião, para existir, precisa de formas culturais. Ao tempo, a cultura em sua sustância, mesmo sem intenções religiosas, contém um significado incondicional e depende daquilo que fundamenta esse significado. Quando a religião se transforma em cultura, se perde a profundidade e a relação com o incondicional pode degenerar em devoção absoluta a realidades culturais condicionadas. Quando a cultura se opõe a religião, então descobre a ameaça e o apoio incondicional e, a partir daí, se cria novas formas religiosas.

No mundo secular nascem os principais tipos de religiões explícitas. Assim, Tillich, seguindo a Schelling, diz que a história da cultura é a história da religião. O princípio protestante indicando a realidade universalmente em ação que julga e

<sup>185</sup> ADAMS, In TILLICH, 1992. p. 305

apoia a existência significativa, interpreta a religião que se faz presente onde quer que a negação se una à afirmação; a ameaça, ao apoio; o julgamento, à graça; e a crise, à criação da forma. Quando esta dialética desaparece, então se pervertem a religião e a cultura.

### **3.7.2 Que é então fé, religião? O incondicional, categoria básica para falar de Deus**

A fé é a realização histórica do incondicional seguindo os pressupostos do princípio protestante.

O homem é um ser preocupado. Preocupação material, social, religiosa, estética, etc. Algumas destas preocupações são importantes, outras urgentes e outras imprescindíveis para a vida do indivíduo e da comunidade. Se aceitarmos isto, a preocupação em foco exige dedicação total por parte daquele que aceita esta exigência, mesmo sacrificando ou desvalorizando outras preocupações. A preocupação suprema deve sacrificar muitos valores e penetrar até nas questões mais triviais da vida cotidiana. Ao contrário, se terminará servindo a um deus totalitário: a nação, o partido, a ideologia, o consumo, etc. Ao final, esse deus se evidenciara como um demônio e em contraste dialético seremos levados a encontrar a “exigência Incondicional que é levantada por toda preocupação suprema.”<sup>186</sup>

Essa preocupação suprema não se esgota na sujeição incondicional. Ela contém igualmente a realização plena da promessa, que é esperada na fé. Essa promessa não é descrita em detalhes, ela pode vir em símbolos indefinidos e concretos. Sempre há promessa de uma realização última, excluindo aquele que foge à exigência incondicional.

Fé é o estado em que se é possuído por algo que nos toca incondicionalmente. O conteúdo específico da fé, embora importante para o crente, é irrelevante para a definição da fé.

### **3.7.3 A Fé como ato da pessoa inteira**

“A fé é o ato mais íntimo e global do espírito humano.”<sup>187</sup> A fé toca a pessoa por inteiro. Tudo se conjuga na fé. Embora a fé não seja o somatório de funções, ela

<sup>186</sup> TILLICH, 1985. p. 6

<sup>187</sup> TILLICH. 1985, p. 7

ultrapassa tudo, estando presente em todas as partes do indivíduo, de maneira dinâmica e polar.

A primeira polaridade da fé é do consciente e inconsciente. A fé vive em e com realidades estruturalmente inconscientes. Esses elementos não estão presentes conscientemente, mas eles determinam em alto grau o conteúdo da fé. Seja no surgimento como na constituição da pessoa como nas condutas que exprimem a fé. De outro lado, a fé é um ato consciente, quando os elementos inconscientes participam levando a fé ao centro da pessoa, impregnando-o. Quando este processo não acontece, então o que temos não é fé, senão atos obsessivos diversos. A fé exige liberdade consciente a partir do centro da pessoa.

A segunda polaridade é do ego e superego. Este último conceito é difícil, significando o repressor que controla as rédeas soltas da libido, castrando a vitalidade através da castração feita pelo pai, lei, autoridade. Desta visão, surgem símbolos de fé com este conteúdo que pode chegar a ser neurótico. Desta visão do superego freudiano, surge um naturalismo que rejeita as normas e princípios. Faz-se necessário, então, que o superego se justifique pelas normas objetivas, ao contrário vira tirano. Se assim acontecer, a fé pode vestir-se da imagem paterna, transformando-se num princípio de justiça.

Aqui surge uma pergunta:

Qual é a relação entre a fé como um ato pessoal centrado e 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 seu senso estético e de justiça?<sup>188</sup>

O homem não é só razão, ele tem outras fontes e pode ir além da razão e até contrariando ela. O homem tem um poder no eu que faz possível isto com a razão e onde se conjugam todos os elementos de seu ser. Mas, também, fé não é um ato de irracionalidade, de forças inconscientes; ela “é um ato em que se transcendem tantos os elementos racionais como os não racionais da vivência humana.”<sup>189</sup>

Diz Tillich que a fé, como ato global e íntimo é extática. Isto quer dizer que está além do irracional, do inconsciente e do consciente. Ela transcende tudo, sem destruir nada. Os contém e os assume. No êxtase da fé está à verdade, o valor

<sup>188</sup> TILLICH. 1985, p. 7

<sup>189</sup> TILLICH. 1985. p. 7

moral; o amor e o ódio; a briga e a reconciliação; o passado e o sonho do futuro. Êxtase é estar fora sem perder a identidade, contendo tudo no centro da pessoa.

A terceira polaridade está entre a função cognitiva e a função volitiva (onde entra o sentimento). A fé contém as duas sem se identificar com nenhuma delas. A fé tem um elemento cognitivo, não como resultado do processo que o pensamento instaura, senão como parte do ato global de receber e dedicar. A vontade também participa quando o Incondicional nos toca, mas a fé não é um ato causado pela vontade. Assim também, a fé não nasce dos sentimentos, mas eles são parte da fé. Ela fica no centro do ser humano. Isto explica que os elementos ditos (razão, vontade e sentimento) têm uma importância decisiva nas formas, no caráter específico da fé.

### 3.7.4 A fonte da fé

“A fé é um ato integral, procedente do centro de eu pessoal, no qual percebemos o incondicional, o infinito, e por ele somos possuídos.”<sup>190</sup> Mas qual é a fonte dessa preocupação que tudo o engloba e tudo transcende? A expressão “preocupação incondicional”<sup>191</sup> indica dois lados de um relacionamento: aquele que é possuído e aquilo que o possui. O homem enquanto tal e em sua relação com o mundo tem uma preocupação última, tem a capacidade de transcender o fluxo contínuo de experiências finitas e passageiras. Suas experiências, sentimentos e pensamentos são condicionados e passageiros, a não ser que sejam elevados ao nível de validade incondicional. Para que isto aconteça é necessária a presença do infinito no Homem.

O homem, em um ato direito, pessoal e central, é capaz de captar o sentido do que último, incondicional, absoluto e infinito. Apenas isso faz da fé uma possibilidade do homem.<sup>192</sup>

<sup>190</sup> TILLICH. 1985. p. 10

<sup>191</sup> Schleiermacher postulou este conceito quando definiu a religião como um sentimento instalado no homem que o impele para o infinito. Este sentimento é a *fonte* de toda religião. A fé, o sentido e o infinito não tem espaço no pensamento, nem na vontade, nem no conhecimento teórico (deísmo), nem na razão (kantismo), nem na sensibilidade. O Schleiermacher em sua obra *A fé cristã* diz que o *Gefühl não é pura emoção* psicológica ou emocional. É o sentimento de uma dependência incondicional que leva a perceber o infinito no finito. Deus é o incondicional, que *como experiência* existencial ilumina o homem sobre sua última verdade e a condição de sua essência. Cfr. FARAGO, France *Compreender Kierkegaard*. Tradução de Ephraim F. Alves. 3ª ed. Petropolis: Vozes, 2011. p. 72.

<sup>192</sup> TILLICH, 1985. p.11

Essa possibilidade é uma força que nos leva a ter consciência de que somos parte do infinito. Embora não sejamos infinitos, nem o infinito seja nossa propriedade, nosso coração (finito), está sempre inquieto pelo infinito.

“Estar possuído incondicionalmente - ou seja: fé – é estar tomado pelo incondicional”.<sup>193</sup> A fé é a paixão pelo infinito como “preocupação incondicional”; como o que tem validade última. Isto é o aspecto subjetivo. E o objetivo?

Esta pergunta exige outra: Que é que fundamenta a divindade na ideia de Deus? O que caracteriza o divino é o incondicional, em sua validade última. Isto dá para entender porque nós, os homens, divinizamos tudo, céu e terra, e, ao tempo, enxergamos no homem um princípio crítico, que procura separar o real/incondicional divino do que é finito, provisório, passageiro.

