

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO**  
**ESCOLA DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS**

**GUILHERME ESTEVAM EMILIO**

**A QUESTÃO DE DEUS NA ONTOLOGIA DE PAUL  
TILLICH**

Guarulhos

2012

**GUILHERME ESTEVAM EMILIO**

**A QUESTÃO DE DEUS NA ONTOLOGIA DE PAUL  
TILLICH**

Dissertação de mestrado apresentada à banca examinadora, com vistas à obtenção de título de mestre, do Curso de Mestrado em Filosofia da Universidade Federal de São Paulo. Orientador: Prof. Dr. Juvenal Savian Filho.

Guarulhos

2012

## FICHA CATALOGRÁFICA

Emilio, Guilherme Estevam

A questão de Deus na ontologia de Paul Tillich / Guilherme Estevam Emilio. – Guarulhos, 2012.

172 f.

Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal de São Paulo, Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, 2012.

Orientador: Juvenal Savian Filho.

Título em inglês: The Question of God in the ontology of Paul Tillich

1. Ontologia 2. Deus 3. Paul Tillich I. Título.

GUILHERME ESTEVAM EMILIO

A QUESTÃO DE DEUS NA ONTOLOGIA DE PAUL  
TILLICH

Dissertação de mestrado apresentada à banca examinadora, com vistas à obtenção de título de mestre, do Curso de Mestrado em Filosofia da Universidade Federal de São Paulo.  
Orientador: Prof. Dr. Juvenal Savian Filho.

**Aprovado em: 23 de Abril de 2012**

---

Prof. Dr. Marcelo Silva de Carvalho (Presidente da banca examinadora)

---

Prof. Dr. Juvenal Savian Filho (Orientador)

---

Prof. Dr. Etienne Alfred Higué (Titular externo)  
Universidade Metodista de São Paulo

---

Profa. Dra. Olgária Chain Féres Matos (Titular interno)  
Universidade Federal de São Paulo

# AGRADECIMENTOS

Oração a Deus. Graças te dou, ó Pai, por seu amor, sua misericórdia e sua sabedoria. Sem Ti, eu não estaria vivo, não teria saúde para pensar, disposição para escrever e sabedoria para organizar e sintetizar os conteúdos estudados. Para mim, também não haveria sentido nenhum em escrever um trabalho sobre Deus se em minha vida não houvesse nenhuma experiência e nenhum conhecimento da Tua Presença. Mas Tu sabes que dependo de Ti em cada momento da minha vida, em cada movimento do meu corpo, em cada atitude do meu pensar, em cada encontro com a realidade. Certamente Tu és minha própria vida. Também estás presente em todas as coisas, no sentido de potencializá-las e permitir que elas sejam vivas, relacionáveis, aparentes, organizadas, cognoscíveis e passíveis a transformações. Mas Tu estás para além de tudo o que existe. Tu és o princípio e o fim. Por isso, Senhor, eu dedico a Ti esse trabalho reconhecendo que não o fiz sozinho, que não sou capaz de revelar em palavras sua grandeza, mas posso testemunhar sua graça e seu amor através da minha própria vida.

Agradeço à minha esposa Eduarla, pois sem ela não conseguiria organizar este trabalho. Com seu olhar científico, metódico e sistemático, ela ajudou-me na organização dos conteúdos, dando clareza e coerência ao trabalho. Mas minha esposa não merece méritos apenas por isso. Nosso casamento ocorreu justamente no início do mestrado. Ela acompanhou todo o processo. Quando estive com dúvidas, ela me ajudou; quando estive triste e doente, ela me animou, orou comigo e me incentivou; quando estive sozinho, ela me fez companhia. Homenejá-la é também diminuí-la a poucas palavras diante do amor, da alegria e da satisfa-

ção que tenho em ser seu marido. Seu amor, seu carinho e seu apoio foram e continuarão sendo essenciais para minha vida pessoal, social e acadêmica. Não há nenhuma área da minha vida em que estamos separados. Nossa unidade é expressão da graça de Deus numa aliança verdadeira; de um amor que não busca por seus próprios interesses, que tudo espera, tudo suporta, tudo sofre e tudo crê, pois reconhece que sua validade vai além de razões e de emoções, mas depende exclusivamente Daquela que nos uniu e nos permitiu amar. Estivemos juntos nesse processo de mestrado.

Agradeço também ao meu pai, à minha mãe e ao meu irmão. Essa é a família maravilhosa que Deus me presenteou. Não há diferença de amor em relação a nenhum deles. Não há diferença de cuidado, pois cada um supre a ausência do outro. Nossos diálogos moldam meu caráter. Nossa unidade superou grandes barreiras em nossas vidas pessoais, profissionais e ministeriais. Meu pai (Humberto) ajudou-me em minha adaptação à cidade de Sumaré, incentivou-me nos estudos, deu-me de presente o carro que usei para chegar até a UNIFESP, aconselhou-me em tudo que precisei, e permanece sendo um pai exemplar, um exemplo de amor, de fé, de justiça e de respeito. Minha mãe (Eliana), com sua grande dedicação e empenho, também me incentivou em tudo. Ela sempre foi minha conselheira, uma fonte de amor e de carinho para mim; alguém especial que sempre ouviu minhas alegrias e tristezas, bons e maus momentos. Uma guerreira vitoriosa que me ensinou, com sua coragem, a enfrentar todas as dificuldades da vida. Uma serva de Deus que pode ser exemplo para qualquer outra mãe; que possui muitos filhos na fé; que é e sempre será um grande testemunho para mim. Meu irmão (Gustavo), meu melhor amigo, um grande instrumento de Deus para a construção da minha história, da minha personalidade, da minha formação profissional e da minha fé. Ainda bem que esses agradecimentos se limitam a esta dissertação de mestrado, pois, do contrário, seria necessário escrever livros de agradecimentos ao meu irmão e aos meus pais por toda minha história. Como irmão mais velho, ele permanece me ensinando,

me ajudando. Sua conversão a Jesus inspirou a minha; seu pastorado e chamado também me inspiraram. Agradeço muito ao meu irmão por ler meu trabalho, pelos nossos constantes diálogos e pelas orações. Minha cunhada (Fernanda) também merece ser mencionada. Ela também é parte dessa família e sempre terá grande valor para minha vida.

Agradeço, especialmente, ao meu orientador Juvenal Savian Filho. Aos poucos pude conhecê-lo melhor e admirá-lo muito. Seu rigor acadêmico, sua precisão nas falas e nos argumentos, sua inteligência e sabedoria, sua fé e seu zelo pelo trabalho e pelo estudo têm me impulsionado na vida acadêmica. Suas correções foram essenciais para este trabalho. Aprendi a argumentar melhor, a ler um texto de modo mais adequado, a explicitar de modo mais claro aquilo que penso. Seu estilo clássico, como professor e como orientador, ajudou-me muito a desenvolver um trabalho consistente e sério.

Agradeço também ao professor Etienne Higué. Ele me iniciou na leitura de Paul Tillich, convidou-me para o Grupo de Pesquisa em Paul Tillich e Teologia da Cultura, orientou-me com extremo cuidado no Trabalho de Conclusão de Curso na graduação em Teologia. Também me orientou no mestrado em Ciências da Religião que, infelizmente, tive de parar. O motivo de maior lamento pela minha saída da Metodista foi o fato de não mais poder ouvir suas aulas e suas orientações. Este projeto de mestrado também conta com sua orientação. Sem sua ajuda eu não estaria terminando esse mestrado, não teria conseguido permanecer na vida acadêmica, tanto na Metodista (inicialmente) quanto na UNIFESP. Seus ensinamentos no grupo de pesquisa, suas aulas na Metodista e os diálogos que tivemos continuam me servindo de grande inspiração para meus estudos.

A prof. Olgária Mattos também foi importante para minha formação nesse mestrado. Saía de suas aulas extremamente feliz por tê-la como professora. Desde que a vi pela primeira vez, admirei sua sabedoria e seu conhecimento. Suas aulas não eram apenas exposições ou análises de conteúdos filosóficos, mas também expressão de sua vocação na prática e no

ensino filosófico. Ao ouvi-la, tinha a impressão de que a filosofia estivesse entranhada em cada um de seus movimentos; de que ela já conseguisse nadar nesse mar da filosofia sem fazer muito esforço, com rigor e criatividade, com astúcia e sem vaidade, com excelência e simplicidade, com ternura e felicidade. Suas poucas aulas que pude assistir ultrapassavam a dimensão acadêmica, não é a toa que seu reconhecimento excede o âmbito filosófico. Tê-la como leitora deste trabalho é um privilégio para mim.

Por último, agradeço ao CAPES pela bolsa de estudos concedida e aos professores da UNIFESP pelas excelentes aulas ministradas.

## RESUMO

Este trabalho pretende investigar como a questão de Deus é posta pela ontologia construída por Paul Tillich. Por “questão de Deus” entendemos a investigação em torno de um fundamento absoluto para a existência; investigação essa em continuidade com o que a tradição filosófico-teológica ocidental designou também como “questão da existência de Deus” (*quaestio Dei*). Assim, este trabalho pretende tratar do modo como, na ontologia construída por Paul Tillich, aparece a questão de Deus. Por “ontologia” entendemos um tipo de saber que apreende o ser enquanto tal ou a forma em que a raiz significativa de todos os princípios pode ser encontrada. É evidente que será tarefa deste trabalho elucidar detalhadamente como Tillich concebe a ontologia e como situa nela a realidade de Deus. Nesse sentido, procuraremos reconstruir sua ontologia acentuando os aspectos que conduzem à questão de Deus e procurando fazer sobressair dos próprios textos de Tillich maneiras de interpretar sua concepção de Deus que pareçam mais fiéis ao seu pensamento.

*Palavras-chave:* ontologia, Deus, Paul Tillich.

## ABSTRACT

This research aims to investigate how the question of God appears in the ontology built by Paul Tillich. For "question of God" we understand the search around for an absolute foundation for the existence, in continuity with the Western philosophical and theological tradition pointed as the "question of the existence of God" (*Quaestio Dei*). Therefore, this research aims to show how, in the ontology built by Paul Tillich, the question of God appears. By "ontology" we mean a kind of knowledge which grasps the being-itself. It is clear that will be task of this work elucidate in detail how Tillich conceives the reality of God in your ontology. Accordingly, we will try to rebuild their ontology emphasizing the aspects that lead to the question of God.

*Keywords:* ontology, God, Paul Tillich.

# SUMÁRIO

Introdução _____	13
Capítulo 1 Introdução à ontologia de Paul Tillich _____	18
1.1 A posição da questão ontológica _____	19
1.2 O significado e a função da ontologia _____	27
1.3 Linguagens, métodos e princípios utilizados por Tillich _____	40
1.4 O significado da ontologia: problemas de interpretação _____	46
Capítulo 2 Os fundamentos ontológicos do pensamento de Paul Tillich _____	53
2.1 A estrutura do ser e os conceitos ontológicos _____	54
2.1.1 Primeiro nível de conceitos ontológicos _____	58
2.1.2 Segundo nível de conceitos ontológicos _____	72
2.1.3 Terceiro nível de conceitos ontológicos _____	79
2.1.4 Quarto nível de conceitos ontológicos _____	95
2.2 O ser, as categorias da finitude e a questão de Deus _____	104
2.2.1 O “argumento ontológico” e a possibilidade da questão de Deus _____	108
2.2.2 O argumento cosmológico e a necessidade da questão de Deus _____	110
2.3 Considerações finais sobre a ontologia _____	111
2.4 O significado da estrutura do ser: problemas de interpretação _____	113
Capítulo 3 Deus e o ser _____	117

3.1 A realidade de Deus _____	121
3.1.1 Deus e a preocupação última: fenomenologia e tipologia _____	123
3.2 Deus e o ser _____	131
3.2.1 A questão de Deus na introdução da ontologia _____	132
3.2.2 A questão de Deus e os níveis de conceitos ontológicos _____	133
3.2.3 A expressão “ser-em-si” e a expressão “Deus” na <i>Teologia Sistemática</i> _____	138
3.2.4 Deus e o ser-em-si na obra <i>Teologia da Cultura</i> _____	141
3.3 Deus e o ser-em-si na <i>Teologia Sistemática</i> _____	143
3.3.1 Explicações de Tillich sobre Deus e o ser _____	149
3.4 Deus como símbolo _____	152
3.4.1 O significado de símbolo _____	152
3.4.2 Símbolo, revelação e Deus _____	153
3.5 O significado de Deus como ser: problemas de interpretação _____	155
Conclusão _____	163
Referências bibliográficas _____	169

## INTRODUÇÃO

Este trabalho pretende investigar como a questão de Deus é posta pela ontologia construída por Paul Tillich. Por “questão de Deus” entendemos a investigação em torno de um fundamento absoluto para a existência; investigação essa em continuidade com o que a tradição filosófico-teológica ocidental designou também como “questão da existência de Deus” (*quaestio Dei*). Assim, este trabalho pretende tratar do modo como, na ontologia construída por Paul Tillich, aparece a questão de Deus. Por “ontologia” entendemos um tipo de saber que “apreende o ser enquanto tal” (TILLICH, 2004, p.30) ou a “forma em que a raiz significativa de todos os princípios pode ser encontrada” (idem, p.16). É evidente que será tarefa deste trabalho elucidar detalhadamente como Tillich concebe a ontologia e como situa nela a realidade de Deus. Nesse sentido, procuraremos reconstruir sua ontologia acentuando os aspectos que conduzem à questão de Deus.

Reconstruiremos, portanto, a ontologia de Paul Tillich a partir da *Teologia Sistemática* e de outras obras sobre o tema a fim de observar pontos fundamentais nessa ontologia que remetem à questão de Deus, a saber: a posição da questão ontológica; o significado e a função da ontologia; a função descritiva e imaginativa do pensamento; o modo como o tema da finitude, do “mistério do ser” e do “poder de ser” já se põem como pontos de partida para a questão de Deus e para a compreensão dessa questão na Introdução da Parte 2 do Volume I da *Teologia Sistemática*; a possibilidade filosófica de resposta à pergunta pelo significado do ser a partir de conceitos ontológicos e a diferença entre a resposta teológica e a resposta filosófica.

Num segundo momento, observaremos conceitos ontológicos elaborados pelo autor, isto é, aqueles que justificam a relevância da ontologia. Serão expostos, a partir da leitura estrutural do texto, os argumentos desenvolvidos por Tillich em seu sistema ontológico, a saber: os quatro níveis de conceitos ontológicos; o papel da finitude na ontologia; os conceitos de angústia e coragem; a crítica de Tillich aos argumentos ontológicos e cosmológicos sobre a existência de Deus. O texto básico que será analisado no segundo capítulo continuará sendo a Parte 2 do Volume I da *Teologia Sistemática*. O objetivo do capítulo é mostrar como a questão de Deus aparece como possibilidade e necessidade para a análise ontológica; como questão implícita na finitude humana.

Finalmente, mostraremos como “Deus” surge como resposta à questão implícita na finitude do ser humano. Enquanto os primeiros capítulos tratam diretamente da pergunta ontológica e da pergunta por Deus, o último mostra a compreensão de Deus como resposta à ontologia. Como ponto de partida, exploraremos resumidamente a compreensão de Tillich sobre “a realidade de Deus” presente no segundo capítulo da Parte 2 do Volume I da *Teologia Sistemática*. Em seguida, trataremos da relação entre Deus e o ser-em-si a partir da Teologia Sistemática e de obras secundárias de Paul Tillich. Ao final do capítulo, haverá uma discussão com alguns leitores de Tillich sobre a questão de Deus.

Em resumo, podemos dizer que o trabalho primeiramente explicita a função e o significado da ontologia e descobre que, na concepção de Tillich, a questão ontológica é válida para toda e qualquer filosofia, mesmo aquelas que tentam se afastar desse intuito, e que a resposta à questão do ser, no plano filosófico, se dá a partir de conceitos ontológicos. Num segundo momento, o trabalho analisa esses conceitos e se depara com a finitude do ser. Esta, por sua vez, passa a ser o elemento semântico central para a tentativa humana concreta de definição do ser. A finitude, tal como no existencialismo, é o aspecto essencial para se compreender o sentido e o destino do ser. No entanto, para Tillich, a finitude do ser não manifesta apenas o aspecto negativo da existência (a angústia), mas também o fator positivo, o poder de existir (a coragem). Por causa da coragem, do poder de existência (poder de ser) que há em toda criatura, o ser humano é capaz de entender o ser-em-si e suscitar a pergunta por Deus.

Ora, se a compreensão filosófica do ser é limitada e finita, da mesma forma o seria a compreensão de Deus. Por essa razão, a filosofia é incapaz de apontar objetivamente a realidade e o significado de Deus. Não obstante, qualquer ciência também o é, pois Deus não pode ser um objeto do nosso conhecimento. Por outro lado, se não houver um fundamento

sobre o qual podemos falar de Deus, não devemos sequer mencioná-lo ou crer nele; e toda a tentativa de Tillich de fazer teologia estaria arruinada, pois seria um absurdo o autor fazer uma grande explanação filosófica mostrando de que modo o ser é pressuposto em todos os discursos e, posteriormente, concluir que o ser não é nada, não possui fundamento e não diz nada sobre Deus. Para não cair nesse imenso relativismo, Tillich mostra que há um fundamento para toda teologia e que esse fundamento não pode ser destruído pela filosofia: Deus é o ser-em-si. O autor chega a mencionar que a filosofia é incapaz de silenciar a questão de Deus em suas elaborações. O ponto de partida para se falar de Deus é o mesmo ponto de partida da filosofia, e a compreensão teológica de Deus está também engajada numa compreensão ontológica. Há uma correlação entre filosofia e teologia. Com efeito, a maneira com que entendemos a existência nos leva a uma compreensão finita e limitada de Deus. Em sentido inverso, o modo como entendemos a Deus (preocupação última) determina a maneira que construiremos nossos discursos sobre a realidade. Aquilo que nos preocupa de maneira última – nossas principais crenças – condiciona nossa experiência da realidade. Essa “preocupação última” torna-se para nós um “deus” e abre caminhos para as ciências da religião.

É nesse sentido que Tillich se propõe a pesquisar a “realidade de Deus” no âmbito da fenomenologia e da tipologia. Tal observação nos ajuda a mergulhar no âmbito das religiões e entender os símbolos. O autor percebe que todas as vezes que tentamos falar sobre Deus, o fazemos de maneira simbólica, como quando o chamamos de Vida, Pai, Senhor, etc. Com efeito, os símbolos remetem ao incondicionado e nos ajuda a entender melhor a realidade de Deus. Mas não seria correto dizermos que Deus seria somente um símbolo e puro efeito de nossa imaginação. Antes, para evitar tal apreensão, Tillich termina sua análise com a mais questionada de todas as suas afirmações: Deus é o ser-em-si. Se o ser-em-si fosse apenas uma metáfora ou um símbolo, poderia também ser entendido somente como um “abismo” ou como “nada”. Todavia, o ser-em-si é também fundamento, pode ser caracterizado por conceitos ontológicos, e nossa tentativa de falar sobre esse fundamento provém de uma experiência real. Segue-se que Deus não é um produto de nossa imaginação, um símbolo ou conceito abstrato inventado pelos filósofos, mas a própria vida, o sentido da realidade e da existência humana. Ele se expressa na criação e a transcende infinitamente. Ele é o fundamento e também o abismo da estrutura cognoscível do ser.

Do ponto de vista ontológico, Deus pode ser visto como o elemento necessário e ausente que possibilita e garante a unidade do conhecimento; situando-se para além das cate-

gorias da finitude. O ponto de partida para sua compreensão é uma análise da realidade e da existência de modo geral (conceitos ontológicos, categorias e noções últimas). Do ponto de vista fenomenológico, “Deus” é aquilo que nos preocupa de maneira última e só pode ser expresso simbolicamente. Do ponto de vista religioso e tipológico, Deus é o incondicionado, o inefável, o *misterium tremendum* e o *fascinium tremendum*, e também é expresso simbolicamente. Em geral, Deus é a resposta à pergunta implícita no ser e no ser humano; Deus é o ser-em-si.

Tillich inicia sua ontologia com uma abordagem geral sobre o ser e sobre o conhecimento. Depois, utiliza o método fenomenológico para analisar a religião e, conseqüentemente, redimensiona seu discurso para a existência humana. Não há um predomínio do subjetivo sobre o objetivo. Com efeito, a ontologia de Tillich não é apenas uma análise da existência humana, mas é também uma análise do ser humano. Nesse sentido, aqueles que confundem a noção de “ser” ou mesmo o conceito de “ser-em-si” com o “ser humano” caem num grande dilema e não conseguem aceitar ou compreender o conceito de “ser-em-si”. Por outro lado, os que tentam alegar uma extrema objetividade na ontologia de Tillich, descartam o aspecto religioso, teológico e existencial que está presente em sua análise. Este trabalho tenta se ater aos textos de Tillich, principalmente à *Teologia Sistemática*, evitando aproximações especulativas do autor com outras tendências filosóficas e teológicas e, ao mesmo tempo, sublinhando o interesse do autor de não derivar o objeto do sujeito e, inversamente, o sujeito do objeto, assim como o teísmo do ateísmo e vice versa; o naturalismo do supranaturalismo e vice versa; a teologia negativa da teologia positiva e vice versa. Portanto, este trabalho mostra a singularidade do pensamento filosófico e teológico de Tillich e a maneira como o autor se põe nas fronteiras dessas tendências filosóficas e teológicas, unindo-as e superando-as.

Meu interesse é fazer uma exegese do texto de Tillich. Não é um trabalho que pretende criar uma nova interpretação, mas propor uma leitura atenta dos textos do teólogo. A ontologia e a questão de Deus são temas de difícil compreensão no pensamento do autor. Há diversas propostas de interpretação dos textos de Tillich sobre a ontologia e, principalmente, sobre a questão de Deus; e os leitores (filósofos, psicólogos e teólogos) se dividem em torno desse tema. Há aqueles que afirmam que Tillich não acreditava em Deus e que o símbolo “Deus”, na ontologia de Paul Tillich, não remete a lugar algum. Esse tipo de interpretação provém dos que consideram que Tillich faz uma adaptação e releitura da filosofia de Heidegger ou do existencialismo. Há também os que entendem que o símbolo “Deus” e toda a

teologia presente nas obras de Tillich servem, principalmente, para intensificar a luta política (socialismo religioso), a forte crítica à técnica, às ciências positivas e, enfim, às autonomias vazias e heteronomias destrutivas de seu tempo. A partir desse aspecto, uns entendem que a teologia de Tillich é apenas uma tentativa de sobrevalorizar o socialismo; outros, que o socialismo não se sustenta sem uma teologia implícita. Há ainda os que entendem que Tillich era um filósofo clássico, um essencialista, um teólogo que anunciava a mensagem do cristianismo a partir de uma profunda compreensão da sociedade de seu tempo. Enfim, a partir dos escritos de Tillich, é possível tomar parte em diversas correntes filosóficas e teológicas. No entanto, nem sempre as interpretações se atêm aos textos do próprio Tillich. É evidente que Tillich não pretende defender uma interpretação filosófica em seu sistema teológico, mas resolver problemas filosóficos a partir da teologia. Por isso, o presente trabalho pretende observar como se articulam os argumentos de Tillich em torno da questão de Deus na parte 2 do volume I da *Teologia Sistemática*.

# CAPÍTULO 1

## INTRODUÇÃO À ONTOLOGIA DE PAUL TILLICH

Neste capítulo, pretendemos compor uma introdução à ontologia de Paul Tillich, tendo em mente chegar ao estudo do modo como ele situa, nessa ontologia, a *questio Dei*. Tomaremos como texto-base a Parte 2 de sua *Teologia Sistemática*, que é considerada a obra de maturidade que sintetiza seu pensamento. Isso, porém, não quer dizer que nos restringiremos exclusivamente a essa obra, pois, à medida que for necessário para a clareza conceitual, recorreremos a outras obras do autor.

Uma questão básica feita por Tillich e que guiará nosso trabalho consiste em perguntar pelo que há de comum em tudo o que é. Essa pergunta funda sua análise ontológica e mostra o caráter descritivo a que Tillich pretende induzir a ontologia. No dizer do autor, a ontologia deve tentar descrever o que há de comum em todo conhecimento, em todo discurso e, até mesmo, em tudo o que existe e é cognoscível. Para elaborá-la, o autor fará uma análise de conceitos ontológicos presentes na história da filosofia, buscando entender como os filósofos, em diversos momentos históricos, lidaram, implícita ou explicitamente, com a questão do ser e se depararam com a finitude, isto é, perceberam os limites do ser, do conhecimento e da linguagem. Dessa perspectiva, interessa a Tillich captar o valor que diferentes autores atribuíram aos conceitos ontológicos e a maneira como eles determinam o discurso, a experiência e o encontro cognitivo com a realidade.

Paul Tillich inicia a segunda parte do primeiro volume da *Teologia Sistemática* com a seguinte afirmação: “Deus é a resposta à questão implícita no ser” (TILLICH, 2005, p.173). Dessa afirmação vem a estrutura do trabalho, pois, analisando seus elementos, visualizamos um percurso que inicia no ser e se finda em Deus, levando-nos a perguntar, de saída: que ser é este, que possui uma pergunta cuja resposta é Deus? Que tipo de pergunta está implícita no ser e como ela é possível? Quem é Deus? Como “Deus” é resposta para essa questão?

No decorrer deste capítulo, introduziremos a ontologia de Paul Tillich e observaremos de onde surge a questão ontológica em seu pensamento.

## 1.1 A posição da questão ontológica

A investigação que poderíamos denominar como “ontologia” de Paul Tillich insere-se, na estrutura da *Teologia Sistemática*, logo depois de o autor haver tratado o problema das relações entre razão e revelação. No seu dizer, embora esse problema tenha sido tratado primeiro, ele é secundário com relação aos temas do ser e de Deus, pois esses temas são mais fundamentais na medida em que a razão “tem ser, participa do ser e está logicamente subordinada ao ser” (TILLICH, 2005, p.173). Esclarecer a natureza da razão e da revelação requer, pois, que se esclareça, antes, a questão do ser e de Deus. Como diz o autor, a passagem desse problema secundário ao problema mais fundamental equivale, em termos tradicionais, à passagem da questão epistemológica à questão ontológica.

Segundo Tillich, o papel básico da filosofia é investigar o caráter de tudo o que é e na medida em que é (TILLICH, 2005, p.173). Explicita-se, assim, o caráter ontológico constituinte da própria filosofia, pois ela não se limita e não se constitui como análise de um ser especial ou de determinado grupos de seres; antes, ela investiga o próprio ser. Mas o que seria investigar “o que é” e a “medida do que é” na concepção de Tillich? Seria investigar a existência de maneira geral e procurar o que há de comum em tudo o que existe; analisar o sentido das filosofias, das ciências e de qualquer espécie de discurso, observando de que modo tais discursos utilizam pressupostos ontológicos, e, por fim, analisando e reorganizando os conceitos ontológicos. Essa afirmação de Tillich sobre a natureza da filosofia pressupõe que o ser é uma espécie de “composição” e generalização de tudo, subjacente a todo discurso. Nada ou quase nada escaparia à filosofia, e ela deveria investigar o fundamento de todas as outras formas de discurso; afinal, todo discurso específico traria consigo algum tipo de generalização que só poderia ser esclarecido pela filosofia. Assim, o saber filosófico re-

erguer-se-ia como “filosofia primeira” (TILLICH, 2005, p.173). Porém, deve-se considerar que Paul Tillich não almeja construir um discurso que explique o sentido da existência, nem condicionar a filosofia àquilo que é abstrato e especulativo, mas, antes, àquilo que é passível de descrição. A tentativa filosófica de mostrar o que há de comum em tudo o que é deve estar submetida a uma análise da condição e dos limites do ser humano, da linguagem que ele utiliza e do contexto em que vive. Ademais, deve levar em conta a história da filosofia, reorganizando e analisando conceitos ontológicos.

Para Tillich, o modo como a questão do ser é posta determina a análise de todas as formas especiais ou particulares de ser. Por causa disso, a questão do ser é fundamental em qualquer forma de conhecimento, já que sempre se supõe alguma forma de compreensão do fundamento, do sentido e do fim de determinado conhecimento para que este se torne possível.

Filosoficamente, a questão ontológica, no dizer de Tillich, surge de um “choque metafísico” que geralmente se expressa na pergunta: “Por que existe algo, por que não existe nada?” (p.173), ou mesmo, “por que algo é, por que nada não é?”. Essa pergunta busca conhecer a causa ou o que antecede a existência. Segundo Tillich, se a pergunta for formulada assim, ela não tem sentido, pois “esta forma da pergunta aponta (...) para algo do qual o ser possa ser derivado” (p.126). No entanto, segundo o autor, o “ser só pode ser derivado do ser”, já que o ser é “o fato original, que não pode ser derivado de outra coisa” (p.126). Portanto, a pergunta indica que o pensamento deve começar pela suposição do ser e está fundamentado nele, pois, do contrário, estaríamos atribuindo ser ao próprio nada. No limite, falar do “nada”<sup>1</sup> ou da “negação de tudo” faria o discurso recair no fundamento do ser. Por isso, diz Tillich: “O pensamento está fundamentado no ser e não pode abandonar esta base” (TILLICH, 2005, p.173).

Devemos levar em consideração que o tema do “choque metafísico” ou do “choque ontológico” já havia sido tratado por Tillich na *Teologia Sistemática*. Na primeira parte do primeiro volume da *Teologia Sistemática*, Tillich esclarece o que entende por “choque ontológico”. Nas palavras de Tillich, a ameaça do não-ser produz o choque ontológico quando ela se apodera da mente<sup>2</sup>. É nesse choque ontológico que se experiencia o lado negativo do

---

<sup>1</sup> A discussão em torno do não-ser será considerada detalhadamente no terceiro nível de conceitos ontológicos de Paul Tillich (TILLICH, 2005, p.195-198). Cf., neste trabalho, cap. 2.

<sup>2</sup> Mais adiante veremos que o conceito de “angústia”, na concepção de Tillich, possui conotação semelhante, a saber: a consciência da ameaça do não-ser (finitude).

mistério do ser<sup>3</sup> (TILLICH, 2005, p.126) e esse lado negativo está presente em todas as funções da razão (TILLICH, 2005, p.123): “O ‘estigma’ da finitude, (...) e o ‘choque’ que se apodera da mente quando se encontra com a ameaça do não-ser revelam o lado negativo do mistério, o elemento abismal no fundamento do ser” (p.123). Em termos bíblicos, podemos compreender o lado negativo do mistério do ser como a afirmação de Isaías: Ai de mim que sou um homem impuro. Muitos místicos consideram esse lado negativo como a “noite escura da alma” que precede o mistério do fundamento. Ademais, há o lado positivo do mistério do ser que se manifesta na revelação efetiva. Nesse lado, o mistério se apresenta como fundamento e não apenas como abismo<sup>4</sup>.

Sobre o termo choque, Tillich diz que ele aponta para um estado de espírito em que “a mente é arrancada de seu equilíbrio normal e abalada em sua estrutura. A razão alcança seu limite último, é lançada de volta sobre si mesma e de novo é arrastada para sua situação extrema” (p.126). Como exemplo, Tillich fala sobre o choque ontológico no âmbito da revelação e da experiência extática. Tanto na revelação quanto na experiência extática, segundo o autor, o choque ontológico é preservado e superado ao mesmo tempo (cf. p.126).

Como havíamos mostrado que o pensamento está fundamentado no ser e não pode abandonar essa base, também devemos explorar as funções do pensamento descritas por Tillich na introdução de sua ontologia: “Mas o pensamento pode imaginar a negação de tudo o que é, e também pode descrever a natureza e a estrutura do ser que conferem a tudo o que é o poder de resistir ao não-ser” (p.173).

Ao analisar a frase acima podemos dizer que o pensamento possui duas funções: a capacidade de imaginar e a capacidade de descrever. Devemos observar em que consiste a capacidade imaginativa e descritiva do pensamento. Antes de tudo, é preciso esclarecer que Tillich não dá atenção, no todo de sua obra, à separação dessas funções do pensamento, nem mesmo em sua específica análise da razão humana (parte 1 do volume 1 da *Teologia Siste-*

<sup>3</sup> Tillich chama de “mistério do ser” o elemento abismal do ser (Cf. TILLICH, 2005, p.126). Para o autor, mistério é derivado de *muein* que significa fechar os olhos ou fechar a boca. Aquilo que não pode ser revelado se constitui como verdadeiro mistério. Em suma, mistério do ser é aquilo que não pode ser dito sobre o ser. “O verdadeiro mistério aparece quando a razão é conduzida para além de si mesma, a seu ‘fundamento e abismo’, àquilo que ‘precede’ a razão, ao fato de que ‘o ser é e o não-ser não é’ (Parmênides), ao fato original (Ur-Tatsache) de que há algo e não nada. Podemos chamar isso de ‘lado negativo’ do mistério”(TILLICH, 2005, p.122).

<sup>4</sup> O lado positivo do mistério do ser pode também ser chamado de “poder de ser”, no âmbito ontológico, ou como “preocupação última expressa em símbolos e mitos que apontam para a profundidade da razão e seu mistério (...) O mistério revelado é nossa preocupação última, porque é o fundamento de nosso ser” (TILLICH, 2005, p.123).

*mática*). Entretanto, não devemos ignorar o fato de que a imaginação estabelece um tipo de relação com a capacidade descritiva e ambas aparecem separadas na frase do autor.

Na frase de Tillich, a capacidade de imaginar está diretamente associada à “negação de tudo o que é”, enquanto a capacidade de descrever está diretamente ligada à “natureza e estrutura do ser que conferem a tudo o que é o poder de resistir ao não ser”. A dúvida que se coloca é se essas funções do pensamento estão juntas ou separadas, isto é, se a descrição também se constitui como descrição de imagens mentais (que não podem ser demonstradas) ou apenas de objetos empíricos. Se há essa ligação, então, a descrição não poderia ser vista como uma função independente da imaginação e seria preciso utilizar símbolos, analogias e metáforas – recursos de linguagem que melhor explicitam o poder da imaginação – para compreensão da ontologia. Segue-se, então, que a capacidade descritiva, ao descrever a natureza do ser, utiliza imagens mentais (principalmente o não-ser) para fazê-lo. Por outro lado, se não houvesse ligação entre a imaginação e a descrição, sendo elas capacidades separadas, Tillich teria de escolher uma delas para desenvolver sua ontologia e, no caso, possivelmente a capacidade de descrição seria eleita em detrimento da imaginação. Mas, então, Tillich teria de abandonar “a negação de tudo o que é” – função da imaginação, segundo o autor – e não poderia falar de noções como “tudo” ou “nada”, já que tais noções seriam empiricamente indemonstráveis. Portanto, este trabalho parte do pressuposto de que Tillich, no âmbito da *Teologia Sistemática*, considera como unidas ambas as capacidades do pensamento, essenciais para a compreensão de sua ontologia. A função da imaginação – imaginar a negação de tudo o que é – constitui-se como um requisito para elaborar a noção de não-ser. Assim, por mais que o pensamento se fundamente no ser, é possível lidar com o não-ser na ontologia de Tillich, como veremos adiante.

A imaginação da negação de tudo o que é (do “não-ser”) e a descrição da natureza e da estrutura do ser são funções do pensamento. A primeira é possível porque o ser humano participa do ser e do não-ser (TILLICH, 2005, p.196); ele é capaz de observar a maneira com que algo particular deixa de ser e julga que todas as coisas estão sujeitas a esse fim. A segunda é possível porque a estrutura e a “natureza” do ser podem ser expressas em conceitos ontológicos. A partir dessas funções, Tillich organiza uma estrutura de conceitos ontológicos que descrevem o ser finito-existencial<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> A separação entre ser essencial e ser existencial é feita por Tillich no terceiro nível de conceitos ontológicos, como veremos no capítulo 2.

Mas não podemos falar “nada sobre a natureza do ser em termos de definições, apenas podemos falar como indicação metafórica” (TILLICH, 2004, p.59). Estaria o autor se contradizendo ou teria mudado de ideia ao afirmar na obra *Amor, poder e justiça* (2004) que nada em termos de definição poderia ser dito sobre o ser, enquanto na *Teologia Sistemática* (2005), diz ele que é possível descrever a natureza e a estrutura do ser? Não se trata de contradição, mas de diferentes formas de se dizer o “ser” e de diferentes abordagens.

Na obra *Amor, poder e Justiça*, o ser não pode ser definido porque “ele está pressuposto em todas as definições”, mas ele pode ser caracterizado por conceitos que dependam dele e “apontam para ele de uma forma metafísica” (TILLICH, 2004, p.43). A frase da primeira obra tem como objeto o “ser-em-si”, isto é, a essência ou a completude do ser. Assim, não há como definir ou descrever aquilo que precede e fundamenta o pensamento, a não ser a partir de metáforas. Em outras palavras, o não-ser (aquilo que é expresso pela imaginação, pelos símbolos e pelas metáforas) acaba servindo de critério para se pensar o ser, já que só podemos pensar o ser enquanto tal por meio de metáforas. Há um forte teor existencialista<sup>6</sup> nessa obra. A frase da *Teologia Sistemática* (2005), por sua vez, dirige-se ao ser finito, isto é, àquilo que podemos descrever no ser. A ênfase de Tillich na segunda obra recai sobre o caráter dialético<sup>7</sup> do ser e do não-ser. Há um aspecto no ser que é passível de descrição, assim como há um aspecto que foge à linguagem descritiva. Por isso, é preciso considerar a função descritiva e imaginativa do pensamento em cooperação.

Como veremos adiante, a pergunta ontológica da *Teologia Sistemática* também é a pergunta pelo ser-em-si, tal como na obra *Amor, poder e justiça*, porém, o contexto em que as frases se encontram nas obras expõe a diferença de conteúdo em relação às respostas, de modo que uma está voltada ao ser-em-si e, por isso, é indefinível; enquanto a outra, à estrutura do ser (estrutura de conceitos ontológicos), o ser finito-existencial, aquilo que pode ser descrito e definido. Em suma, as diferenças entre as duas obras se manifestam no modo de se dizer o ser e na relação entre descrição e imaginação.

Sobre a maneira de se dizer o ser, devemos esclarecer que, na *Teologia Sistemática*, temos: **ser** (*being*), o pré-conhecimento e a resposta à pergunta pelo que há de comum em

---

6 Jaime dos Reis Sant-Anna, prefaciante da obra, afirma que “é evidente que reverberavam no teólogo os ecos da filosofia de existencialistas cristãos renitentes, como Karl Jaspers, de existencialistas cristãos títubeantes, como Gabriel Marcel, e existencialistas ateus declarados, como Jean Paul Sartre, ou não declarados, como Martin Heidegger” (TILLICH, 2004, p.13).

7 Tillich faz separação entre a maneira ontológica e a maneira dialética de se compreender o ser e o não ser. Isso será abordado no terceiro nível de conceitos ontológicos (segundo capítulo deste trabalho).

tudo o que é; o ser finito-existencial; refere-se à estrutura cognoscível do ser. Em suma, o ser é a “estrutura do ser”. Ademais, temos também o **ser-em-si**, que, na obra em inglês, ora aparece em letra maiúscula, ora aparece em letra minúscula. Diferentemente do ser, o ser-em-si não é limitado pela finitude, mas é “o fundamento e abismo do ser” (p.245), o “poder infinito de ser”, aquele que é “por si mesmo”, que “possui aseidade” (p.245). Enquanto o ser expressa uma condição ontológica e racional, o ser-em-si expressa essa condição e também a condição religiosa e simbólica. Segundo Tillich, o ser-em-si está para “além da oposição entre o ser essencial e o ser existencial” (p.242); ele é o próprio Deus. Destarte, ele não pode ser derivado da existência e, conseqüentemente, não pode ser definido conceitualmente. No entanto, para ser possível falar sobre ele, é necessário que ele seja cognoscível. O aspecto cognoscível do ser-em-si é a estrutura do ser (*being, structure of being*). O aspecto incognoscível do ser-em-si é dito apenas de modo simbólico, não de modo objetivo e direto. Esse movimento de separação e unidade entre ser e ser-em-si é fundamental para se compreender a ontologia de Tillich. O próprio Tillich expõe isso ao falar sobre as diferentes concepções das palavras “essência” e “existência”<sup>8</sup>. Tal separação e união expressa as diferenças e semelhanças entre razão e religião, e o caráter correlacional e sintético da teologia de Paul Tillich. Ao longo dos capítulos, mostraremos como o próprio Tillich expõe a diferença e semelhança entre ser-em-si e estrutura do ser, bem como entre o aspecto simbólico do ser-em-si e seu aspecto conceitual<sup>9</sup>.

Além da separação entre descrição e imaginação, a frase de Tillich da *Teologia Sistemática* traz outro problema, isto é, o conceito “poder de ser”. Vejamos: “o pensamento pode imaginar a negação de tudo o que é, e também pode descrever a natureza e a estrutura do ser que conferem a tudo o que é o poder de resistir ao não-ser” (TILLICH, 2005, p.173).

Nota-se que, na frase que menciona o papel da descrição, o verbo “conferir” vem no plural, indicando que quem confere o poder de resistência ao não-ser são a natureza e a estrutura do ser – aquilo que é passível de descrição. A noção “poder de ser” – expressa nos termos “poder de resistir” – é introduzida por Tillich e está intimamente associada à capaci-

---

<sup>8</sup> Cf. segundo capítulo deste trabalho.

<sup>9</sup> No artigo *Replica*, Tillich expõe que a diferença entre o aspecto simbólico e o aspecto conceitual na expressão “ser-em-si” é fruto da proposição “Deus é o ser-em-si”. A única resposta possível à pergunta “O que significa que Deus é?” é o ser-em-si (cf. TILLICH, 1966, p.185). De modo semelhante, só faz sentido falarmos em ser-em-si se houver uma dimensão simbólica (o mistério do ser) nessa expressão, que aponta para além da nossa compreensão.

dade de descrição. Com efeito, podemos dizer que aquilo que é passível de descrição (ser finito) confere o poder de ser a todas as coisas.

Em contrapartida, no último capítulo deste trabalho, veremos que Deus será chamado de “poder de ser”. Ora, se Deus é o poder de ser e se o conhecimento humano é capaz de descrever aquilo que confere a todas as coisas o poder de resistir ao não-ser, então, Deus pode ser descrito pela razão humana e há uma grande imanência no caráter de Deus. Isso prejudicaria o aspecto negativo da teologia de Tillich e o caráter indescritível de Deus.

Em resposta, devemos dizer que há um aspecto imanente e descritível em Deus na concepção de Tillich, que é expresso pelo conceito “poder de ser”<sup>10</sup>. Por causa disso, muitos leitores o chamaram de panteísta<sup>11</sup>. Ademais, o próprio Tillich utiliza o conceito “pan-enteísmo” em sua *Teologia Sistemática*. Há uma esfera de “revelação” de Deus no entendimento humano<sup>12</sup> e falaremos disso nos capítulos seguintes. No entanto, há também uma esfera de mistério no entendimento e esse mistério não pode ser desvendado (Cf. TILLICH, 2005, p.121). Destarte, há o aspecto positivo e negativo até mesmo na compreensão que nós temos de Deus. Isso explica porque Tillich, desde a introdução de sua ontologia, já menciona o conceito “poder de ser”. Esse conceito, por enquanto, deve ser entendido apenas como o aspecto descritível e positivo do ser. Somente no último capítulo deste trabalho mostraremos a relação entre esse “poder de resistir” – referente ao ser existencial – e aquilo que Tillich chama de “poder inicial de tudo o que é” (p.242) ou “poder infinito do ser” (p.245) – que diz respeito ao Ser-em-si.

Conclui-se, portanto, que até mesmo para a compreensão do conceito “poder de ser” de Tillich é preciso separar constantemente a simples noção de “ser” daquilo que Tillich considera como “Ser-em-si”, já que o ser existencial é passível de descrição, enquanto o Ser-em-si pode ser expresso somente em termos simbólicos. Segue também que a separação entre a imaginação e a descrição, feita pelo próprio Tillich, constitui-se como uma chave de leitura para a compreensão de sua ontologia.

---

<sup>10</sup> Na obra *A era protestante*, Tillich diz que a palavra “poder”, em conexão com ser (“poder de ser”), indica as características gerais de tudo o que é. Ademais, o autor diz que a expressão “poder de ser” pode ser dita de várias maneiras, dentre elas: poder incondicional, que transcende a tudo que é; poder incondicionado, poder supremo (Tillich 1992b, p.107).

<sup>11</sup> “Deus está nas profundezas de tudo quanto existe. Não é igual a todas as coisas, das quais é fundamento e unidade, e não a soma de todos os particulares (...) Portanto a palavra ‘panteísmo’, que pode ser traduzida pela expressão ‘Deus é tudo’ é inadequada e enganosa. Eu gostaria que todos os que acusam Lutero ou eu mesmo de panteísta pudessem definir o termo antes de usá-lo” (TILLICH, 1986, p.104).

<sup>12</sup> Tillich fala sobre a relação entre razão e revelação na Parte 1 do Volume I da *Teologia Sistemática* (Cf. p.119-143).

No entanto, a separação exata do que pode ser descrito e/ou imaginado não é tão clara. É como se a imaginação se entrelaçasse à capacidade descritiva do ser humano e formasse o que Tillich chama de entendimento (p.173). É uma separação apenas metodológica que nos ajuda a compreender a capacidade humana de entender. A imaginação se relaciona com o conhecimento lógico e descritivo e, inclusive, dá sentido a esse conhecimento. Mas podemos dizer que essas duas faculdades também insinuam dois tipos de linguagem: a linguagem lógica e a linguagem dialética. A linguagem lógica se concentra na descrição; a linguagem dialética, na imaginação<sup>13</sup>. Ambos os tipos de linguagem possuem maneiras distintas de conceber o não-ser. Porém, para Tillich, o “mistério do não-ser exige uma abordagem dialética” (TILLICH, 2005, p.196). Afirmações como essas são constantemente feitas por Tillich ao longo de sua *Teologia Sistemática*. A linguagem dialética e a linguagem lógica participam uma da outra, mas a dialética parece ser mais destacada por Tillich. Outra linguagem que poderia estar por trás da imaginação seria a linguagem simbólica da religião e da teologia. Há uma referência de Tillich à linguagem religiosa como pré-racional e imaginativa e isso demonstra a relação entre a linguagem simbólica da religião e a capacidade imaginativa do ser humano (TILLICH, 2005, p.212).

Vimos que a questão ontológica surge de um choque metafísico, que o pensamento está fundamentado no ser e não pode abandonar esta base, mas ainda é capaz de imaginar a negação do ser finito e descrever sua natureza e sua estrutura. Resta ainda observarmos o sentido da própria questão do ser que, segundo Tillich, é levantada pela mitologia, pela cosmologia e também pela metafísica, mesmo o sendo, muitas vezes, de maneira implícita (TILLICH, 2005, p.173). Que tipo de questão seria essa? Tillich responde: “é a questão última, embora fundamentalmente seja mais a expressão de um estado de existência do que a formulação de uma pergunta” (p.174). Com essa frase de Tillich entendemos melhor o sentido dessa “questão”. O ser humano, à medida que experimenta um estado de existência, passa a perguntar pelo sentido do ser. E sempre que ele experimenta e pergunta pelo sentido do ser, “tudo ameaça desaparecer no abismo do possível não-ser” (p.174). Tillich também faz alusão ao fato de que até mesmo Deus poderia desaparecer nesse abismo; no entanto, Deus não desaparece se for considerado como o Ser-em-si.

---

<sup>13</sup> Isto está explicado por Tillich no terceiro nível dos conceitos ontológicos (p.196), e será abordado no presente trabalho.

Vejam os primeiramente a que tipo de “estado de existência” Tillich se refere quando fala da questão implícita no ser. O estado de existência é aquele em que o ser se depara com sua finitude e tenta resistir ao não-ser, isto é, o estado de dúvidas e de desespero (TILLICH, 2005, p.174). Tillich é incisivo nessa análise no momento em que fala sobre a coragem e a angústia<sup>14</sup> (*anxiety*, em inglês; *Angst*, em alemão) como características próprias do ser. Para o autor, a coragem é ontológica, assim como a angústia. É no estado de angústia que o ser busca por um fundamento e adquire coragem para resistir ao não-ser. Essa angústia traz à tona a pergunta pelo sentido da existência, do ser e da vida. A ameaça do não-ser faz com que o ser pergunte pelo que está para além da essência e da existência. O ser que formula a questão ontológica é o ser humano, porém, a angústia e a coragem não são manifestas apenas no ser humano. O ser humano é o ser “no qual estão unidos e são acessíveis todos os níveis de ser” (p.178). Ele é o ser “que formula a pergunta ontológica e em cuja autoconsciência se pode encontrar a resposta ontológica” (p.178). Resumindo, a pergunta é formulada pelo ser humano, porém, o estado de dúvida, de angústia e de finitude é vivenciado por todos os seres. Por vivenciar esse estado e por perceber a maneira com que qualquer tipo de ser está ameaçado pelo não-ser, o ser humano passa a perguntar por aquilo que transcende essa realidade.

Mas Tillich ainda deixa uma pergunta em sua introdução à ontologia: se tudo o que é particular e definido pode desaparecer à luz da questão última e desse estado de dúvida e desespero, como é possível uma resposta? A ontologia se reduziria “à vazia tautologia de que o ser é ser? E a expressão ‘estrutura do ser’ não é uma contradição em termos, ao afirmar que aquilo que está para além de toda estrutura possui por sua vez uma estrutura?” (TILLICH, 2005, p.174). Pensemos um pouco no significado e na função da ontologia para, então, respondermos, de acordo com Tillich, a essas questões.

## 1.2 O significado e a função da ontologia

Na obra *Amor, poder e justiça*, Tillich analisa o significado da palavra “ontologia”. Como se sabe, “*on*” significa ser, enquanto “*logos*” significa palavra ou discurso racional. Assim, ontologia seria a elaboração do discurso racional “que domina (ou apreende) o ser

---

<sup>14</sup> Tillich demonstrou insatisfação com o termo em inglês *anxiety* como tradução do alemão *Angst* – palavra muito usada por Freud em seus textos e que Tillich também costuma usar em alemão. Na Nova edição em português, a palavra *anxiety* é traduzida como angústia, visando maior aproximação da palavra alemã (TILLICH, 2005, p.6).

enquanto tal” (TILLICH, 2004, p.30). Em outro momento dessa obra, Tillich diz que a ontologia é a “forma em que a raiz significativa de todos princípios pode ser encontrada” (TILLICH, 2004, p.16). Ela não tenta descrever a natureza dos seres “nem mesmo em suas qualidades universal e genérica ou em suas manifestações individual e histórica” (p.30). Ela “não faz perguntas sobre plantas, estrelas, animais, homens, acontecimentos, fatos. Mas apenas pergunta: O que significa ser? Quais são as estruturas comuns a tudo o que é, para tudo que existe no ser?” (p.30).

Na *Teologia Sistemática*, a questão ontológica é expressa por Tillich de maneira semelhante, diz ele: “O que é o ser em si (*being itself*)? O que é aquilo que não é um ser particular ou um grupo de seres, nem algo concreto ou abstrato, mas aquilo em que sempre pensamos, implícita ou explicitamente, quando dizemos que algo é?” (TILLICH, 2005, p.173). Vale mencionar que ambas as perguntas estão direcionadas ao ser essencial (ser em si) que é próprio da ontologia. Não se trata do mesmo objeto da Teologia (Ser-em-si). Com efeito, o discurso sobre o que há de comum em tudo o que existe não é idêntico ao discurso sobre o Ser-em-si ou sobre Deus.

Na introdução da *Teologia Sistemática*, Tillich diz que a filosofia<sup>15</sup> levanta a pergunta pela realidade como um todo e nisso consiste a pergunta pela estrutura do ser. Ela responde em termos de categorias, leis, estruturas e conceitos universais (Cf. p.40). A Teologia, por sua vez, suscita a mesma pergunta, mas o faz a partir de perspectivas diferentes. A filosofia lida com a estrutura do ser enquanto tal (ser em si); a teologia, por seu modo, lida com o sentido do ser para nós (Ser-em-si). Na teologia “aquilo que nos preocupa de forma última deve pertencer à realidade como um todo; deve pertencer ao ser (...) deve ser o fundamento de nosso ser” (p.38). Tillich também diz que o “Ser-em-si expressa a si mesmo em e através da estrutura do ser (...) podemos nos encontrar com ele, conhecê-lo e caminhar em direção a ele” (p.38). O filósofo precisa de um distanciamento em relação ao seu objeto de pesquisa, enquanto o teólogo pressupõe uma proximidade com ele. Em suma, podemos dizer que,

---

<sup>15</sup> Na obra *Biblical religion and the search for the ultimate reality*, o autor diz que a filosofia tenta mostrar a presença do ser e suas estruturas nos diferentes níveis de ser, na natureza e no homem, na história e nos valores, no conhecimento e na religião. Em sua concepção, filosofia é a matéria do homem enquanto tal, pois o homem é o ser que pergunta pelo ser. O homem é um filósofo natural porque ele não consegue fugir da questão do ser em qualquer tipo de linguagem em que ele utiliza. Filosofia seria “o esforço cognitivo em que a questão do ser é levantada; o empenhar-se racionalmente na pergunta pelo sentido do ser” (TILLICH, 1995, p.5).

mesmo quando o teólogo e o filósofo falam do mesmo assunto, ainda assim, “falam sobre algo diferente” (TILLICH, 2004, p.40).

A diferença entre o que Tillich chama de “Ser-em-si” – fundamento infinito do ser – e aquilo que ele chama de “estrutura do ser” é sutil, já que o próprio Tillich, no decorrer da obra, afirmará que o Ser-em-si é o fundamento da estrutura do ser e a própria estrutura do ser (Cf. TILLICH, 2005, p.245). No entanto, há uma diferença de conteúdo em relação à abordagem filosófica e à abordagem teológica do ser (Cf. TILLICH, 2005, p.40), pois, segundo o autor, falta uma base comum entre Teologia e Filosofia (p.42).

Voltemos, então, à questão do sentido e das funções básicas da ontologia. Para isto, recorreremos à obra *Amor, poder e justiça*. Diz Tillich:

Ontologia não é metafísica em si mesma, mas sim o fundamento da metafísica. Ela requer a pergunta do ser, de algo que está presente para todos em todos os momentos. Ela jamais é especulativa, mas sempre descritiva, pois descreve as estruturas que estão pressupostas em qualquer encontro com a realidade; ela tenta descobrir as estruturas básicas do ser. A ontologia é analítica, uma vez que ela analisa a realidade encontrada buscando descobrir os elementos estruturais que capacitam um ser a tomar parte no ser (TILLICH, 2004, p.33).

Podemos constatar, nessa obra, que o sentido da ontologia corresponde àquele introduzido na *Teologia Sistemática*. A pergunta por algo que está presente em todos os momentos, isto é, a pergunta pelo ser, permanece como objeto da ontologia.

Na citação acima, Tillich explicita a função descritiva da ontologia: descrever estruturas que estão pressupostas em qualquer encontro com a realidade. Entende-se que há estruturas perceptíveis e descritíveis no encontro com a realidade, e nisso reside a possibilidade das ciências e da ontologia. A ontologia também analisa a realidade encontrada e tenta descobrir nela elementos estruturais que permitem que “um ser” participe “no ser”. Nesse caso, o ser é visto como a realidade como um todo. A análise ontológica, explícita nessa obra, busca descobrir elementos estruturais, tirados da realidade encontrada, que capacitam ou permitem que um ser participe no ser em si. Em torno disso trafega a ontologia. Continuemos a leitura da obra *Amor, poder e justiça*:

Ninguém pode negar que o ser é único e que suas qualidades e elementos constituem uma composição de forças conectadas e conflitantes. Esta composição é uma, na medida em que ela existe e dá o poder de ser para cada uma de suas qualidades e elementos (...) Ela é única na complexidade de sua composição (TILLICH, 2004, p.30).

Vemos que Tillich afirma a unidade do ser, porém reconhece uma complexidade em sua composição. No segundo nível de conceitos ontológicos (TILLICH, 2005, p.184-195), Tillich mostra claramente a maneira com que os diferentes pólos dos elementos constituintes do ser somente têm sentido quando se referem aos seus opostos. Há um movimento de unidade e de separação em torno dos elementos que constituem o ser. Justamente por isso é que essa composição é complexa.

Para Tillich, é fundamental entender que o ser é uno quando falamos em ontologia. Não é possível falar em pluralidade se não entendermos que a pluralidade só existe em função da unidade. Se não houver uma noção de unidade, não é possível pensar no plural. Porém, isso não significa que Tillich compreenda pluralidade somente em termos matemáticos, isto é, como diversos objetos exatamente iguais que podem ser mensurados e calculados. A noção de dinâmica de Tillich tenta dar conta da pluralidade e da diversidade não somente de modo quantitativo, mas também de modo qualitativo. Isso demonstra porque o *me on*, o não-ser e a dinâmica de Tillich não podem ser pensados como um conceito estático, mas como um símbolo que tenta descrever uma realidade prática e existencial. A unidade do ser, em Tillich, não é contraposta à multiplicidade e à diversidade; antes, é o fundamento e a possibilidade de se pensar em ambas. A multiplicidade e a diversidade são indeterminadas, mas só têm sentido a partir da unidade. Portanto, é impossível negar a unidade do ser mesmo quando partimos do pressuposto de que o ser se diz de diversas maneiras.

A ontologia, portanto, para Tillich (2004), é a tentativa de descrever essa composição de elementos e qualidades de forças conflitantes que dão sentido e poder à apreensão humana da realidade como um todo. Isto seria uma forma de revelar parte da “natureza oculta através da palavra que pertence ao ser e na qual o ser propriamente dito se transforma” (TILLICH, 2004, p.31). O ser enquanto ser se dá a conhecer ao ser humano através da palavra. Porém, o ser precede toda tentativa de aproximação cognitiva com a realidade. “Ninguém consegue fugir da ontologia se quiser conhecer, uma vez que conhecer significa reconhecer algo como ser. Mas o ser é uma composição infinitamente complexa para ser descrita pela infinita tarefa da ontologia” (TILLICH, 2004, p.31).

O ser é complexo e a ontologia é uma tarefa infinita da filosofia; contudo, segundo Tillich, a ontologia é necessária. O autor chega a questionar se poderia haver algo mais fundamental sobre o ser do que apenas elaborar categorias e polaridades que constituem sua

composição. A resposta é não e sim. Seria “não” porque o ser<sup>16</sup> não pode ser definido, uma vez que ele está pressuposto em toda definição; mas “sim” porque o ser “pode ser caracterizado por conceitos que dependam dele, mas apontam para ele de uma forma metafórica” (TILLICH, 2004, p.43).

Tillich, em determinadas obras, diz haver um mistério por trás da palavra “é”: ela “traz à tona o mistério de todos os mistérios, o mistério de que há algo no todo” (TILLICH, 1955, p.6). A frase de Tillich deve ser entendida à luz da polaridade individualidade e universalidade (ou individualização e participação)<sup>17</sup>. Esse mistério de que há algo no todo foi expresso pela corrente filosófica que Tillich chama de “realismo místico” (TILLICH, 2005, p.187). Há uma participação do indivíduo no universal, assim como há uma participação daquele que conhece naquilo que é conhecido. O elemento de participação “garante a unidade de um mundo desintegrado e torna possível um sistema universal de relações” (p.186). O “é” participa do ser de maneira geral, assim como o ser se dá a conhecer por meio da palavra “é”. O mistério se manifesta porque o ser humano só pode apreender o ser (a existência) a partir de seu próprio ser (sua existência), e isso faz com que ele seja incapaz de apreender a totalidade e o sentido da existência; porém, ele ainda é capaz de descrever, a partir de seu mundo e de sua linguagem, a maneira com que ele percebe a existência. Esse seria um dos pontos de partida da ontologia.

Tillich ainda diz que toda filosofia se pergunta, abertamente ou não, pela questão do ser e se move em torno desse mistério. Mas, se a palavra “é” ou se o ser possui um aspecto misterioso, podemos falar algo sobre ele? Há algo em comum a tudo o que é? Sim, podemos falar que o “ser realizado (ou vivo) une dinâmica e forma” (TILLICH, 2004, p.59), que ele tem liberdade e também destino, que ele é individual e universal (ou participativo). Também podemos falar que ser significa estar presente e ter um espaço (TILLICH, 2005, p.201-202). Isto será dito por Tillich na elaboração dos níveis de conceitos ontológicos. O que nos interessa, por enquanto, é saber que todas as vezes que construímos um discurso sobre a realidade pressupomos o ser em diferentes níveis de conceitos ontológicos. Destarte, na introdução à ontologia presente na *Teologia Sistemática*, Tillich defende que a ontologia só é pos-

---

<sup>16</sup> O ser que não pode ser definido é o ser-em-si. A tentativa de descrição do ser pode ser chamada de “estrutura do ser”.

<sup>17</sup> Esta polaridade é mencionada por Tillich no segundo nível de conceitos ontológicos, que será tratado no subtítulo 2.1.2 do presente trabalho.

sível porque há conceitos ontológicos que são menos universais do que o ser e mais universais do que os conceitos ônticos<sup>18</sup> (TILLICH, 2005, p.174).

A ontologia é capaz de observar características do ser que estão presentes em conceitos ontológicos e isso permite que ela elabore uma concepção finita do ser. Mas a ontologia não é capaz de descrever a totalidade do ser (ser-em-si). Em suma, o papel da ontologia é descrever elementos e qualidades que compõem a realidade apreensível do ser a partir de certos conceitos (TILLICH, 2005, p.174).

Antes de entrarmos na elaboração de Tillich dos níveis de conceitos ontológicos, devemos esclarecer dois aspectos essenciais que já foram abordados sem a devida ênfase: a apropriação de Tillich de termos gregos para a constituição e elaboração de sua ontologia e a discussão em torno do realismo e do nominalismo que constitui o pano de fundo de sua análise ontológica<sup>19</sup>.

### 1.2.1 Paul Tillich e os diferentes significados da palavra “ser” em grego

Nas principais obras sobre ontologia de Tillich há referências às palavras *logos* e *on*. Na obra *Teologia Sistemática*, a língua grega é fundamental para se compreender o não-ser como *me on* e a diferença entre *me on* e *ouk on* na concepção de Tillich. Abordaremos essa diferença no terceiro nível de conceitos ontológicos. Por enquanto, devemos explicar a escolha de Tillich pelos conceitos gregos *logos* e *on* e a maneira com que tal escolha interfere na ontologia como um todo.

A questão do ser e a tradução das diferentes maneiras de se compreender a palavra “ser” em grego tem sido objeto de muitos estudos filosóficos e linguísticos nos dias de hoje. A compreensão de ontologia de Tillich está também inserida na retomada contemporânea da questão ontológica a partir de diferentes análises do texto grego. Ademais, o próprio Tillich se mostra consciente disto: “Não é por acaso que, historicamente, a recente redescoberta da questão ontológica tenha sido guiada pela filosofia pré-socrática e que, sistematicamente, se tenha enfatizado tanto o problema do não-ser” (TILLICH, 2005, p.196). Nessa passagem, há

---

<sup>18</sup> Nota-se que há diferenças entre os conceitos ônticos e os conceitos ontológicos. Conceito ôntico é aquele conceito que designa uma esfera de seres, isto é, um conceito específico que se refere a algo não generalizado (TILLICH, 2005, p.174). Conceito ontológico, por sua vez, são conceitos mais universais – princípios, categorias e noções últimas. Estes últimos, segundo o autor, aparecem em quase todas as ontologias, mesmo não havendo consenso em relação à organização e elaboração deles.

<sup>19</sup> Na obra *Amor, poder e justiça* Tillich expõe algumas dificuldades de se falar sobre ontologia tendo em vista as discussões entre o realismo e o nominalismo (TILLICH, 2004, p. 30). Na *Teologia Sistemática*, como veremos adiante, o autor menciona constantemente os problemas dessas correntes filosóficas.

uma nota de rodapé que menciona a maneira com que Heidegger retoma Parmênides e constrói um diferente tipo de ontologia. Tillich também diz que “o gênio da língua grega nos forneceu a possibilidade de distinguir o conceito dialético e não-dialético do não ser” (p.196).

A questão básica que se faz a Tillich é: o que significa ser? Não nos importa, nesse instante, responder diretamente a essa questão, mas avançaríamos bastante na análise se, desde já, conseguíssemos entender a maneira com que Tillich se apropria da palavra grega *on*. Estaria Tillich falando de algo uno, imutável ou eterno, ou o autor estaria apenas falando da palavra “é” quando constrói sua ontologia? Em geral, a compreensão de ser que advém das ontologias clássicas pressupõe um ente eterno, uno e imutável. No entanto, nas recentes ontologias existencialistas e em correntes filosóficas influenciadas pelo realismo, utiliza-se a palavra “ser” como a maior de todas as abstrações possíveis; como a totalidade da realidade e também como a existência subordinada a determinado tempo. Ademais, há também tendências filosóficas que tentam evitar a questão do ser, insinuando que “ser” é apenas uma palavra sem referente e não se sustenta nem mesmo como verbo<sup>20</sup>; ou então, insinuando que ser é o mesmo do que fazer<sup>21</sup>.

José Trindade Santos, num texto sobre a diferença entre existir e existência em Platão, expõe que a tradução do verbo ser do grego clássico para as línguas modernas põe uma série de problemas: o problema lingüístico – da diversidade de sentidos que o verbo *einai* acumula –; o problema filosófico resultante dessa polissemia; a compreensão dos atuais leitores; e o problema filosófico da existência (cf. SANTOS, 2004, p. 1-2). O verbo ser (*einai* em grego) toma basicamente quatro sentidos: predicativo (A é B); existencial (A existe); identitativo (A é A); veritativo (A é verdade). Segundo Santos, esses sentidos do verbo “ser” atualmente são tomados como sentidos distintos; no entanto, para um grego clássico, tais sentidos dificilmente poderiam ser separáveis.

A palavra *to on*, no sentido mais amplo, pode significar: aquilo que é. Por sua vez, a expressão *me on*: aquilo que não é. Num sentido restrito, o *to on* pode ser chamado de “a verdade em si”, imutável e eterna que é contrastada com aquilo que é mutável e corruptível

---

<sup>20</sup> Há uma crescente tendência filosófica cética, inspirada nos escritos de Górgias, Sexto Empírico e na filosofia da linguagem que considera o ser como uma criação da linguagem, do discurso e das palavras (Cf. CASSIN, 2005, p.19-39).

<sup>21</sup> Em seu artigo *Rejoinder*, Paul Tillich constrói uma réplica aos seus críticos que o criticavam a partir da teologia e da filosofia de Whitehead e Hartshorne, considerando o ser como “tornar-se” ou “vir-a-ser”; e também a Scharlemann que entendia que o termo “ser” de Tillich poderia ser substituído por “fazer” ou “agir” (Cf. TILLICH, 1966, p.184-185).

(*me on*). Porém, de modo geral, a diferença entre *to on* e *me on* seria a mesma entre “o que é” e “o que não é” (cf. PREUS, 2007, p.67).

No dizer de Santos, a expressão *to on* pode significar: “o ser, o que é, o ente, o essente e, no plural, as coisas são” (SANTOS, 2000, p.84). Geralmente, *to on* desempenha a função de sujeito, presente ou ausente, de “é”: aquilo que é. ““O ser”, ‘aquilo que é’, etc., tanto pode designar o nome daquilo que é (realizando uma função denominativa), como manifestar o atributo específico pelo qual ‘aquilo que é’ é (função descritiva)” (SANTOS, 2000, p.84).

O mais complicado da ontologia de Tillich é que o autor não assume apenas uma maneira de se compreender o ser; antes, filosofa com diversas maneiras. Uma das únicas pistas que o autor deixa para nós é uma separação entre ser essencial e ser existencial que é feita no terceiro nível de conceitos ontológicos. No mais, não há qualquer tipo de esclarecimento em relação à maneira com que ele compreende a palavra ser. A diferença postulada pelo autor entre o não-ser absoluto (*ouk on*) e o não-ser dialético (*me on*)<sup>22</sup> ou relativo mostra um caminho vago para entendermos o caráter relacional e dialético do ser e do não-ser em sua ontologia.

Para Tillich, a compreensão do ser é possível quando compreendemos os conceitos ontológicos. Esses conceitos buscam explicar a realidade, o movimento, a vida e a existência. A análise deles já é suficiente para entendermos, de maneira finita, o ser. No entanto, a análise dos conceitos, como veremos ao final, não é suficiente para entendermos o ser-em-si.

O *on* de Tillich é contrastado com o *me on* em sentido relativo, isto é, o ser de Tillich é contrastado com o não-ser de maneira dialética e relativa, e não de modo absoluto. A apropriação de Tillich da língua grega não lhe permite esquivar-se da questão filosófica; ao contrário, apenas esclarece o sentido existencial e imanente em que ele utiliza tais termos. Se Tillich utilizasse a expressão *ouk on* para não-ser, traduzida pelo autor como um não-ser absoluto (TILLICH, 2005, p.196), então teríamos apenas dois caminhos a seguir, a saber: ou aceitaríamos o pressuposto de que o “não-ser” de Tillich serve como uma espécie de “fundamento negativo absoluto”, isto é, um “nada” que submete a si todas as coisas – argumento próprio dos existencialistas – ou então deveríamos entender que o ser e o não-ser são contrapostos absolutos e Tillich seria um dualista. Entretanto, Tillich não reconhece a validade ontológica da palavra *ouk on*, e aceita que o antônimo de *me on* seja *on* – o ser que é capta-

---

<sup>22</sup> Essa diferença é estabelecida no terceiro nível de conceitos ontológicos (segundo capítulo deste trabalho).

do pelo *logos*, isto é, o ser relativo. Portanto, visto que *me on* se constitui, na ontologia de Tillich, como um não-ser dialético, o seu contrário, *on*, também deve ser visto de modo dialético, e não como um absoluto. Segue-se que “ser” pode ser substituído por “é” e não-ser pode ser substituído por “não é”. Ademais, “ser” pode ser visto como uma referência direta e não-simbólica; não-ser, por sua vez, pode significar a negação do ser e/ou uma referência simbólica. Ser e não-ser, no âmbito da ontologia de Tillich, descrevem provisórios estados de existência e provisórias verdades. De modo semelhante aos gregos, Tillich não faz separação entre os sentidos existencial e veritativo do verbo “ser”. Como veremos adiante, o ser pode designar tanto verdade como existência. Restar-nos-ia, então, saber em que consiste o sentido absoluto do ser – o fundamento do ser; a verdade e a existência em si – que sequer pode ser expresso pela palavra *on*.