A expressão incondicional engloba o subjetivo e objetivo da fé. *Fides qua creditur*, a fé pela qual se crê, e a *fides quae creditur*, a fé que é crida. A primeira, fórmula clássica, é o ato subjetivo, o que acontece no íntimo da pessoa, sua preocupação incondicional. A segunda se dirige para o incondicional como tal, expresso em símbolos do divino. Nenhum lado pode existir isolado. Não existe fé sem conteúdo, a fé é fé de algo que a preenche. De outro lado, os conteúdos não são assimilados sem fé. Não teria sentido falar do divino sem estar tomado incondicionalmente por ele. O falado, no ato de crer, só se alcança pelo próprio ato de crer. Esta unidade entre ato de fé e conteúdo de fé é expresso pelos místicos ao dizer que conhecer a Deus é o conhecimento que Deus tem de si mesmo. Nesta linguagem, se supera a distinção entre o objetivo e o subjetivo. Deus nunca pode ser objeto sem ser sujeito ao mesmo tempo. Nesse ato, onde se anula a contraposição sujeito-objeto, está a origem e fonte da fé.

Estas fontes, que mantêm unidos o sujeito e o objeto, nos dão o critério para discernir a verdadeira da falsa incondicionalidade. Só o divino tem a capacidade de superar a separação objeto/sujeito. Neste caminho, se pode vencer a idolatria. Ela é uma falsa fé quando, ilusoriamente, reivindica a infinitude para si; quando não pode superar a separação do sujeito e objeto. O crente se dirigiria a um objeto divino como se fosse um sujeito. Aqui está o coração entre fé verdadeira e falsa. A fé verdadeira é estar tomado pelo incondicional, a idolátrica é elevar realidades finitas a incondicionais, solapando a base da existência humana.

---

<sup>193</sup> TILLICH, 1985. p.11



### 3.7.5 A fé e a dinâmica do sagrado

A fé é a esfera do sagrado. O que nos toca incondicionalmente é sagrado. Isto é bem claro na experiência dos líderes religiosos da bíblia. O sagrado se revela, embora permaneça mistério. É a experiência de sentir-se atraído pelo Santo, e, ao tempo, estremecer-se. A essência do sagrado, segundo Rudolf Otto, é o *fascinatum* e o *tremendum*. Qualidades de todas as religiões: o finito quer repousar no infinito. Nisto se baseia a atração estática, o fascínio do infinito. De outro lado, o homem experimenta a distância infinita entre seu eu o Sagrado. O homem sabe da impossibilidade do finito ir até o infinito. O homem se sente, então, aniquilado pela presença do divino.

O sentimento do ser aniquilado pela presença do divino é o que expressa mais profundamente a relação em que se encontra o homem diante do sagrado. E esse sentimento perpassa todo ato de fé legítimo e tudo está possuído em última instância.<sup>194</sup>

Por isso os religiosos isolam lugares, atividades, coisas, pessoas como sagradas, e, assim, “o infinitamente distante se mostra próximo e presente, sem perder a majestade”.<sup>195</sup> Sagrado é completamente “outro”, o diferente do mundo que se caracteriza pela separação entre sujeito e objeto.

O sagrado ultrapassa esse âmbito, este é o seu mistério e seu caráter inacessível. Não há possibilidade de alcançar o incondicional a partir do condicional, assim como não se pode conseguir o infinito por um meio finito.<sup>196</sup>

O Sagrado é essencialmente mistério, que pode ser uma força criadora, como pode ser destruidora. Esta natureza há tanto no Deus do Antigo Testamento, como nas divindades hindus Sheva ou Cáli, como também nas idolatras nacionalistas. Todos eles têm uma profunda fascinação, como a presença de sacrifícios e ritos ambíguos onde está presente o divino e o diabólico, como representantes do criativo e do destruidor. No Antigo Testamento, há uma evolução no sagrado, onde seu elemento demoníaco destruidor foi substituído em justiça e verdade, onde ele não seria mais destruidor e só criador. O sacrifício também evoluiu com obediência à lei.

<sup>194</sup> TILLICH, 1985. p. 13

<sup>195</sup> TILLICH, 1985. p. 14

<sup>196</sup> TILLICH, 1985. p. 14

Aqui, então, a santidade vira perfeição moral. Ao chegar a este ponto, o sagrado perde seu caráter separado, transcendente, fascinante e atemorizador, completamente outro. Tudo isso sumiu e fica o bom e verdadeiro.

Resumindo: (...) O santo ou sagrado em princípio nada tem a ver como a alternativa de bem e mal: ele é tanto divino como demoníaco. Com a repressão do elemento demoníaco, o seu significado se transforma: ele é racionalmente identificado com o verdadeiro e o bom. Tudo isso significa que seu sentido original primeiro precisa ser redescoberto.<sup>197</sup>

Tillich agora faz um esclarecimento: O Sagrado que atua demoniacamente é destrutivo e se identifica com o objeto da fé idolátrica. Isto manifesta o caráter *ambíguo* da religião. Toda fé pode ser demoníaca e idolátrica. Nossa preocupação última pode nos destruir, como pode nos curar. Mas sem esta preocupação definitiva e última não podemos viver.

### 3.7.6 Fé e dúvida

Resumidamente, a fé pode ser descrita como um ato realizado por um ser finito, que está tomado pelo infinito e para ele se volta. É um ato finito com todas suas limitações, mas que também participa do infinito, transcendendo os limites do finito. A fé é, então, a certeza em que se baseia o Sagrado. Mas certeza cheia de incerteza. Nunca se pode esquecer que é o finito se orienta para algo além dela: o infinito. Isto causa certamente insegurança que só pode ser enfrentada num ato de coragem, que é a aceitação dos dois polos: a certeza que vem da experiência do Sagrado, e a incerteza que vêm da relação finito-infinito. Aqui é onde mais se mostra o caráter dinâmico da fé.

“Coragem, como elemento da fé, é arriscar a afirmar-se a si mesmo diante dos poderes do ‘não ser’, pelos qual todo ser finito está ameaçado.”<sup>198</sup> Donde tem risco, tem possibilidade de fracasso. E isto é possível para todo aquele que crê. Logo, “quem faz de seu povo aquilo que lhe toca em última e incondicional instância, necessita de coragem para se manter fiel a essa decisão”.<sup>199</sup> O único certo é a incondicionalidade, a paixão infinita. Esta é a realidade intrínseca do eu: “ela é tão

<sup>197</sup> TILLICH, 1985. p. 14-15

<sup>198</sup> TILLICH. 1985. p. 15

<sup>199</sup> TILLICH. 1985. p. 15

imediate e fora de dúvida como o eu está fora de dúvida para o próprio eu.”<sup>200</sup> A fé é o eu que se transcende. Mas do conteúdo desta preocupação última ninguém tem certeza. Ela exige risco, coragem. Por isso o conteúdo da fé sempre será provisório e passageiro e então, aceitar este objeto da fé exige o maior risco da existência. O que nós colocamos como objeto de fé, o incondicional, pode desmoronar cair e então se cria o sem sentido, se chega ao desespero.

A preocupação suprema exige, então, o risco supremo, a máxima coragem. A fé contém um elemento concreto: um objeto ou pessoa. Se pode chegar à evidência de que esse objeto ou pessoa não tem validade última. Então certamente a pessoa se iludiu com esse objeto, mas sua incondicionalidade, como atitude fundamental, não é ilusória. Um deus pode ser ilusório, mas não a divindade. Neste paradoxo, ocorre a fé como risco inevitável.

Existe uma só atitude que não encerre risco e contenha certeza imediata: a de o homem ficar entre sua própria finitude e a possibilidade de alcançar o infinito. Nisto se resumem a grandeza e a dor da existência humana.<sup>201</sup>

Aqui se entende muito bem a dúvida. Ela está encerrada no risco da fé. Ela é um elemento necessário da fé. Se fé é crer em algo, em alguém, fé e dúvida são irreconciliáveis; mas se fé é estar tomado por aquilo que nos toca incondicionalmente, então a dúvida é parte da fé.

Existe uma dúvida metódica que é usada pelos cientistas e filósofos, necessária para o crescimento do saber. Também existe a dúvida cética que é fundamentalmente uma atitude, uma orientação diante do pensar, do saber. Ela não pode ser afirmativa: não pode ter validade universal porque seria declarada insustentável diante o mesmo juízo do princípio cético. Ela é mais uma orientação que nega toda certeza que leva em seu processo ao desespero, ao cinismo e ao descompromisso. Pior ainda, a dúvida nestes termos nos leva a perder o centro de nossa personalidade. Qual é o centro da personalidade? É a paixão pelo infinito, pela mesma verdade, pelo incondicional. O ponto final do cético é o começo do homem da fé. Não se pode viver sem incondicional, embora tenhamos toda dúvida sobre seu conteúdo concreto.

<sup>200</sup> TILLICH, 1985. p. 16

<sup>201</sup> TILLICH, 1985. p. 16

De que dúvida fala então Tillich? Da dúvida existencial. Essa dúvida não pergunta pela falsidade ou verdade de uma tese, ela conhece é a incerteza de toda verdade existencial. Aqui se encerra o ato de coragem, ela toma sobre si a incerteza da fé no incondicional evidente que possui incerteza para nós em seu conteúdo. Fé encerra, então, coragem.

Este conceito dinâmico da fé está longe das certezas e das seguranças das religiões. A descrição que faz Tillich é certamente diferente; ela parte de uma fé dinâmica e não de constantes que se possam analisar. A fé não existe sem um ato de coragem que enfrente a dúvida. “Dúvida existencial e fé são os polos que determinam o estado interior da pessoa possuída pelo incondicional.”<sup>202</sup> A dúvida, mesmo vivida na angústia, no medo, no desespero, prova a seriedade e a incondicionalidade da perplexidade da fé.

### **3.7.7 Fé e comunhão**

A discussão e a dúvida da fé estão em primeiro plano nas organizações religiosas. Mas fé nelas é entendida como doutrina ou confissão dogmática. O institucional, social e histórico prima sobre o pessoal, onde acontece o ato original da fé. Essas discussões fizeram, certamente, a história com todas suas guerras e declarações de paz e verdade dogmática; delas saíram a memória e o inconsciente coletivo espiritual que marca toda sociedade. Mas a fé dinâmica, que vive entre a certeza, a dúvida e a coragem não atinge essas ortodoxias e essas violências religiosas? Pelo contrário, a dúvida alimenta a liberdade de espírito criador do homem. Mas isto não é contrário ao constante da fé? Essa visão dinâmica da fé não manifesta um individualismo, uma autonomia? Se a dúvida é parte intrínseca da fé, então a liberdade do espírito criador do homem não é, de algum modo, restringida? E então, como acontece a comunhão, algo tão decisivo para todas as religiões? A comunhão aceitaria a dúvida como parte essencial da fé, aceitando o indivíduo autônomo que contesta?

Existem muitas respostas para estas perguntas. Mas primeiro teremos esta constatação: “o ato de crer necessita, como todo fenômeno, do espírito humano da linguagem e com isto da comunhão.”<sup>203</sup> Sem linguagem não há nem fé nem religião.

---

<sup>202</sup> TILLICH, 1985. p. 19

<sup>203</sup> TILLICH, 1985. p. 20

A linguagem está viva na comunhão do espírito humano. O mito e o símbolo só têm sentido como religião na comunhão humana. Neste contexto, a fé tem um conteúdo concreto. Sem esta linguagem, a fé seria cega, sem sentido. E linguagem que dá sentido só se encontra na comunhão da fé. A preocupação fundamental encontra conteúdo na linguagem criada pela comunhão das pessoas de fé.

Esta comunhão criou as confissões de fé (fixações de conteúdo de fé) que foram obrigatórias para os membros que aderiam. Estas confissões desencadearam um poder imenso sobre grupos inteiros, sobre indivíduos, de geração em geração. Aqui não é possível esquecer que algumas confissões desataram fanatismos, repressões, dúvidas, divergências com violência interna e externa. Nesse contexto compulsório e violento, vale a pena perguntar como a fé acontece. E como continua acontecendo, dando continuidade a comunidades históricas.

Para ter resposta, não se pode esquecer, para nossa compreensão, que a fé, é como estar possuído incondicionalmente, significa uma entrega total ao objeto da fé, como uma decisão da pessoa integral. Aqui está em jogo o *ser* e o *não-ser* da pessoa como tal. Precisamente, “a idolatria pode destruir o centro da pessoa.”<sup>204</sup> Por isso, como foi o caso da Igreja cristã, o conteúdo da fé precisa ser defendido da idolatria intrusa. Esses desvios sempre se entenderam como um perigo, como uma influência demoníaca.

Mas a aceitação da confissão da fé não é importante só para o indivíduo. É preciso proteger a fé, na própria comunhão, de influências perniciosas. Aqui aparece uma figura: o herege e conseqüentemente a condenação e exclusão que a instituição faz dele, por negar o fundamento de sua religião ou Igreja. O herege “é uma pessoa que deixou a fé verdadeira para se entregar a uma fé falsa e idólatra.”<sup>205</sup> “Tudo isso, e muito mais, criou a problemática de fé destruída com todas suas ambigüidades, carrascos e mártires. Então se suscitou uma pergunta: “como é possível uma comunhão de fé sem reprimir a autonomia do espírito humano?”<sup>206</sup>

O Estado não deve imiscuir-se nas questões de fé, aceitando a pluralidade das religiões e crenças, mesmo que o Estado se identifique com a essência de uma fé. Ele deve respeitar, cuidar do direito de cada indivíduo de ter uma fé que, com coragem e risco, lhe exigem um compromisso linguístico e comunitário. Quem

---

<sup>204</sup> TILLICH, 1985. p. 21

<sup>205</sup> TILLICH, 1985. p. 21

<sup>206</sup> TILLICH, 1985. p. 22

pretende uma situação monolítica da fé pode anular a fé, pretendendo a essência da comunhão.

O segundo passo para responder a questão exige esta pergunta: uma fé dinâmica (que contém certeza e dúvida) pode ser coadunada com a essência da comunhão? Pode e deve. A comunhão deve ter no seu interior a dúvida para que a fé seja pura e cresça. Muitos querem infalibilidade nos conteúdos, nas doutrinas e nas pessoas. Aparentemente, se mantem a comunhão, mas se mata a fé, deixando-a estática. A fé virá uma entrega cega às formas concretas de fé, fixadas pelas autoridades eclesiásticas. O que é provisório (o conteúdo) se torna um ídolo, querendo ser incondicional. Então, “como coadunar a fé que reconhece a dúvida como parte intrínseca sua, com a confissão de uma comunhão de fé?”<sup>207</sup> “Toda fé e seu conteúdo, que cria uma comunhão de fé última e incondicional, precisa incluir a crítica a si mesma.”<sup>208</sup> As confissões não têm realidade última e incondicional. As confissões indicam o valor último e incondicional que tudo o transcende, mas não substitui a fé. Dúvida e crítica são essenciais na dinâmica da fé. Tudo nas religiões deve estar sob o juízo profético e não acima dele. Crítica e dúvida indicam que a comunhão de fé está ‘sob a cruz’. A cruz é entendida por Tillich como juízo divino sobre a vida religiosa da humanidade, mesmo do cristianismo.<sup>209</sup>

### **3.7.8 Fé e coragem**

A fé sempre vive da tensão entre a participação no incondicional e o estar separado dele. Estar possuído é uma imagem que se usa para descrever a relação com o incondicional. Aquilo que está possuído e aquilo de que ele é possuído tem um lugar comum. Esse lugar comum se chama *participação*. Sem ela, os termos possuído e possuidor não teriam verdade. Todo ato de crer pressupõe participação naquilo que se crê. Sem esta experiência, não pode ter-se fé no incondicional. Esta experiência é muito presente no místico, desde aí se pode falar mesmo de fé. É um pré-requisito, é uma espécie de pré-revelação. Não existe fé sem participação no objeto da fé. Assim como a fé precisa da participação de seu objeto, precisa também do elemento oposto: *a separação*. A fé é estar separado do objeto que se crê, ao

<sup>207</sup> TILLICH, 1985. p. 23

<sup>208</sup> Tillich desenvolverá isto no princípio protestante. Conferir nosso anterior parágrafo.

<sup>209</sup> Tillich desenvolverá isto no princípio protestante. Conferir nosso anterior parágrafo.

contrário, se teria posse e certeza, e não fé. O homem é um ser alienado, não tem participação direta no incondicional. É o limite do místico.

Do elemento participação advém a certeza da separação e da dúvida. Certeza e dúvida são parte da natureza da fé. Alguma vez se pensa que a certeza vence. Mentira, nada consegue anular a dúvida. A dúvida contém elementos mesmos da fé. Por mais que exista uma preocupação última no homem, a separação é um fato e, com ela, a dúvida se ascende. Por mais sereno e santo que seja um homem nunca deixará de ter dúvidas. Entre maior seja a santidade, maior é a dúvida. As pessoas de fé inabalável soam geralmente hipócritas, são reprimidos em suas dúvidas e por isso viram fundamentalistas e fanáticos. “A fé não é superada pela repressão, e sim pela coragem.”<sup>210</sup> A coragem é uma expressão da finitude humana, não é um elemento repressor, nem rejeita a dúvida. Toda vida humana tem riscos, perigos e fracassos. Nesse único contexto se confessa o incondicional.