Tillich tece algumas críticas à maneira lógica e à maneira ontológica de se compreender o não-ser, pois a primeira compreende o não-ser apenas como um juízo, enquanto a segunda faz dele algo (ou “nada”) absoluto. A solução estaria na maneira dialética de se compreender o não-ser, evitando um dualismo platônico<sup>23</sup>. O não-ser de Tillich não é um contraponto e também não “ameaça” o ser-em-si, mas participa dele. Assim, o ser-em-si toma um caráter absoluto na obra de Tillich, mas esse caráter absoluto não é objeto direto da ontologia ou da filosofia, e, por causa disso, não há um termo equivalente em grego que dê conta do seu significado, pois ele ultrapassa a ontologia e se expressa por meio da teologia e dos símbolos. O ser-em-si será objeto do terceiro capítulo deste trabalho.

Por um lado, Tillich recorre à língua grega para mostrar o caráter dialético do não-ser. Por outro, o autor recorre ao latim para mostrar o significado do fundamento do ser: *esse ipsum* (TILLICH, 2005, p.215); *primum esse* (TILLICH, 2009, p.51). Percebe-se que, até mesmo nas diferenças entre o grego e o latim, há uma diferença considerável entre o ser e o ser-em-si. O ser-em-si é o objeto que a filosofia sempre tentará descrever a partir de seus estados provisórios. Sua plenitude é inacessível ao conhecimento, porém, sua manifestação é cognoscível e descritível.

Devemos identificar a que tipo de *logos* e de ser Tillich se refere ao falar da ontologia. A explicação dessas definições só pode ser dada a partir da *Teologia Sistemática* – obra em que o autor mostrará em que consiste o *logos* filosófico e o *logos* teológico.

---

<sup>23</sup> A análise detalhada disto será feita no terceiro nível de conceitos ontológicos.

Tillich cita Parmênides para dizer que “a estrutura ontológica básica não é o ser, mas a unidade do ser e da palavra, o *logos* em que o ser é apreendido” (TILLICH, 2005, p.183). A estrutura básica da ontologia seria o *logos* ou a unidade do ser e da palavra<sup>24</sup>. Essa seria uma boa justificativa de Tillich para buscar o ser na análise de conceitos ontológicos, isto é, nos discursos, nas palavras e nos conceitos. Mas o *logos* está além do simples discurso racional, ele se constitui como unidade do ser e da palavra; ele implica a relação sujeito-objeto e a relação eu-mundo. Veremos isso detalhadamente no primeiro nível de conceitos ontológicos. Precisamos, entretanto, entender o significado do *logos* na concepção de Tillich.

Em termos simples, podemos dizer que *logos* é a razão. Ao invés de falar de razão objetiva e razão subjetiva, por um momento, Tillich substitui esses termos por *logos* da realidade e o *logos* que atua dentro do filósofo (TILLICH, 2005, p.40). Segundo o autor, a filosofia tem como fonte o *logos* universal, enquanto a teologia busca compreender o *Logos* “que se tornou carne” (TILLICH, 2005, p.40). Geralmente, quando Tillich está se referindo a Deus ou ao aspecto teológico, ele inicia a palavra *logos* com letra maiúscula. Mas isso não acontece em todos os momentos da *Teologia Sistemática*.

O termo clássico *logos* une “estrutura significativa com criatividade” (p.256). Em Heráclito o “*logos* recebeu conotações de ultimidade junto com o sentido do ser como ser”. Em Parmênides, citado por Tillich (2005, p.256), “o ser e o *logos* do ser são inseparáveis”. Por fim, no dizer de Tillich, “o *logos* abre o fundamento divino, sua infinitude e sua escuridão, e torna sua plenitude discernível, definida, finita” (p.256). Além disso, Tillich diz que o *logos* foi chamado de “espelho da profundidade divina, o princípio de auto-objetivação de Deus. No *logos*, Deus pronuncia sua ‘palavra’ tanto em si mesmo quanto para além de si” (p.257). Nota-se claramente que há um argumento teológico construído a partir da história da filosofia. Esse sentido de *logos*, no entanto, não pode ser desprezado, porque ele demonstra a possibilidade do pensar e da razão. Para Tillich, só pode haver razão e/ou discurso, no sentido existencial, porque há um *Logos* divino (cf. p.401).

As relações entre ser e razão, segundo Tillich, podem ser bem visualizadas no debate que historicamente foi conhecido como o debate entre nominalismo e realismo.

---

<sup>24</sup> Essa concepção de Parmênides, adotada também por Tillich, expõe a diferença entre o ser-em-si e a estrutura do ser. Essa é uma das teses fundamentais deste trabalho que nos ajudará a compreender a ontologia do autor.

### 1.2.2 O nominalismo e o realismo

O problema do confronto entre nominalismo e do realismo é algo que Tillich expõe constantemente em sua análise ontológica, buscando superá-lo. É justamente na discussão sobre essas correntes filosóficas que Tillich mostra sua recusa à tentativa de decompor o mundo em coisas e à tentativa de demonstrar uma realidade por trás do que é empírico. A mesma crítica de Tillich ao nominalismo e ao realismo pode ser aplicada à posterior tensão entre realismo e idealismo.

Na obra *Amor, poder e justiça* e na *Teologia Sistemática*, Tillich critica o nominalismo. Segundo o autor, por causa do nosso “nominalismo”, acabamos decompondo nosso mundo em coisas. Mas isso seria apenas acidente histórico, não uma necessidade. A solução para combater esse nominalismo, porém, também não pode ser o “realismo”. As referências de Tillich ao realismo e ao nominalismo, assim como outras críticas de Tillich, também podem ser entendidas à luz da rejeição de Tillich a uma autonomia vazia e a uma heteronomia destrutiva do ser humano com relação ao seu momento histórico. Essa oposição entre autonomia e heteronomia que perpassa grande parte da história da filosofia faz surgir a pergunta por uma nova teonomia e é fundamental na compreensão da *Teologia Sistemática* (TILLICH, 2005, p.99).

Para maiores esclarecimentos sobre essa questão, vejamos o que Tillich entende como realismo e nominalismo. Sobre o “realismo”, podemos ver diferentes maneiras com que o autor aborda essa tendência ao longo de sua *Teologia Sistemática*. O realismo “considera a razão subjetiva como um efeito da totalidade da realidade sobre uma de suas partes, isto é, a mente” (TILLICH, 2005, p.89). A “mente” é vista como parte da realidade e um tipo de efeito da própria realidade. Em relação à palavra “realismo”, segundo Tillich, ela indica “que os universais, as estruturas essenciais das coisas, são o realmente real nelas” (TILLICH, 2005, p.187)<sup>25</sup>.

Há três formas básicas de realismo para Tillich (2005): dialético, místico-metafísico (p.240) e novo. Ao falar sobre a realidade de Deus, Tillich diz que o realismo inevitavelmente se torna positivismo e pragmatismo se não for convertido em realismo dialético (TILLICH, 2005, p.241). O realismo dialético tenta reunir a “unidade estrutural que possui

---

<sup>25</sup> Atualmente, a palavra “realismo” possui um significado quase idêntico ao “nominalismo” da Idade Média, enquanto que o “realismo” da Idade Média está mais próximo ao que chamamos de “idealismo”. Em nota de rodapé na *Teologia Sistemática*, há uma sugestão para que o “realismo clássico” seja entendido como “realismo místico”.

toda coisa dentro do absoluto e a multiplicidade indeterminada e incompleta do real” (p.241). Em relação ao “realismo místico” (ou realismo clássico), Tillich diz: ele “ênfatiza a participação em oposição à individualização, a participação do indivíduo no universal e participação daquele que conhece naquilo que é conhecido” (p.187). Nesse sentido, Tillich diz que o realismo místico é correto. No entanto, esse realismo se equivoca ao estabelecer “uma segunda realidade por trás da realidade empírica” (p.187) e “faz da estrutura da participação um nível do ser no qual desaparecem a individualidade e a personalidade” (p.187). O chamado “novo realismo” é pouco citado por Tillich na *Teologia Sistemática*. No entanto, trata-se de uma corrente artística – presente nas artes plásticas e na literatura – que sucede o expressionismo. Na *Teologia Sistemática*, Tillich compara essa concepção ao expressionismo e ao existencialismo que, segundo o autor, tentaram restabelecer a unidade das funções cognitiva e estética (p.105). Ademais, o autor chama esse novo realismo de “realismo da fé”. Em outras obras, Tillich diz que o “novo realismo” une as compreensões medieval e moderna do termo “realismo”. Autores como Schelling, Goethe e Rilke, segundo Tillich, expressam essa nova compreensão das “profundezas da natureza”<sup>26</sup>.

O poder e o sentido da natureza devem ser buscados dentro e por meio de suas estruturas objetivas. Na natureza, o poder e o caráter físico não se separam das estruturas significativas e objetivas (...) A vida origina-se num nível muito mais profundo do que a dualidade cartesiana do *cogitatio* e da *extensio* (TILLICH, 1992b, p.128).

Segundo Calvani, uma das tendências filosóficas que mais exerceram influências no pensamento de Tillich foi o romantismo, especialmente Schelling. Tillich considerava que o princípio fundamental do romantismo era a participação da natureza no infinito (cf. TILLICH, 1986, p.93). Nota-se que o romantismo pode ser considerado, na perspectiva de Tillich, como uma vertente do realismo. A função da imaginação, no dizer de Calvani (2010, p.35), estaria fortemente ligada ao romantismo: “É a imaginação que nos leva a transcender o estado vigente das coisas e a conceber as potencialidades infinitas que nos são dadas a cada novo momento” (TILLICH, 1986, p.93). Ademais, o “choque ontológico” também já aparece na filosofia de Schelling como o meio de expressão da relação finito-infinito (cf. CALVANI, 2010, p.35). Nessa filosofia, sujeito e objeto encontram-se enraizados num absoluto que não é nem sujeito nem objeto, mas sujeito e objeto em identidade. Por fim, estima-se que a doutrina de Schelling das três potências – *me on*, *on* e Espírito – também poderia ter

---

<sup>26</sup> Cf. CRUZ, E. A concepção de “Naturalismo Extático” em Paul Tillich. *Revista Eletrônica Correlatio*, v.1, n.1, 2002.

influenciado sobremaneira o pensamento de Tillich. Certamente há semelhanças entre Tillich e Schelling, no entanto, segundo Calvani (2010, p.35), há uma diferença fundamental no conceito *me on* entre Tillich e em Schelling. “Enquanto Schelling entende o não-ser como puramente irracional, Tillich o compreende como ‘possibilidade de ser’” (CALVANI, 2010, p.35).

Dessas correntes realistas, Tillich não faz qualquer crítica ao realismo dialético e ao realismo novo. Além disso, o autor se apropria parcialmente do realismo místico, exceto pela suposição desta corrente filosófica de que há “uma segunda realidade por trás da realidade empírica” (p.187). Ao final de sua análise sobre Deus, Tillich mostrará sua posição em favor do realismo dialético, cuja maior expressão seria a primeira fase de Hegel<sup>27</sup>.

Em relação ao nominalismo, Tillich diz, em determinados momentos de sua *Teologia Sistemática*, que o nominalismo dissolve os universais e “se opõe ao conceito de um poder universal do ser ou ao conceito de ser-em-si” (p.237). Segundo o nominalismo, “só o indivíduo possui uma realidade ontológica; os universais são signos verbais que apontam para semelhanças entre as coisas individuais” (p.187). Nesse caso, o conhecimento não poderia ser visto como participação, mas como um ato de apreensão e controle das coisas. O autor entende também que o empirismo e o positivismo são consequências lógicas do nominalismo, e o conhecimento controlado é uma expressão epistemológica da ontologia nominalista. Por isto, Tillich defende que um nominalismo puro seria insustentável. Até mesmo o empirista deve reconhecer que tudo o que é acessível ao conhecimento deve ter a estrutura de “ser cognoscível” (p.187).

Em suma, poderíamos dizer que Tillich assume a posição dialética do realismo principalmente no que diz respeito à unidade estrutural e multiplicidade indeterminada da realidade, e também assume a noção de participação do realismo místico. Mais adiante veremos que Tillich analisa a individualidade e a participação de modo que uma não tem sentido sem a outra. Isso nos ajuda a entender a relação do “*logos*” com o “*on*” e a maneira com que o ser humano só é capaz de entender o “ser” a partir de seu mundo, seu discurso sobre a realidade e do contexto em que vive. Não somos capazes de dizer que o ser é a mesma coisa do que pensar – apesar de Tillich manter a relação entre ser e pensar, ele não disse que ambos se confundem ou são o mesmo. O ser humano pergunta pelo sentido do ser e elabora seu conhecimento a partir do que lhe é dado. Nesse sentido, ele é incapaz de compreender o

---

<sup>27</sup> Veremos isso no último capítulo deste trabalho.

fundamento e o sentido de todas as coisas, mas é capaz de compreender parcialmente a realidade em que vive, pois ela é cognoscível.

Na obra *Amor, poder e justiça*, Tillich propõe que voltemos à “filosofia que requer a questão do ser ante o quebra em essências universais e conteúdos particulares” (TILLICH, 2004, p.30) como solução para o problema do realismo e do nominalismo e como caminho para a ontologia. A partir desse intuito de Tillich é que fizemos algumas considerações sobre os termos gregos equivalentes ao “ser” e à relação entre ser e pensar. Se perguntássemos a que filosofia Tillich se refere, teríamos outro amplo objeto de estudos, já que deveríamos falar sobre as origens da questão ontológica desde os pré-socráticos até Aristóteles<sup>28</sup>. Por outro lado, na *Teologia Sistemática*, no segundo nível de conceitos ontológicos, Tillich expõe uma polaridade que tenta ir além do problema do realismo e do nominalismo: a polaridade individualização e participação.

### 1.3 Linguagens, métodos e princípios utilizados por Tillich

#### 1.3.1 Convergências e divergências na relação entre Filosofia e Teologia

Na Introdução da *Teologia Sistemática*, Tillich faz separação entre Filosofia e Teologia. Segundo o autor, essa separação é necessária porque ambas partem de critérios, linguagens e objetos diferentes. De início, mostraremos os critérios formais da Teologia, de acordo com Tillich, que elucidam aquilo que é de conteúdo teológico. Por conseguinte, veremos a função da Filosofia, as convergências e as divergências entre ambas.

São dois os critérios formais da Teologia. O primeiro é: “o objeto da teologia é aquilo que nos preocupa de forma última. Só são teológicas aquelas proposições que tratam de seu objeto na medida em que ele pode se tornar questão de preocupação última para nós” (TILLICH, 2005, p.30). O segundo, por sua vez, seria: “nossa preocupação última é aquilo que determina nosso ser ou não-ser. Só são teológicas aquelas afirmações que tratam de seu objeto na medida em que este possa se tornar para nós uma questão de ser ou não-ser” (p.31). Nesse caso, o termo “ser” não designa existência no tempo e no espaço, mas a totalidade da

---

<sup>28</sup> Mais adiante falaremos brevemente sobre a maneira com que Tillich recorre a Parmênides para evidenciar os argumentos lógicos em favor do ser e a impossibilidade do não-ser, e também sobre o modo como Tillich se afasta de Parmênides ao assumir uma compreensão dialética do ser e do não-ser.

realidade humana, a estrutura, o sentido e a finalidade dessa existência. Aqui já começamos entender que a Teologia, no entendimento de Tillich, tem caráter fortemente subjetivo.

Sobre a Filosofia, Tillich diz que dificilmente poderíamos falar sobre critérios formais de filosofia, já que não há uma definição de filosofia aceita de forma geral (cf. TILLICH, 2005, p.35). “Toda filosofia propõe uma definição que concorda com o interesse, propósito e método do filósofo” (p.35). Sob tais circunstâncias, Tillich esclarece que o teólogo pode sugerir uma definição de filosofia que seja suficientemente ampla para abarcar a maioria das filosofias importantes que apareceram naquilo que é chamado de história da filosofia. A sugestão feita por Tillich para sua *Teologia Sistemática* seria “chamar de filosofia aquela abordagem cognitiva da realidade na qual a realidade como tal é o objeto” (p.36). A realidade como tal, segundo Tillich, não é toda a realidade; é, antes, a estrutura que torna a realidade um todo e, deste modo, um objeto potencial de conhecimento. Para investigar a natureza da realidade como tal é preciso investigar as estruturas, as categorias e os conceitos que são pressupostos no encontro cognitivo com cada aspecto da realidade. Destarte, a filosofia é, por definição, crítica<sup>29</sup>. “Ela separa os múltiplos materiais da experiência daquelas estruturas que tornam possível a experiência. Não há diferença, neste sentido, entre um idealismo construtivo e um realismo empírico” (TILLICH, 2005, p.36). A pergunta referente ao caráter das estruturas gerais que possibilitam a experiência é sempre a mesma. No dizer de Tillich, ela é a pergunta filosófica por excelência.

A definição crítica de filosofia, segundo Tillich, é mais modesta do que aqueles empreendimentos filosóficos que tentam apresentar um sistema completo da realidade. Em se tratando desses grandes sistemas filosóficos, Tillich mostra três exemplos: aquele que parte de “cima” para “baixo”, como o fez Hegel “quando preencheu as formas categoriais, desenvolvidas em sua *Lógica*, com o material disponível do conhecimento científico de seu tempo e ajustou o material às categorias” (p.36); o que parte de “baixo” para “cima”, como o fez Wundt “quando abstraiu princípios gerais e metafísicos do material científico de seu tempo” e pôde organizar a totalidade do conhecimento empírico; e, por último, o sistema que parte de “baixo” e de “cima”, como por exemplo: Aristóteles e Leibniz. Contudo, segundo Tillich, todos esses casos evidenciaram os limites da mente humana, “a finitude que a impede de

---

<sup>29</sup> O “criticismo” é uma tentativa de superar o conflito entre absolutismo e relativismo. Essa tendência tenta unir os elementos estático e dinâmico da razão, “despojando o elemento estático de conteúdo e reduzindo-o a pura forma” (p.102). Os principais representantes dessa tendência, segundo o autor, foram Sócrates e Kant. Mas, o autor deixa claro que o criticismo foi incapaz de superar o conflito entre absolutismo e relativismo. Por isso, diz: “Só a revelação pode fazê-lo” (TILLICH, 2005, p.102).

compreender o todo” (p.36). Só sobraram os princípios gerais que, segundo o autor, foram sempre discutidos, questionados e até mudados, mas jamais foram destruídos. Tais princípios são o material da filosofia. No âmbito deste trabalho, chamaremos esses princípios de conceitos ontológicos.

Por outro lado, a definição crítica de filosofia é menos modesta do que a tentativa de reduzir a filosofia à epistemologia, à ética e ao cálculo lógico, como por exemplo: o neokantismo e as escolas afins no século 19; o positivismo lógico e as escolas afins no século 20. “Ambas as tentativas de evitar a questão ontológica fracassaram” (TILLICH, 2005, p.36). Os seguidores posteriores da filosofia neokantiana, no dizer de Tillich, reconheceram que toda epistemologia contém uma ontologia implícita. Sobre o positivismo lógico, Tillich argumenta que se a restrição da filosofia à lógica das ciências está baseada em uma questão de gosto, não é preciso levar isto a sério; se está baseada em uma análise dos limites do conhecimento humano, está baseada, como toda epistemologia, em afirmações ontológicas. “Uma filosofia que é tão radicalmente crítica de todas as outras filosofias deveria ser suficientemente autocrítica para ver e revelar suas próprias pressuposições ontológicas” (p.37).

Como foi dito, a filosofia levanta a pergunta pela realidade como um todo e nisso consiste a pergunta pela estrutura do ser (p.37). Ela responde em termos de categorias, leis, estruturas e conceitos universais. Sua resposta também é ontológica. De acordo com o autor, a teologia levanta a mesma pergunta, uma vez que aquilo que nos preocupa de forma última deve pertencer à realidade como um todo; deve pertencer ao ser (p.38). Se não fosse assim, não poderíamos “encontrá-lo” e o Ser-em-si não nos preocuparia infinitamente.

Deve ser o fundamento de nosso ser, aquilo que determina nosso ser ou não ser, o poder último e incondicional do ser. Mas o poder de ser, seu fundamento infinito ou “Ser-em-si”, expressa-se a si mesmo em e através da estrutura do ser (p.38).

A pergunta filosófica é a pergunta pelo ser-em-si. Ainda que a Teologia, no dizer do autor, levante a mesma pergunta, isso não significa que a pergunta filosófica pelo ser-em-si seja o mesmo que a *Questio Dei* – a pergunta teológica pelo ser-em-si. A pergunta por Deus surge na análise de conceitos ontológicos e se expressa através da estrutura do ser. A estrutura do ser é também fundamento para a Teologia, mas a Teologia responde simbolicamente a pergunta pelo ser-em-si. A Filosofia, por sua vez, responde objetivamente.

Para esclarecer a diferença entre a Filosofia e a Teologia, veremos o que Tillich pontua na Introdução de sua *Teologia Sistemática*.

Em geral, as divergências entre filosofia e teologia se apresentam, segundo Tillich (p.39-44), da seguinte forma: **na atitude cognitiva**, atitude em que o filósofo tenta manter certa objetividade distanciada em relação ao ser, enquanto o teólogo procura estar envolvido com seu objeto; **na diferença entre as fontes**, em que o filósofo olha a totalidade da realidade para descobrir dentro dela a estrutura da realidade como um todo, enquanto o teólogo deve descobrir “onde se manifesta aquilo que o preocupa de forma última e deve ficar onde sua manifestação o alcança e possui” (p.40). Segundo Tillich, a fonte do conhecimento teológico não é o *logos* universal, “mas o Logos ‘que se tornou carne’, isto é, o *logos* que se manifesta num evento histórico específico” (TILLICH, 2005, p.40). Por fim, as divergências entre filosofia e teologia se apresentam **na diferença de conteúdo**. No dizer do autor, “mesmo quando falam do mesmo objeto, falam sobre coisas diferentes” (p.40). O filósofo trata das categorias do ser em relação com o material estruturado por elas. O teólogo, por sua vez, relaciona as mesmas categorias e conceitos à pergunta por um “novo ser”<sup>30</sup>; suas afirmações tem caráter soteriológico<sup>31</sup>.

Para concluir a relação entre Teologia e Filosofia, devemos citar uma importante pergunta de Tillich: “há um conflito inevitável entre as duas e há uma síntese possível entre elas?”. A resposta de Tillich é negativa nos dois sentidos: não há um conflito inevitável e também não há possibilidade de síntese entre Filosofia e Teologia, falta uma base comum entre elas (p.43). Portanto, a partir das convergências e divergências apontadas acima, podemos distinguir, na *Teologia Sistemática* de Tillich, aquilo que é de teor filosófico do que é de teor teológico.

### 1.3.2 Métodos e princípios

Há pelo menos dois métodos e dois princípios que são usados pelo autor: o método da correlação e o método da analogia; o princípio da lógica e o princípio da dialética.

O método da correlação é o método que Tillich define como o mais importante de sua *Teologia Sistemática* (p.74). Segundo o autor, o termo correlação pode ser usado de três maneiras: correspondência de dados (como em estatística); interdependência lógica de con-

---

<sup>30</sup> Conceito elaborado por Tillich no volume II de sua *Teologia Sistemática*. Este conceito equivale à concepção teológica de “Cristo” e aponta para uma “nova realidade” (Cf. TILLICH, Paul. *The New Being* (1955), Charles Scribner's Sons, a sermon collection. Online edition: <http://www.religion-online.org/showbook.asp?title=375>, Bison Press edition, 2006, cap. II).

<sup>31</sup> Afirmações sobre a possibilidade de salvação e de superação das condições existenciais que angustiam o ser humano.

ceitos (relações polares); e interdependência real de coisas ou eventos em conjuntos estruturais (TILLICH, 2005, p.74). Esse método expõe a relação entre Filosofia e Teologia: “O método da correlação explica os conteúdos da fé cristã através de perguntas existenciais e de respostas teológicas em interdependência mútua” (TILLICH, 2005, p.74).

Deve-se ressaltar a importância desse método porque, no dizer de Tillich, toda a *Teologia Sistemática* se estrutura sobre esse método. Com efeito, ao longo de toda a obra, haverá uma pergunta existencial elaborada filosoficamente e uma resposta elaborada teologicamente, através de símbolos religiosos que expressam preocupações últimas do ser humano.

Isso não quer dizer que, naquilo que Tillich chama de “elaboração de uma pergunta”, não haja algum conhecimento fundamental que dê sentido à resposta. Antes, a pergunta é a expressão do problema filosófico que fundamenta cada parte do sistema teológico. Essa construção é sempre fundamental para a elaboração da resposta teológica. Por isso que o autor considera que as perguntas e respostas estão em interdependência mútua. Sobre isso, Eduardo Gross (2009) aponta que, quando se trata de conceitos, é fundamental perceber não só a co-participação entre os elementos correlacionados, mas também a diferença entre eles<sup>32</sup>. Este trabalho, inicialmente, estabelece a separação entre os conceitos de “ser” e de “Deus” visando esclarecimento e compreensão desses conceitos. Somente no último capítulo mostraremos a correlação entre eles.

O método da analogia também é constantemente utilizado por Tillich. Em alguns momentos de sua ontologia, o autor expressa este método (Cf. p.194). Ao falar sobre a revelação, Tillich enfatiza que “o conhecimento da revelação é, direta ou indiretamente, conhecimento de Deus e, portanto, é analógico ou simbólico” (p.143). Quando se trata de revelação, deve-se voltar à doutrina clássica da *analogia entis*. Porém, o filósofo insiste que devem ser afastadas duas formas de equívocos: a *analogia entis* não é capaz de criar uma teologia natural (TILLICH, 2005, p.143); a *analogia entis* não é um método de descobrir a verdade sobre Deus (TILLICH, 2005, p.143). Esse método é a forma como todo conhecimento da revelação deve ser expresso. Ele é uma espécie de “símbolo religioso” (p.143). O conhecimento não simbólico e não analógico de Deus, segundo o autor, tende a apresentar menos verdade do que o conhecimento analógico e simbólico. Por isto, Tillich afirma: “dever-se-ia evitar a expressão ‘só um símbolo’” (p.143).

---

<sup>32</sup> GROSS, Eduardo. Método da correlação e hermenêutica. *Revista Eletrônica Correlatio*, n. 16, 2009.

Gross, ao falar sobre o método da correlação, mostra que Tillich estaria utilizando a hermenêutica (ou método) *analogia entis*. Em seu dizer, esse método pressupõe uma verdade eterna que precisa ser interpretada em cada nova situação histórica, mas que já existe previamente (cf. GROSS, 2009). Como vimos, segundo Tillich, esse método não nos permite descobrir a verdade sobre Deus. Gross estaria correto ao afirmar que esse método pressupõe uma verdade imutável, no entanto, não há qualquer indício, na teologia de Tillich, de que essa verdade dependa da interpretação que temos dela. A verdade está pressuposta no conhecimento e, ao mesmo tempo, não pode se tornar objeto de conhecimento. Portanto, a interpretação que temos dela não modifica seu conteúdo estático, mas apenas nossa compreensão da existência.

Um dos princípios utilizados por Tillich é a lógica formal. O princípio da lógica formal diz respeito às “estruturas que determinam qualquer discurso significativo” (TILLICH, 2005, p.70). A ontologia depende desse princípio. O princípio da dialética, por sua vez, pressupõe que afirmação e negação (sim e não) requerem um ao outro. O princípio da lógica e o da dialética podem, de alguma forma, excluir-se. No entanto, Tillich entende que eles não se excluem, eles apenas se diferenciam. “A dialética segue o movimento do pensamento ou da realidade através do sim e do não, mas ela o descreve em termos logicamente corretos” (TILLICH, 2005, p.70). A união entre ambos os princípios expõem a compreensão ontológica de Tillich, pois, ao mesmo tempo em que há um elemento de não-contradição em sua ontologia (ser-em-si), há também elementos opostos que se correspondem (ser e não-ser). Por um lado, sem a lógica não seria possível a dialética. Por outro, sem a dialética a realidade e o pensamento não poderiam ser explicados.

Além desses métodos, Tillich costuma relacionar seus conceitos a movimentos filosóficos e teológicos e a fatos históricos. A História é um fator chave na compreensão da *Teologia Sistemática* de Tillich; não é a toa que o autor consagra a ela a parte V de sua obra (volume III). Por isso, ainda que este trabalho faça um recorte do primeiro volume da *Teologia Sistemática* e analisa textualmente somente essa obra, não se deve deixar de observar os fatos históricos que o influenciaram em cada momento de sua vida. Sua obra é fruto de sua vivência enquanto filósofo, teólogo, capelão, pastor luterano e professor universitário<sup>33</sup>.

---

<sup>33</sup> Grande parte dos estudiosos de Paul Tillich defende que não podemos falar sobre o autor sem levar em consideração momentos de sua vida que influenciaram fortemente suas obras. Jorge Pinheiro, na introdução à obra *Teologia da Cultura*, faz uma explanação sobre a vida e os fatos históricos importantes que influenciaram Tillich (Cf. TILLICH, 2009, p.9-32).

Precisamos também entender os tipos de linguagem que Tillich utiliza em sua ontologia, a saber: a linguagem técnica e a linguagem simbólica. A primeira se preocupa com a descrição de objetos, enquanto a segunda é capaz de expressar preocupações fundamentais do ser humano. Entender a linguagem simbólica é essencial para a compreensão da *Teologia Sistemática* de Paul Tillich. Ela é o meio próprio de expressão da teologia, da revelação, da Bíblia. Não apenas isto. Ela também se revela na arte, na poesia e na literatura. Tillich não despreza o valor das metáforas e dos símbolos em sua análise ontológica. Por isso, precisamos estar conscientes do caráter metafórico e simbólico de grande parte de seus conceitos.

#### 1.4 O significado da ontologia: problemas de interpretação

Fizemos uma ampla explanação sobre o significado de ontologia porque é fundamental compreender o objeto de pesquisa de Tillich, tal como o método que o autor utiliza, para podermos compreender o sentido de seu pensamento filosófico e teológico. Um dos grandes problemas que se encontra no estudo de Tillich é que muitos leitores o lêem a partir de outros métodos e outras abordagens (tanto filosóficas quanto teológicas) obscurecendo o sentido de seus conceitos e de sua teologia. Devemos esclarecer também que nossa discussão com os leitores será feita a partir da obra *Teologia Sistemática* de Paul Tillich.

Para iniciarmos a discussão sobre a abordagem ontológica de Tillich, consideraremos a estrutura da *Teologia Sistemática*. Sobre isso, Etienne Higuét afirma:

Em função do método da correlação, cada parte do sistema deve conter uma seção, na qual a questão é desenvolvida por uma análise da existência humana e da existência em geral; e uma outra seção na qual a resposta teológica é fornecida na base das fontes, do médium e da norma da *teologia sistemática* (HIGUET, 1995, p.47).

Nota-se que, no que diz respeito às perguntas filosóficas ou questões existenciais do método de correlação de Tillich, há sempre uma diferença entre existência humana e existência em geral. No âmbito da ontologia, como veremos adiante, Tillich começa sua abordagem a partir da realidade como um todo (estrutura cognoscível do ser) e insere o ser humano nessa abordagem; depois disso, o autor analisa a ideia de “Deus” e também o modo como Deus é visto a partir da existência humana. Ao final, o autor estabelece a relação entre os conceitos “ser” e “Deus”. Na ontologia, a análise do ser humano está presente no primeiro nível de conceitos ontológicos e na finitude. Na doutrina de Deus, a análise do ser humano é fundamental para a elaboração do conceito “preocupação última”, que estabelece a ponte entre filosofia e teologia. Apesar da grande importância do ser humano em ambas as

partes, tanto a ontologia como a doutrina de Deus de Paul Tillich não se limitam a uma análise do ser humano. É preciso considerar sempre a estrutura básica do ser, isto é, a estrutura sujeito-objeto e a estrutura eu-mundo. Essa estrutura não se limita ao ser humano<sup>34</sup>.

Werner Leber, em sua dissertação sobre ontologia e revelação na *Teologia Sistemática* de Tillich, diz: “A ontologia só é possível porque há categorias menos gerais do que o ser e mais gerais do que conceitos ônticos. O ser humano, por exemplo” (LEBER, 2007, p.68). De fato, segundo Tillich, a ontologia só é possível porque há conceitos mais universais do que os conceitos ônticos. Com efeito, os conceitos ontológicos são aqueles conceitos que tratam de estruturas universais, noções últimas e categorias. Por sua vez, os conceitos ônticos tratam de uma esfera específica de ser, por exemplo: plantas, animais, pessoas, etc. É justamente isso que mostra a diferença entre a ontologia e as demais ciências – biologia, medicina, antropologia, etc. A noção de ser humano está presente na estrutura básica do ser, juntamente com o conceito “mundo”. No entanto, é preciso ter cuidado ao apresentar o ser humano como único exemplo de categoria, como o fez Leber, pois poderíamos confundir o conceito tillichiano de “estrutura do ser” com “estrutura do ser humano”. Ademais, poderíamos confundir o que Tillich concebe como estrutura básica com aquilo que ele compreende como categoria do ser e do entendimento. Portanto, é preciso considerar a estrutura cognoscível do ser a partir do primeiro nível de conceitos ontológicos, isto é, da estrutura sujeito-objeto e da estrutura eu-mundo.

Em se tratando da sistematização e do método da teologia de Tillich, Higuét expõe uma citação mostrando que o teólogo não concebe, de modo nenhum, uma teologia que não seja sistemática: “Sempre me foi impossível pensar teologicamente sem pensar sistematicamente. Qualquer problema, considerado seriamente e em profundidade, me levava a todos os outros e à antecipação de uma totalidade onde eles poderiam encontrar sua solução” (TILLICH, 2005 apud HIGUET, 1995, p.46). Percebe-se que a compreensão do sistema teológico é importante para a compreensão dos conteúdos particulares. Com efeito, apesar da importância da obra *Teologia da Cultura* e de outras obras que Tillich analisa o fenômeno religioso em correlação com a cultura, com a arte, com as ciências e com a vida, no dizer do autor, o pensamento teológico passa necessariamente por uma estrutura. E, no âmbito da *Teologia Sistemática*, essa estrutura geralmente está fundamentada pela ontologia. Segue-se

---

<sup>34</sup> Isso será explicado no primeiro nível de conceitos ontológicos, segundo capítulo deste trabalho.

que, nessa obra, a ontologia aparece como um alicerce fundamental para o entendimento da totalidade da obra.

Segundo Rui Josgrilberg, a ontologia ocupa um lugar central no pensamento de Tillich enquanto eixo sistematizador das questões existenciais (cf. JOSGRILBERG, 1995, p.56). Higuét, por sua vez, afirma que não há preponderância de uma parte sobre a outra na *Teologia Sistemática*. Nesse caso, a ordem seguida por Tillich seria apenas uma questão de oportunidade (cf. HIGUET, 1995, p.47). Também diz que a obra *Teologia Sistemática* seria uma tentativa do autor de elaborar um fundamento mais sólido para sua teologia da mediação<sup>35</sup> entre Deus e o mundo, entre razão e revelação. Explica então o método da correlação de Tillich e diz que o pensamento integral que Tillich pretende elaborar fundamenta-se numa nova compreensão da encarnação como a manifestação da unidade essencial de Deus e do ser humano nas condições de existência.

É evidente que Tillich não elege uma parte em detrimento de outras e que uma parte deve estar em relação com a outra; no entanto, é preciso considerarmos o valor filosófico atribuído por Tillich à ontologia, o modo como o autor a elege como a matéria principal da filosofia e a importância dessa parte para a compreensão de toda a obra. Tillich desenvolve seus principais conceitos a partir de noções advindas da ontologia misturadas com elementos teológicos, como por exemplo: “novo ser”, “vida”, “existência”, “vida eterna” e outros. Ademais, no último volume de sua *Teologia Sistemática*, o autor utiliza os elementos ontológicos para mostrar o sentido da Vida Eterna<sup>36</sup>. Portanto, é indispensável a compreensão da ontologia para a compreensão de todo o sistema teológico do autor.

Higuét também diz que

a primeira seção de cada parte deve conter uma dupla consideração, já que a existência humana apresenta um caráter de autocontradição ou de alienação: a primeira trata do ser humano assim como é essencialmente, ou como deveria ser; a segunda trata do ser humano assim como alienou-se de si mesmo na existência, ou como não deveria ser (HIGUET, 1995, p.47).

---

<sup>35</sup> Segundo Etienne, desde 1908, Tillich afirmava que o pensamento devia ter como objetivo mostrar que a distinção entre Deus e o mundo não havia de ser pensada de modo dualista – como a distinção de duas substâncias – mas na forma de uma dupla relação em Deus mesmo. Cinquenta anos mais tarde, no prólogo segundo volume da *Teologia Sistemática*, Tillich repetia: “Não se pode separar Deus e o ser... Deus é o ser-mesmo no sentido de um poder-ser ou do poder de vencer o não-ser”. Higuét então afirma que o problema da mediação é a questão central da teologia de Tillich. “Isso significa que ele estava profundamente penetrado da unidade última de todo o real e pensável” (HIGUET, 1995, p.37).

<sup>36</sup> Falaremos sobre isso ao final do segundo capítulo deste trabalho.

Como vimos, a abordagem ontológica diz respeito à realidade como um todo, não somente ao ser humano. Com efeito, a diferença entre o ser humano essencial e o ser humano existencial não nos fornece uma estrutura completa para o primeiro volume da *Teologia Sistemática*, pois o ser humano não é a totalidade do ser. O ser humano está presente na estrutura básica do ser. Ademais, o ser humano está presente na abordagem sobre “Deus” e sobre a religião.

Em suma, a compreensão de Tillich do ser humano depende de uma compreensão da estrutura do ser e também de um fator teológico (preocupação última). Por isso, é possível dizermos que essa noção é fundamental para a compreensão do ser e também para a compreensão de Deus. No entanto, é preciso também localizar o ser humano na ontologia e na doutrina de Deus de Paul Tillich. Uma doutrina mais completa do ser humano está presente no segundo volume da *Teologia Sistemática*.

Se o ser humano não é a totalidade do ser e também não pode ser confundido com Deus, onde ele se encontra no primeiro volume da *Teologia Sistemática* de Tillich? O ser humano é o ser que formula a questão ontológica e pergunta pela existência de Deus. É o ser que é tomado por uma preocupação última e caminha em direção a essa preocupação. Ele compreende a Deus tanto do ponto de vista objetivo (ontologia) quanto do ponto de vista subjetivo (preocupação última). O ser humano é capaz de entender o que há de “preocupação última” nos sistemas ontológicos e que tipo de pressupostos ontológicos fundamentam nossas preocupações últimas. É o ser que media a relação entre Deus e a estrutura do ser, entre o fundamento infinito do ser e o ser dialético, entre a teologia e a filosofia; é o ponto de partida para a compreensão de Deus e para a compreensão da realidade. Porém, não é Deus e também não é a totalidade da realidade.

Essa diferença entre ser e ser humano é essencial para a compreensão da ontologia de Tillich, como menciona Higuét: “uma parte do sistema deve analisar a natureza essencial do ser humano em relação com a natureza essencial de todo o ser e a questão envolvida na finitude do **ser humano** e do **ser em geral**” (HIGUET, 1995, p.47).

Um dos grandes problemas na compreensão da ontologia de Tillich está na compreensão do ser humano. Há os que entendem que a estrutura do ser é somente a estrutura do ser humano e, conseqüentemente, o fundamento da estrutura do ser (ser-em-si) é a plenitude do ser humano. Nesse caso, se Deus (ser-em-si) é a totalidade do ser humano, ele está condicionado à realidade humana. Com efeito, Tillich poderia ser visto como um grande idealista, no sentido de pensar que a realidade toda é produzida pela mente humana; ou então, Tillich

confundiria Deus com o ser humano, caindo em seu próprio conceito de idolatria. Entretanto, a ontologia de Tillich faz uma explícita separação entre o ser humano e o ser em geral. Como veremos, a estrutura básica do ser é a relação eu-mundo e a relação sujeito-objeto. Objetividade e subjetividade são sistemas completamente diferentes na ontologia de Tillich e não podem ser confundidos. Não podemos derivar o mundo e a realidade do sujeito; também não podemos derivar o sujeito e o eu da realidade.

O último problema que devemos esclarecer é o problema do realismo em Tillich. A crítica do autor ao realismo, se mal compreendida, poderia nos levar à confusão da identificação entre a dimensão simbólica do ser-em-si e sua dimensão conceitual. Em outras palavras, poderíamos concluir que o ser-em-si (enquanto Deus) é somente a realidade empírica, e Tillich seria um panteísta.

Sobre isso, Leber expõe que

A ontologia de Tillich, portanto, apresenta o ser de modo duplo. A primeira noção de ser é a totalidade daquilo que é, o ser como se compreendeu essa noção em nossa tradição filosófica, o estudo daquilo que é ou a dedicação à compreensão dos entes. A segunda é a noção Ser-em-Si (Seinselbst) e que não se dá modo subsequente à primeira. Não é uma continuidade relacional. Por isso o naturalismo é o caminho errado para entender Deus. O naturalismo é a pergunta – é ontologia – mas não a resposta. A resposta não pode vir jamais por esse meio. A resposta é a revelação incondicional.

Em concordância com Leber, este trabalho também compreende o ser-em-si de modo duplo. Há uma dimensão conceitual – considerada por Leber como dimensão filosófica – e uma dimensão simbólica do ser que surge, inevitavelmente, na afirmação de Deus como ser-em-si. Entretanto, Leber expõe um abismo entre as duas formas de compreensão. Tillich, por sua vez, em sua doutrina de Deus, mostra a relação entre Deus e o ser, entre filosofia e teologia. Como mostraremos, há um movimento de separação presente na ontologia de Tillich. Porém, a finalidade de Tillich é unir essa dupla apresentação do ser, ou seja, mostrar a identidade entre Deus e o ser, e a relação entre teologia e filosofia.

Outro problema que levantamos neste primeiro capítulo é o problema do realismo. Segundo Tillich, o realismo se equivoca ao estabelecer uma realidade por trás da realidade empírica. Ora, se não há realidade para além da realidade empírica, seria Deus a própria realidade empírica? Essa seria a conclusão simples a que chegaríamos ao analisar literalmente a frase de Tillich. No entanto, precisamos entender alguns pontos.

Em primeiro lugar, Tillich dirige sua crítica ao realismo medieval no sentido de não aceitar a ideia de que seja possível provar uma realidade cognoscível diferente da realidade

empírica. O que está em questão é o limite do conhecimento e o significado de realidade. Como veremos adiante, só podemos chamar de real aquilo que tem a estrutura de ser cognoscível, isto é, aquilo que pode ser um objeto do conhecimento. Com efeito, aquilo que é cognoscível é também finito. Portanto, não é possível derivar Deus do objeto (da realidade empírica). Conhecemos apenas em nossa relação com a realidade.

Em segundo lugar, nossa compreensão da realidade não é a realidade em si. Tillich aponta essa diferença na Introdução de sua *Teologia Sistemática* mostrando que não somos capazes de compreender a totalidade da realidade. A totalidade que apreendemos está sempre em relação com nossa capacidade de conhecer<sup>37</sup>. A realidade em si, apesar de ser o “objeto” que a ontologia busca encontrar (ser-em-si), não depende do ser humano, a não ser quando se torna objeto de seu conhecimento. Segue-se que o ser humano é incapaz de conhecê-la em sua plenitude. Por isso, Tillich diz que Deus é o próprio ser, no duplo sentido de que a maneira filosófica que temos para compreender a Deus é a compreensão que temos da realidade como um todo, do poder e do movimento da vida; e de que a maneira filosófica como compreendemos o ser-em-si é finita e limitada.

Tendo esclarecido esse ponto, podemos entender porque Tillich não concorda com a tentativa realista de estabelecer um segundo tipo de realidade por detrás da realidade empírica. É impossível analisarmos uma realidade que não seja empírica e cognoscível. O “mistério do ser” – o elemento oculto da realidade – de modo nenhum, pode ser descoberto ou revelado pela linguagem lógica.

Em suma, não podemos inferir que haja uma realidade por trás da realidade empírica porque não podemos provar ou sequer formar uma ideia sobre essa realidade. Isso, porém, não quer dizer que a compreensão de Tillich de Deus seja idêntica à realidade empírica. Mas quer dizer que, somente por meio da realidade empírica, Deus se dá a conhecer<sup>38</sup>. Portanto, o ponto de partida para o conhecimento de Deus não pode ser somente aquilo que “falta” na realidade, mas ela própria<sup>39</sup>. E o problema do realismo clássico seria um problema de caráter epistemológico.

---

<sup>37</sup> Cf. primeiro nível de conceitos ontológicos, segundo capítulo deste trabalho.

<sup>38</sup> Mais adiante veremos a diferença entre a dimensão simbólica do ser-em-si e a sua dimensão conceitual.

<sup>39</sup> Tillich fala sobre isso ao analisar os argumentos ontológicos em favor da existência de Deus. Segundo o autor, muitos teólogos só conseguiram falar sobre Deus a partir daquilo que faltava na realidade, isto é, aquilo que a realidade não era. Tillich, porém, pretende construir sua doutrina sobre Deus a partir da própria realidade, a partir do próprio ser.



## CAPÍTULO 2

# OS FUNDAMENTOS ONTOLÓGICOS DO PENSAMENTO DE PAUL TILLICH

Este capítulo trata do sistema ontológico elaborado por Tillich em sua *Teologia Sistemática*. O nome “sistema ontológico” foi dado ao pensamento ontológico elaborado por Tillich em sua *Teologia Sistemática*, na parte 2 do volume I, intitulada “o Ser e Deus”. O nome “sistema” foi tirado da própria *Teologia Sistemática* e, segundo Tillich, se situa entre a *summa* e o ensaio: “O sistema trata de um grupo de problemas reais que exigem uma solução em situação especial” (TILLICH, 2005, p.73). Quando nos referirmos ao “sistema ontológico” de Tillich, estamos falando sobre a estrutura dos conceitos ontológicos por ele elaborados, a finitude e a questão de Deus.

Para entender como o autor constrói esse sistema ontológico, podemos começar a partir da pergunta que ele faz no início da parte 2 do volume I da *Teologia Sistemática*:

O que é o ser em si? O que é aquilo que não é um ser particular ou um grupo de seres, nem algo concreto ou abstrato, mas aquilo em que sempre pensamos implicitamente, e, às vezes, até explicitamente, quando dizemos que algo é? (TILLICH, 2005, p.173).

Essa pergunta supõe o caráter descritivo a que Tillich pretende induzir sua ontologia. Em seu dizer, a ontologia deve descrever o que há de comum em todo conhecimento e em todo discurso; numa palavra, em tudo o que existe e é cognoscível. Para tanto, o autor fará

uma análise da linguagem (por meio de conceitos ontológicos) partindo da história da filosofia e correlacionando conceitos que lhe permitem entender como os filósofos, em diversos momentos históricos, lidaram com a questão do ser, implícita ou explicitamente, e se depararam com a finitude, isto é, perceberam os limites do ser, do conhecimento e da linguagem.

O objetivo deste capítulo é mostrar em que consiste a estrutura compreensível do ser tal como concebida por Tillich (denominada como “ser existencial”), quais são seus limites e de que forma esses limites redimensionam a filosofia para a questão de Deus.

## 2.1 A estrutura do ser e os conceitos ontológicos

Os conceitos ontológicos são elementos estruturais, princípios e categorias da existência que são utilizados pela filosofia para exprimir a estrutura da realidade (TILLICH, 2004, p.16). “Esses conceitos foram chamados ‘princípios’, ‘categorias’ ou ‘noções últimas’. Durante milhares de anos, a mente humana trabalhou em sua descoberta, elaboração e organização” (TILLICH, 2005, p.174).

Segundo Tillich, os conceitos ontológicos são “*a priori* no sentido estrito da palavra. Eles determinam a natureza da experiência. Eles estão presentes toda vez que experimentamos algo” (p.176). O autor destaca que a expressão *a priori* não significa que os conceitos ontológicos sejam conhecidos antes da experiência; ao contrário, eles são produtos de uma análise crítica da própria experiência<sup>40</sup>. Por outro lado, também não significa que os conceitos ontológicos constituam uma “estrutura estática e imutável que, uma vez descoberta, sempre tenha validade” (TILLICH, 2005, p.176). A estrutura da experiência está sujeita a mudanças no tempo, ela “pode ter mudado no passado e pode mudar no futuro” (p.176). Trata-se de uma experiência atual e efetiva. Nessa experiência, o sujeito conhece a partir de si próprio, isto é, a partir de condições que lhe são dadas antes da experiência efetiva. Com efeito, os conceitos ontológicos fornecem as condições para que experimentemos algo e, de certo modo, eles refletem a estrutura *a priori* do ser.

“São *a priori* os conceitos pressupostos em toda experiência efetiva, já que constituem a própria estrutura da experiência. As condições da experiência são *a priori*.” (TILLICH, 2005, p.176). Mas, como foi dito acima, as condições da experiência podem mudar.

---

<sup>40</sup> Para Tillich, podemos falar de “experiência” no sentido empírico e científico ou mesmo no sentido vivencial. Ao falar sobre verificações, o autor faz distinção entre verificação experimental (empírica) e verificação experiencial (voltada à vida) (Cf. TILLICH, 2005, p.115).

“Se estas condições mudam – e, com elas, a estrutura da experiência – um outro conjunto de condições deve tornar possível a experiência” (p.176). Isto não significa que é impossível falar em experiência em sentido geral, pois, segundo o autor, há uma estrutura da experiência que pode ser reconhecida dentro do processo da experiência.

Enquanto houver experiência em um sentido definido da palavra, haverá uma estrutura da experiência que poderá ser reconhecida dentro do processo de experiência e que poderá ser elaborada criticamente (p.176).

Ao falar sobre isso, Tillich mostra que está de acordo com a “filosofia do processo” no que diz respeito à tentativa, característica dessa tendência filosófica, de dissolver em processos tudo aquilo que parece extático. Ademais, também concorda que a natureza humana muda na História. Porém, levanta críticas à filosofia do processo e diz que essa filosofia se tornaria absurda se tentasse dissolver em um processo a própria estrutura do processo. Destarte, “toda filosofia do processo possui uma ontologia explícita ou implícita que é de caráter apriorístico” (TILLICH, 2005, p.176).

De acordo com as informações expostas por Tillich ao longo de sua *Teologia Sistemática* (cf. p.475; 488), podemos entender que os grandes representantes do que Tillich considera como “filosofia do processo”, foram: Alfred North Whitehead e Charles Hartshorne. O primeiro é conhecido como o precursor da filosofia do processo. O segundo, Hartshorne, desenvolveu a “teologia do processo”. Esse último lecionou na Universidade de Chicago entre 1928 a 1955<sup>41</sup>. Provavelmente Tillich teve contato com ele, já que ambos eram professores na mesma universidade no período em que Tillich escrevia sua *Teologia Sistemática*. Há muitas aproximações entre o pensamento de Tillich e de Hartshorne<sup>42</sup>. Além desses, há também aqueles que entendem que Bergson, Nietzsche e até mesmo Heidegger também podem ser inseridos nessa tendência filosófica. Entretanto, Tillich faz separação entre filosofia do processo, filosofia da vida e existencialismo:

Na Europa Continental, na virada do século 19 para o século 20, uma grande escola filosófica se ocupava com a ‘filosofia da vida’. Ela incluía pessoas como Nietzsche, Dilthey, Bergson, Simmel e Scheler, e influenciou muitos outros filósofos, especialmente os

---

<sup>41</sup> Dombrowski, Dan, "Charles Hartshorne", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2009 Edition), Edward N. Zalta (ed.). Extraído de <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2009/entries/hartshorne/>>. Acesso em 26/07/2011.

<sup>42</sup> Towne, em sua pesquisa, busca aproximar o conceito de Deus de Tillich e Hartshorne. Cf. Edgar A. Towne, *Two Types of Theism: Knowledge of God in the thought of Paul Tillich and Charles Hartshorne*. New York: P. Lang, 1997

existencialistas. Na mesma época desenvolveu-se nos Estados Unidos a ‘filosofia do processo’, antecipada pelo pragmatismo de James e Dewey e plenamente elaborada por Whitehead e sua escola (TILLICH, 2005, p.475).

No âmbito da ontologia, o autor pouco fala sobre os pressupostos da “filosofia do processo”, apesar de tecer alguns elogios e críticas a essa tendência. No entanto, no decorrer da *Teologia Sistemática*, essa filosofia se caracteriza por transformar em processo tudo aquilo que se constitui como noção estática. Ela surge, geralmente, quando o autor fala sobre dinâmica e sobre a noção de vir-a-ser (Cf. p.176; 190; 253; 475). Além disso, no dizer de Tillich, há relação entre “filosofia do processo” e evolucionismo. De acordo com o autor, um dos exemplos que mais inspira a filosofia do processo é a evolução biológica (TILLICH, 2005, p.190). Outro exemplo, que não diz respeito diretamente à filosofia do processo, mas que ilustraria esta concepção de Tillich poderia ser a discussão psicológica sobre a personalidade humana como traço e processo. Traço seria aquilo que é inato ao ser humano; enquanto processo seria uma característica adquirida ou aprendida<sup>43</sup> por influência do meio. Em suma, o conceito de processo, na abordagem psicológica, remete ao desenvolvimento e à aprendizagem humana.

Voltemos à análise epistemológica de Tillich sobre os conceitos ontológicos. Segundo o autor, a “natureza humana muda na história” (p.177). Nesse ponto, Tillich está de acordo com a filosofia do processo e com o relativismo histórico. Ora, se a natureza humana muda na História, então poderíamos dizer que nada ontologicamente definido por ser dito sobre ela e Tillich seria um relativista. Também poderíamos dizer que há seres humanos diferentes que surgem em determinados períodos históricos. Sobre isso, Tillich diz:

o ser humano é descendente de seres que não tinham história, e talvez surjam descendentes do ser humano histórico que careçam de história. Isto significa simplesmente que nem animais nem super homens são objetos de uma doutrina do ser humano (p.177).

Ao falar sobre a História e sobre a evolução, Tillich diz: “não podemos fixar o momento em que a autoconsciência animal se torna espírito humano e em que o espírito humano ingressa na dimensão histórica. A transição de uma dimensão para outra está oculta” (p.744). Diz também que “o ser humano histórico é novo, mas ele é preparado e antecipado pelo ser humano pré-histórico, e o ponto de transição de um para o outro não pode ser,

---

<sup>43</sup> A discussão sobre traço e processo, no âmbito da psicologia e da psiquiatria, permanece até os dias de hoje. No entanto, conceitos como “estado” foram recentemente acrescentados a esta discussão (Cf. LUTHANS; YOUSSEF, 2007, p. 321-349).

por sua própria natureza, determinado” (p.744-745). Nesse sentido, o autor expõe sua crença nas teorias evolucionistas de seu tempo no que diz respeito às diferentes naturezas humanas existentes na história.

Porém, segundo o autor, “a estrutura de um ser que tem história subjaz a todos os câmbios históricos” (p.177). É justamente essa estrutura que se constitui como tema da doutrina ontológica do ser humano. Portanto, há um aspecto relativamente estático na concepção de Tillich sobre o ser humano.

O autor também diz que o “relativismo histórico” nega a possibilidade de uma doutrina ontológica ou teológica do ser humano por conta da mudança que há na natureza humana no processo histórico. Em resposta, Tillich diz que a crítica relativista estaria correta se as doutrinas ontológicas e teológicas “reivindicasse lidar com uma estrutura imutável chamada natureza humana” (TILLICH, 2005, p.177). Mas, a ontologia e a teologia “estabelecem um *a priori*, não absoluto, mas relativamente estático, superando a alternativa do absolutismo e do relativismo que ameaçam destruir a ambas” (p.177). Um dos principais argumentos de Tillich sobre esse tema consiste em afirmar que, tanto em autores clássicos como Duns Scotus quanto em autores contemporâneos como Bergson, Heidegger e os “relativistas” no que diz respeito à História, há sempre um elemento de indeterminação última no fundamento do ser<sup>44</sup>. Segue-se então que, mesmo quando algumas correntes filosóficas tentam minar qualquer forma de apriorismo absoluto, elas não conseguem eliminar a ontologia nem as “estruturas relativamente a priori que interessam à ontologia” (p.177).

Para concluirmos a função dos conceitos ontológicos, podemos resumir que: eles refletem a natureza da nossa experiência; participam da nossa linguagem e do nosso mundo e influenciam diretamente nossas concepções; estão presentes no “encontro cognitivo do homem com seu mundo” (TILLICH, 2004, p.16). Ademais, eles tentam descrever o que há de comum em tudo aquilo que é (TILLICH, 2004, p.30-31).

A estrutura dos conceitos ontológicos (ou estrutura do ser) pode ser percebida quando nivelamos conceitos e estruturas ontológicas básicas. Deve-se esclarecer que a expressão “estrutura do ser”, neste trabalho, equivale à expressão “estrutura de conceitos ontológicos”. Um dos pressupostos básicos deste trabalho está em dizer que o “ser finito”, pas-

---

<sup>44</sup> Como exemplo, Tillich cita Duns Scotus, o voluntarismo, o nominalismo e filósofos como Heidegger e Bergson que teriam sido influenciados por Scotus. “A *potestas absoluta* de Deus constitui uma ameaça perene a qualquer estrutura dada das coisas. Ela mina qualquer apriorismo absoluto, mas não elimina a ontologia nem as estruturas relativamente a prior que interessam à ontologia” (TILLICH, 2005, p.177).

sível de descrição, é expresso nos conceitos ontológicos, já que esses conceitos, advindo de filosofias clássicas, medievais, modernas e contemporâneas, estão pressupostos em toda experiência e no encontro cognitivo do homem com seu mundo.

Em sua *Teologia Sistemática*, Tillich apresenta quatro níveis de conceitos ontológicos, divididos da seguinte forma: 1) a estrutura ontológica básica (relação sujeito-objeto e relação eu-mundo); 2) os elementos que constituem a estrutura ontológica; 3) as características do ser e a diferença entre ser essencial e existencial; 4) e as categorias de ser e do conhecer (TILLICH, 2005, p.174).

### 2.1.1 Primeiro nível de conceitos ontológicos

Este primeiro nível de conceitos ontológicos diz respeito ao ser humano como aquele que levanta a questão ontológica; ao contexto (a linguagem e o mundo) em que o ser humano analisa e compreende o ser; e às teorias do conhecimento que estabelecem os critérios da análise.

Tillich inicia sua análise sobre este nível de conceitos ontológicos dizendo que, apesar de todo ser participar da estrutura do ser, apenas o ser humano está imediatamente consciente dessa estrutura. O autor também diz que pertence ao caráter da existência que o ser humano esteja alienado da natureza e seja incapaz de compreendê-la da maneira como pode entender a si próprio (Cf. p.178). Isso mostra que, na concepção de Tillich, quando conhecemos algo não o fazemos a partir da “existência” ou da “vida” daquilo que conhecemos, mas principalmente a partir de nós mesmos. Por isso, Tillich diz: “podemos nos aproximar de outros seres, mas só em termos de analogia, portanto só de modo indireto e incerto” (p.178). Se ficássemos somente nessa introdução elaborada por Tillich, poderíamos dizer que o autor não se diferencia do idealismo e faz apologia ao subjetivismo. Mas Tillich introduz dessa maneira não para dizer que só existe o ser humano, mas para mostrar que o ser humano está inserido na realidade como um todo (ele participa do ser) e ele é o “objeto mais difícil encontrado no processo cognitivo” (p.178). Destarte, para falarmos sobre o ser humano, devemos levar em consideração a estrutura eu-mundo e a estrutura sujeito-objeto.

Para Tillich, a estrutura eu-mundo é a base da estrutura sujeito-objeto (TILLICH, 2005, p.181). Sem a estrutura eu-mundo, a estrutura sujeito-objeto se torna alienada, objetivista e faz o ser humano se transformar num objeto entre outros. Por outro lado, sem a estrutura sujeito-objeto, corremos o risco de cair num grande subjetivismo (por ex.: o idealismo) (p.183). Por isso, o autor diz: “uma ontologia que parte da estrutura eu-mundo do ser e da

estrutura sujeito-objeto da razão está protegida contra o perigo de submeter o sujeito ao objeto” (TILLICH, 2005, p.183). Também diz: “ela igualmente está protegida contra o perigo oposto” (p.183).

Há uma relação entre objetividade e subjetividade de modo que uma não elimine a outra. O sujeito não pensa o objeto fora de sua condição social, assim como esta condição social não determina completamente a forma em que o sujeito pensa o objeto, já que o sujeito é capaz de se autotranscender.

Descrevemos o mundo como um todo estruturado. Chamamos sua estrutura de ‘razão objetiva’. Descrevemos o eu como uma estrutura de centralidade e chamamos esta estrutura de ‘razão subjetiva’. E afirmamos que estas razões se correspondem mutuamente (TILLICH, 2005, p.181).

Vejamos como Tillich entende a estrutura sujeito-objeto e a estrutura eu-mundo.

#### 2.1.1.1 A epistemologia e a estrutura sujeito-objeto

Havíamos dito que a ontologia precede a epistemologia e que a segunda é parte da primeira. Devemos então mostrar alguns aspectos da epistemologia de Tillich para entendermos de que maneira Tillich a considera como “parte” da ontologia. Ademais, devemos mostrar de que maneira a concepção de razão de Tillich aparece na ontologia.

A epistemologia, o ‘conhecimento’ do conhecer, é uma parte da ontologia, a ciência do ser, pois o conhecer é um evento dentro da totalidade dos eventos. Portanto, é mais adequado começar com uma análise da existência (...) em vez de começar com o problema do conhecimento (TILLICH, 2005, p.85).

O motivo pelo qual Tillich inicia seu sistema teológico com a epistemologia foi a forma duvidosa em que a tradição ontológica se encontrava em seu tempo (p.85-86). Assim, era preciso iniciar seu sistema teológico expondo o que ele entende por razão, de que maneira essa razão se efetiva na existência e quais os seus limites.

Há dois conceitos de razão que serão discutidos ao longo da parte 1 do volume I da *Teologia Sistemática*: a razão ontológica e a razão técnica. O primeiro tipo predomina na tradição clássica (de Parmênides até Hegel) e considera a razão como “a estrutura da mente que a capacita a apreender e transformar a realidade” (TILLICH, 2005, p.86); o segundo, de acordo com Tillich, sempre esteve presente no pensamento pré-filosófico e filosófico, mas tornou-se predominante desde o colapso do idealismo clássico alemão e com o surgimento do empirismo inglês. Este segundo considera a razão como capacidade de raciocinar em que somente o aspecto cognitivo do conceito clássico de razão é mantido; mesmo nesse aspecto,

só perduram os atos cognitivos que buscam descobrir os meios adequados para alcançar determinados fins (p.86-87).

O primeiro conceito de razão, segundo Tillich (2005, p.86), faz com que a razão seja efetiva nas funções cognitiva, estética, prática e técnica da mente humana. O autor diz também que a razão clássica é o *Logos*, seja entendida de forma intuitiva ou crítica. A negação dessa razão seria anti-humana e antidivina. A diferença básica entre os dois tipos de razão seria que, “enquanto a razão no sentido de *Logos* determina os fins e só em segundo lugar os meios, a razão no sentido técnico determina os meios e se limita a aceitar os fins que lhe são dados desde ‘fora dela mesma’” (TILLICH, 2005, p.87). Tillich entende que a razão técnica deve estar acompanhada da razão ontológica.

A razão ontológica, segundo Tillich (2005, p.88), em sua perfeição essencial, está em unidade com o ser-em-si. No entanto, Tillich diz que a teologia, em oposição ao idealismo, deve mostrar que a razão efetiva no eu e no mundo é dependente “das estruturas destrutivas da existência e das estruturas salvíficas da vida; está sujeita à finitude e à separação” (p.88). Essas estruturas destrutivas e salvíficas são estudadas nas partes 3 e 4 da *Teologia Sistemática*. Não falaremos especificamente sobre isso neste trabalho, mas devemos atentar à maneira com que Tillich faz uma distinção dentro da própria razão ontológica, a saber, a distinção entre a razão ontológica em perfeição essencial e a razão ontológica nos seus diferentes estágios de efetivação na existência, na História e na vida.

Devemos também mencionar a separação entre razão subjetiva e razão objetiva. A primeira diz respeito à estrutura racional da mente; a segunda, à estrutura racional da realidade. As descrições clássicas de como se relacionam essas razões, segundo Tillich (2005, p.89), agrupam-se em quatro tipos: o realismo, que considera a razão subjetiva como um efeito da totalidade da realidade sobre a mente (uma de suas partes); o idealismo, que considera a razão objetiva uma criação da razão subjetiva<sup>45</sup>. Há também outras duas formas de se compreender a relação entre razão subjetiva e razão objetiva: o dualismo ou o pluralismo, que afirma a independência ontológica e a interdependência funcional de ambas as razões (subjetiva e objetiva); e o monismo, tanto o que descreve a identidade em termos de ser quanto o que o faz em termos de experiência (pragmatismo). Segundo Tillich, o dualismo e o pluralismo não levantam a questão por uma unidade subjacente a ambas as razões. O mo-

---

<sup>45</sup> Como já falamos sobre o realismo, convém apenas mostrar a crítica de Tillich ao idealismo. Segundo Tillich, essa corrente, seja no campo da filosofia clássica ou moderna, dificilmente explica a receptividade da matéria em relação ao poder estrutural da razão (TILLICH, 2005, p.89).

nismo, por sua vez, não explica a diferença entre a razão subjetiva e a razão objetiva (TILLICH, 2005, p.89).

A razão subjetiva é a estrutura da mente que a capacita a apreender e configurar a realidade apoiando-se em uma estrutura correspondente da realidade – independentemente do modo como explicamos essa correspondência. A descrição do apreender e configurar baseia-se, segundo o autor, no fato de que a razão subjetiva se realiza num “eu individual que se relaciona com seu ambiente e seu mundo em termos de recepção e reação” (p.90). Para o autor, a mente recebe e reage. Ela apreende – no sentido de penetrar, entender e expressar (p.90) – seu mundo quando recebe; quando reage, ela configura (transforma) seu mundo. Tillich também destaca que o apreender e o configurar não se excluem, antes, são interdependentes. Como exemplo, ele diz: “só na realização ativa da verdade é que a verdade se torna manifesta” (p.90). Tillich também menciona o conceito de “ideologia” de Marx, justificando que a teoria não pode estar desvinculada da realidade.

Percebe-se que, assim como o autor faz com a “apreensão” e a “configuração”, há uma preocupação de Tillich em relacionar elementos que geralmente se opõem. Por isso, ao falar sobre a razão, o autor diz que ela, tal como o ser, “une um elemento dinâmico a um estático num amálgama indissolúvel(...) Tanto a estrutura racional da realidade quanto a estrutura racional da mente possuem duração na mudança e mudança na duração” (p.91). Em seu dizer, um dos problemas mais fundamentais da razão seria tornar efetiva “a dinâmica da razão em todo ato da razão subjetiva e em todo momento da razão objetiva” (p.91). Isso demonstra a distância que há entre a realidade e a razão, entre a vida e a maneira como a compreendemos. Mas isso não significa que a dinâmica seja incompreensível, pois “a própria realidade cria possibilidades estruturais dentro de si mesma. A vida, assim como a mente, é criativa. Podem viver somente aquelas coisas que incorporam uma estrutura racional” (p.92). Segundo o autor, “nem a natureza nem a história podem criar algo novo que contradiga a razão”, pois, “o novo e o velho na natureza e na história estão unidos em uma surpreendente unidade racional, que é estática e dinâmica ao mesmo tempo” (p.92). O novo não pode romper essa unidade, pois, segundo Tillich, a razão objetiva é a única possibilidade estrutural, o *logos* do ser.

A unidade entre razão subjetiva e razão objetiva equivale à unidade entre autonomia e heteronomia exposta na parte 5 do Volume III da *Teologia Sistemática*<sup>46</sup> e na obra *A era*

---

<sup>46</sup> No último volume da *Teologia Sistemática* (2005, p.772-790) e em outras importantes obras, Tillich tenta

*protestante*. O autor utiliza os termos autonomia, heteronomia e teonomia em diferentes contextos, seja para análise histórica ou para análise da razão.

Autonomia, segundo Tillich (2005, p.97), seria a razão que “afirma e efetiva sua estrutura sem considerar sua profundidade”. Heteronomia, por sua vez, impõe uma lei estranha a uma ou a todas as funções da razão. “Ela emite ordens a partir de “fora” sobre como a razão deveria apreender e configurar a realidade” (p.98). Tillich também leva em consideração a teonomia. “Teonomia não significa aceitação de uma lei divina imposta sobre a razão por uma autoridade mais elevada. Significa razão autônoma unida à sua própria profundidade” (TILLICH, 2005, p.98). Na obra *A era protestante*, o autor diz que a teonomia é “a cultura na qual o supremo significado da existência refulge por meio de todas as formas finitas de pensamento e ação; a cultura faz-se transparente, e suas criações são vasos de conteúdo espiritual” (TILLICH, 1992, p.19). Em contraste à teonomia, a heteronomia seria a tentativa religiosa de dominação da criatividade cultural autônoma, a partir de fora. Há também outro conceito importante para Tillich que deriva da autonomia, a saber, a “autonomia autocomplacente” – representada pelo humanismo secularizado e por outras correntes filosóficas modernas e contemporâneas. Segundo Tillich, a autocomplacente autonomia corta os laços da civilização, de seu fundamento último e de seu alvo supremo, levando-a ao vazio espiritual e à exaustão (TILLICH, 1992, p.18).