Esta é a situação da fé viva, dinâmica; não da fé tradicional, sem tensões, sem dúvidas, só convencional ou social. O último é um resquício morto da fé viva. A fé pode ser petrificada em seus símbolos. Mas também os símbolos contêm o poder da fé original. Por isso, a tradição é importante e não se pode subestimar. Ela pode ser a única ponta para acordar a fé viva. Uma geração sem tradição pode até perguntar pelo definitivo, mas sem símbolos da tradição ela cairá no vazio e no cinismo. Muito perto do demoníaco.

Podemos dizer, ao tempo, que a fé que tem um elemento de certeza do próprio incondicional, também está sujeita à dúvida, à coragem e ao risco.

A pessoa experimenta o incondicional com paixão, medo, desespero e êxtase; mas ele nunca o experimenta de modo direito, mas sempre no encontro com um conteúdo concreto. O incondicional é experimentado no, com e através do conteúdo concreto, e apenas o espírito que investiga analiticamente o pode compreender teoricamente.<sup>211</sup>

Por esta via, chega-se a concluir que a fé é um estar possuído por aquilo que nos toca incondicionalmente. Mas na vida, a dúvida aparecerá, sempre atacando o conteúdo concreto da fé. Então é preciso, diante disso, da coragem.

A fé não se substitui pela coragem, mas não pode viver sem ela. Na visão mística do ser, a fé é transcendida ou por determinados e preciosos momentos aqui

<sup>210</sup> TILLICH, 1985. p. 66

<sup>211</sup> Em este parágrafo está contido o objetivo do livro *A dinâmica da fé*, segundo o mesmo Tillich, p.67.

na terra ou depois da morte. Assim se anulam a incerteza, a dúvida, a coragem e o risco. O infinito engloba o finito, sem anulá-lo, mas destruindo a separação. Aqui na terra, estes momentos raros se chamam de êxtases místicos. O normal da vida é a separação entre fé e objeto e dúvida e risco. A grande tentação na terra é a idolatria. É colocar um incondicional (teorias, pessoas, estados, ideologias, religiões) que já é condicional e então substituir a fé, a coragem, o risco por práticas mágicas. Esta situação é mais clara quando “o invólucro do sagrado é confundido com o próprio sagrado.”<sup>212</sup> Dogma, liturgia e devoção popular não estão isentos desta confusão. A distorção idolátrica será sempre a grande tentação. A tormenta da dúvida pode ser o caminho que nos leva a idolatria, ela quer evitar que a coragem nos leve a aceitar a fé. Coragem que nos pode levar ao fracasso, mas fracasso que não tem poder de separar o homem do incondicional. Esta é a única certeza absoluta da fé, o único conteúdo absoluto da fé:

Em nossa relação com o incondicional nós sempre só podemos receber, e nunca dar. Nós nunca seremos capazes de transpor a distância infinita entre o infinito e o finito a partir de nós mesmo, a partir do finito.<sup>213</sup>

### **3.8 Os símbolos, única linguagem possível da fé**

#### **3.8.1 O conceito de símbolo**

Os símbolos são a única linguagem que consegue expressar o incondicional. O que é um símbolo? Símbolos e sinais indicam o que está fora deles. Eles indicam para além deles nos sons, imagens, palavras e significados. Eles devem sua natureza às convenções humanas. Alguns sinais são símbolos. Que diferencia símbolo de sinais? A maior diferença está em que os sinais não fazem parte da realidade que significam e os símbolos sim. Por isso os sinais podem ser removidos com toda facilidade e os símbolos não. A confusão aconteceu quando os matemáticos usaram signos e símbolos de maneira indistinta. Os sinais matemáticos não podem ser chamados de símbolos. Na gramática das línguas se percebe que quando as palavras significam além do que indicam como sinais, então se tornam

<sup>212</sup> TILLICH, 1985. p. 68

<sup>213</sup> TILLICH, 1985. p. 68



símbolos. Isto a diferencia dos sinais matemáticos que o positivismo quer impor como ideal de linguagem. Diferente a ela, linguagem poética e litúrgica que atravessa os séculos: as palavras têm poder, possuem conotações originais que não podem ser substituídas por outras. São verdadeiro símbolos de realidade, participando de seu poder.

A função do símbolo é representar algo além dele, com o qual se relaciona e em cujo poder e sentido participa. Agora, se o símbolo representa algo, porque ter o símbolo e não a coisa simbolizada? Aqui chegamos a algo capital do símbolo: ele abre diferentes níveis da realidade que sem ele permaneceriam ocultos ou despercebidos. Os símbolos revelam realidades que a linguagem não simbólica desconhece. Ao interpretar o trabalho de qualquer artista, encontramos níveis da realidade oculta, que só têm esse jeito de se revelar, na arte.

Mas para abrir níveis da realidade, há que abrir níveis da alma e de nossa realidade interior. Dita abertura deve corresponder com a realidade externa através do símbolo. O símbolo tem o poder de abrir a alma e a realidade. Sendo desse jeito, os símbolos não podem ser substituídos por outras coisas ou símbolos adequados. Cada símbolo possui sua função especial. Diferente aos sinais que podem ser substituídos ou trocados.

Como nascem os símbolos, como morrem? Eles certamente são inventados e abandonados. Nascem do inconsciente do grupo ou coletivo. O grupo reconhece numa coisa ou palavra ou gesto *seu próprio ser*. Não se trata de um invento convencional, se trata muito mais de abrir uma coisa para dar sentido. Agora, se a situação morre, o símbolo morre, já não tem mais a dizer. O símbolo é um evento que nasce no inconsciente coletivo para significar o ser.

O símbolo religioso abre determinado nível da realidade oculta. Abre a dimensão mais profunda da realidade, o fundamento de todas as demais dimensões de todas as outras dimensões. Os símbolos religiosos produzem a experiência da profundidade na alma humana. Quando por qualquer motivo se perde essa experiência, então os símbolos perdem sua função e o homem constrói outros símbolos para experimentar o sagrado como fundamento do ser. A dimensão do fundamental, da realidade suprema é a do sagrado. Os símbolos religiosos são, então, símbolos do sagrado. Participam do sagrado.<sup>214</sup>

---

<sup>214</sup> TILLICH, P. *Teologia da cultura*. São Paulo: Fonte Editorial, 2009. p. 97-111

### 3.8.2 Os símbolos religiosos

A fé só se pode expressar simbolicamente (está é uma primeira dimensão transcendente do símbolo), nunca se pode expressar literalmente. Por que o captado pela religião não pode ser expresso por termos literais ou diretos? Tudo o que nos toca incondicionalmente se converte em divino para o homem, em um deus verdadeiro e bom. Isto pode acontecer com o dinheiro, o sucesso, a nação, o prestígio pessoal. Então nos tornamos ídólatras, tornamos os valores terrenos em realidades últimas e definitivas. Como as realidades cotidianas viram ídolos? Quando, pela natureza da fé, deixam o âmbito do condicionado. O incondicionado deixa para trás todo o condicionado, por isso não pode ser expresso por uma realidade cotidiana ou finita. Em termos religiosos seria: “Deus transcende o seu próprio nome”.<sup>215</sup> Por este motivo que seu nome é tão abusado e profanado. “A consciência do incondicional não é simbólica, é o ‘ser-em-si’, o *esse qua esse*, o *esse ipsum* de Santo Tomás.”<sup>216</sup> Seja que chamemos ou não nossa preocupação última de Deus, temos que saber que nossas afirmações serão sempre simbólicas, que os símbolos estão para além de si e participam daquilo que designam. A linguagem da fé é a linguagem dos símbolos e só dos símbolos.

Se Deus é o símbolo fundamental daquilo que nos preocupa incondicionalmente, se pode perguntar se Deus é apenas um símbolo? Um símbolo de quê? Deus é um símbolo de Deus. Aqui há que distinguir duas coisas em nossa percepção de Deus: o elemento incondicional que se manifesta em nossa experiência imediata não é simbólico, mas de outro lado, o elemento concreto que se traduz em experiência é simbólico. O que as pessoas adoram incondicionalmente (pode ser uma árvore, Apolo ou Javé) está representado por uma imagem concreta daquilo que toca incondicionalmente. Neste sentido exato se diz que “Deus é um símbolo para Deus” e também afirmamos que Deus é conteúdo próprio e universalmente válido da fé.

Estas afirmações tornam sem sentido a pergunta pela existência ou não de Deus. Não tem sentido perguntar pela incondicionalidade do incondicional. Também não tem sentido a pergunta pelo sentido de esta imagem ou aquela de Deus e se essa imagem corresponde a uma existência ou não. A pergunta válida é:

<sup>215</sup> “Deus é símbolo de Deus”.

<sup>216</sup> TILLICH, 2009. p. 98

Qual dentre os inúmeros símbolos corresponde mais profundamente ao sentido da fé? Em outras palavras: Que símbolo do incondicional expressa o absoluto sem estar imbuído de elementos idolátricos?<sup>217</sup>

Perguntar-se pela existência de Deus é algo absurdo:

Deus como o incondicional no estar possuído incondicional do homem é mais certo que toda outra certeza, mesmo aquela acerca do próprio eu. Mas reconhecer Deus no símbolo de uma imagem divina é uma questão de fé, coragem e risco.<sup>218</sup>

Deus é o símbolo fundamental da fé. Mas não é o único. A ele atribuímos realidades vindas de nossa finitude: bondade, poder, amor, justiça, etc. Nós, finitos, projetamos nossa finitude no infinito.

Temos ainda um segundo elemento, no nível transcendente, são os atributos divinos: amor, misericórdia, poder, onisciência e onipotência. Estes atributos não se podem predicar de Deus de maneira literal, eles têm sua origem em nossa cotidianidade. Atribuí-los a ele, literalmente, seria cair no absurdo. Há que interpretá-los como símbolos com consistência, se não queremos cair em uma fala de Deus fantasiosa.

Há ainda um terceiro elemento do nível transcendente: a ação de Deus. É uma fala de Deus simbólica quando se usam expressões temporais, causais ou de outro tipo e então colocamos a Deus a enviar, a criar, a punir, etc. Deus está além de todo tempo e espaço, embora eles estejam nele como elementos de seu fundamento criador. Estas e outras categorias são símbolos para representar o relacionamento de Deus e os homens dentro de uma experiência religiosa. Mas não se pode falar de realidades literais em sentido de tempo, espaço, substância, etc. Isto nos desclassificaria num diálogo com o mundo da ciência de hoje, seremos tidos como supersticiosos e absurdos. Se mantivermos o diálogo no nível do simbólico podemos sim provocar um diálogo através das mesmas categorias sobre o incondicional, a preocupação suprema.

Consideramos agora o nível do imanente no símbolo: O primeiro a dizer é que o divino aparece em todo tipo de encarnações no tempo e no espaço, em seres humanos, em animais ou coisas. Tillich adverte para ter cuidado com esta

<sup>217</sup> TILLICH, 1985. p. 34

<sup>218</sup> TILLICH, 1985. p. 34

linguagem, pois, ao tempo, que é muito cristão, era muito usado no paganismo. Isto cria equívocos e ambiguidades. Isto exige conhecer as relações entre a transcendência e imanência e a ideia de encarnação. Tanto os deuses da Ásia, os da grande mitologia grega como os das nações semíticas e na Índia se desenvolveram a partir da identidade da imanência com a transcendência. A encarnação representava o caráter imanente da divindade. Na medida em que são mais transcendentos os deuses, mais se precisa de encarnações pessoais ou sacramentais para acurtar a distância do divino transcendental.

Esta análise nos mostra um segundo elemento do simbolismo religioso imanente: o sacramental. O sacramento é a transformação de um segmento da realidade convertendo-o em portador do sagrado de modo especial e em determinadas circunstâncias. Logo, todo o sacramental não é só simbólico, mas é necessariamente simbólico. Se fossem literais seria algo inferior no grau do ser.

Nesse nível imanente há outro terceiro elemento: muitos objetos e sinais no uso se ressignificam e passam a ser símbolos.

### **3.8.3 Símbolo e mito**

Os símbolos nascem dos mitos (as histórias dos deuses). Os deuses são personagens parecidos com os homens, têm sexo, antepassados, descendentes, amam e odeiam; criam no tempo e no espaço o mundo e os homens; participam das grandezas e misérias da humanidade, da guerra e da paz. São a origem da religião, da cultura e protegem o sagrado com seus ritos. Os deuses protegem, ameaçam e destroem tribos, povos e o cosmos. Tem suas revelações, epifanias e encarnações; determinam lugares e pessoas para o sagrado. Mas, ironicamente, os deuses estão sob o domínio do destino. Destino que sujeita tudo, a vida e a morte, até os mesmos deuses.

Todos os povos têm sua mitologia, mas ela surgiu, sobretudo, na Grécia. Os traços de seus deuses são comuns a todas as culturas, mas seus mitos são diferentes, não se equiparam nas outras culturas. A hierarquia do Deus supremo na Grécia não é a trindade como na Índia, nem é divindade-dualista como na Pérsia. Na mitologia há redentores, mediadores e deuses supremos; e embora imortais, também sofrem, morrem e ressuscitam. O mito é um mundo basto e estranho, sempre em evolução:

Manifestação da suprema preocupação do gênero humano, representado em personagens e atos divinos. Mitos são, portanto, símbolos da fé associados a lendas, os quais falam de encontros de deuses entre si e dos deuses com os homens.<sup>219</sup>

Os mitos estão presentes em todas as religiões porque eles são a linguagem da religião. Mesmo assim eles são criticados e transcendidos pelas grandes religiões da humanidade. A crítica provém da própria natureza do mito. O mito é construído a partir do espaço e do tempo, a partir do cotidiano, o que resulta em absurdos para os deuses que se dizem eternos. O mito cinde o divino, criando personagens, tirando o incondicional, embora sem eliminar as reivindicações da incondicionalidade dos deuses. Isto, sem dúvida, cria conflitos nos indivíduos e grupos religiosos.

Essa cisão do divino é criticada quando se chega ao conceito monoteísta de Deus, embora que este conceito tenha matizes diferentes em cada religião. Mesmo assim, o Deus Único tem linguagem mítica e se falar o faz dentro do tempo e espaço. Com isto, de certa maneira, o Deus único perde sua incondicionalidade ao fazer dele um conteúdo concreto de uma determinada religião. Muitos fazendo esta crítica querem uma desmitificação. Este projeto acontece na crítica aos relatos míticos do Antigo e do Novo Testamento. Tal tarefa é importante se visa salientar e compreender o mito como mito e o símbolo como símbolo. Mas deve-se rejeitar se visa expurgar os símbolos e o mito como mito. Tal tarefa de expurgo está fadada ao fracasso, porque mito e símbolo fazem parte da estrutura do consciente e inconsciente da religião. Não se pode desligar o pensamento mítico da vida do espírito humano. Isso porque o mito é a associação de símbolos. Eles são a linguagem da fé.

Um mito que é rejeitado, intelectualizado ou substituído, Tillich o chama de mito quebrado. O cristianismo, que se fundamenta no mito não pode aceitar um mito não-quebrado. Não pode aceitar ou substituí-los por racionalizações. O mito é a linguagem de toda religião e também do cristianismo.

Os símbolos da fé não podem ser substituídos por outros, mas também não podem ser anulados pela crítica científica. Mito, ciência e arte estão enraizados na condição humana, mas são diferentes. Reconhecer isto é abrir camadas à verdade e

---

<sup>219</sup> TILLICH, 1985. p. 35

ao poder deles. Há que diferenciar. Mito e símbolos expressam, de maneira única, o que nos toca incondicionalmente. Ciência e arte, não.

### 3.9 Uma nova linguagem sobre Deus, pós-metafísica?

O propósito da presente pesquisa foi encontrar a partir de Tillich uma ressignificação do nome de Deus, vale a pena perguntar-se agora depois de ter analisado a relação coragem-fé-símbolo Tillich foi feliz em sua ressignificação do nome de Deus? Conseguiu construir um discurso religioso pós-metafísico? Essas perguntas sempre estiveram - em entre linhas - nesta pesquisa, e foram explicitadas no livro do professor Osvaldo Luís Ribeiro.<sup>220</sup> “Tillich foi o último teólogo ontológico”<sup>221</sup>, que, diante do drama existencial do homem moderno, pretendeu construir um discurso religioso e teológico, ainda não metafísico. Para realizar tal projeto, apresenta três momentos expressados em suas obras: a obra magna, *A teologia sistemática*, e as obras existenciais por excelências, *A dinâmica da fé* e *A coragem de Ser*. A primeira, muito mais ontológica, com um propósito definido: apologético, dando resposta ao homem secularizado pela ciência e pela tecnologia. As segundas foram uma resposta com uma nova linguagem religiosa através de três conceitos fundamentais: O incondicional, a coragem de ser e Deus acima de Deus. Em uma síntese do primeiro e segundo momento, Tillich teve outro terceiro momento:

Uma nova teologia sistemática que contemple, no só a crises existencial e o vazio religioso das sociedades ocidentais de nosso tempo, senão também as tradições religiosas de Ásia e do mundo primitivo, junto com suas crises atuais e sus traumáticas transformações.<sup>222</sup>

Dez dias antes de morrer, Tillich proferiu uma grande palestra em conjunto com o grande Mircea Eliade: *O futuro das religiões*, onde aponto este objetivo. Nesta palestra valorizamos, de maneira especial, para nosso objetivo, o prólogo de Mircea Eliade e o último parágrafo intitulado *A significação da história das religiões para o teólogo sistemático*.<sup>223</sup>

<sup>220</sup> RIBEIRO, O. L. *Esboço para uma teologia crítica*. São Paulo: Fonte editorial, 2013. p. 23-100

<sup>221</sup> RIBEIRO OSVALDO, 2013. p. 24

<sup>222</sup> TILLICH, e MIRCEA, 1966. p. 7 (tradução do espanhol minha).