Tillich também entende que só pode haver unidade entre autonomia e heteronomia no âmbito da teonomia. Do mesmo modo, a razão objetiva e a razão subjetiva só podem estar unidas no âmbito da revelação<sup>47</sup>. Por causa disso, a revelação dá sentido ao todo da razão. A razão ontológica existencial está sujeita aos conflitos entre subjetividade e objetividade. O papel do filósofo seria afirmar a oposição entre esses dois pólos da razão e levantar a pergunta pela unidade entre eles.

---

traçar grande parte da história do pensamento a partir dos conceitos de autonomia, heteronomia e teonomia. Para o autor, a autonomia descreve situações que se separam do que ele considera como “fontes transcendentes da vida” e de seus alvos. Como exemplos, ele expõe: o ceticismo grego, o renascimento, o iluminismo e o secularismo (TILLICH, 1986, p.19;).

<sup>47</sup> O tema da revelação, na *Teologia Sistemática*, é amplo e ocupa grande parte do primeiro volume. Em resumo, poderíamos dizer que “revelação é a manifestação daquilo que nos diz respeito de forma última. O mistério revelado é nossa preocupação última, porque é o fundamento de nosso ser” (TILLICH, 2005, p.123). “A revelação é a manifestação do mistério do ser para a função cognitiva da razão humana. Ela medeia um conhecimento” (p.140). Em termos teológicos, Tillich diz: “o conhecimento da revelação é, direta ou indiretamente, conhecimento de Deus e, portanto, é analógico ou simbólico” (p.143). Diz também que: “o cristianismo reivindica estar baseado na revelação em Jesus como o Cristo como sendo a revelação final (...) esta é a base da teologia cristã” (p.144).

Antes de abordarmos diretamente a relação entre sujeito e objeto, na qual se funda a ontologia de Tillich, cabe-nos ainda falar sobre a “profundidade da razão”. Essa “profundidade” é essencial para entendermos a antropologia de Tillich e a maneira em que a teologia influencia diretamente sua concepção.

Para Tillich, a profundidade da razão é a expressão de algo que não é a razão, mas que a precede e se manifesta através dela. A razão, em sua estrutura objetiva e subjetiva, aponta para algo que aparece nessas estruturas e, ao mesmo tempo, as transcende em poder e significação. Tillich pontua que não se trata de outro campo da razão a ser descoberto, mas daquilo que se expressa através de toda expressão racional:

Poderíamos chamá-lo a ‘substância’ que aparece na estrutura racional, ou o ‘ser-em-si’ que se manifesta no *logos* do ser, ou o ‘fundamento’ que é criativo em toda criação racional, ou o ‘abismo’ que não pode ser esgotado por nenhuma criação nem pela totalidade delas, ou a ‘potencialidade infinita de ser e de sentido’ que se derrama nas estruturas racionais da mente e da realidade (TILLICH, 2005, p.93).

Ademais, Tillich também esclarece que “todos esses termos que apontam para o que ‘precede’ a razão tem caráter metafórico” (p.93). Essas metáforas podem ser aplicadas aos diversos âmbitos em que a razão se efetiva (cognitivo, estético, legal, comunitário). No âmbito cognitivo, a profundidade da razão é sua qualidade de apontar para a verdade-em-si – “ao poder infinito do ser e da realidade última” (p.93) – através das verdades relativas em todos os campos do conhecimento. No âmbito estético, a profundidade da razão é sua qualidade de apontar para o belo-em-si através das criações em todos os campos da intuição estética. Da mesma forma, no âmbito legal, a profundidade da razão aponta para a justiça-em-si – seriedade infinita ou dignidade última – através de todas as estruturas da justiça que são efetivas. E, por fim, no âmbito comunitário, a profundidade da razão remete ao amor-em-si – “riqueza infinita e uma unidade última” (p.93) – através de todas as formas efetivas de amor.

A dimensão de profundidade da razão, segundo o autor, seria uma qualidade essencial de todas as funções racionais. Para Tillich, “essencialmente, a razão é transparente à profundidade em cada um de seus atos e processos. Na existência, essa transparência se torna opaca e é substituída pelo mito e pelo culto” (TILLICH, 2005, p.94). Não deveria haver nem mito nem culto se a razão não estivesse sob as condições de existência, uma vez que ambos contradizem a razão essencial (p.94). Eles mostram o estado “caído” da razão que perdeu a unidade com sua própria profundidade. Destarte, no dizer de Tillich, a razão se tornou superficial, “desvinculando-se de seu fundamento e abismo” (TILLICH, 2005, p.94).

O cristianismo e o iluminismo, segundo o autor, concordam que não deveria haver nem mito nem culto, porém, a partir de diferentes pressupostos. O cristianismo vislumbra um estado sem mito e sem culto no início e o no fim da História. O iluminismo vê o fim do mito e do culto num futuro novo, quando o conhecimento racional vencer o mito e a moral racional vencer o culto. O iluminismo e o racionalismo confundem a natureza essencial da razão com a razão existencial.

De acordo com o autor, se ignorarmos as teorias meramente negativas advindas da compreensão racionalista da razão, devemos afirmar que: ou o mito e o culto são âmbitos especiais da razão junto com outros âmbitos ou representam a profundidade da razão de forma simbólica (p.94). Se o mito e o culto forem considerados como diferentes funções da razão, que se agregam às outras, eles poderiam estar em conflito constante com as outras funções. Porém, se os considerarmos como expressões da profundidade da razão, então não há necessariamente conflitos com as outras funções. Então, “onde quer que se aceite o conceito ontológico da razão e se compreenda sua profundidade, os conflitos entre mito e conhecimento, entre culto e moral deixam de ser inevitáveis” (p.94). Portanto, segundo o autor, a revelação não destrói a razão, mas é a razão que levanta a pergunta pela revelação (p.94). A revelação une os elementos da razão.

Tillich também traz amplas reflexões em torno das funções cognitivas da razão, da relação entre verdade e verificação e a maneira com que o aspecto subjetivo-objetivo também se apresenta nessa relação. Expõe duas atitudes cognitivas que correspondem aos métodos de verificação, a saber, o conhecimento controlador e o conhecimento receptivo. Enquanto o conhecimento controlador é verificado pelo sucesso das ações controladoras, o conhecimento receptivo é verificado pela união criativa da natureza do que conhece com a natureza do que é conhecido. Esse conhecimento, segundo Tillich (2005, p.115), é testado pela vida, e não é algo preciso ou definitivo. “Os processos vitais se caracterizam por sua totalidade, espontaneidade e individualidade. A experimentação pressupõe isolamento, regularidade e generalidade” (p.116). Assim, Tillich procura demonstrar que a vida não pode ser completamente controlada pela razão técnica ou objetiva, e o conhecimento de determinados processos da vida só é possível por meio da própria vivência. A verdade do conhecimento da vida é verificada “em parte, pela prova experimental e, em parte, por uma participação na vida individual” (p.116). Há um elemento experimental e outro experiencial que se manifesta na vida, na existência e na História. Tillich termina esta parte com a seguinte conclusão: “O conhecimento controlador é seguro, mas não é significativo de forma última; o conheci-

mento receptivo pode ser significativo de forma última, mas não oferece certeza” (TIL- LICH, 2005, p.118). Se assumirmos o caráter ameaçador deste dilema, ele deve nos levar a dois caminhos possíveis: à “resignação desesperada quanto à verdade” ou à “pergunta pela revelação”. A revelação reivindica dar uma verdade que é segura e, ao mesmo tempo, objeto de preocupação última. Nesse caso, revelação quer dizer a manifestação ou o “desvelamen- to” do que nos preocupa de forma última. Em outras palavras, revelação seria o conheci- mento simbólico de Deus (p.143).

Retomemos, agora, a estrutura sujeito-objeto de que fala Paul Tillich.

Segundo o autor, tudo aquilo para o qual se dirige o ato cognitivo pode ser considera- do como um “objeto”, mesmo em se tratando de Deus e do ser humano. Em termos lógicos, tudo aquilo sobre o qual se profere um predicado torna-se objeto. Até mesmo o teólogo pre- cisa converter Deus em um objeto de conhecimento (no sentido lógico do termo) para co- nhecê-lo. Segundo Tillich (2005, p.182), o perigo da objetivação lógica é que ela nunca se limita a ser meramente lógica, ela carrega pressupostos e implicações ontológicas. E, nesse caso, se Deus é situado dentro da estrutura sujeito-objeto do ser, deixa de ser o fundamento do ser e se torna um ser ao lado do sujeito. O fim disto é que o sujeito acaba olhando para Deus como um objeto. “Se existe um conhecimento de Deus, é Deus que se conhece a si mesmo através do ser humano. Deus permanece sendo o sujeito, mesmo que se torne um objeto lógico (I Co 13.12)” (p.182).

A ruptura sujeito-objeto, segundo Tillich (2005), está na base da linguagem. Em seus últimos volumes da obra *Teologia Sistemática*, o autor fala sobre as ambiguidades<sup>48</sup> na rup- tura sujeito-objeto, explicitando-as da seguinte forma: pobreza na abundância e particulari- dade na universalidade, capacitação e impedimento de comunicação, abertura à expressão e à distorção da expressão, etc (p.695). Resume, então, mostrando que “nenhuma linguagem é possível sem a ruptura sujeito-objeto e que a linguagem é continuamente impedida de reali- zar seu objetivo por esta mesma estrutura” (p.695).

O autor também entende que toda a história da epistemologia é uma tentativa de transpor esta ruptura entre sujeito e objeto mostrando a unidade última de ambos, seja ne- gando um lado do abismo em favor do outro ou estabelecendo um princípio unificador que contenha a ambos. “Mas não é possível evitar a realidade da ruptura, pois todo ato da exis-

---

<sup>48</sup> É interessante mostrar que o autor, no primeiro volume da *Teologia Sistemática*, tanto na parte que trata especificamente da razão quanto na parte sobre ontologia, não menciona essas ambiguidades presentes na es- trutura sujeito-objeto.

tência cognitiva é determinado por ela” (p.529). Ao falar sobre a vida e suas ambiguidades, mais especificamente sobre a existência cognitiva como ato da autocriação cultural, Tillich expõe algumas ambiguidades do que ele chama de “autocriação da vida na função cognitiva” (TILLICH, 2005, p.529): a ambiguidade da observação, a ambiguidade da abstração, a ambiguidade da verdade como um todo e a ambiguidade da argumentação.

Para Tillich, a observação é geralmente entendida como a base sólida do conhecimento, mas ainda assim ela está sujeita a ambiguidades. Em grande parte das ciências, o observador procura considerar o fenômeno tal como ele “realmente é” (p.530). “Realmente”, neste contexto, significa “independente do observador”. No entanto, segundo Tillich, não há nenhuma independência em relação ao observador. “O observado muda ao ser observado. Isto sempre foi óbvio na filosofia, nas humanidades e na história, mas recentemente também se tornou na biologia, psicologia e física” (p.530). O resultado nunca é o real, mas a realidade encontrada pelo observador.

Em relação à ambiguidade da abstração, Tillich diz que o conhecimento tenta alcançar a essência de um objeto ou de um processo pela abstração das múltiplas particularidades em que a essência se acha presente. Segundo o autor, todo conceito mostra essa ambiguidade da abstração e todo conceito é uma abstração. A história é um exemplo disso quando usa conceitos como “Renascimento” ou “arte chinesa”, que incluem, interpretam e ocultam inúmeros fatos concretos.

O problema que mais provoca discussões é o problema da verdade como um todo. Toda afirmação particular é preliminar, já que um ser finito é incapaz de compreender o todo e, quando tenta fazer, se ilude. Nesse sentido, a única verdade dada ao ser humano em sua finitude é fragmentária, rompida e não verdadeira se “medida pela verdade corporificada no todo” (p.530). Mas, segundo o autor, aplicar esta medida já é em si uma inverdade, pois excluiria o ser humano de qualquer verdade e até mesmo da verdade desta afirmação. Essa ambiguidade, segundo Tillich, reside no fato de que, com a criação de amplos modelos conceituais, o ato cognitivo muda a realidade encontrada de tal modo que ela se torna irreconhecível.

A última ambiguidade apontada por Tillich é a ambiguidade da argumentação, na qual uma cadeia de argumentos visa conceituar a estrutura das coisas e onde concepções não discutidas e despercebidas – contexto histórico, a ideologia e a racionalização (impacto inconsciente da situação psicológica do sujeito) – pelo sujeito cognitivo desempenham um papel decisivo. Tillich termina dizendo que o abismo fundamental entre sujeito e objeto não

pode ser transposto através de métodos. Segundo Tillich, a arte também tenta transpor esse abismo.

Tillich levanta uma possibilidade, ao final de seu sistema teológico, de libertar a linguagem da estrutura sujeito-objeto. Segundo o autor, na teonomia, a linguagem é fragmentariamente libertada da prisão do esquema sujeito-objeto. Ela “alcança momentos em que se torna portadora do Espírito, expressando, num ato de autotranscendência linguística, a união da pessoa que fala com aquilo de que fala” (p.695). Toda linguagem é particular, pois expressa um encontro particular com a realidade, mas a linguagem portadora do Espírito é particular e universal porque transcende o encontro particular que expressa, dirigindo-se àquilo que é universal, isto é, ao *Logos*, “o critério de todo *logos* particular” (p.695).

Passemos, agora, à análise propriamente dita dos níveis do primeiro nível de conceitos ontológicos elaborado por Paul Tillich.

#### 2.1.1.2 O ser humano, a estrutura “eu-mundo” e a estrutura “sujeito-objeto”

Em relação ao ser humano, Tillich (2005, p.178) diz que, embora todo ser participe da estrutura do ser, somente o ser humano é consciente dessa estrutura. Como vimos, o autor entende que a forma que temos de nos aproximar de outros seres é apenas por meio da analogia, isto é, de modo incerto e indireto. Para ele, o método behaviorista já expressava a verdade de que todos os seres são estranhos entre si. O ser humano é capaz de descrever o comportamento de todos os seres, mas não é capaz de entender o que esse comportamento significa para estes seres. Conclui, então, dizendo que o conhecimento ou se resignou ao seu fracasso ou transformou o mundo numa vasta máquina da qual os seres vivos são meras partes. Aqui é fundamental entendermos a maneira com que Tillich aborda as questões contemporâneas. Além de grande crítica à ciência, Tillich mostra a maneira com que as teorias do conhecimento contribuíram para uma tragédia no que diz respeito ao conhecimento e à ética, pois ou o conhecimento se tornou absurdo no mundo contemporâneo (subjetivismo) ou então fez o mundo se transformar numa grande máquina (objetivismo).

No entanto, o autor aponta uma terceira via fundamentada numa compreensão do ser humano como o ser no qual estão unidos e são acessíveis todos os níveis do ser. A ontologia utiliza essa possibilidade. Nela, segundo Tillich, o ser humano ocupa uma posição de destaque “não como um objeto excepcional entre outros, mas como o ser que formula a pergunta ontológica e em cuja autoconsciência se pode encontrar a resposta ontológica” (TILLICH, 2005, p.178). Essas palavras de Tillich mostram uma tomada de posição em relação à filo-

sofia. O autor se coloca ao lado dos “filósofos da vida” e dos “existencialistas” para fundamentar seu posicionamento. Além disso, fala sobre o Dasein de Heidegger – “ser aí”, “ser humano”, “ser no contexto”, lugar onde se manifesta a estrutura do ser –, que é dado ao ser humano no interior de si mesmo e faz com que ele seja capaz de oferecer uma resposta à questão ontológica porque experimenta a estrutura do ser (TILLICH, 2005, p.178). De acordo com Tillich, tal abordagem não facilita a compreensão do ser humano; antes, dificulta-a ainda mais, faz com que o ser humano compreenda as estruturas do seu entendimento, o contexto em que vive e a forma em que se manifesta nesse contexto.

Tillich (2005, p.179) diz que a estrutura básica do ser e seus elementos perdem completamente o sentido se os considerarmos como objetos entre objetos. Por exemplo: se considerarmos o eu como uma coisa entre outras, sua existência é questionável; se considerarmos a liberdade como uma coisa, ela também perde seu sentido; se pensarmos que a liberdade é qualidade da vontade, ela é subjugada pela necessidade. Tillich aqui dirige sua crítica à toda forma de objetivismo. Como vimos, o autor cita o behaviorismo como um método que nos permite observar e descrever o comportamento do ser humano e de todos os seres; porém, sempre conseguiremos observar a partir de nosso prisma, de nosso mundo, de nosso horizonte, isto é, nunca saberemos o que determinado comportamento significa para aquele que se comporta; sabemos apenas da maneira em que observamos. O conhecimento do outro acaba sendo um conhecimento de nós mesmos. Justamente por isso, Tillich diz que é uma verdade trágica aquela que é expressa no método behaviorista: a verdade de que podemos descrever comportamentos e, ainda assim, não saber o significado exato deles para a pessoa que se comporta de determinado modo (cf. p.178). No entanto, Tillich parte por outro caminho, pois, em seu dizer, antes de conhecermos o comportamento e o ambiente que produzem nosso ser, precisamos conhecer a nós mesmos. A estrutura sujeito-objeto deve ser embasada por outra estrutura: eu-mundo.

A estrutura ontológica básica provém da análise do ser humano e do mundo.

O ser humano experimenta a si mesmo como possuindo um mundo ao qual pertence. A auto-relação está implícita em toda experiência. Há algo que ‘tem’ e algo que é ‘tido’, e os dois são um (TILLICH, 2005, p.179).

A questão não é saber se os eus existem, mas a consciência que temos da auto-relação. Um eu não é uma coisa que pode ou não existir, mas um fenômeno original que precede logicamente as questões da existência.

Para falar sobre esse “eu”, Tillich utiliza conceitos psicanalíticos como “eu profundo” (*self*) e “ego”. Bosc, ao falar sobre a relação entre a psicanálise e Tillich, expõe a seguinte citação de Tillich: “não é possível hoje em dia elaborar uma doutrina cristã do homem sem usar o imenso material descoberto pela ‘psicologia do profundo’”<sup>49</sup>. O nome psicologia do profundo, porém, não diz respeito apenas à psicanálise, mas também à psicologia existencial.

Vê-se que Tillich inicia sua análise no behaviorismo – corrente da psicologia do comportamento contrária à psicanálise – e percorre o caminho até a psicanálise para falar sobre a importância de se compreender o ser humano. Vale destacar a influência e amizade de Tillich com importantes psicólogos e psicanalistas de seu tempo (Erich From, Rollo May<sup>50</sup>, Carl Jung<sup>51</sup>). Segundo Tillich (2005), o “eu profundo é mais abrangente do que o *ego*. Ele inclui tanto a ‘base’ subconsciente e inconsciente do *ego* autoconsciente quanto a autoconsciência (*cogitatio* no sentido cartesiano)” (p.179).

Ao mesmo tempo, Tillich também diz que esse “eu” tem um ambiente e um mundo em que vive. O ambiente consiste naquilo com que ele mantém ativa inter-relação. Cada ser possui um ambiente, ainda que ele pertença a esse ambiente que possui. Nessa discussão, Tillich novamente se refere às teorias que explicam o comportamento de um ser unicamente em termos de ambiente, isto é, as teorias behavioristas – tanto o behaviorismo metodológico (Watson) quanto o behaviorismo radical (Skinner). Vale observar que Tillich está na Harvard<sup>52</sup> quando lança os três volumes de sua Teologia Sistemática. Lá também se encontrava o professor Skinner e provavelmente suas obras já eram criticadas por suas posições radicais em favor do behaviorismo. É importante entendermos a crítica de Tillich ao behaviorismo e sua opção pela psicanálise para compreendermos o objeto a que Tillich se refere. A noção de que o ser é compreendido pelo seu comportamento e pelo ambiente (tanto social quanto genético) provém de uma forma desenvolvida de behaviorismo. Para Tillich, a explicação somente em termos de ambientes (ambiente externo e interno) não basta para falar sobre o ser humano.

---

<sup>49</sup> Cf. BOSCH, J. “Paul Tillich”. In: *Informations Catholiques Internationales*, n. 253, Dez/1965, p.32.

<sup>50</sup> A obra *A coragem de criar* de Rollo May é feita baseada no pensamento de Tillich (MAY, 2002). A psicologia de Rollo May, geralmente, está inserida na tendência psicológica chamada de “psicologia existencial”. Para entender mais sobre a relação de Tillich com psicólogos e psicanalistas é recomendada a leitura de *Tillich and Psychology*, de Terry Cooper (COOPER, 2006)

<sup>51</sup> Há uma obra de John Dourley que expõe a relação entre o pensamento de Tillich e Jung (DOURLEY, 1985).

<sup>52</sup> Prefácio à nova edição portuguesa *Teologia Sistemática* de Paul Tillich (TILLICH, 2005).

Enfim, para Tillich é preciso conhecer esse “eu profundo”, um eu que não pode ser descrito objetivamente; uma subjetividade que se expressa por meio de símbolos, metáforas e que também utiliza os símbolos e as metáforas para expressar seu ambiente. Nisso consiste o “caráter especial” do eu e do ambiente. Tillich (2005) objeta ainda que “como o ser humano possui um eu profundo, ele transcende todo o ambiente possível. O ser humano tem um mundo” (p.180).

Logicamente, a antropologia de Tillich não se limita à noção de eu profundo ou sujeito. Ao longo de sua *Teologia Sistemática*, Tillich mostra o “ser” de modo geral e também a maneira com que o “ser humano” está presente em cada nível de conceitos ontológicos. Para falar sobre o ser humano, na concepção de Tillich, não podemos deixar de levar em conta importantes aspectos, quais sejam: o ser humano é consciente de sua finitude (diferente dos outros seres) e isso faz com que sua angústia (ou *anxiety*) seja maior do que a dos outros seres. No entanto, a coragem do ser humano também é maior do que a coragem que está presente em todo ser finito. Logo, resume-se que a angústia e a coragem são características essenciais do ser humano.

Outra característica essencial do ser humano que perpassa toda a *Teologia Sistemática* de Paul Tillich é a preocupação última. Preocupação última é a preocupação religiosa; uma preocupação incondicional, “independente de qualquer condição de caráter, desejo ou circunstância” (p.29). A palavra “preocupação”, de acordo com o autor, “aponta para o caráter ‘existencial’ da experiência religiosa” (p.29). Para expressar suas preocupações últimas, as pessoas e os grupos históricos utilizam símbolos.

É importante também destacar o papel da linguagem na noção de ser humano de Tillich. O ser humano

precisa de universais, isto é, do poder da linguagem. (...) O *logos* precede todas as coisas. O ser humano é chamado de *homo faber*, implicitamente ele também é chamado de *anthropos logikos*, isto é, o ser humano que é determinado pelo *logos* e é capaz de usar a palavra de maneira significativa (TILLICH, 2005, p.521).

Tillich (2005, p.519) destaca algumas formas de linguagem: linguagem que está à mão (cotidiana), linguagem técnica, linguagem simbólica poética e linguagem simbólica religiosa. A linguagem que melhor expressa as preocupações do ser humano é a linguagem simbólica religiosa, já que com esse tipo de linguagem ele é capaz de expressar suas preocupações últimas e as questões profundas de seu ser.

Para concluir esse primeiro nível de conceitos ontológicos, devemos pensar que há dois pólos opostos a que Tillich se refere quando relaciona as estruturas sujeito-objeto e eu-

mundo: “A personalidade humana totalmente desenvolvida representa um pólo, e a ferramenta mecânica (ou coisa) o outro” (p.182). O autor ainda diz que a ontologia não pode começar com a “coisa” e tentar derivar dela a subjetividade. “Aquilo que está completamente condicionado, aquilo que não tem individualidade e subjetividade, não pode explicar o eu e o sujeito” (TILLICH, 2005, p.182). É um perigo submeter o sujeito ao objeto. No entanto, Tillich também critica o oposto. “É tão impossível derivar o objeto do sujeito quanto é derivar o sujeito do objeto” (p.183). Nesse caso, o autor faz críticas ao idealismo e à impossibilidade de se passar do “eu absoluto” ao não-eu, do sujeito puro à estrutura objetiva da sociedade. Ele fala de “idealismo dedutivo” e se refere à interpretação objetivista como “naturalismo redutivo” (p.183).

Tillich termina esse primeiro nível de conceitos ontológicos dizendo que a relação sujeito-objeto não é uma identidade da qual se possa derivar subjetividade ou objetividade; é uma relação de polaridade. “A estrutura ontológica básica não pode ser derivada. Ela deve ser aceita” (p.184).

A questão de Deus também surge no final da análise e é expressa da seguinte forma: “O que precede a dualidade eu-mundo e sujeito-objeto?” (p.184). Segundo o autor, somente a revelação pode responder essa pergunta. É exatamente nesse “abismo” que a revelação e a pergunta por Deus encontram seu “lugar”.

Por fim, a noção de um “eu” que possui um mundo não é algo solipisista, em que um sujeito afirma sua extrema individualidade em seu próprio mundo. Antes, está ligada ao mundo, à cultura e, principalmente, à linguagem. Ele tem um mundo enquanto tem linguagem e tem linguagem enquanto tem um mundo. Da mesma forma, a relação de um sujeito que pensa um objeto não é pura, mas está sempre composta de subjetividades por parte daquele que experimenta, de suas visões de mundo, linguagens e culturas. Essas relações (sujeito-objeto e eu-mundo) limitam a possibilidade de se conceber um sujeito, um objeto e um mundo descrito apenas de maneira objetiva e/ou subjetiva. Mas de que maneira devemos entender o “eu” e o “sujeito”? Aqui entra o papel da linguagem metafórico-simbólica de Tillich. Há um aspecto da subjetividade que não pode ser descrito em termos lógicos e isso constitui um aspecto central de sua teologia e filosofia: a preocupação última. Esta seria uma preocupação religiosa, preocupação com a perda do sentido da vida e da existência. É uma preocupação que se expressa simbolicamente, pois o símbolo é capaz de acessar dimensões da alma que a linguagem objetiva e técnica não penetra (TILLICH, 2005, p.518-519). A “revelação” responde simbolicamente nossas perguntas existenciais e é justamente

aqui que a teologia desempenha sua função: interpretar os símbolos religiosos ou quase-religiosos, as preocupações últimas, e responder às perguntas existenciais. Sobre isso falaremos no próximo capítulo.

### 2.1.2 Segundo nível de conceitos ontológicos

O autor expõe um segundo nível de conceitos ontológicos, que desenvolve os elementos constituintes da estrutura ontológica básica. Segundo Tillich, não pode haver um reino da dinâmica sem forma, assim como não pode haver reino da individualidade sem universalidade, e vice-versa. “Cada pólo tem sentido à medida que se refere ao oposto” (TILLICH, 2005, p.175). Há interdependência mútua entre eles, a separação e união deles é possível porque um corresponde ao outro. Os principais elementos que constituem a estrutura básica do ser são: individualidade e universalidade; dinâmica e forma; liberdade e destino (p.174). Aqui Tillich mostra a necessidade de se pensar os elementos em relação ao seu oposto, sem desvinculá-los, para compreensão da estrutura do ser.

No que diz respeito à individualização e participação<sup>53</sup>, há uma relação polar entre esses elementos. É preciso pensar sempre a individualização em relação com a participação e vice-versa. Individualização, para Tillich, não é uma característica de uma esfera especial de seres; antes, é um elemento ontológico, uma qualidade de tudo. Como exemplo, Tillich utiliza o conceito de diferença e cita diversas fontes: Platão, que entende a diferença como algo que está espalhado sobre todas as coisas; Aristóteles, que entende os seres individuais como *telos*, a finalidade interior do processo de efetivação; Leibniz, que diz não haver coisas absolutamente iguais e também diz que a existência só é possível por causa da diferença; a ideia bíblica de criação, que pressupõe que Deus cria seres individuais e não universais, cria homem e mulher, não ideais de masculinidade e feminidade; e, por fim, o neoplatonismo, que, apesar do seu realismo ontológico, aceitou a doutrina de que existem ideais não só de espécies, mas também de indivíduos. Todas essas citações são feitas pelo autor para embasar sua seguinte afirmação: “A individualização não é uma característica de uma esfera especial de seres; é um elemento ontológico e, portanto, uma qualidade de tudo. É implícita e construtiva de todo eu” (TILLICH, 2005, p.184).

---

<sup>53</sup> Nota-se que o tradutor da edição brasileira traduz de maneira diferente o termo “individualização” e o termo “participação” ao longo da *Teologia Sistemática*. Na introdução, o autor não falou sobre “participação”, antes, falou sobre universalidade (p.175). Aqui entra o termo “participação” e este termo é levado até o fim dos três livros da *Teologia Sistemática*.

Segundo Tillich, o eu e a participação são conceitos distintos, porém, na realidade, são inseparáveis. O ser humano é um eu completamente centrado e individualizado. A individualidade de um ser que não é humano ganha sentido somente se for introduzida nos processos da vida humana. “O ser humano é diferente. Mesmo nas sociedades coletivistas, o que tem significação não é a espécie, mas o indivíduo como portador e, em última análise, como meta do coletivo” (TILLICH, 2005, p.185). Tillich utiliza o exemplo do ser humano nas sociedades coletivistas e num estado despótico; e também utiliza o exemplo da lei que, segundo o autor, baseia-se na valoração do indivíduo como único, insubstituível e inviolável. A partir desses exemplos, o autor conclui que o indivíduo deve ser protegido e, ao mesmo tempo, tornado responsável.

Um eu individual participa de seu ambiente, segundo o autor. Uma folha individual participa das estruturas e das forças naturais que atuam sobre ela e sobre as quais ela atua. Por isso, Nicolau de Cusa e Leibniz disseram que “o universo inteiro está presente em cada indivíduo, embora limitado por suas limitações individuais” (p.185). Tillich também pontua que há qualidades microcósmicas em todo ser, porém somente o ser humano seria um microcosmo. “O ser humano participa do universo a partir da estrutura racional da mente e da realidade” (p.185). Na verdade, a participação do ser humano é sempre limitada, mesmo que potencialmente ele seja capaz de transcender a qualquer realidade. Os universais fazem o ser humano se tornar universal, enquanto a linguagem demonstra que ele é um microcosmo. O ser humano pode participar dos lugares mais distantes através dos universais. “Esta é a base ontológica para a afirmação de que o conhecimento é união e está enraizado no *eros* que reúne elementos que essencialmente se pertencem uns aos outros” (p.186).

O nome “pessoa” aponta para a forma perfeita da individualização, enquanto o nome “comunhão” aponta para a forma perfeita da participação. O ser humano participa de todos os níveis de vida, mas só consegue participar plenamente do nível que se assemelha a ele, isto é, só consegue ter comunhão com outras pessoas, já que comunhão é participação em outro eu totalmente centrado e individual. A participação não é questão de escolha, mas algo essencial para os indivíduos. “Não existe indivíduo sem participação, e não existe ser pessoal sem ser comunitário” (TILLICH, 2005, p.186). Um indivíduo pode conquistar objetos, mas não pode conquistar outra pessoa sem destruí-la como pessoa. Se o indivíduo não quiser destruir o outro, deve entrar em comunhão com ele. Destarte, “não existe pessoa sem um encontro com outras pessoas” (p.186).

O conceito de participação é relevante em diversas áreas da *Teologia Sistemática*. Um símbolo, por exemplo, participa da realidade que simboliza; quem conhece participa do conhecido; o existente participa das essências que o tornam aquilo que é sob determinadas condições de existência. A participação em polaridade com a individualização “subjaz à categoria de relação como um elemento ontológico básico” (p.186).

Em suma, Tillich considera que nem a individualidade nem a universalidade (ou a participação) podem ser derivados um do outro. Para o autor, o problema do nominalismo e do realismo abalou e quase desintegrou a civilização ocidental. O nominalismo enfatiza demasiadamente a individualidade e nega a participação quando tenta fazer “do conhecimento um ato externo de apreensão e controle das coisas” (p.187). O realismo, por sua vez, enfatiza a participação em detrimento da individualidade. Essa tendência pressupõe que “a realidade tenha o poder de produzir uma mente racional através da qual pode apreender e configurar a si mesma” (p.89). Ademais, para justificar essa compreensão, o realismo “estabelece uma realidade por trás da realidade empírica e faz da estrutura da participação um nível do ser no qual desaparecem a individualidade e a personalidade” (p.187). A solução para esse problema seria manter a polaridade individualidade e universalidade ou individualização e participação.

Em relação à polaridade “dinâmica e forma”, Tillich (2005, p.187) diz que o ser é inseparável da lógica e da estrutura que o torna aquilo que ele é e que dá a razão o poder de apreendê-lo e configurá-lo. O autor também complementa: “ser algo significa ter uma forma” (TILLICH, 2005, p.187). Também diz que tudo o que perde sua forma perde seu ser. A forma torna uma coisa aquilo que é, isto é, ela é sua essência, seu poder definido de ser. Uma paisagem possui uma forma natural que é, ao mesmo tempo, seu conteúdo. Segundo Tillich, a separação de forma e conteúdo se torna um problema na atividade cultural do ser humano. No entanto, Tillich também entende que toda forma “conforma” algo e este “algo” é a dinâmica. O problema na apreensão deste conceito é que tudo o que pode ser conceitualizado deve ter ser, e também que não existe ser sem forma. Isso acaba impedindo a possibilidade de se conceitualizar a dinâmica. Contudo, Tillich diz que a dinâmica não pode ser pensada como algo que é, nem como algo que não é. “Ela é o *me on*, a potencialidade do ser, que é não-ser em contraste com as coisas que têm uma forma e é o poder de ser em contraste com o puro não-ser” (TILLICH, 2005, p.188). Esse conceito é extremamente dialético, segundo Tillich; não é mera invenção dos filósofos. Seria semelhante ao que Bohme chama de *Urgrund*, à vontade de Schopenhauer, vontade de poder de Nietzsche, o inconsci-

ente de Freud e Hartmann, o *élan vital* de Bergson, o impulso de Scheler e Jung (p.188). Aparece também em diversas mitologias como a “noite” ou o vazio que precede a criação. Todos estes conceitos apontam simbolicamente para aquilo que não podemos nomear. Se pudéssemos nomear, faríamos disso um ser junto a outros seres.

Tillich faz uma crítica à doutrina de Deus como *actus purus* do tomismo e diz que o misticismo protestante tentou introduzir um elemento dinâmico na visão da vida divina. O Romantismo e as filosofias da vida também seguiram essa linha, mesmo correndo o risco de perder a divindade do divino na intenção de transformar o Deus estático do *actus purus* no Deus vivo. O autor também diz que qualquer ontologia que suprima o elemento dinâmico da estrutura do ser é incapaz de explicar a natureza de um processo vital ou mesmo de falar de modo significativo da vida (TILLICH, 2005, p.189).