<sup>223</sup> TILLICH, P. *El futuro de las religiones. Com una introducción de Mircea Eliade*. Buenos Aires: Ediciones Megápolis, 1966. p.119

Para efetivar tal propósito, Tillich tomou como primeiro elemento fundamental e hermenêutico a história das religiões e sua fenomenologia. Aliás, isto era um interesse real desde seus anos de estudante. A novidade agora é que as ciências históricas das religiões passam a ser o instrumento hermenêutico do discurso religioso, junto com todo o saber científico técnico e humanista que nos veio desde o iluminismo e teve seu cume no século XIX e XX, com os filósofos da modernidade e, sobretudo, Friedrich Nietzsche, o filósofo da morte de Deus, que deram origem a um saber não metafísico. Uma ressalva: este diálogo riquíssimo, que se pretende pós metafísico, só se pode plantear através de algo radical: a questão acerca do direito intrínseco do ser – em grego, o *telos* – *de todas as coisas*. Palavras de Tillich, citadas por Mircea Eliade. Desde essa visão, Tillich viajou até as culturas do Oriente e estudou, com profundidade admirável, as religiões primitivas. Este é o sentido exato da renovação que quis dar à sua obra magna, *“Teologia Sistemática”*.

O segundo elemento renovador no pensamento de Tillich foi o desafio que veio com a declaração de Nietzsche sobre a morte de Deus, e junto com ele os horrores da guerra, as lutas econômicas, sociais e políticas e, por último, o triunfo da ciência e tecnologia. O fim da metafísica, que veio pelo sucesso da ciência e da morte de Deus, revelou um homem angustiado até a total insignificância onde Deus desaparece. Para tal efeito, Tillich, em sua conferência póstuma, toma três questões fundamentais, como decisivas para seu projeto:

1) A decisão de colocar toda religião em pé de igualdade, sem exclusão nenhuma. E, ao tempo, Tillich rejeita o paradoxo de uma religião sem religião, de um discurso religioso sem Deus. Estas decisões se fundamentam em que toda religião se *fundamenta em algo*. Toda religião recebe uma revelação salvífica. Certamente, tal revelação acontece nos limites da finitude existencial: todo homem vive em condições *alienantes, distorcidas*. Isto exige que todo processo religioso e revelatório, ao tempo, deve passar pelo crivo da crítica mística, profética e secular. Há que esclarecer que o sagrado não depende do secular para este tipo de significação, pois o sagrado vive da *profundez*. “O sagrado é o elemento criativo e, ao tempo, o juízo crítico da secularidade.”<sup>224</sup> Mas ao mesmo tempo, o religioso só pode existir se se cria um juízo que emprega a secularidade como instrumento de autocrítica.

---

<sup>224</sup> Tillich, P, 1966. p. 98

Tudo isto é certo, mas com a condição de que a ideia de Deus tenha sentido. Senão a sacralidade é absorvida totalmente pela secularidade e perderá toda importância. Isto, sem dúvida, reduz a ameaça do oráculo Deus morreu. Religião, conjunto de estruturas simbólicas, míticas, rituais e morais têm necessidade permanente de esse algo, mesmo nas culturas mais secularizadas e desmitologizadas.

2) Se precisa de uma teologia da história das religiões que contenha, de maneira equilibrada, uma valoração positiva e universal da revelação. Esta visão é necessária para o cristão situar-se no momento atual com sua natureza própria e histórica; ao tempo, abre a mente para compreender os relatos bíblicos dentro do conjunto dos povos primitivos, o existencialismo helênico e a escatologia de ambos os testamentos. Nenhuma tradição caiu dos céus:

Houve uma extensa revelação histórica prévia, por último, no *kairos*, o *tempo preciso*, o cumprimento do tempo que possibilitou a aparição de 'Jesus como o Cristo'<sup>225</sup>

Vê-se muito claro como tudo conflui em Tillich para uma apologética cristã. Isto é inegável: todo o processo religioso conflui, se "incorpora", se "assimila" no cristianismo; um todo cheio de imperfeições, inconseqüências, mas que prepara para a revelação universal em Jesus Cristo.

Este projeto, Tillich o chama, na religião, de Espírito Concreto. Sua proposta de linguagem religiosa, inspirada na teologia do Espírito em Paulo, onde se conjuga muito bem o êxtase com o amor agápico como máxima criação que exige a gnose, o conhecimento de Deus. Esta religião não se identifica com nenhuma, pelo contrário, é o patamar crítico de todas, ainda do cristianismo, Nela se revela o caráter dinâmico da história das religiões, o *telos*, o *sentido do ser e significação de toda religião*. Nela acontece a luta contra as resistências demoníacas da base sacramental e a distorção diabólica e secularista *da crítica da base*. Nesta proposta, se juntam todas as propostas *fragmentárias* da história das religiões para encontrar a "luta de Deus desde a religião e contra ela"<sup>226</sup> Esta é a chave de interpretação Tillichiana da história das religiões, onde o sagrado e o secular se cruzam

<sup>225</sup> TILLICH, 1966. p. 103

<sup>226</sup> TILLICH.,1966. p. 109



criticamente: “a secularidade é racionalidade, e esta última deve julgar a irracionalidade da sacralidade, deve julgar sua demonização.”<sup>227</sup>

4) Há que interpretar a tradição teológica à luz do fenômeno religioso. Neste parágrafo último, Tillich reconhece que sua *Teologia Sistemática* foi escrita sem uma visão da história das religiões, pois tinha como objetivo o debate apologético contra o secularismo. O propósito era responder às perguntas provenientes da crítica científica e filosófica ao cristianismo. Tillich se propõe, diante da Religião do Espírito Concreto, um novo objetivo que, se opondo às teologias sobre naturalistas e naturalistas, ofereça uma nova chave para falar de Deus. Uma chave que, partindo do concreto da história das religiões (visão fenomenológica), chegue a usar, de maneira existencial, todo material da tradição. O novo discurso vai descobrir, na experiência humana, o religioso. Não fora dele. Nesta ótica, vai estudar os símbolos, os ritos, as ideias, as atividades como fenômenos humanos, naturais, sem nenhuma conotação sobre natural ou metafísica. Tais fenômenos, por último, devem ser analisados no conjunto da história religiosa e secular e no marco de nosso hoje e agora. Daí sairá uma verdadeira reinterpretação da religião e uma ressignificação da linguagem religiosa e teológica. Este novo propósito fracassou aos dez dias: Tillich morreu. Ficam muitas perguntas a fazer... Eu sintetizaria numa só: Tillich ressignificou não metafisicamente a linguagem sobre Deus?

---

<sup>227</sup> TILLICH, 1966. p. 111

## CONCLUSÃO

Ao concluir esta dissertação, que pretendia encontrar uma ressignificação na linguagem de Deus, através dos conceitos do filósofo e teólogo Paul Tillich, se faz necessário nos perguntar, no caminho percorrido, se consegui meu objetivo.

No primeiro capítulo, descrevi a fundamentação que Agostinho de Hipona, Anselmo de Cantuária e Tomás de Aquino deram ao Nome do Deus cristão: Deus é a substância absoluta, causa primeira e pensamento do pensamento, origem das idéias que mora na alma. Positivamente, se tem que dizer que Agostinho de Hipona e Anselmo de Cantuária nos oferecem o pensamento e a alma como local onde o finito encontra o infinito como incondicional, dando fundamento a todo pensamento. Para Tillich, esse pensamento do pensamento não é Deus, não é o ser supremo como queria Anselmo de Cantuária, mas se é o lugar onde o ser e o pensamento se fundem, transcendendo o subjetivo e objetivo para fundar algo sólido que dê solidez a todo sistema. O terceiro caminho (em aberta oposição a Anselmo) foi feito, sobretudo por Tomás de Aquino. Ele enxergava a necessidade de 'provar' a existência de Deus para logo justificar toda a teologia que começaria necessariamente pelos nomes divinos. Agostinho de Hipona e Anselmo de Cantuária usaram o interior, Tomás vai usar o exterior. O importante foi que eles produziram de maneira sistemática a metafísica que ocidente usou até o Iluminismo, oferecendo um princípio ontológico onde religião, ciência e sociedade se coadunavam. Seguindo a tradição neoplatônica eles criaram uma verdade de dois andares: o natural e sobre natural, onde conhecimento e ética só encontram justificação ou no mundo das idéias, ou na interioridade da alma iluminada pela Luz eterna ou na 'causa in causada' e eterna que justifica a totalidade, o ser, a natureza e o agir ético. Sobre esta base, que é uma amalgama de Bíblia e pensamento helênico, Tomás de Aquino faz nascer uma teologia dos nomes divinos que será o eixo de uma articulação: ontologia e existência em ocidente. Esta articulação desmoronou com a "morte de Deus" e o niilismo em Nietzsche.