Essa polaridade também aparece na experiência imediata do ser humano com a estrutura polar de vitalidade e intencionalidade.

Vitalidade seria o poder que mantém o ser vivo vivendo e crescendo. O *élan vital* (um dos principais conceitos de Bergson) é o impulso criador de novas formas em tudo o que vive. Porém, segundo Tillich, frequentemente usa-se esse termo de modo mais restrito, isto é, no que diz respeito ao ser humano. O contraste polar da vitalidade seria a intencionalidade. Segundo Tillich, a vitalidade, no sentido pleno da palavra, é humana “porque o ser humano possui intencionalidade” (TILLICH, 2005, p.189). Ele também expõe que o elemento dinâmico no ser humano está aberto em todas as dimensões e não está sujeito a nenhuma estrutura *a priori* limitante. O ser humano pode criar um mundo para além do que lhe é dado. Ele cria os domínios técnico e espiritual. A dinâmica da vida subumana é restrita aos limites que lhe são impostos pela necessidade natural, apesar das variações infinitas que produz e das novas formas criadas pelo processo evolutivo. Mas, no ser humano, a dinâmica vai além da natureza. O ser humano é o único ser que possui vitalidade no sentido pleno do termo (TILLICH, 2005, p.189).

“A vitalidade do ser humano contrasta com sua intencionalidade e está condicionada por ela” (p.189). Intencionalidade, para Tillich, significa estar relacionado com as estruturas significativas, viver nos universais, apreender e configurar a realidade. Intenção não significa a vontade de agir para alcançar algum propósito, mas “viver em tensão com (e para) algo objetivamente válido” (p.190). A vitalidade criativa do ser humano, neste sentido, não é uma atividade sem direção, caótica ou auto-suficiente, mas uma atividade direcionada e formada. A vitalidade e a intencionalidade são interdependentes.

Após entender a maneira com que Tillich relaciona vitalidade e intencionalidade, resta-nos entender como Tillich concebe a tendência do ser de se conservar e, ao mesmo tempo, de se autotranscender. Para Tillich, o crescimento de um indivíduo é o exemplo mais óbvio que poderíamos ter de autotranscendência e autoconservação (p.190).

O caráter dinâmico do ser mostra a tendência de tudo a se transcender a si mesmo e a criar novas formas. Porém, ao mesmo tempo, tudo tende a conservar sua própria forma como a base de sua autotranscendência. “A autotranscendência e a autoconservação são experimentadas imediatamente pelo ser humano no próprio ser humano” (p.190). O ser humano só pode se transcender sobre a base da autoconservação. Sobre esta base, ele é capaz de transcender a qualquer situação dada. A autotranscendência pode ser limitada ou ilimitada. No que diz respeito à possibilidade de transformar as coisas, à atividade de apreensão e à atividade de configuração, a autotranscendência do ser humano é ilimitada. Entretanto, em nível biológico, esta autotranscendência é limitada.

Outras obras como *Amor, poder e justiça* também nos trazem esclarecimentos em relação ao conceito de autotranscendência.

A autotranscendência de um ser ocorre dentro de formas que determinam esse processo de autotranscendência. Porém, essa determinação nunca é completa, caso contrário, não se poderia falar em autotranscendência. Se o ser se transcende ele corre o risco de se encher e também se destruir. Isto pode ser chamado de risco da criatividade (TILLICH, 2004, p.60).

Nesta obra supracitada, não há o conceito de autoconservação nem mesmo a noção de intencionalidade, mas ambos estão implícitos. Tillich (2005, p.191), diz ainda que qualquer passo para além da estrutura biológica – que torna possível a intencionalidade e a historicidade – seria um retrocesso, um falso crescimento e uma destruição do poder de autotranscendência. Ainda na obra *Amor, poder e justiça*, ao ponderar sobre a impossibilidade de se definir a natureza do Ser-em-si em termos lógicos e técnicos, Tillich (2004, p.59) mostra de que maneira a filosofia descreve a estrutura do ser. Segundo o autor, o ser vivo<sup>54</sup> ou realizado une dinâmica e forma; o que é real tem uma forma e, ao mesmo tempo, projeta-se para além de si mesmo, não está satisfeito com a forma em que se encontra. Ele quer sempre desenvolver-se. “Ele quer aumentar seu poder de ser de forma que inclua e conquiste mais não-ser” (TILLICH, 2004, p.59).

---

<sup>54</sup> Esta seria outra maneira de se referir ao que Tillich considera, na *Teologia Sistemática*, como ser existencial.

Na *Teologia Sistemática*, o autor (2005, p.191) termina sua análise sobre a forma e a dinâmica dizendo que, se houvesse a possibilidade de um “super homem” (no sentido biológico), este seria menor do que o ser humano, pois o ser humano possui liberdade (em termos racionais) e não é capaz de ultrapassar biologicamente essa liberdade.

A última polaridade exposta por Tillich neste segundo nível de conceitos ontológicos é a polaridade entre liberdade e destino. Segundo Tillich (2005, p.191), a liberdade é uma característica do ser humano. Porém, a liberdade deve ser vista em interdependência polar com o destino. O ser humano se defronta com o mundo ao mesmo tempo em que pertence a ele. A abordagem da liberdade e do destino não pode ser vista como a discussão em torno do determinismo e do indeterminismo. Tanto o determinismo quanto o indeterminismo, segundo Tillich, pressupõem que exista uma coisa chamada “vontade”, que pode ter ou não a qualidade de liberdade. Logicamente, em se tratando de uma coisa, não há como lhe atribuir liberdade. A liberdade não é a liberdade de determinada função (a vontade). Ela pertence ao ser humano que se manifesta como um eu completo e uma pessoa racional (TILLICH, 2005, p.192).

No dizer de Tillich, a liberdade deve ser vista como deliberação, decisão e responsabilidade (p.193). Deliberar seria o ato de pesar argumentos e motivos. A pessoa que pesa os argumentos e motivos está acima deles e, enquanto os pesa, não se identifica com nenhum dos motivos, mas é livre de todos. O autor também diz que a pessoa autocentrada “pesa os motivos e, através de seu centro pessoal, reage como um todo frente à luta desses motivos” (p.193). Essa reação seria a decisão, palavra esta que, tal como a palavra “incisão”, implica a imagem do corte. A decisão “corta” possibilidades reais de acontecimentos. A pessoa que corta ou exclui possibilidades com sua decisão, assim como no caso da deliberação, está para além daquilo que cortou. Seu centro pessoal tem possibilidades, mas não é idêntico a elas. A última maneira de se experimentar a liberdade, segundo Tillich, é por meio da responsabilidade. A palavra responsabilidade diz respeito à obrigação de alguém de responder, com liberdade, quando outra pessoa lhe pergunta sobre suas decisões.

Em suma, a deliberação pesa argumentos e motivos, a decisão corta possibilidades de acontecimentos, e a responsabilidade expõe o dever de resposta, com liberdade, àquele que pergunta sobre suas decisões.

Partindo dessa análise, é possível compreender o que Tillich entende por destino. “Nosso destino é aquilo do qual surgem nossas decisões. É a base indefinidamente ampla de nosso eu centrado; é a concretude de nosso ser que torna todas as nossas decisões *nossas*

decisões” (TILLICH, 2005, p.194). Quando decidimos sobre algo, é a totalidade concreta de nosso ser que toma essa decisão, não é somente um sujeito epistemológico. Em outras palavras, a totalidade concreta de nosso ser se resume a: estrutura corporal, impulsos psíquicos e caráter espiritual. Isso mostra que a concepção de ser humano de Tillich se divide em três etapas, semelhante à distinção do cristianismo entre corpo, alma e espírito. Ademais, devemos levar em consideração a influência do contexto em que se manifesta essa “totalidade concreta de nosso ser”, a saber: as comunidades às quais pertencemos, o passado que recordamos ou esquecemos, o ambiente circundante e o mundo que causa impacto sobre nós (p.194). Segundo o autor, nosso destino é a base de nossa liberdade, já que a liberdade participa na configuração do destino.

Tillich também diz que Deus não possui destino, uma vez que ele é a própria liberdade (p.194). A palavra “destino” possui conotação escatológica, ou seja, diz respeito ao fim e àquilo que ainda não aconteceu. A noção de Tillich de destino depende da noção de liberdade. Portanto, tudo o que participa do ser deve participar da polaridade liberdade-destino.

Para terminar esse nível de conceitos ontológicos, o autor fala brevemente sobre a polaridade entre espontaneidade e lei, que está ligada à polaridade entre liberdade e destino.

Espontaneidade diz respeito ao ato que se origina no eu atuante. Por outro lado, o termo “lei” se deriva da esfera social e “designa uma regra que se pode impor e pela qual se ordena e se controla um grupo social” (p.194-195). Segundo o autor, a lei torna possível e determina as reações espontâneas (p.194). As leis naturais, por sua vez, se baseiam na estrutura racional do ser humano e da sociedade; elas são válidas incondicionalmente. Na concepção de Tillich, se o conceito de lei natural se aplica universalmente à natureza, é porque ele expressa o caráter estruturalmente determinado das coisas e dos eventos. A lei da natureza não elimina as reações das *Gestalten* autocentradas, mas ela é capaz de determinar os limites que as *Gestalten* autocentradas não podem transgredir. “Cada ser age e reage de acordo com a lei de sua estrutura autocentrada e de acordo com as leis das unidades mais amplas nas quais ele está incluído” (TILLICH, 2005, p.195).

Em suma, a espontaneidade é possível porque há leis que estruturam e impõem limites aos seres que agem espontaneamente. Há dois sistemas que se diferenciam nessa análise de Tillich: o indivíduo auto-centrado, que é limitado por sua estrutura orgânica (lei ou forma natural) e, ao mesmo tempo, é capaz de agir espontaneamente e reagir a estímulos; e a natureza, cuja “espontaneidade está unida à lei” (p.195). As ações do indivíduo não podem ser

determinadas como acontece na natureza, mas essas ações são limitadas pela estrutura biológica dos indivíduos.

### 2.1.3 Terceiro nível de conceitos ontológicos

O terceiro nível de conceitos ontológicos, segundo Tillich, diz respeito ao poder de ser para a existência e à diferença entre essência e existência (TILLICH, 2005, p.175). Na concepção do autor, em grande parte das ontologias, desde Platão até Sartre e Heidegger, há a distinção entre essência e existência. Em todas essas ontologias se formula a pergunta sobre a relação que há entre essência e existência e sobre o sentido do ser em si. Tillich também entende que a liberdade unida à sua finitude – como dito no segundo nível de conceitos ontológicos – é o ponto decisivo que vai do ser à existência. Sendo assim, esse nível de conceitos ontológicos analisa a finitude em sua polaridade com a infinitude e “em sua relação com a liberdade e o destino, com o ser e o não-ser, com a essência e a existência” (TILLICH, 2005, p.175).

Na estrutura da *Teologia Sistemática*, o tema da finitude se manifesta de maneira mais evidente nesse terceiro nível de conceitos ontológicos e vai até o fim da análise ontológica de Tillich. A divisão de níveis de conceitos ontológicos foi feita por Tillich somente na introdução. Na estrutura do texto e dos tópicos feita pelo autor ao longo da obra, parece não haver divisões claras entre o terceiro e o quarto nível de conceitos ontológicos. O que é evidente é que a finitude aparece como um fator preponderante na ontologia de Tillich, direcionando todos os níveis de conceitos ontológicos e conduzindo a questão ontológica para a questão de Deus.

Para iniciar a abordagem desse nível de conceitos ontológicos, deve-se notar que o autor o divide em duas partes: a primeira tem como título “ser e não-ser”; a segunda, “finitude e infinitude”. Na primeira parte, Tillich observa o caráter do ser e do não ser, o mistério que há em ambos e a maneira com que o não-ser se relaciona com o ser em si. No que diz respeito à relação entre ser e não-ser, Tillich opta por uma linguagem dialética, em detrimento da lógica, já que nenhum conceito, nem mesmo a ideia de um nada absoluto, seria capaz de explicar a dinâmica do conceito de não-ser. Na segunda parte, Tillich utiliza seu conceito de ser e não-ser dialético para expor o caráter da finitude. Também mostra o aspecto central da finitude na constituição do ser existencial.

Em vez de seguir os tópicos tal como elaborados por Tillich ao longo da obra, iremos trilhar o caminho da introdução de sua ontologia, porém, invertendo alguns elementos. A

inversão será em torno da diferença entre o ser essencial e o ser existencial, que será a última a ser abordada neste nível, já que ela constitui, no dizer de Tillich, “a espinha dorsal de todo o corpo do pensamento teológico” e “deve ser elaborada em cada parte do sistema teológico” (p.212).

### 2.1.3.1 Ser e não-ser

Ao passar à análise do conceito de ser, Tillich retoma a experiência de que já falara anteriormente, isto é, o “choque do não-ser” que causa a pergunta ontológica. O ser que vivencia o “estado de dúvida” e formula a pergunta ontológica é o ser humano, pois ele é o único ser capaz de olhar para além dos limites de seu próprio ser e de assumir esse ponto de vista (a dúvida existencial, a consciência da finitude da vida e a necessidade da morte). Tillich também fala sobre o “mistério do ser”. Segundo o autor, quando consideramos a possibilidade do não-ser, o ser se torna um mistério. Mistério porque ele tem um passado e um “destino” incerto (futuro); também porque ele é uma infinitude potencial. O ser humano pode assumir esse ponto de vista porque ele é livre para transcender toda realidade; ele não está preso ao “ser-ser” (*beingness*) (p.195).

Como dissemos no início, o ser humano é capaz de imaginar a negação de tudo o que é. Porém, isso não significa que Tillich aceita a noção existencialista de “nada”. Veremos em que consiste o não-ser de Tillich. Antes disso, devemos ainda lembrar que o ser humano, no dizer de Tillich, tem a capacidade de autotranscendência e de autoconservação. O ser humano é capaz de transcender a situação dada somente em termos de imaginação, técnica e criação. Ele a transcende porque possui uma base para isso, a saber: seu corpo, o contexto em que vive, a linguagem que utiliza e tudo aquilo que lhe é dado. Essa relação entre transcendência e conservação aponta para a polaridade liberdade e destino, que por sua vez, remete à finitude e à infinitude.

Na introdução à parte 2 do Volume I da *Teologia Sistemática*, Tillich chega à conclusão de que o pensamento está fundamentado no ser e não pode abandoná-lo. Também vimos que o pensamento é capaz de “imaginar”<sup>55</sup> a negação de tudo o que é, e isso faz com que, de

---

<sup>55</sup> Sobre a imaginação, Derek Michaud também expõe esse elemento quando fala sobre a ontologia de Tillich: “No entanto, nós temos a capacidade de operar a nossa imaginação para ir além da nossa finitude e apontar para o infinito. Portanto, somos capazes de estar ciente do infinito”. MICHAUD, Derek. *Tillich's Life and Development of His Thought*. Extraído de <<http://people.bu.edu/wwildman/bce/tillich.htm>>. Acesso em: 05/04/2011.

alguma forma, o ser humano transcenda seu ser e se depare com o não-ser. Mas essa auto-transcendência acontece de modo que a base (o ser) não seja retirada; antes, essa base dá possibilidades de imaginar a negação de tudo o que é, já que só podemos pensar o não-ser a partir do ser. Nesse sentido, o movimento de autotranscendência ocorre juntamente com o movimento de autoconservação. Em outras palavras, a transcendência só é possível porque há um fundamento, uma base sobre a qual se irá transcender. Isso nos ajuda a entender o sentido das palavras de Tillich quando afirma que tudo o que participa do poder de ser está mesclado com o não-ser. Estar mesclado com o não-ser significa, por um lado, estar ameaçado pelo não-ser (ser finito); por outro, ser capaz de vislumbrar o não-ser e, conseqüentemente, ir além de si (ser autotranscendente). Com efeito, o não-ser mostra tanto o limite do ser como a possibilidade do ser ir além de si mesmo. Isso nos ajuda a entender o que significa “vir do não-ser e retornar a ele”. Significa que o fundamento (passado) e o destino (futuro) do ser são desconhecidos. Podemos conhecê-lo somente a partir do ser (presente), de maneira limitada.

Na concepção de Tillich, a finitude é o eixo central da existência. Só podemos dizer que algo existe quando o mesmo possui um início e um fim, ou seja, quando estiver em constante ameaça do não-ser. Ao vislumbrar o não-ser e formular a questão ontológica, o ser humano deve perguntar por aquilo que cria o mistério do ser e deve considerar o mistério do não-ser (TILLICH, 2005, p.195).

O mistério do ser e o mistério do não-ser andam juntos desde as mitologias e as cosmogonias antigas. Na filosofia, a figura de Parmênides é considerada indispensável para a constituição da ontologia. Segundo Tillich, Parmênides enfrenta a questão do não-ser e percebe que, todas as vezes que tenta falar do não-ser, atribui-lhe um caráter positivo, que contradiz sua natureza de negação. Mas Tillich entende que Parmênides tornou incompreensível o domínio do devir e evocou a solução atomística que identifica o não-ser com o espaço vazio, dando-lhe uma espécie de ser. Podemos perceber dois pontos centrais nessa crítica de Tillich a Parmênides: 1) o devir deve ser um elemento constituinte da ontologia e não pode ser excluído; 2) o não-ser não pode ser identificado nem mesmo com o vazio, isto é, é impossível falar de um não-ser absoluto e não atribuir ser ao não-ser.

---

Tillich pergunta: “que tipo de ser deveria ser atribuído ao não-ser?” (p.196). Antes de responder diretamente sua questão, o autor configura duas maneiras de se evitar o problema do não-ser: uma lógica e a outra ontológica.

Na forma lógica, o não-ser pode ser visto como um juízo negativo desprovido de significado ontológico. Isso também nos levaria a entender que a estrutura lógica é um simples jogo com relações possíveis. No entanto, Tillich descarta essa opção dizendo que a negação lógica pressupõe um ser (o ser humano) que transcende a situação dada por meio de expectativas que podem ser frustradas. A possibilidade de frustração de suas expectativas e a possibilidade de não ocorrer um evento que estava previsto expõe a falsidade de seus juízos. Os juízos são possíveis porque o ser humano vivencia expectativas e se frustra com elas. Esta expectativa desapontada cria a distinção entre ser e não-ser. O ser humano, segundo Tillich, deve estar separado de seu ser de tal forma que seja capaz de olhá-lo como algo estranho e problemático. Ele participa do ser e do não-ser.

Por isso, a mesma estrutura que torna possível os juízos negativos demonstra o caráter ontológico do não-ser. Se o ser humano não participasse do não-ser, nenhum juízo negativo seria possível; deveras, juízo algum, de qualquer tipo, seria possível (TILLICH, 2005, p.196).

Todo conhecimento humano é dado na existência, e a existência transcende os limites do conhecimento. Não pode haver critérios formais e lógicos que evitem a participação do ser humano e a possibilidade do ser humano ter suas expectativas frustradas. Dessa forma, não se pode resolver o mistério do não-ser transformando-o em alguma espécie de juízo lógico.

Por outro lado, a maneira ontológica de evitar o mistério do não-ser adota a estratégia de tentar despojá-lo de seu caráter dialético, colocando o ser e o nada em contraste absoluto. Sobre isso, Tillich diz: “Se o ser e o nada são colocados em contraste absoluto, o não-ser é excluído do ser em todos os aspectos; tudo é excluído, exceto o ser-em-si” (TILLICH, 2005, p.196). Nessa crítica, Tillich expõe a maneira com que a redescoberta da questão ontológica tem sido guiada pela filosofia pré-socrática, enfatizando o problema do não-ser.

A tentativa de colocar ser e não-ser em pólos opostos absolutos apenas faz com que um exclua o outro. Pouco adiante, Tillich mostra a maneira com que o “nada” de Heidegger e Sartre manifesta um caráter tão positivo quanto o ser-em-si:

O existencialismo recente ‘encontrou-se com o nada’ (Kuhn) de uma forma profunda e radical. De certa maneira, ele substituiu o ser-em-si pelo não-ser, atribuindo ao não-ser uma positividade e um poder que contradizem o sentido imediato da palavra. O ‘nada

aniquilador' de Heidegger descreve a situação do ser humano ameaçado pelo não-ser de uma forma ultimamente inevitável, isto é, pela morte (TILLICH, 2005, p.198).

Tillich também diz que no existencialismo não há como vencer a ameaça do não-ser. Só se pode lidar com tal ameaça a partir da coragem de assumi-la. Aqui a noção de coragem é retomada. Falaremos mais sobre esta noção de coragem após a análise dos níveis de conceitos ontológicos.

A língua grega, para Tillich, fornece a possibilidade de distinguir o conceito dialético e não-dialético do não-ser. O dialético é chamado de *me on*, enquanto o não-dialético é chamado de *ouk on* (p.196). Aqui está a chave para compreendermos o problema do não-ser. Ao invés de olharmos para o não-ser apenas a partir da lógica, olharíamos de maneira dialética. O não-ser seria algo relativo e não um vazio absoluto. A dialética estabelece uma crítica ao que Tillich chamou de forma lógica e também àquilo que ele chamou de forma ontológica de se evitar o mistério do não-ser.

Na discussão sobre a finitude e infinitude, Tillich mostra mais claramente em que consiste o não-ser: “o não-ser se apresenta como o ‘ainda não’ do ser e como o ‘não mais’” (p.198). Foi baseados nessa concepção de não-ser, na introdução deste capítulo, que indicamos que o “ser existencial” de Tillich é, simplesmente, “aquilo que é” em determinado tempo e espaço, o “ente”. O não-ser, por sua vez, é aquilo que o ser ainda não é, mas pode vir a ser. Nesse sentido, ele limita o ser, mas também lhe abre possibilidades. Isso mostra o caráter relativo e dialético da abordagem ontológica de Tillich.

Essa forma de não-ser (*me on*), segundo o autor, é tirada do platonismo e se constitui como uma maneira platônica de combater alguns pressupostos da ontologia de Parmênides. No entanto, em Platão, o mistério do não-ser não é eliminado, pois, apesar de seu “nada”, atribui-se a ele o poder de resistir a uma união completa com as ideias. “A matéria *me-ontica* do platonismo representa o elemento dualista que está subjacente a todo paganismo e constitui o fundamento último da interpretação trágica da vida” (TILLICH, 2005, p.197).

O cristianismo, segundo o autor, expõe uma proposta contrária a Platão, ainda que o cristianismo tenha se apropriado de importantes aspectos da filosofia platônica. Tillich diz que o cristianismo rejeitou o conceito de matéria *me-ontica* do platonismo apoiando-se na doutrina da *creatio ex nihilo* (criação a partir do nada). A matéria, no cristianismo, não se constitui como um segundo princípio ao lado de Deus. O *nihil* no qual Deus cria seria equivalente ao *ouk on*, isto é, a negação absoluta do ser. Porém, os cristãos tiveram de se enfrentar em muitos pontos com o problema dialético do não-ser. Agostinho, segundo Tillich, as-

sim como diversos teólogos místicos, entendia o pecado como “não-ser”. “Eles não queriam afirmar que o pecado careça de toda realidade ou que seja uma falta de realização perfeita (...) O que eles queriam dizer é que o pecado carece de *status* ontológico positivo” (TILLICH, 2005, p.197). Nesse caso, o não-ser de Agostinho acaba sendo uma resistência ou perversão do ser, e isso demonstra o caráter dialético do não-ser.

Outro ponto que demonstraria o caráter dialético do não-ser seria a doutrina da criaturalidade do ser humano. Essa doutrina será retomada quando falarmos sobre a “realidade de Deus” da *Teologia Sistemática* (p.258-275). Cabe-nos, agora, esclarecer a relação dessa doutrina com o problema dialético do não-ser.

Segundo o autor, a doutrina da criação não é o relato de um evento que aconteceu no passado, mas sim a descrição básica da relação entre Deus e o mundo (p.258). Ela seria o correlato à análise da finitude do ser humano. “Ela responde a pergunta implícita na finitude do ser humano e na finitude em geral. Ao dar essas respostas, descobre-se que o sentido da finitude é a criaturalidade” (TILLICH, 2005, p.258). O caráter básico da existência, segundo o autor, é que o ser humano formula a questão de sua finitude sem receber uma resposta. Ele tem consciência de sua finitude e imagina o que está para além dela. “Por isto, mesmo que houvesse algo como uma teologia natural, ela não conseguiria alcançar a verdade da criatividade de Deus e da criaturalidade do ser humano” (p.258).

Na concepção de Tillich, a vida divina é criativa e se efetiva em abundância inexaurível. Falar da criatividade divina é o mesmo que falar da vida divina. Nesse âmbito, a criatividade seria uma espécie de característica ou natureza de Deus, enquanto a criaturalidade seria uma característica essencial do ser humano.

Para entender a relação entre essa doutrina e o não-ser dialético, precisamos compreender a expressão *creatio ex nihilo*. O sentido claro dessa expressão seria a negação crítica. Deus não poderia encontrar algo “dado” ou algo que o influencie em sua criatividade. Nesse sentido, essa doutrina “protege” o cristianismo de qualquer tipo de dualismo último, e essa seria a resposta que o cristianismo teria dado ao dualismo platônico. Não pode haver um princípio absoluto que fundamente o não-ser. “Aquilo que preocupa o ser humano de forma última só pode ser aquilo de que o ser humano depende de forma última. Dois últimos destroem a ultimidade da preocupação” (TILLICH, 2005, p.259). Segundo o autor, o sentimento do negativo da *creatio ex nihilo* é claro e decisivo para toda experiência e afirmação cristãs. É também a marca da distinção entre o paganismo e o cristianismo.

Ademais, a preposição *ex* refere-se à origem da criatura. “Nada” é a coisa ou o lugar de onde a criatura procede. O “nada” pode significar a negação absoluta do ser (*ouk on*) ou então a negação relativa e dialética do ser (*me on*). Se *ex nihilo* significa a negação dialética do ser, então ter-se-ia uma reafirmação da doutrina grega sobre a matéria e a forma, contra a qual a doutrina cristã se dirige. Se o “nada” significa a negação absoluta, então não poderia ser a origem da criatura. No entanto, o termo *ex nihilo* diz algo de importância fundamental sobre a criatura, a saber, “que ela deve assumir aquilo que poderíamos chamar de ‘herança do não-ser’ (a angústia)” (p.259). A criatura assume a angústia porque não conhece sua origem e seu fim.

Destarte, podemos dizer que o “nada” do qual Deus cria não significa uma coisa à parte de Deus, da qual Ele teria se servido para criar tudo o que existe. Significa que a compreensão humana sobre sua origem é desconhecida. *Ex nihilo* significa que a criatura deve assumir a “herança do não-ser” (p.259). Criaturalidade implica não-ser, mas também comporta o poder de ser:

Este poder de ser é sua participação no Ser-em-si, no fundamento criativo do ser. Ser uma criatura inclui ambas as coisas: a herança do não-ser (angústia) e a herança do ser (coragem). Não inclui uma herança estranha originada de um poder semidivino que esteja em conflito com o poder de Ser-em-si (p.259).

Essa doutrina, segundo o autor, expressa duas verdades fundamentais: 1) o caráter trágico da existência não está fundamentado no fundamento criativo do ser; ele não pertence à natureza essencial das coisas. 2) há um elemento de não-ser na criaturalidade; isso nos permite compreender a necessidade natural da morte, mas não a necessidade do trágico (p.259).

Dizer que o caráter trágico não está fundamentado no Ser-em-si significa o mesmo que dizer que o Ser-em-si não é finito, isto é, está para além da polaridade finitude e infinitude. Por outro lado, dizer que há um elemento de não-ser na criaturalidade implica dizer que a criatura é finita, nasce e morre. Em termos teológicos, não há início e fim em Deus. Deus não cria a partir de outra realidade diferente à sua.

Em relação às postulações acima, devemos perguntar: se o trágico não provém do fundamento criativo e se há um elemento de não-ser na criaturalidade, de onde viria o não-ser e, juntamente, o trágico?

O não-ser é próprio da criatura. Ele se manifesta naquilo que é finito. A distância que há entre o criador e a criatura, o mistério do ser que está “oculto no mistério da criatividade divina” e aquilo que o ser humano não é capaz de conhecer em sua própria natureza demonstram a origem do não-ser. O não-ser se manifesta somente no âmbito da finitude. “Mas

o ser do ser humano não está só oculto no fundamento criativo da vida divina; também está manifesto para si mesmo e para os demais seres vivos no conjunto da realidade” (p.261).

Tillich diz que a finitude não é trágica em si mesma, ela não está fadada à autodestruição. O trágico é vencido pela presença do Ser-em-si dentro da finitude (p.259). O Ser-em-si é o fundamento do ser existencial. A finitude ou o limite do ser existencial é estabelecido pelo não-ser. É justamente a partir daquilo que o ser não é, aquilo que está para além dele, que o ser toma consciência de seu estado e da sua condição limitada. No entanto, isso não faz com que o não-ser tenha um caráter absoluto, já que, como vimos no primeiro do capítulo, o ser humano é capaz apenas de imaginar a negação de sua própria existência. Neste sentido, Tillich estaria de acordo com a lógica de Parmênides de que o “não-ser” (absoluto) é incognoscível. Porém, diferentemente de Parmênides, Tillich aceita o fato de que o ser humano é capaz de pensar no não-ser relativo, pois ele é capaz de pensar no “não mais” ou no “ainda não” do ser.

O processo criativo da vida precede a distinção entre essência e existência (p.260), ser e não-ser. Não podemos falar sobre o Ser-em-si ou sobre Deus de maneira lógica, matemática e descritiva. Só falamos sobre Deus em termos simbólicos e existenciais:

Na visão criativa de Deus, o indivíduo está presente como um todo em seu ser essencial e em seu *telos* interior e, ao mesmo tempo, na infititude dos momentos espaciais de seu processo vital. Sem dúvida, isto é dito simbolicamente, já que somos incapazes de perceber e até mesmo imaginar o que pertence à vida divina. O mistério do ser, que está além da essência e da existência, está oculto no mistério da vida divina (p.260).

Em relação ao ser humano, Tillich diz que, assim como tudo o que existe, a existência do ser humano é diferente de sua essência. Ele está “dentro” do processo da vida divina ao mesmo tempo em que está “fora”. Ele “deixou seu fundamento para ‘postar-se sobre si mesmo’, para tornar efetivo aquilo que ele é essencialmente, para ser liberdade finita. (...) a criaturalidade plenamente desenvolvida é a criaturalidade caída” (TILLICH, 2005, p.261). A criatura torna efetiva sua liberdade na medida em que está fora do fundamento criativo da vida divina. “Estar fora da vida divina significa estar em uma liberdade efetivada, em uma existência que não está unida à sua essência” (p.261). Tillich diz ainda que o “dentro” e o “fora” são também simbólicos espaciais, “mas o que expressam não é espacial. Eles se referem a uma realidade mais qualitativa do que quantitativa” (p.261).

Em suma, podemos dizer que “ser criatura significa estar enraizado no fundamento criativo da vida divina e, ao mesmo tempo, efetivar o próprio eu através da liberdade” (p.261).

Após essa explanação sobre a doutrina da criaturalidade, podemos então entender porque a *creatio ex nihilo* institui uma crítica contra a matéria *me-ôntica* platônica e de que forma a doutrina da criaturalidade demonstra o caráter dialético do não-ser. Tillich utiliza esses pressupostos para defender que o cristianismo deve rejeitar a doutrina da imortalidade natural e afirmar a doutrina da vida eterna dada por Deus “como aquele que possui o poder de ser em si” (p.197).

A fim de demonstrar o problema dialético do não-ser quando se pensa em Deus, outro elemento abordado por Tillich em seu terceiro nível de conceitos ontológicos é a teologia negativa. Ao falar sobre a teologia negativa, Tillich diz que o não-ser dessa teologia significa não ser algo particular, isto é, ser para além de todo predicado concreto. Segundo o autor, esse tipo de não-ser abarca tudo; ele equivale ao Ser-em-si. A questão dialética do não-ser é um problema da teologia afirmativa.

Se Deus é chamado de Deus vivo, se ele é o fundamento de todos os processos criativos da vida, se a história tem significado para ele, se não existe um princípio negativo além dele que seja responsável pelo mal e pelo pecado, como se pode evitar que se postule uma negatividade dialética no próprio Deus? (p.197)

Segundo o autor, essas perguntas obrigaram os teólogos a relacionar dialeticamente o não-ser com o Ser-em-si e, conseqüentemente, com Deus. Segue como exemplo dado por Tillich: o *Ungrund* de Böhme, a primeira potência de Schelling, a antítese de Hegel, o contingente e o dado em Deus do teísmo recente, a liberdade meônica de Berdiaev.

O Ser-em-si, portanto, abarca tanto o ser quanto o não-ser, aquilo que é e aquilo que não é, a vida e a morte. Ele não tem início nem fim. “O ser é princípio sem princípio, o fim sem fim. Ele é seu próprio princípio e fim, o poder inicial de tudo quanto é” (p.198). Aqui se mostra claramente a diferença entre o ser existencial e o Ser-em-si. O ser existencial provém do não-ser; o Ser-em-si não tem princípio nem fim, ele é o poder inicial de tudo, o sentido da existência.

### 2.1.3.2 Finitude e infinitude

A finitude é um aspecto central da ontologia de Tillich. Ela é tão importante que Tillich, ao longo de sua obra, ao invés de separá-la como um nível dos conceitos ontológicos, prefere relacioná-la com outros níveis de conceitos ontológicos. As categorias do ser e do

conhecimento, por exemplo, tornam-se categorias da finitude. Isso mostra que o ser que Tillich pretende encontrar, na análise dos conceitos ontológicos, é um ser finito. Por isso Tillich diz:

tanto a estrutura ontológica básica quanto os elementos ontológicos implicam a finitude. O ser eu, a individualidade, a dinâmica e a liberdade, todos eles incluem a multiplicidade, a definição, a diferenciação e a limitação (p.198).

Na ordem da *Teologia Sistemática*, os tópicos seguintes seriam: “a finitude e as categorias” (p.201), “a finitude e os elementos ontológicos” (p.207) e “ser essencial e ser existencial” (p.210). No entanto, este trabalho optou por seguir a proposta de Tillich na introdução de sua obra, mencionando cada nível de conceitos ontológicos. Para isso, foi necessário localizar em que nível de conceitos ontológicos se encontra a finitude. Então, julgou-se pertinente localizar a discussão em torno da finitude no terceiro nível de conceitos ontológicos, onde o autor inicia a questão. Deve-se dizer que, quando observamos a função da finitude em toda a ontologia de Tillich, percebemos que ela perpassa todos os níveis de conceitos ontológicos estabelecendo limites ao conhecimento e mostrando seu caráter ambíguo e misterioso. Mas, tal como os outros conceitos, a finitude também pode ser definida e localizada no conjunto da obra, e o lugar mais apropriado para este conceito seria na discussão acerca do ser e do não-ser.