Entretanto, no segundo capítulo, encontrei no niilismo e Nietzsche a negação da proposta metafísica anterior. Para isto, foi necessário declarar: Deus morreu, como o faz no parágrafo 125 de "*A Gaia Ciência*", de Nietzsche. O discurso religioso não tem mais significação. É o fim de todo o suprassensível e a valorização da vida, dos instintos, do homem, da história, da natureza, do concreto, do existencial. Só

aqui está a verdade, o bem, a beleza. É a total revolução dos valores. Não é só negar a existência de Deus, é negação de toda possibilidade de metafísica cristã como princípio ontológico de ocidente. É algo além do teísmo e ateísmo: busca, no desespero total, pelo finito como fonte de vida. Fr. Nietzsche abriu um discurso que descortinou a crise existencial do Ocidente, mostrando-lhe no só seu vazio religioso, fundado em um suprassensível alienante (*o em-si*); senão também o sem sentido, a insignificância do seu ser: é o fim do “fim”, “da unidade” e “da verdade”. Revolução total: o Deus que sustentava tudo morreu. O Deus judeu-cristão.

Estes termos precisam se entender para poder conhecer a obra de P. Tillich, que quis responder a angústia do homem do Ocidente, ressignificando o nome de Deus a partir do ser finito (em oposição total a todo sobrenaturalismo), numa busca descritiva (fenomenológica), existencial da preocupação fundamental, que se mostra onde aninha a fé como uma posse do incondicional em todo homem. Fé que só pode ter uma linguagem: o simbólico por oposição à toda linguagem literalista, conceitual, analógica. “Deus é símbolo de Deus”<sup>228</sup>: o discurso não metafísico de Deus ganha novos contornos no diálogo da história com a natureza e a fé. Todo dogmatismo, absolutismo morre. Abre-se um diálogo humano religioso onde a história (fenomenológica) da religião, usando todo o material autônomo das ciências humanas, se converte em pontes para uma teologia ou discurso religioso pós metafísico. Na última etapa da vida Tillich viu isto com mais urgência e tal como esta colocado no último parágrafo do terceiro capítulo ele pretendeu sim uma proposta religiosa pós metafísica que nascesse de uma revisão profunda de sua obra *Teologia sistemática*, onde a metodologia crítica das ciências humanas e históricas fossem o alicerce de uma nova filosofia da religião. Infelizmente ele morreu cedo e não conseguiu continuar seu propósito.

Isto nos lança a perguntar de novo: Tillich conseguiu ressignificar não metafisicamente a fé? Sim e não. Em Tillich há uma verdadeira ruptura, sem esquecer que Tillich tinha um pé no Sagrado, do modelo teológico platônico metafísico, e outro no desconhecido. Esse desconhecido, com certeza, é o homem da angústia, da insignificância, do vazio, da morte. À ele, Tillich dá uma resposta sincera e honesta, de um Deus que se perde no vazio de nossa angústia e desde lá nos oferece uma fé no desespero, mas, ao tempo, no incondicional. Essa resposta

---

<sup>228</sup> TILLICH, P. 1965. p. 7

não tem absolutamente nada de metafísico: essa fé não tem nenhum demiurgo atrás, contendo as ideais da verdade, do bem e do belo. É a fé que balbucia no símbolo não quebrado, que inventa na fantasia do desejo ritos e linguagens fragmentadas que falam do Sagrado, do Santo, mas não de um Deus que mora no suprassensível; que está aqui, entre nós, na vida, na história, mesmo como um mistério que não se deixa apanhar e nem conter por nenhuma gramática. É o encontro do ser finito que na luta com o não-ser faz da coragem de ser o instrumento para crer em um Deus acima de Deus.



## REFERÊNCIAS

- ABEL, Günter. "Verdade e interpretação". In: MARTON, Scarlett (org.) *Nietzsche na Alemanha*. São Paulo: Unijuí/Discurso, 2005.
- ADAMS, JAMES LUTHER. *O conceito da era protestante segundo Paul Tillich*. In TILLICH, P. *A era protestante*. São Paulo/são Bernardo, IEPG, 1992.
- AGOSTINHO, Santo. *A doutrina cristã*. Trad. Ir. Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Confissões*. Trad. J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. São Paulo: Nova Cultural, 1999. [Coleção Os pensadores]
- \_\_\_\_\_. *O livre-arbítrio*. Trad. Ir. Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Solilóquios/A vida feliz*. Trad. Ir. Nair de Assis Oliveira São Paulo: Paulus, 1998.
- ALVARÉZ, Angel Gonzalez. *Tratado de metafísica: Teologia Natural*. Madrid: Gredos, 1968.
- AQUINO, São Tomás de. *Compêndio de teologia*. Trad. D. Odilão Moura. Rio de Janeiro: Presença, 1977.
- \_\_\_\_\_. *Suma Teológica*. Trad. coordenado por Carlos Josaphat Pinto de Oliveira. São Paulo: Loyola, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Suma contra los gentiles*. 30 Madrid. Biblioteca de autores cristianos, 1957. Tomo I e II.
- \_\_\_\_\_. *Compêndio de Teologia*. Rio de Janeiro: Presença, 1977.
- \_\_\_\_\_. *Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio – Questões 5 e 6*. São Paulo: UNESP, 1999.
- \_\_\_\_\_. *O Credo (Exposição sobre o credo)* Petrópolis: Vozes, 2006
- \_\_\_\_\_. *O ente e a essência*. Trad. Dom Edilão Moura. Rio de Janeiro: Presença, 1983.
- \_\_\_\_\_. "Questões disputadas sobre a verdade". In: *Verdade e conhecimento*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- ARMBRUSTER, Carl *El pensamiento de Paul Tillich*. Colección teologia y mundo actual. Santander: Editorial "sal e Terrae", 1967.
- BADIOU, Alain. *Manifesto pela filosofia*. Rio de Janeiro: Aoutra, 1991.

BIBLIA DE JERUSALEM. São Paulo: Paulus, 2002.

BITTENCOURT, Renato Nunes. *A Lei da potência da justiça em Nietzsche*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2007.

\_\_\_\_\_. “Nietzsche: Anticristo ou anticristão? Uma interpretação do Cristianismo por uma perspectiva da imanência” In: ÍTACA – Revista dos Alunos do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFRJ, n. 8. Rio de Janeiro, 2007.

\_\_\_\_\_. “Nietzsche e a arte de olvidar” In: ÍTACA – Revista dos Alunos do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFRJ, n. 6. Rio de Janeiro, 2006.

\_\_\_\_\_. “Nietzsche, o mal-estar do ressentimento e a crise da cultura ocidental” In: ÍTACA - Revista dos Alunos do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFRJ, n. 7. Rio de Janeiro, 2007.

\_\_\_\_\_. “Reflexões sobre a Cultura Grega a partir de Friedrich Nietzsche” In: Póros. Piracicaba, 2006.

BOFF, CLODOVIS. *O livro do sentido: crise e busca do sentido hoje*. São Paulo: Paulus, 2014. v. 1.

CASANOVA, Marco Antônio. “*Experiência e nihilismo: Nietzsche e o problema do devir*”. In: Charles Feitosa, Miguel Angel de Barrenechea, Marco Antônio Casanova e Rosa Dias (org.) *Assim falou Nietzsche III: para uma filosofia do futuro*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2001.

\_\_\_\_\_. “*A religião da terra: o lugar do sagrado no pensamento de Friedrich Nietzsche*” In: Charles Feitosa, Miguel Angel de Barrenechea e Paulo Pinheiro (org.) *A fidelidade a terra / Assim falou Nietzsche IV*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

\_\_\_\_\_. *O instante extraordinário: Vida, História e Valor na obra de F. Nietzsche*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

CAVALCANI, Carlos Eduardo. *Teologia da arte*. São Paulo: Fonte editorial/paulinas, 2010.

CRUZ, Eduardo Rodrigues da. *Paul Tillich e a ciência moderna. Ambivalência e salvação*. São Paulo: Loyola, 2008.

DELEUZE, Gilles. “*Mistério de Ariadne segundo Nietzsche*” In: *Crítica e Clínica*. Trad. de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Ed. 34, 2004.

\_\_\_\_\_. *Nietzsche*. Trad. de Alberto Campos. Lisboa: Edições 70, 2001.