Não sabemos em que momento Tillich escreve a introdução de sua ontologia, se ele faz isso após concluir todo o sistema ou se o faz antes. Mas deve-se relevar o hiato que há entre a introdução e a sistematização dos níveis de conceitos ontológicos, como foi dito acima. Neste trabalho, preferimos localizar o subtítulo “ser essencial e ser existencial” na introdução do capítulo e no final do terceiro nível de conceitos ontológicos, pois essa diferenciação entre essência e existência é fundamental para a compreensão de toda a obra do autor. No entanto, o autor põe esse subtítulo no meio do discurso que faz sobre a natureza da finitude, ao final de seu sistema ontológico.

A definição de finitude, na ontologia de Tillich, é: “o ser limitado pelo não-ser” (TIL- LICH, 2005, p.198). Como vimos, o não-ser confronta e ameaça tudo o que é com um fim definido. Vimos também que o não-ser se apresenta como o “ainda não” ou o “não mais” do ser (p.198). “Ainda não” pode ser uma referência ao futuro, e “não mais” pode ser uma referência ao passado. Nesse sentido, podemos dizer que o não-ser é o passado e o futuro do ser. Ao ser caberia apenas o presente, e um presente contínuo. Se olharmos o ser a partir do ponto de vista do não-ser, dizemos que o ser vem do não-ser e retorna a ele (p.198). Da mesma

forma, se observarmos o não-ser a partir do ser, podemos dizer que o ser sempre é e não pode não-ser. Em suma, podemos dizer que o não-ser contrasta com aquilo que tem uma forma específica e definida, e o “poder de ser” contrasta com o puro não-ser (p.188).

O não-ser, na concepção de Tillich, só tem sentido em relação e em função do ser. Como a própria palavra “não-ser” indica, “o ser precede o não-ser em validade ontológica” (p.198). Esta seria a maneira dialética que Tillich havia encontrado para pensar o não-ser. Em alguns momentos, a divisão entre ser e não-ser quase se dilui. A mesma palavra grega que Tillich utiliza para se referir ao não-ser (*me on*), como vimos, ele também utiliza para falar sobre a “potencialidade do ser” e sobre a dinâmica:

A dinâmica, portanto, não pode ser pensada nem como algo que é, nem pode ser pensada como algo que não é. Ela é o *me on*, a potencialidade do ser, que é não-ser em contraste com as coisas que têm uma forma e é o poder de ser em contraste com o puro não-ser (p.188).

Isso mostra que o não-ser possui grande complexidade no sistema de Tillich, uma vez que ele se põe como “negação” do ser e também como dinâmica do próprio ser. O não-ser só pode ser descrito porque há um fundamento nele. Mas, isto não significa que nossa descrição seja capaz de dizer exatamente o que “é” o não-ser, já que cairíamos em contradição e faríamos da dinâmica e do movimento ‘coisas’ estáticas. Dizemos apenas o que não é o ser e o que não pode ser traduzido em conceitos e palavras. E, se quisermos nomeá-lo aproximativamente, dizemos então: “não-ser”, um movimento, o “não mais do ser” ou o “ainda não do ser” (p.198).

Em suma, devemos dizer que o não-ser é aquilo que, de modo geral, ameaça e impõe limites ao ser. O ser só pode ser definido sob as regras do não-ser, ou seja, dizemos o que o ser é somente quando o distinguimos daquilo que ele não é. Por conta disto, não seria um erro se chamássemos o ser de “é”, e o não-ser de “não é”. Isso facilitaria nossa compreensão; porém, não poderíamos observar o ser e o não-ser como simples objetos de linguagem ou juízos, pois o próprio Tillich já havia recusado o sentido de ser e não-ser enquanto juízos (sentido lógico) ou mesmo enquanto absolutos (sentido ontológico). O ser e o não-ser possuem sentido dialético e, por isso, explicam a vida e a existência; diz respeito à participação de algo no todo. Somos capazes de imaginar o não-ser, mas não podemos descrevê-lo senão a partir daquilo que é. Podemos imaginar o futuro e o passado, mas somente a partir do presente e da existência.

Até aqui pudemos vislumbrar o sentido do ser e do não-ser na concepção de Tillich. O que complica de modo exacerbado a análise é a frase seguinte do autor, logo após falar so-

bre a finitude: “Isto se aplica a tudo, exceto ao Ser-em-si – que não é uma ‘coisa’” (p.198). Ao lermos isto, poderíamos chegar à primeira conclusão de que o Ser-em-si é infinito, uma vez que ele não é finito. No entanto, Tillich declara:

o Ser-em-si não é a infinitude; é aquilo que está além da polaridade de finitude e autotranscendência infinita (...) não podemos identificar o Ser-em-si com a infinitude, isto é, a negação da finitude. O Ser-em-si precede a negação infinita do finito (p.200).

Esta frase nos impede de entendermos o Ser-em-si como infinitude e nos leva à pergunta pelo que é a infinitude. No dizer de Tillich, a infinitude seria a “finitude transcendendo-se a si mesma sem qualquer limite *a priori*” (p.199), isto é, o “impulso infinito do finito por transcender a si mesmo”. Como já expusemos o sentido da autotranscendência e a relação desta com a autoconservação, podemos entender a infinitude como uma espécie de autotranscendência sem qualquer relação com a autoconservação. Seria uma “autotranscendência dinâmica e livre do ser finito” (p.199). O ser que possui essa capacidade de modo mais efetivo é o ser humano. E este ser não pode exercer a autotranscendência a ponto de destruir aquilo que ele é. Porém, Tillich foca sua análise da infinitude somente no sentido da autotranscendência. A autotranscendência é vista como um fenômeno em si para ser possível conceber a infinitude. Nesse âmbito, Tillich diz que a infinitude é um conceito diretivo, não constitutivo. “Ela dirige a mente para que esta experimente suas próprias potencialidades ilimitadas, mas não estabelece a existência de um ser infinito” (p.199). Não há como evitar que o ser humano pergunte pelo que há por trás do espaço finito, ainda que, no dizer de Tillich, essa pergunta seja contraditória. Também não há como dizer que o mundo é infinito, uma vez que a infinitude não está dada como um objeto ao ser humano. Ela é uma “exigência, não uma coisa” (p.199).

A mente humana pode transcender as realidades finitas em qualquer direção, mas ela permanece presa à finitude de seu portador. Assim, ela não consegue conceber a infinitude como um objeto.

Essa linguagem de Tillich é altamente dialética e metafórica. O autor imagina a infinitude a partir da capacidade do ser humano de ir além de si mesmo.

Para experimentar sua finitude, o ser humano deve olhar para si mesmo do ponto de vista de uma infinitude potencial. Para ser consciente de que caminha para a morte, o ser humano deve olhar por cima de seu ser finito como um todo; de certa forma, ele deve estar para além dele. Ele também deve ser capaz de imaginar a infinitude (TILLICH, 2004, p. 199).

A infinitude encontra maior espaço na capacidade imaginativa do ser humano do que na capacidade descritiva. Esse poder de autotranscendência infinita que reside na capacidade imaginativa do ser humano, na concepção de Tillich, é uma expressão do fato de que o ser humano pertence àquilo que está além do não-ser, isto é, ao Ser-em-si. Essa presença potencial do infinito é a negação do próprio elemento negativo da finitude. Segundo Tillich, “é a negação do não-ser” (p.199). A insatisfação do ser humano com qualquer estágio de desenvolvimento finito indica a relação de tudo o que é finito com o Ser-em-si. Isso nos ajuda a compreender o que Tillich pretende quando diz que o Ser-em-si se manifesta ao ser finito no impulso infinito do finito por transcender a si mesmo. O Ser-em-si não é a infinitude e também não reside na capacidade imaginativa do ser humano. Antes, ele é o que possibilita que o ser humano tenha essa capacidade infinita de imaginação e, ao mesmo tempo, o que possibilita que o ser humano tenha a capacidade de descrever a natureza do ser e das coisas. “O Ser-em-si precede a negação infinita do finito” (p.200).

Se o Ser-em-si não pode ser “coisificado” ou imaginado, como podemos expressá-lo? O próprio Tillich havia dito que tudo o que pensamos se torna para nós objeto do conhecimento, e aquilo que pensamos só pode ser pensado segundo as condições humanas e as condições de existência. Quando pensamos o Ser-em-si, necessariamente o transformamos em objeto, assim como qualquer outra coisa que pensamos. No entanto, isso não significa que o sentido do Ser-em-si seja limitado àquilo que podemos compreender ou pensar. Por outro lado, só podemos entender ou pensar aquilo que é compreensível. Portanto, o aspecto cognoscível do Ser-em-si é o ser finito – aquilo que é objeto de pesquisa da ontologia e da filosofia e cujo sentido pode ser descrito em termos de categorias e conceitos ontológicos. Isso explica porque, para Tillich, a filosofia tem a infinita tarefa de perguntar e tentar mostrar o sentido da realidade como um todo. No dizer de Tillich,

como poder de ser, o Ser-em-si não pode ter princípio nem fim (...) O ser é o seu próprio princípio e fim, o poder inicial de tudo quanto é. Contudo, tudo o que participa do poder de ser está mesclado com o não-ser. É o ser em processo de vir do não-ser e retornar a ele. É finito (p.198).

A frase acima mostra o aspecto cognoscível do Ser-em-si, a saber: o poder de ser. O aspecto imanente do Ser-em-si está justamente no “poder de ser”. O Ser-em-si se apresenta ao ser humano como “poder de ser”, o poder inicial de tudo quanto é. Ora, se Deus pode ser explicado a partir das categorias da finitude, então, poderíamos dizer que Deus, na concepção de Tillich, é completamente imanente e, inclusive, se confunde com a natureza e com a vida. Porém, em resposta a isso, devemos lembrar que a análise de conceitos ontológicos, a

tentativa de explicar o ser em si e de descrever a natureza e a estrutura do ser, foi limitada pela finitude, ou seja, há um aspecto de mistério no ser (ou na realidade) que não pode ser desvendado pela filosofia. Portanto, ainda que, segundo Tillich, seja possível contemplar a Deus a partir da existência e da vida, isso não significa que o ser humano seja capaz de entender a existência como um todo ou mesmo sua própria existência. Também não significa que a totalidade da existência seja a totalidade de Deus. Antes, significa que, como “poder de ser”, o Ser-em-si pode ser vislumbrado na totalidade da realidade e, ao mesmo tempo, a transcende, pois “ele é princípio sem princípio e fim sem fim” (p.198). A impossibilidade de compreensão da plenitude do Ser-em-si se deve porque, segundo o autor, tudo o que existe é finito. “O Ser-em-si se manifesta ao ser finito no impulso infinito do finito por transcender a si mesmo (...) ele precede a negação infinita do finito” (p.200).

Concluimos, portanto, que há um aspecto imanente e transcendente no caráter do Ser-em-si (visto como Deus). Ademais, o Ser-em-si não pode ser completamente explicado a partir da ontologia; antes, é também objeto da teologia. Em termos ontológicos, devemos nos ater ao ser, ao não-ser e à distinção de ambos com o Ser-em-si. O ser que é objeto de análise da ontologia de Tillich é o ser finito, expresso pelas categorias<sup>56</sup>, pela estrutura básica do ser e pelos elementos que constituem essa estrutura. Com base no elo traçado pela polaridade finitude-infinitude, podemos passar para a consideração de Tillich sobre o ser essencial e o ser existencial.

### 2.1.3.3 A diferença entre ser essencial e ser existencial

A finitude, em correlação com a infinitude, caracteriza o ser em sua natureza essencial. “O ser está essencialmente relacionado com o não-ser” (p.210). O não-ser é o limite do ser e, ao mesmo tempo, sua possibilidade de autotranscendência. As categorias da finitude (quarto nível de conceitos ontológicos), segundo Tillich, mostram que o ser está essencialmente relacionado com o não-ser. Por sua vez, os elementos ontológicos (segundo nível de conceitos ontológicos), sob as condições da finitude, indicam que o ser está essencialmente ameaçado de ruptura e autodestruição. Mas isso não significa que o ser está fadado a ambas. “A tensão entre os elementos ontológicos não conduz necessariamente à temida ruptura. Nada ontologicamente relevante pode acontecer ao ser que não esteja mediado pela unidade de liberdade e destino” (p.210). Para Tillich, “a ruptura das tensões ontológicas não é aci-

---

<sup>56</sup> Falaremos sobre as categorias no quarto nível de conceitos ontológicos.

dental, mas universal e dependente do destino. Mas tampouco é uma necessidade estrutural; é mediada pela liberdade” (p.210).

Tillich inicia o segundo parágrafo da discussão sobre o ser essencial e o ser existencial da seguinte forma: “Portanto, o pensamento filosófico e teológico não podem deixar de estabelecer uma distinção entre o ser essencial e o ser existencial” (p.210). Há um problema na separação entre essência e existência. Só podemos entender de que maneira a finitude caracteriza o ser após entendermos as diferentes concepções acerca da essência e da existência.

Em relação à essência, o autor diz que é possível pensar no sentido empírico e no sentido valorativo desse conceito. Em sentido lógico e empírico, a essência seria “o que torna uma coisa aquilo que é” (p.211), ou seja, um ideal lógico que pode ser alcançado por meio da abstração ou da intuição sem necessariamente se pensar em valores; em sentido valorativo, seria “aquilo do qual o ser ‘caiu’, como a natureza verdadeira e não distorcida das coisas”, isto é, “aquilo que aparece de forma imperfeita e distorcida em uma coisa” (p.211). A essência pode significar a natureza de uma coisa sem qualquer valoração dela; os universais que caracterizam uma coisa; as ideais de que participam as coisas existentes; a norma pela qual uma coisa deve ser julgada; a bondade original de tudo o que é criado; e o modelo de todas as coisas na mente divina. A ambiguidade desse termo estaria na oscilação entre o sentido empírico e valorativo e também no caráter oscilante da existência:

A essência dá poder e julga aquilo que existe. Ela lhe dá seu poder de ser e, ao mesmo tempo, se opõe a ele como lei imperativa. Onde essência e existência estão unidas, não existe nem lei nem juízo. Mas a existência não está unida à essência; por isso, há lei em tudo, e o juízo se expressa em autodestruição (p.211).

A frase acima mostra a oscilação entre os dois sentidos apontados pelo autor. Quando o autor diz que a essência dá o poder de ser, ele se refere àquilo que pode ser percebido e descrito na realidade, isto é, o caráter lógico e empírico da essência. Em contrapartida, ao falar da essência como lei imperativa, Tillich mostra a dimensão valorativa da essência, isto é, a condição distante e normativa em que ela se apresenta. Ademais, Tillich expõe que o significado da palavra existência também oscila. Por essa razão, o autor também expõe diversos sentidos da palavra “existência”, a saber: a possibilidade de encontrar uma coisa dentro da totalidade do ser; a efetivação daquilo que é potencial no domínio das essências; o “mundo caído”; um tipo de pensamento que está consciente de suas condições existenciais ou que rejeita inteiramente a essência. “Tudo o que existe, isto é, tudo o que ‘está fora’ da mera potencialidade, é mais do que é no estado de pura potencialidade e menos do que po-

deria ser no poder de sua natureza essencial” (p.211). Destarte, a atualidade ou a efetividade de um ser não constitui a forma essencial desse ser.

Em seguida, Tillich parte para exemplos de filósofos que atribuíram juízos à existência, a saber: Platão, Ockham e Aristóteles. Para Platão a existência é tida como negativa, enquanto a essência seria positiva. Para Ockham, por sua vez, prevalece o juízo positivo da existência (TILLICH, 2005, p.211). Para este último, a essência é apenas um reflexo da existência na mente do ser humano. Assim, o bem se constitui como a auto-expressão do existente supremo (Deus), e se impõe aos outros existentes a partir de fora deles. Aristóteles, sob a perspectiva de Tillich, segue um caminho intermediário. Para ele, “o efetivo é o real, mas o essencial lhe dá seu poder de ser e, na essência suprema, potencialidade e efetivação são o mesmo” (TILLICH, 2005, p.212).

Segundo Tillich, o cristianismo, tal como Aristóteles, deve tomar a posição intermediária. Deve combater a posição de Platão, porque o criador de todas as coisas não pode ser um demiurgo, mas Deus. O cristianismo enfatiza a diferença entre o estado natural daquilo que é criado e a existência distorcida das coisas. Mas, diferentemente de Ockham, o cristianismo não considera o bem um mandamento arbitrário imposto por um existente todopoderoso aos outros existentes. “O bem é a estrutura essencial da realidade” (p.212).

Para a teologia, no dizer de Tillich (2005, p.212), a diferença entre essência e existência é a diferença entre o mundo criado e o mundo atual. Nesse sentido, a palavra “existência” significa “o mundo caído”, enquanto a essência seria “aquilo do qual o ser caiu” (p.212). Há uma distinção clara entre a realidade essencial e a realidade atual, isto é, a realidade atual é distorcida em relação a sua essência. Por isso, na realidade de Deus não pode haver a separação entre essência e existência (p.243), e nela “potencialidade e efetivação são o mesmo” (p.212). A filosofia, por sua vez, pode servir-se do sentido lógico e do sentido valorativo do termo.

Segue-se que, em sentido teológico, não há como descrever uma realidade perfeita e verdadeira, uma vez que as coisas aparecem de forma distorcida e o ser está limitado às condições da existência. Destarte, a afirmação de Tillich sobre o caráter essencialmente finito do ser não diz respeito diretamente ao Ser-em-si (visto como Deus), pois, o Ser-em-si não pode estar ameaçado pelo não-ser. Isso mostra a plausibilidade da afirmação recorrente deste trabalho de que há uma distinção entre a noção de ser (filosófica) e a noção de Ser-em-si (teológica).

O caminho construído por Tillich em sua ontologia demonstra uma qualidade essencial do ser, a saber: a finitude. A finitude pode ser percebida e descrita como uma qualidade comum a tudo o que é, isto é, como característica do ser existencial. Em suma, todo ser existente é finito. Observemos, agora, a relação entre a finitude e as categorias do ser e do entendimento humano.

#### 2.1.4 Quarto nível de conceitos ontológicos

Como foi dito, Tillich não faz uma separação clara entre o terceiro e o quarto nível de conceitos ontológicos, como havia sugerido na introdução. O título que Tillich dá ao quarto nível é “a finitude e as categorias”. Esse título se justifica porque Tillich põe a finitude como ponto central das categorias. No dizer do autor, as categorias expressam seu caráter ontológico porque conseguem expressar, ao mesmo tempo, o ser e o não-ser (TILLICH, 2005, p.201). Isso faz com que elas sejam também formas da finitude, pois conseguem unir um elemento afirmativo e outro negativo. As categorias expressam a união de ser e não-ser e também a união de angústia e coragem.

O quarto nível de conceitos ontológicos diz respeito àquilo que a filosofia clássica chamou de categorias, isto é, as formas básicas do pensamento e do ser. “Estes conceitos participam da finitude e podemos chamá-los de estruturas do ser e do pensamento finitos. Determinar seu número e organização é tarefa constante e infinita da filosofia” (TILLICH, 2005, p.175). Por isso, Tillich prefere escolher quatro categorias que são preponderantes do ponto de vista teológico: tempo, espaço, causalidade e substância.

Para Tillich, as categorias são as formas com que a mente apreende e configura a realidade. Ele distingue as categorias das formas lógicas do discurso. “As formas lógicas são formais no sentido de procederem por abstração do conteúdo a que se refere o discurso” (TILLICH, 2005, p.201). Diferentemente, as categorias são formas que determinam o conteúdo. “Elas também são ontológicas e, portanto, estão presentes em tudo” (p.201). A mente só pode experimentar a realidade por meio de categorias.

O autor também entende que as categorias expressam seu caráter ontológico porque conseguem expressar, ao mesmo tempo, o ser e o não-ser. Isso faz com que elas sejam também formas da finitude, pois conseguem unir um elemento afirmativo e outro negativo. A tarefa ontológica é analisar essa dualidade.

#### 2.1.4.1 O tempo

O tempo é a categoria central da finitude. Ser significa estar presente. Porém, se o presente fosse ilusório, o ser seria vencido pelo não-ser. O tempo possui seu aspecto positivo e negativo. Alguns filósofos explicitaram o caráter positivo do tempo (como por ex. Bergson); outros, porém, falaram apenas do aspecto negativo (existencialismo). O caráter positivo se expressa pela ênfase no aspecto criativo do processo temporal, a criação do novo no tempo. Os pensadores que enfatizaram o aspecto positivo do tempo destacaram o aspecto criativo e a condição direcionada e irreversível do tempo. Por sua vez, o caráter negativo se expressa pela transitoriedade de tudo o que é temporal; pela impossibilidade de fixar o momento presente no fluxo do tempo que nunca se detém; e pelo fato de o tempo engolir tudo aquilo que cria. Os filósofos que enfatizam esse aspecto apontam para o “movimento do tempo desde um passado que ainda não existe, através de um presente que não é mais que uma fronteira móvel entre o passado e o futuro” (p.202).

Tillich diz que é impossível qualificar o presente de ilusório porque é somente em virtude de uma experiência presente que se pode qualificar ou medir o passado e o futuro; da mesma forma, é impossível passar por cima do fato de que a evolução criativa do tempo é acompanhada em todo o momento por uma desintegração destrutiva. De acordo com Tillich, a ontologia deve afirmar um equilíbrio entre o caráter positivo e negativo do tempo.

Tillich (2005, p.202) diz ainda que o tempo une a angústia da transitoriedade e a coragem de um presente que se afirma a si mesmo. Para entender o aspecto positivo do tempo, deve-se observar o modo com que Bergson fala sobre a “duração”, o tempo e o espírito. Ademais, há outros autores que expõem o caráter positivo do tempo. Em relação ao aspecto negativo do tempo, é preciso entender as críticas do movimento de vanguardas artísticas e da arte contemporânea, as diversas análises dos filósofos e sociólogos da Escola de Frankfurt e, principalmente, as noções de tempo do existencialismo e a maneira com que o tempo produz o caráter ontológico da angústia nesta perspectiva. O que diferencia Tillich é que ele une, em sua análise sobre o tempo, as ideias dos filósofos chamados “vitalistas”, dos românticos e dos “existencialistas”<sup>57</sup>. Ele une a negatividade e a positividade do tempo.

De acordo com Tillich, na angústia de ter de morrer, o não-ser acaba sendo experimentado “de dentro”. Essa angústia está potencialmente presente em todos os momentos

---

<sup>57</sup> Tillich também tece sérias críticas a estas correntes e mostra a falta de critério com que tais correntes criticam o conhecimento científico e controlador sem se voltar diretamente para o âmbito da revelação (TILLICH, 2005, p.113). Quando Tillich fala sobre os “vitalistas”, ele se refere, sobretudo, a Bergson.

(p.202). A angústia suscitada pela existência temporal só é suportável porque é equilibrada por uma coragem que afirma a temporalidade. Sem essa coragem, o ser humano se renderia ao caráter aniquilador do tempo e renunciaria o fato de ter um presente. Mas o ser humano afirma o momento presente por causa da coragem ontológica. A coragem é tão autêntica quanto a angústia existencial. Essa coragem é efetiva em todos os seres, mas só é radical e conscientemente efetiva no ser humano, pois ele é capaz de prever seu fim. Por isto, o ser humano precisa de maior coragem para assumir sua angústia. Ele tem de defender seu presente contra a visão de um passado e futuro infinitos, já que ele está vinculado a ambos. O ser humano não pode evitar a questão do fundamento último de sua coragem ontológica (p.203).

O presente implica a presença do ser humano nele e significa ter algo presente e oposto a si mesmo, isto é, ter o espaço.

#### 2.1.4.2 O espaço

“O tempo cria o presente em sua união com o espaço. Nesta união, o tempo entra em pausa, porque há algo sobre o que repousar” (TILLICH, 2005, p.203). O presente implica o espaço, segundo o autor. Assim como o tempo, o espaço une ser e não ser, coragem e angústia, e está sujeito a valorações contraditórias porque é uma categoria da finitude. “Ser significa ter espaço” (p.203), tanto no sentido físico como social. Não ter espaço significa não-ser. O empenhar-se por um espaço é uma necessidade ontológica; “é uma consequência do caráter espacial do ser finito e uma qualidade da bondade criada” (p.203). A ideia de bondade criada exposta nesta frase de Tillich remete à doutrina da criaturalidade que expõe o caráter de criatura de tudo o que existe e o caráter criativo de Deus; uma concepção de origem que associa o ser ao bem.

Ser espacial também significa estar sujeito ao não-ser e isso mostra o aspecto finito do ser espacial. “Finitude significa não ter qualquer lugar definido” (p.203); significa ter que perder todo lugar e, conseqüentemente, o próprio ser. A perda do espaço implica a perda do tempo, do presente e do próprio ser. Ser finito é viver na insegurança.

#### 2.1.4.3 A causalidade

Assim como o tempo e o espaço, a causalidade é ambígua e expressa tanto o ser quanto o não-ser. Ela afirma o poder de ser, apontando para aquilo que precede uma coisa ou um evento como sua origem. “A causa torna real seu efeito, tanto no pensamento quanto na rea-

lidade. Buscar as causas significa buscar o poder de ser de uma coisa” (TILLICH, 2005, p.204).

Há, no entanto, o sentido inverso do “poder de ser”. De acordo com Tillich, perguntar pela causa de alguma coisa ou de um evento pressupõe que estes não possuem seu próprio poder de existência. “As coisas e os eventos não possuem aseidade (*aseity*), que é característica tão somente de Deus” (p.204). A teologia geralmente atribui aseidade – a capacidade de ser por si mesmo – a Deus (p.205). As “coisas”, como diz Heidegger (p.205), não são autocausadas, mas foram lançadas no ser.

A pergunta sobre a origem é uma pergunta que pode ser feita por um filósofo ou mesmo por uma criança. No entanto, essa pergunta não pode ser respondida, uma vez que toda afirmação sobre a causa de algo provoca outra questão idêntica em uma regressão infinita. Nem mesmo um deus poderia estancar essa regressão, pois até mesmo ele deveria perguntar a si mesmo: “de onde eu vim?” (p.204). Até mesmo um ser supremo deve formular a pergunta sobre sua própria causa, e isso indica um não-ser parcial que está presente neste ser.

Neste sentido, segundo Tillich, a causalidade expressa a incapacidade de todas as coisas de repousar em si mesmas. “Tudo é conduzido para além de si mesmo até sua causa” (p.204), e as causas, por sua vez, para além de si mesmas. Isso expressa o abismo do não-ser em todas as coisas. Tillich termina sua análise dizendo que quando olhamos para algo e perguntamos o que significa aquilo, temos de olhar para além dele e perguntar por suas causas (p.205).

#### 2.1.4.4 A substância

Por fim, a quarta categoria que descreve a união do ser e do não-ser em tudo o que é finito é a substância. O autor entende que essa categoria designa algo subjacente ao fluxo das aparências, diferente da causalidade; algo relativamente estático e completo em si mesmo. Não pode haver substância sem acidentes. A própria substância não é nada além dos acidentes nos quais se expressa. Seja na substância ou no acidente, o elemento positivo é equilibrado pelo negativo.

Sobre isso, Tillich inicia uma discussão com os filósofos da função ou do processo. Segundo o autor, a substituição de noções estáticas por noções dinâmicas não elimina a possibilidade de se perguntar por aquilo que torna possível a mudança, uma vez que ela própria não muda.

Desse modo, Tillich infere que qualquer tipo de mudança revela o não-ser relativo daquilo que muda. “A realidade cambiante carece de substancialidade, de poder de ser, de resistência contra o não-ser” (TILLICH, 2005, p.206). O autor também diz que nada justifica que se descarte a pergunta pelo que é imutável, nem mesmo a alegação correta de que o estático não tem prioridade lógica nem ontológica sobre o dinâmico. “A questão do imutável em nosso ser, como a questão do imutável no ser em si, é uma expressão da angústia de perder a substância e a identidade” (p.206). Nesse âmbito, Tillich expõe que os argumentos em favor da imortalidade da alma são errôneos, pois representam tentativas de fugir da seriedade da questão da substancialidade, estabelecendo uma continuação infinita daquilo que é essencialmente finito. Por outro lado, segundo o autor, é impossível silenciar a questão da substância imutável (colocada pelas religiões), pois essa questão expressa a angústia implícita na ameaça constante de perda da substância. Perda da substância seria a perda da identidade consigo mesmo e do poder de manter o próprio eu.

Ora, se o mais importante, para Tillich, é manter a possibilidade da pergunta pela substância imutável – e não estabelecer a existência de uma alma perpétua –, segue-se que, para o autor, o ser humano é essencialmente angustiado. Com efeito, como forma de expressão dessa angústia, ele levanta a pergunta por aquilo que não está sujeito ao devir. Mas, em contrapartida, o ser humano também tem consciência de sua existência, de sua substancialidade e de seu poder de ser. Isso faz com que ele levante a pergunta pelo fundamento de seu ser, pelo que lhe dá o poder de ser: a pergunta por Deus. A pergunta por Deus é a pergunta pela possibilidade da coragem que resiste à angústia. Se o ser é angustiado por estar destinado à morte, o ser também pode assumir a coragem porque ele vive e tem o poder de ser.

#### 2.1.4.5 A coragem de ser e a angústia

Se observarmos o método que Tillich utiliza para falar sobre as categorias, veremos que o tema da coragem e da angústia está presente em todas elas. No entanto, decidimos separar a coragem e a angústia para possibilitar uma melhor compreensão.

Na obra *A Coragem de Ser*, Paul Tillich concentra suas análises em torno do conceito de coragem, da história desse conceito e da maneira com que a coragem resiste à angústia. Segundo Tillich (1992, p.3), coragem como um ato humano é um conceito ético; enquanto, coragem como a auto-afirmação do ser é um conceito ontológico. A coragem do ser é o ato ético no qual o homem afirma seu próprio ser contra aquilo que ameaça sua auto-afirmação essencial.

No livro *República* de Platão, segundo Tillich, coragem se relaciona com *thymós* (elemento animoso, corajoso) e ambos se relacionam com a classe social dos *phylakes* (guardiães). Platão já entendia “o *thymoeidés* como uma função essencial do ser humano, um valor ético e uma qualidade sociológica” (TILLICH, 1992, p.3). Aristóteles, no dizer de Tillich (1992, p.3), também entendia que o motivo para enfrentar dor e morte com coragem era o fato de essa ação ser uma ação nobre.

Para Tomás de Aquino, coragem é força de ânimo. Ela está unida à sabedoria e é a virtude que representa a união das quatro virtudes cardeais. Para Tillich (1992), é importante saber qual seria a virtude mais ampla, a coragem ou a sabedoria. A resposta, segundo o autor, depende da discussão sobre a prioridade do intelecto ou da vontade na essência do ser e na personalidade humana. Tillich também aborda a coragem do ponto de vista dos estoicos, de Spinoza e de Nietzsche. Falaremos apenas de Spinoza e Nietzsche porque influenciam mais diretamente a concepção de Tillich em relação ao tema.

Tillich chama Spinoza de neo-estoicista. Segundo Tillich, para Spinoza, como para os estoicos, a coragem de ser é uma coisa entre outras; é “uma expressão do ato essencial de tudo que participa do ser, a saber, auto-afirmação” (TILLICH, 1992, p.15). A auto-afirmação é um elemento central no pensamento de Spinoza. Tillich (1992, p.19) cita a seguinte proposição de Spinoza: “O esforço, com que tudo se empenha em persistir em seu próprio ser, nada mais é do que a essência verdadeira da coisa em questão” (*Ética III*, prop. 7). A palavra latina para esforço é *conatus*, que literalmente significa: o empenho por algo. “O *conatus* faz uma coisa parecer o que ela é, de forma que se ele desaparece, a coisa mesma desaparece” (TILLICH, 1992, p.19). Nesse sentido, empenhar-se pela auto-afirmação faz uma coisa ser o que ela é. Spinoza chama esse esforço, que é a essência de uma coisa, de potência. Há uma identificação entre essência real, potência de ser e auto-afirmação. Ademais, a potência de ser se identifica com a virtude, que, para Spinoza, é o poder de ação de acordo com nossa natureza verdadeira. Não há virtude mais importante, segundo Spinoza, do que o esforço de preservar o próprio ser (auto-afirmação) (*Ética IV*, prop. 22). No entanto, auto-afirmação é a afirmação de nosso ser essencial, e a razão é o elemento intermediário para que alcancemos o conhecimento do ser essencial de alguém. Destarte, “agir incondicionalmente guiado pela virtude, é o mesmo que agir sob a orientação da razão, afirmar nosso ser essencial ou verdadeira natureza” (*Ética IV*, prop.24 apud TILLICH, 1992, p.20).

Há dois conceitos em Spinoza que explicitam a coragem e a auto-afirmação: *fortitudo* ou força da alma, seu poder de ser o que é essencialmente; e *animositas* ou coragem no sen-

tido de uma ação total da pessoa. A definição básica de coragem dada por Spinoza, citada por Tillich (1992, p.15), seria: “o desejo *cupiditas* com o qual cada homem se empenha em preservar seu próprio ser, em concordância tão só com os ditames da razão”. Ele distingue entre *anomositas* e *generositas*, o desejo de se ligar a outra pessoa pela amizade e apoio. Porém, o último é uma implicação do primeiro. “Generosidade” seria o ato de sair de si para os outros num afeto benevolente (TILLICH, 1992, p.20). Com efeito, não há conflitos entre auto-afirmação e amor, já que auto-afirmação seria o oposto de “egoísmo”. Portanto, segundo Tillich, essa doutrina de auto-afirmação de Spinoza inclui tanto o auto-amor (embora Spinoza não use esse termo) quanto o correto amor pelos outros (p.21).

Auto-afirmação é participação na auto-afirmação divina: “O poder pelo qual cada coisa particular, e conseqüentemente o homem preserva seu ser é a potência de Deus” (TILLICH, 1992, p.17). Essa participação na potência divina inclui tanto o conhecimento quanto o amor. “Se a alma conhece a si própria *sub aeternitatis specie*, (*Ética V*, prop. 30), reconhece seu ser em Deus. E este reconhecimento de Deus e de seu ser em Deus é a causa da beatitude perfeita e, por consequência, de um amor perfeito” (p.21).

Tillich destaca que, no pensamento de Spinoza, a auto-afirmação perfeita não é um ato isolado que se origina no ser individual, mas sua participação no ato universal (ou divino) de auto-afirmação, que é o poder criador nos atos individuais. “Nesta ideia a ontologia da coragem encontra sua expressão fundamental (...) A coragem de ser é possível porque ela é participação na auto-afirmação do ser-em-si” (TILLICH, 1992, p.17-18).

Portanto, em relação às concepções de Spinoza, devemos reter que a coragem se constitui como auto-afirmação do ser; que auto-afirmação não se refere a egoísmo, mas diz respeito ao conhecimento e ao amor; e, por último, que ela é possível porque participa da auto-afirmação do ser-em-si. Deve-se destacar também que “auto-afirmação” é uma interpretação de Tillich do conceito de Spinoza de “autopreservação” (TILLICH, 1992, p.22).