\_\_\_\_\_. *Nietzsche e a filosofia*. Trad. de António M. Magalhães. Porto: Rés-Editora, 2001.

ESTUDOS DE RELIGIÃO. São Bernardo. Ano X, n. 10 julho, 1995.

FARAGO, FRANCE *Compreender Kierkegaard*; tradução de Ephraim F. Alves. 3ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

FINK, Eugen. *A Filosofia de Nietzsche*. Trad. de Joaquim Lourenço Duarte Peixoto. Lisboa: Editorial Presença, 1983.

\_\_\_\_\_. “Nova experiência de mundo em Nietzsche”. In: Scarlett Marton (org.) *Nietzsche Hoje?* Trad. de Sonia Salzstein Goldberg. São Paulo: Brasiliense, 1985.

FOUILLÉE, Alfred. *Nietzsche et l'immoralisme*. Paris: Félix Alcan, 1902.

FRANCK, Didier. “As Morte de Deus” In *Cadernos Nietzsche* n. 19. Trad. de Alexandre Filordi de Carvalho. São Paulo: Discurso Editorial, 2005.

GARRIGOU-LAGRANGER R.. *Dios.. La existência de Dios. T. I* Madrid: Ediciones Palabra S.A. 1980.

\_\_\_\_\_. *Dios. La naturaliza de Dios. T II* Madrid: Ediciones Palabra S.A. 1980.

GILSON, Etienne. *O espírito da filosofia medieval*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

\_\_\_\_\_. *El tomismo: Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*. Trad. Fernando Matinena. Navarra: Eunsa, 2002.

\_\_\_\_\_. *Deus e a filosofia*. Trad. Aida Macedo. Lisboa: Edições 70, 2003.

\_\_\_\_\_. *El ser y los filósofos*. Trad. Santiago Fernández Burillo. Espanha: Eunsa, 2009.

\_\_\_\_\_. *Elementos de filosofia cristiana*. Madrid: Rialp, 1969.

HIGUET, Etienne. *Atualidade da teologia da cultura de Paul Tillich*. Revista eclesiástica brasileira volume LIV, 1994.

\_\_\_\_\_. *Misticismo e sincretismo na espiritualidade ecológica brasileira. Justificação crítica a partir do pensamento de Paul Tillich*. Estudos da religião, São Bernardo, ano XV, n. 20, junho de 2001.

\_\_\_\_\_. *Amor Divino e/ou amor humano? Amor cristão e/ou amor pagão? O resgate do erótico no pensamento de Paul Tillich e na teologia feminista*. Estudos da religião, São Bernardo, ano XVI, n. 22, junho de 2002.

LAÉRCIO, Diógenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Brasília: Editora Unb, 2008.

MARITAIN, Jacques. *Los grados del saber*. Vol.1 y 2. Buenos Aires: Dedebec, 1947.

MUELLER, Enio R.; BEIMS, Robert. *Fronteiras e interfaces: o pensamento de Paul Tillich*. São Leopoldo: Sinodal, 2005.

MARTON, Scarlett. *Extravagâncias: ensaios sobre a filosofia de Nietzsche*. São Paulo: Discurso Editorial, 2001.

\_\_\_\_\_. *Nietzsche – das forças cósmicas aos valores humanos*. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2000.

NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal – Prelúdio a uma Filosofia do Futuro*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

\_\_\_\_\_. *O Anticristo – Ditirambos de Dionísio*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

\_\_\_\_\_. *Assim falou Zaratustra – um livro para todos e para ninguém*. Trad. de Mário da Silva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

\_\_\_\_\_. *Aurora – Reflexões sobre os problemas morais*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

\_\_\_\_\_. *O Caso Wagner – Um problema para músicos; Nietzsche contra Wagner – Dossiê de um Psicólogo*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

\_\_\_\_\_. *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*. Trad. de Pedro Sússekind. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1996.

\_\_\_\_\_. *Crepúsculo dos Ídolos ou como se filosofa com o martelo*. Trad. de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

\_\_\_\_\_. *Ecce Homo – como alguém se torna o que se é*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001

\_\_\_\_\_. *A Filosofia na Idade Trágica dos Gregos*. Trad. de Maria Inês Madeira Andrade. Lisboa: Ed. 70, 2002.

\_\_\_\_\_. *A gaia ciência*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

\_\_\_\_\_. *Genealogia da Moral – Uma polêmica*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

\_\_\_\_\_. *Humano, demasiado humano – um livro para espíritos livres*. Trad. de Paulo César de Souza. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2003.

\_\_\_\_\_. *Humano, demasiado humano II – “Opiniões e Sentenças Diversas” / “O Andarilho e sua sombra”*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

\_\_\_\_\_. *Introdução à Tragédia de Sófocles*. Trad. de Ernani Chaves. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.



\_\_\_\_\_. *O nascimento da Tragédia ou helenismo e pessimismo*. Trad. de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

\_\_\_\_\_. “*Obras incompletas*”. In: Vol. *Nietzsche*, Col. *Os Pensadores*. Sel. de Gerárd Lebrun. Trad. de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural, 1997.

\_\_\_\_\_. *A visão dionisíaca de mundo*. Trad. de Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Maria Cristina dos Santos de Souza. Martins Fontes: São Paulo: 2005

\_\_\_\_\_. *Sobre verdade mentira em sentido extra-moral*. Trad. Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2007.

\_\_\_\_\_. *A vontade de poder*. Trad. De Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Francisco José Dias Moraes. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

PENIDO, M. Teixeira Leite. *A função da analogia em teologia*. Petrópolis: Vozes, 1946

RENAN, Ernest. *São Paulo*. Trad. de Thomaz da Fonseca. Porto: Livraria Chardon de Lelo e Irmão, 1945.

RIBEIRO, Luis Osvaldo. *Esboço de uma teologia crítica*. São Paulo: Fonte editorial. 2013.

STEENBERGHEN, Ferdinand. *O tomismo*. Trad. J. M. Cruz Pontes. Lisboa: Gradiva, 1990.

\_\_\_\_\_. *Ontología*. Madrid: Gredos, 1965.

TILLICH, Paul. *Dinâmica da fé*. São Leopoldo: Sinodal, 1985.

\_\_\_\_\_. *A coragem de ser*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

\_\_\_\_\_. *Teologia sistemática*. São Paulo: Paulinas/Sinodal, 1987.

\_\_\_\_\_. *Perspectivas da Teologia Protestante nos séculos XIX e XX*. São Paulo: Aste, 1999.

\_\_\_\_\_. *História do pensamento Cristão*. Sao Paulo: Aste, 2004.

\_\_\_\_\_. *A era protestante*. Tradução de Jaci Maraschim, São Paulo: Traço editorial 1992.

\_\_\_\_\_. *Teologia da cultura*. São Paulo: Fonte Editorial, 2009.

\_\_\_\_\_. *Textos selecionados de Paul Tillich* (Org. Eduardo de Proença). São Paulo: Fonte Editorial, 2006.

\_\_\_\_\_. *Amor, poder e justiça*. São Paulo: Novo Século, 2004.

\_\_\_\_\_. *Filosofía de la religión*. Buenos Aires: Ediciones Megápolis, 1973.

\_\_\_\_\_. *El futuro de las religiones*. Buenos Aires: Ediciones megápolis., 1966.

VALADIER, Paul. *Jésus-Christ ou Dionysos. La foi chrétienne em confrontation avec Nietzsche*. Paris: Desclée, 2004.

\_\_\_\_\_. *Nietzsche et la critique du Christianisme*. Paris: Cerf, 1974.

\_\_\_\_\_. “O divino e a morte de Deus segundo Nietzsche”. Trad. Luiz Paulo Ruanet. In: LANGLOIS, Luc; ZARKA, Yves Charles (Org.). *Os filósofos e a questão de Deus*. São Paulo: Loyola, 2009.

VATTIMO, Gianni. *Acreditar em acreditar*. Trad. de Elsa Castro neves. Lisboa: Relógio d'Água, 1998.

\_\_\_\_\_. *Depois da Cristandade: por um Cristianismo não religioso*. Trad. de Cynthia Marques. Rio de Janeiro: Record, 2004.

\_\_\_\_\_. *O Fim da Modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. Trad. de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

\_\_\_\_\_. *As Aventuras da Diferença – o que significa pensar depois de Heidegger e Nietzsche*. Trad. de José Eduardo Rodil. Lisboa: Ed. 70. 2004.

\_\_\_\_\_. *Introdução a Nietzsche*. Trad. de Antonio Guerrero. Lisboa: Editorial Presença, 1990.

\_\_\_\_\_. *Diálogo com Nietzsche*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

XABIER PIKAZA. *Teodicea. Itinerarios del hombre a Dios*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2013.