Tillich também mostra de que forma Nietzsche entende a coragem: “Coragem é a potência da vida em se afirmar a despeito da ambigüidade da vida, enquanto que a negação da vida, devido sua negatividade, é uma expressão de covardia” (TILLICH, 1992, p.21). Tillich também diz que, sobre essas bases, Nietzsche desenvolve uma profecia e filosofia de coragem que se opõe à mediocridade e decadência da vida no período cujo início o próprio Nietzsche observou.

Para Nietzsche, tal como Spinoza, virtude consiste em auto-afirmação. Tillich considera Nietzsche, em alguns momentos, um renascimento de Spinoza. Por exemplo: Vida, em

Nietzsche, substitui “substância”, em Spinoza. Segundo Tillich, isso é válido para a maior parte dos “filósofos da vida”. Tillich conclui sua discussão em torno da coragem de Nietzsche mostrando de que maneira algumas frases do autor, na obra *Zarathustra*, o torna um existencialista, já que expõe a coragem de olhar para dentro do abismo no não-ser na completa solidão daquele que aceita a mensagem de que “deus está morto” (p.26).

Tillich não pretendia escrever uma “história da coragem”, mas tentava mostrar que, na história do pensamento ocidental, o problema ontológico da coragem permanece incompreensível quando despido de seu caráter ontológico. “A experiência da coragem mostrou ser uma chave decisiva para a aproximação ontológica da realidade” (p.27). Em suma, podemos concluir que, para Tillich, coragem seria auto-afirmação a despeito daquilo que tende a impedir o eu de se afirmar (p.28). Distanciando-se das doutrinas estoicas e neo-estoicas da coragem, Tillich se posiciona ao lado das filosofias da vida que, segundo o autor, “trataram, de maneira séria e afirmativa, daquilo contra o que a coragem se coloca”. Se o ser é interpretado em termos de vida, processo ou vir-a-ser, “o não-ser é ontologicamente tão fundamental quanto o ser” (p.28).

Em relação à angústia<sup>58</sup>, o autor a considera como a consciência da finitude. Em sua concepção, a angústia é tão onipresente quanto a finitude (TILLICH, 2005, p.200). Ela é independente de qualquer objeto específico que possa provocá-la; “tão somente é dependente da ameaça do não-ser que é idêntica à finitude” (p.200). No entendimento de Tillich, é correto afirmar que o objeto da angústia é o “nada”, e o nada não é um objeto. Podemos temer um perigo, uma dor ou um inimigo. Podemos também vencer o temor pela ação. No entanto, não podemos vencer a angústia, pois “nenhum ser finito pode vencer sua finitude” (TILLICH, 2005, p.200). A angústia é sempre constante, mesmo quando está latente e ainda não se manifestou. A angústia é ontológica, enquanto o temor é psicológico. Ela é a auto-consciência do eu finito como finito.

Em suma, podemos dizer que coragem, segundo Tillich, é a potência da vida e a auto-afirmação do ser. Qualquer tipo de negação dessa coragem, mesmo levando em conta o aspecto negativo do tempo e da angústia, seria uma autocontradição. Por sua vez, a angústia

---

<sup>58</sup> No inglês, o termo é *anxiety*. Na obra *A coragem de ser*, Tillich mostra diversos tipos de “ansiedade”. Dentre eles, o autor destaca um tipo “ansiedade” que é própria da existência humana, a ansiedade de ter que morrer (TILLICH, 1992, p.51). A escolha do termo “angústia” neste trabalho se deu porque o próprio Tillich considerava o termo em alemão (*Angst*) mais adequado do que o termo em inglês. A tradução do termo da língua alemã para a língua portuguesa seria “angústia”.

seria a autoconsciência da finitude. Para lidar com tal angústia é preciso ter a coragem de assumi-la.

Na análise sobre o tempo, na *Teologia Sistemática*, Tillich diz que a consciência melancólica do movimento do ser em direção ao não-ser alcança sua concretude máxima na antecipação da própria morte. A angústia de ter de morrer revela o caráter ontológico do tempo (p.202). Nessa angústia o não-ser é experimentado de “dentro”. Ela está potencialmente presente em todos os momentos e impregna a totalidade do ser humano. Ela “modela a alma e o corpo e determina a vida espiritual; pertence ao caráter criado do ser, sem ser consequência da alienação e do pecado” (p.202). O que dificulta o ser humano de afirmar o presente é sua capacidade de imaginar um futuro que ainda não é seu e de recordar um passado sobre o qual não tem poder.

A angústia também se manifesta na ausência de espaço final que está implícita na finitude. Porém, a angústia do ser humano diante da perda de espaço é equilibrada pela coragem, já que, segundo Tillich, “todo ser afirma o espaço que possui no universo” e “enfrenta corajosamente as ocasiões em que o não-ter-um-lugar se torna uma ameaça real” (p.204). Por outro lado, não há como evitar a questão da possibilidade da coragem: “Como é possível que um ser que não pode existir sem espaço aceite a ausência, tanto preliminar quanto final, de espaço?” (p.204).

“A angústia em que se experimenta a causalidade é a de não ser em, de e por si mesmo” (p.205). O ser humano é criatura e seu ser é contingente, ele não é Deus. Ele está sujeito ao não-ser. Essa seria a angústia implícita da causalidade como uma categoria da finitude. Aqui podemos ver um distanciamento de Tillich em relação a Nietzsche e Spinoza do ponto de vista ontológico.

O que equilibra a negatividade da angústia diante da insegurança do tempo, da perda do espaço, da causalidade e da perda da substância é a positividade da coragem que afirma todos esses elementos. Se não fosse pela coragem, o ser humano se renderia à aniquilação do tempo, à perda completa de espaço, de ser contingente e de perder sua substância individual. Mas o ser humano afirma o presente, afirma seu espaço, aceita a derivação e a contingência.

O ser humano atribui substancialidade a algo que demonstra ultimamente ser acidental – um trabalho criativo, uma relação de amor, uma situação concreta, ele mesmo. Isso não é uma auto-elevação do finito, mas a coragem de afirmar o finito, de assumir a própria angústia. A questão é saber como é possível esta coragem. Como pode um ser finito, consciente da perda inevitável de sua substância, aceitar esta perda? (TILLICH, 2005, p.206)

A pergunta de Tillich expõe sérias questões existenciais. Se o ser humano é consciente de sua morte, que razão ele teria para não apressar seu fim ou mesmo descobrir algum sentido nesse presente que se encaminha para a ausência de sentido? Ora, se todas as coisas estão sujeitas a esse fim, que sentido pode ter a existência senão a morte? O mistério do ser e do não-ser, a origem do existir, a dinâmica da vida, do universo e de tudo o que existe remetem, de fato, a um dado completamente incompreensível, e isso traz à tona a angústia. No entanto, remetem também a um presente que se afirma, a uma estrutura cognoscível da realidade cujo sentido não poderia vir do “nada”. Nesse sentido, o Ser-em-si é abismo e também fundamento da estrutura do ser. A questão de Deus é a pergunta pela possibilidade da coragem (p.207). Se fosse impossível perguntar pelo que estaria além da finitude e infinitude; por aquilo que dá sentido à vida e à existência, então, também seria impossível assumir e resistir à angústia implícita na finitude humana e na finitude do ser. Com efeito, seria impossível a coragem de ser. É justamente aqui que Tillich rompe com Nietzsche. A indagação de Tillich sobre a possibilidade da coragem é quase uma indagação ao próprio Nietzsche, ao existencialismo e, até mesmo, ao ateísmo: Se é impossível perguntar por Deus, como é possível ter coragem para assumir a angústia, se o ser está essencialmente ameaçado de ruptura e autodestruição (Cf. p.210)? O caráter estrutural e, ao mesmo tempo, trágico da vida, por si mesmo, permite com que ela seja capaz de se auto sustentar e de se auto-afirmar adiante da angústia ou precisamos perguntar por aquilo que está para além da vida, que é seu fundamento e também “abismo”, que permite a criatividade, a reunião dos elementos ontológicos, a possibilidade da unidade entre essência e existência?

Em nenhum momento Tillich tenta provar a existência de Deus, mas o autor é enfático em sua tarefa de questionar o conhecimento que limita a possibilidade do ser humano perguntar por Deus, pelo fundamento de seu ser ou mesmo por aquilo que está para além da essência e da existência. Para entender isto, veremos em que momento a própria análise de conceitos ontológicos abriu a possibilidade da questão de Deus. Ademais, veremos a maneira com que Tillich questiona os argumentos em favor da existência de Deus.

## 2.2 O ser, as categorias da finitude e a questão de Deus

No primeiro nível de conceitos ontológicos temos a base para toda a ontologia, isto é, a concepção de ser humano ou eu em correlação com o objeto e o mundo. Esse sujeito é capaz de transcender a si mesmo por meio de sua razão, mas ele só o faz porque possui condições biológicas (estrutura de seu corpo) e sociais (linguagem, cultura e mundo).

A questão de Deus surge no final da análise do primeiro nível de conceitos ontológicos e é expressa da seguinte forma: “O que precede a dualidade eu-mundo e sujeito-objeto?” (p.184). Essa questão, segundo o autor, pode ser respondida somente pela revelação ou pela teologia. Nesse nível de conceitos já se vê também o problema da finitude, apesar de o autor não falar sobre ela. Ela se expressa na necessidade de se pensar a relação eu-mundo e sujeito-objeto em conjunto, isto é, mostra o ser humano como incapaz de ir por si mesmo além dessa dualidade; por isso, é finito.

No segundo nível de conceitos ontológicos, Tillich revela um importante método que pode ser chamado de correlação ou mesmo correspondência de elementos opostos. Segundo Tillich, cada pólo só tem sentido à medida que se refere ao seu oposto. Esse é um importante método que Tillich utiliza em toda sua ontologia. O diálogo entre opostos é fundamental para o aparecimento da finitude e dos limites do ser.

Ao falar sobre a forma, Tillich diz: “ser algo significa ter uma forma” (TILLICH, 2005, p.187). Aqui estaria um de seus primeiros conceitos ou qualidades de ser. O não-ser seria aquilo que não tem forma. No entanto, o não-ser perpassa também o âmbito da dinâmica, já que a dinâmica dificilmente pode ser vista como uma forma. Ademais, o ser é auto-transcendente e se autoconserva; é individual e participativo; e, no que diz respeito aos seres vivos, possui liberdade e destino.

Em relação às categorias, podemos sublinhar alguns conceitos de ser: ser significa estar presente e ter um espaço. A causalidade mostra o poder de ser das coisas, enquanto a substância é efetiva em todo encontro da mente com a realidade e está sempre presente quando falamos que algo é (p.206). O ser é presente, possui espaço, tem uma causa e possui substância. Se quiséssemos analisar as categorias do ser e da finitude expressas por Tillich somente a partir da compreensão do tempo como presente, passado e futuro, poderíamos dizer que é evidente a ênfase de Tillich no presente, sem desprezar o passado e a possibilidade do futuro. Mas Tillich não submete as outras categorias ao tempo. Para o autor, no âmbito da ontologia, parece mais razoável falar sobre causalidade, por exemplo, do que falar sobre o passado, evitando uma compreensão matemática e mecânica do tempo. Em outras palavras, ao invés de compreender o tempo como uma sucessão de fatos justapostos, como algo estático e abstrato, Tillich prefere falar sobre o presente, sobre o espaço, sobre a causa de determinado momento e substância, e também sobre a categoria de substância.

Há, porém, um elemento fundamental no ser que não podemos deixar de mencionar: a finitude. O ser é finito. Esta seria a conclusão mais sofisticada a que Tillich chega em sua

análise de conceitos. Ser finito significa ser descrito de acordo com os níveis de conceitos ontológicos. Cada nível remete a um problema insuperável, que, por sua vez, indica que o ser humano é finito e, ao mesmo tempo, potencialmente infinito por conta de sua imaginação.

Portanto, o pensamento é capaz de descrever, a partir da análise de conceitos ontológicos, que o ser (de modo geral) é: forma e dinâmica, liberdade e destino, individual e participativo (ou universal); presente, possui espaço, tem uma causa e tem substância. Não estaria Tillich definindo o ser com essa conclusão? Ao elaborar essa estrutura de conceitos ontológicos necessariamente Tillich define a estrutura do ser. No entanto, não define o fundamento dessa estrutura, pois, como vimos, essa estrutura é limitada, está sujeita à destruição e à contradição se não houver um elemento ausente e unificador nela. Tal elemento seria o ser-em-si, o fundamento da estrutura do ser. Esse fundamento não está dado e também não pode ser definido. No entanto, esse fundamento é caracterizado, mesmo que de modo finito e temporal, pela análise do ser.

Em suma, toda a análise de Tillich aponta para a seguinte conclusão: a finitude, em correlação com a infinitude, “caracteriza o ser em sua natureza essencial. O ser está essencialmente relacionado com o não-ser (...) E o ser está essencialmente ameaçado de ruptura e autodestruição” (TILLICH, 2005, p.210). Ora, se o ser está essencialmente relacionado com o não-ser e ameaçado de ruptura, como é possível que esse ser seja o ser-em-si? Não é possível. Essa frase de Tillich demonstra que há uma diferença fundamental entre o “ser” e o “ser-em-si”. Essa maneira de conceber o “ser” exposta por Tillich diz respeito à estrutura do ser (estrutura de conceitos ontológicos), não ao ser-em-si. Com efeito, a estrutura do ser é finita, não o ser-em-si. Se o ser-em-si não é essencialmente finito, seria correto dizer que o ser-em-si é infinito? Não, ser-em-si, segundo Tillich, “não é a infinitude” (p.199). Como vimos, de acordo com Tillich, a infinitude é um conceito diretivo, não constitutivo. Ela aponta para a possibilidade de autotranscendência do ser finito sem qualquer limite *a priori*; ela “nunca está dada como um objeto” (p.199). Apesar de ser possível transcender o tempo e o espaço, não é possível estabelecer a existência de um ser infinito, pois a mente humana está presa à finitude de seu portador individual (Cf. p.199). Entretanto, o poder de autotranscendência infinita (infinitude) é a expressão do fato de que o ser humano pertence aquilo que está além do não-ser, isto é, ao ser-em-si (Cf. TILLICH, 2005, p.199); e também a negação do elemento negativo da finitude (negação do não-ser). O ser-em-si, portanto, “é aquilo que está além da polaridade finitude e autotranscendência infinita. O ser-em-si se

manifesta ao ser finito no impulso infinito do finito por transcender a si mesmo” (p.200). Mas não podemos identificá-lo com a infinitude, pois ele precede a finitude a infinitude (Cf. p.200).

Se quisermos pensar em Deus, podemos dizer que a “infinitude” expressa a manifestação de Deus no ser humano; ou mesmo, podemos dizer que infinitude é um símbolo que remete ao incondicionado. “O fato de que o ser humano jamais está satisfeito com qualquer estágio de seu desenvolvimento finito, o fato de que nada finito pode retê-lo, embora a finitude seja seu destino, indica a relação indissolúvel de tudo o que é finito com o ser-em-si” (TILLICH, 2005, p.199).

A questão de Deus, segundo Tillich, surge a partir da finitude humana. Como a infinitude é um conceito diretivo, a expressão da relação do homem com Deus, ela não é uma situação ou coisa que pode servir de fundamento para a questão de Deus. não é ela somente que possibilita a questão de Deus. A questão de Deus é implícita no ser, na existência e na realidade, ela não provém de ideias ou conceitos diretivos.

A consciência da finitude expõe a angústia; o poder de ser traz à tona a coragem. A pergunta pela possibilidade da coragem é a pergunta por Deus. O ser humano assume sua angústia existencial porque observa sua própria vida. Ainda mais forte do que a ameaça de perder sua vida é a coragem de ser e de viver na esperança de que a vida é uma “passagem eterna” (vida eterna ou vida no Eterno)<sup>59</sup>. O símbolo da “vida eterna” é a resposta que Tillich encontra para superar as ambiguidades da vida e da história (Cf. TILLICH, 2005, p. 565-566; 611-613).

Essa doutrina da vida eterna é desenvolvida por Tillich na última parte do último volume de sua *Teologia Sistemática*. Ao falar sobre “auto-integração sem ambiguidade” como característica da Vida Eterna, Tillich diz que isso significa o equilíbrio entre individualização e participação no centramento divino (Cf. TILLICH, 2005, p.829). Ademais, ao falar sobre “autocriatividade não ambígua” como uma segunda característica da Vida Eterna, o autor diz que isso aponta para a unidade entre dinâmica e forma na criatividade divina. Por fim, ao falar sobre “autotranscendência não ambígua” como uma terceira característica da Vida Eterna, Tillich diz que na liberdade divina (que é idêntica ao destino) esses elementos

---

<sup>59</sup> Vida eterna, segundo Tillich, é um símbolo teológico que expressa a superação completa das ambiguidades da vida e da história.

estão em perfeito equilíbrio. Com efeito, o autor diz que a Vida Eterna é o fim da moralidade, da cultura, da história e da religião (Cf. TILLICH, 2005, p.829-830).

Essa observação do último volume da *Teologia Sistemática* nos permite compreender o caráter unificador, positivo e criativo de Deus (ou ser-em-si) em relação aos elementos ontológicos<sup>60</sup>.

### 2.2.1 O “argumento ontológico” e a possibilidade da questão de Deus

Uma das mais duradouras discussões que se percebe na história do pensamento ocidental é a discussão em torno da questão de Deus. Em tanto tempo de disputa não houve vencedor e nem se logrou consenso algum. Mas isso era de se esperar, já que, na opinião de Tillich, eles não discutiam a mesma questão, ainda que usassem os mesmos termos. Os que atacavam os argumentos a favor da existência de Deus criticavam sua forma argumentativa, enquanto os que defendiam aceitavam seu sentido implícito. Para Tillich (2005, p.213), tanto o conceito de existência quanto o método de argumentar buscando uma conclusão são inadequados para a ideia de Deus. O fundamento do ser não pode ser encontrado dentro da totalidade dos seres. Isso explica porque, ao longo do trabalho, entendemos que o ser-em-si fosse algo diferente da estrutura do ser (ser finito-existencial) que é descrita pela filosofia. Segundo Tillich, os escolásticos estavam certos quando disseram que em Deus não há diferença entre essência e existência, mas eles erraram ao tentar falar da existência de Deus e argumentar a favor disto (TILLICH, 2005, p.213). Destarte, seria uma grande vitória para a apologética cristã se as palavras “Deus” e “existência” fossem separadas, exceto no paradoxo cristológico<sup>61</sup>. Portanto, para Tillich, Deus não existe, Ele é o ser-em-si que está para além da essência e da existência (p.213). Se isso é verdade, então, todo argumento que busca provar a existência de Deus acaba o negando implicitamente, porque o transforma numa coisa entre outras e o submete às categorias da finitude.

Tillich também não aceita o método de argumentar por meio de uma conclusão. Todo argumento deriva de algo dado nas conclusões sobre aquilo que se busca. No caso da argu-

---

<sup>60</sup> Como mostramos, é possível comparar essa compreensão de Deus de Tillich ao que Bergson concebe como *élan vital*. No entanto, a doutrina de Deus de Tillich não diz respeito apenas à duração e à criatividade infinita do ser. A compreensão de Deus de Tillich também demonstra um forte aspecto negativo e místico (o mistério do ser).

<sup>61</sup> No Volume II da *Teologia Sistemática*, Tillich elabora a noção de Novo Ser a partir do símbolo da figura de “Cristo”. No dizer de Tillich, o Novo ser é o ser essencial que, sob as condições de existência, transpõe o abismo entre essência e existência. Mas essa é uma expressão simbólica utilizada por Tillich para o ser humano derrotar a alienação existencial (Cf. TILLICH, 2005, p.413-414).

mentação em favor da existência de Deus, Deus é o que se busca, e o que se tem de dado é o mundo. “Algumas características do mundo tornam necessária a conclusão ‘Deus’” (p.213). Desse modo, Deus acaba sendo deduzido do mundo, mas não dependendo dele. Porém, o autor diz que se derivamos Deus a partir do mundo, não podemos dizer que Ele transcende infinitamente o mundo. Ele se torna o “elo que está faltando, descoberto por conclusões corretas”, a força unificadora entre a *res cogitans* e a *res extensa* (Descartes); o fim da regressão causal em resposta à pergunta: de onde? (Tomás de Aquino); a inteligência teleológica que dirige os processos significativos da realidade (Whitehead). Todas essas respostas apontam para a concepção de Deus como o “mundo”, isto é, “uma parte que falta daquilo que é derivado em termos de conclusões” (TILLICH, 2005, p.213). Tillich, entretanto, discorda e critica todas essas formas de apreensão da realidade divina, já que as respostas acima contradiriam o conceito de Deus da mesma forma que o conceito de existência o faz.

Com efeito, o autor revela que os argumentos em favor da existência de Deus não são capazes de trazer qualquer tipo de prova da existência de Deus e nem mesmo se constituem como argumentos. Eles são apenas expressões da pergunta por Deus que está implícita na finitude humana (p.214). No seu entender, a teologia deve despojar os argumentos da existência de Deus de seu caráter argumentativo e suprimir a combinação das palavras “existência” e “Deus”. Esses “argumentos” analisam a situação humana de tal modo que tornam a questão de Deus possível e até necessária. É justamente aí que reside seu caráter argumentativo.

Para Tillich, a questão de Deus é possível porque revela uma consciência de Deus, e esta consciência precede essa questão (p.214). Ela não se manifesta como resultado de um argumento, mas como uma pressuposição. Isso significa que não se trata de um argumento, pois este “argumento” aponta para a estrutura ontológica da finitude, mostrando que a consciência do infinito se insere na consciência da finitude do ser humano. A infinitude do ser humano é potencial, enquanto a finitude é efetiva (p.214). A questão do infinito surge porque a potencialidade dele é diferente de sua realidade efetiva, isto é, sua existência se diferencia de sua essência.

Devemos entender, por meio do argumento ontológico, como a infinitude potencial está presente na finitude efetiva. Dentro da própria finitude nós podemos experimentar um elemento que a transcende. Tillich diz que o aspecto teórico dessa experiência foi elaborado por Agostinho, enquanto o aspecto prático, por Kant. Nenhum deles construiu um argumen-

to em favor da realidade de Deus, mas apenas mostraram a presença de algo incondicional dentro do eu e do mundo. A pergunta por Deus não seria possível se tal elemento (transcendente) não estivesse presente. Ademais, também não teria recebido resposta racional ou da revelação (p.214).

O elemento incondicional, segundo o autor, aparece nas funções teóricas (receptivas) da razão como *verum ipsum*, a verdade-em-si, “e é norma de todas as aproximações à verdade” (p.215). Esse elemento também aparece nas funções práticas da razão como *bonum ipsum*, o bem-em-si. E, no dizer do autor, ambos são manifestações do *esse ipsum*, o Ser-em-si, enquanto fundamento e abismo do ser (p.215).

“Os limites do argumento ontológico são óbvios. Mas nada é mais importante para a filosofia e para a teologia do que a verdade que ele contém: o reconhecimento do elemento incondicional na estrutura da razão e da realidade” (TILLICH, 2005, p.216).

A destruição do “argumento” ontológico não é perigosa, de acordo com o autor. O que é perigosa é a destruição da possibilidade de se perguntar por Deus. Isso termina por demonstrar a validade do argumento ontológico.

## 2.2.2 O argumento cosmológico e a necessidade da questão de Deus

No término de sua ontologia e no início da abordagem da relação entre Deus e o ser, Tillich parte do pressuposto com o qual terminou a análise do argumento ontológico, a saber, a possibilidade da questão de Deus. No início do tratamento do argumento cosmológico, Tillich parte da necessidade da questão de Deus. Segundo o autor, a ameaça do não-ser leva o ser humano à questão do ser que vence o não-ser e da coragem que supera a angústia. Essa seria a questão cosmológica de Deus (p. 216).

Tillich expõe também dois caminhos trilhados por aqueles que argumentaram, a partir da cosmologia, em favor da existência de Deus: o caminho que parte da finitude do ser para desembocar em um ser infinito, ou que parte da finitude do sentido para desembocar em um portador de sentido infinito (teleológico).

Assim como Tillich não considerava como argumento todas as inferências ontológicas que tentaram provar a existência de Deus, o autor também não considera como válido o argumento cosmológico e teleológico em favor da existência de Deus.

O primeiro “argumento” (cosmológico), segundo o autor, está determinado pela estrutura categorial da finitude. Esse argumento parte de uma cadeia infinita de causas e efeitos para concluir que há uma causa primeira. Do mesmo modo, parte da contingência de todas

as substâncias para concluir que há uma substância necessária. Tillich contesta esse caminho, alegando que a causa e a substância são categorias da finitude. A causa primeira é uma questão hipostasiada em vez de ser uma afirmação que inicia um nexos causal. Esse seria o elo do nexos causal e suscitaria mais uma vez a questão da substancialidade em si. Portanto, segundo o autor, a causa primeira e a substância necessária são “símbolos que expressam a questão implícita no ser finito, a questão daquilo que transcende a finitude e as categorias, a questão do Ser-em-si que engloba e vence o não-ser, a questão de Deus” (p.217).

Ao falar novamente sobre a coragem e a angústia, o autor retoma uma importante questão e que havia feito nos níveis de conceitos ontológicos: Como é possível a coragem implícita nas categorias da finitude? Responde então dizendo que o ser finito inclui coragem, mas não pode manter tal coragem contra a ameaça última do não-ser. Assim, ele necessita de uma base para a coragem última. Isso faz com que ele seja um “ponto de interrogação” (p.217); ele formula a pergunta pelo fundamento do ser e pelo “eterno agora”. Enfim, no dizer de Tillich, a abordagem cosmológica não responde essas questões, mas deve analisar suas raízes na estrutura da própria finitude.

Em relação ao segundo argumento (teleológico), Tillich diz que ele utiliza a estrutura significativa e compreensível da realidade como um trampolim para a conclusão de que os *teloi* finitos implicam uma causa infinita e não ameaçada de sentido. Novamente, Tillich considera tal conclusão inválida em termos de argumentos lógicos. Porém, como afirmação de uma questão, ambos os argumentos são válidos e inevitáveis.

A ameaça de perder a unidade (liberdade e destino) leva o ser humano à questão do fundamento infinito, não ameaçado, de sentido; ela o leva à pergunta por Deus (p.218). Portanto, para Tillich, o argumento teleológico pergunta pelo fundamento do sentido, enquanto o argumento cosmológico pergunta pelo fundamento do ser.

A tarefa da teologia, segundo Tillich (2005, p.218), nesse âmbito, seria desenvolver a pergunta por Deus que é expressa em cada argumento a favor da existência de Deus e expor a importância desses argumentos e sua incapacidade de responder à questão de Deus. Estes argumentos revelam que a questão de Deus está implícita na estrutura finita do ser.

## 2.3 Considerações finais sobre a ontologia

A estrutura do ser pode ser descrita a partir da elaboração de conceitos ontológicos. Ao elaborar quatro níveis de conceitos, Tillich chega ao momento mais importante destes

que é o sentido da finitude. A finitude se expressa como a ameaça do não-ser em relação ao ser, isto é, o ser é essencialmente ameaçado pelo não-ser e pode ser destruído. A consciência dessa ameaça demonstra o caráter ontológico da angústia. Porém, a reação a esta ameaça também expõe o caráter ontológico da coragem que faz com que o ser afirme sua condição frente às ameaças do não-ser. Se o ser humano, que vive sob as condições de existência, é finito, então sua compreensão do todo também se constitui como limitada. Ele não é capaz de compreender o fundamento da estrutura do ser. Ele percebe um abismo que o impede de entender o fundamento do seu próprio ser. Isso faz com que ele pergunte por aquilo que está para além dele, além da finitude e da autotranscendência infinita (infinitude), a saber, pelo Ser-em-si. Pouco pudemos falar sobre o Ser-em-si através da reconstrução que fizemos da ontologia de Tillich. Concluimos apenas que o ser é finito e que as categorias e elementos que constituem o ser apontam para um grande abismo e expressam a finitude. Isso não faz com que a análise de conceitos ontológicos tenha sido em vão e chegado a uma conclusão óbvia, mas mostra que as condições da existência podem ser descritas e, ao mesmo tempo, ultrapassam nossa capacidade de compreensão; mostra também que o ser está essencialmente ameaçado de ruptura e autodestruição, pois os elementos que o constituem podem se romper e desencadear um tipo absoluto de subjetividade ou mesmo a completa perda dela. Tillich nos direciona no sentido de ficarmos alerta em relação à demasiada ênfase no sujeito ou no eu, assim como no “objeto” ou no mundo. Por isso, a estrutura básica do ser deve ser a relação eu-mundo e a relação sujeito-objeto. A pergunta pelo que ultrapassa essas relações só pode ser a pergunta por Deus. Ademais, qualquer tentativa filosófica de ultrapassar essas relações deve ser julgada pela teologia, já que essas tentativas, geralmente, partem de pressupostos religiosos ou quase religiosos.

Tillich também deixa outra importante mensagem, a saber: as categorias estão sempre presentes quando queremos conhecer algo; elas apontam para o fato de que o ser está essencialmente relacionado com o não-ser e, conseqüentemente, deve aceitar a angústia de se perder completamente e a coragem que o faz afirmar-se a si mesmo.

A pergunta ontológica colocada pelo autor no primeiro capítulo deste trabalho (pergunta pelo ser em si) é respondida a partir de conceitos ontológicos. No entanto, a resposta deixa escapar o “fundamento” e a “origem” do ser. A resposta se constitui como uma resposta existencial, limitada pelo tempo e pelo espaço, pelo momento histórico e pela própria História do pensamento ocidental. Mas a resposta também mostra o elemento incondicional presente em grande parte dos sistemas ontológicos. Aí reside a possibilidade e a necessidade

da pergunta por Deus. A filosofia não pode impedir a teologia de levantar a pergunta por Deus por meio da análise ontológica. Por outro lado, a teologia não tem o direito de tentar provar a existência de Deus por meio de categorias e elementos da finitude.

Portanto, um dos grandes objetivos de Tillich em toda análise de conceitos ontológicos fora mostrar de que maneira a pergunta por Deus é implícita na finitude humana. A elaboração da pergunta ontológica e a possibilidade da questão de Deus dentro da análise da condição humana constituem-se como aspectos essenciais no sistema ontológico de Tillich.

Nos dois primeiros capítulos, separamos a concepção filosófica de ser em si da concepção teológica. No próximo capítulo, devemos mostrar de que maneira a teologia se apropria da mesma pergunta filosófica para elaborar o que ela entende por Ser-em-si (Deus).

## 2.4 O significado da estrutura do ser: problemas de interpretação

Um dos grandes problemas na compreensão da ontologia de Tillich está na confusão entre a estrutura do ser (os conceitos ontológicos) e o fundamento dessa estrutura, ser-em-si. Como vimos, não é correto supor que o ser-em-si seja a estrutura finita do ser (o ser finito-existencial), já que, no dizer de Tillich, o ser-em-si não está sujeito ao não-ser e não pode ser um objeto do conhecimento. Ora, se a estrutura do ser é uma estrutura de conceitos ontológicos, desenvolvidos pela razão humana para referir-se à realidade, como é possível confundir nossa compreensão limitada da realidade com aquilo que ela é em si mesma? Há uma diferença entre a realidade apreensível e a totalidade do ser. Segue-se que o “ser cognoscível” – aquilo que a mente é capaz de apreender – não é o próprio ser e, portanto, no âmbito existencial, não há identidade entre ser e pensar; há apenas solidariedade. O ser precede a atitude cognitiva, e a razão tem ser, participa nele e está subordinada a ele<sup>62</sup>.

Essa confusão causou sérias críticas de importantes leitores de Tillich, como por exemplo, Jaci Maraschin. Por desconsiderar a construção do sistema ontológico de Tillich, bem como a maneira com que o teólogo constrói sua concepção sobre Deus, Maraschin julgou que o ser e Deus fossem elementos absolutamente negativos, vazios em significação, e concluiu que a relação entre Deus e o ser, na verdade, não indica nada (cf. MARASCHIN,

---

<sup>62</sup> No último capítulo veremos um equívoco na maneira com que Jaci Maraschin compreende a noção de ser de Paul Tillich, ora considerando o ser como uma palavra, ora considerando-o como o “nada”. Tal equívoco decorre da incompreensão do significado e da função da ontologia para Tillich.

2006, p.215-216). Em outro artigo, chamado *A linguagem ontológico-existencialista de Tillich*, Maraschin demonstra a mesma preocupação em relação a Tillich e afirma que há uma contradição evidente em Tillich pelo fato de o teólogo ora dizer que Deus é o fundamento do ser, ora dizer que Deus é o próprio ser (cf. MARASCHIN, 1995, p.74-75); ora dizer que Deus é o fundamento da estrutura do ser, ora dizer que Deus é a própria estrutura do ser.

O equívoco de Maraschin reside em dois aspectos básicos: a) ambos os artigos analisam Tillich à luz de Heidegger, pressupondo que o ser é inacessível e não pode ser objetivado; b) Maraschin não estabelece as relações corretas entre os elementos utilizados por Tillich.

Como vimos, Maraschin geralmente lê Tillich a luz de Heidegger e de teólogos e filósofos pós-modernos. A tentativa “pós-moderna” de rejeitar a ontologia torna incompreensível o sistema teológico de Tillich. O objetivo de Tillich era também mostrar que há pressupostos ontológicos por detrás de qualquer tipo de conhecimento, inclusive as filosofias que rejeitam a ontologia.

Sobre Heidegger, o próprio Tillich tentará mostrar que a noção de “nada” de Heidegger é uma espécie de fundamento absoluto e, da mesma forma, provê um sentido para o conhecimento. Desse modo, apesar de Heidegger tentar evitar a expressão “ser-em-si” (fundamento do ser), a construção teórica de seus conceitos fundamentais e a maneira com que o “nada” heideggeriano “nadifica” as coisas, faz com que Heidegger não esteja muito longe da metafísica e da noção de ser-em-si<sup>63</sup>. Portanto, até mesmo nos existencialistas é possível falar sobre um fundamento do ser, mesmo que esse fundamento seja negativo. É, igualmente, um grande equívoco considerar os conceitos de Tillich a partir de Heidegger.

Ademais, Maraschin, antecipadamente, diz: “Deus é ‘the ground of being’” (MARASCHIN, 1995, p.74). Tillich, porém, faz essa afirmação após mostrar o significado da estrutura do ser, de Deus e do ser-em-si. No dizer de Tillich, o próprio termo “fundamento” possui sentido simbólico, como veremos no último capítulo. Em suma, deve-se entender a afirmação de Tillich após entender a estrutura do ser e a análise sobre Deus.

A primeira confusão de Maraschin está na relação antecipada entre Deus e a estrutura do ser. Como veremos neste trabalho, a questão de Deus aparece na estrutura do ser – análise de conceitos ontológicos – em poucos momentos. Geralmente, a pergunta por Deus surge

---

<sup>63</sup> Veremos isso no terceiro nível de conceitos ontológicos (segundo capítulo).

como possibilidade de unidade dos elementos ontológicos. Ora, se Deus não é objeto direto da ontologia – pois a ontologia pesquisa aquilo que pode ser descrito e tornar-se objeto do conhecimento –, ele não pode ser confundido com a estrutura do ser. Com efeito, a estrutura do ser não é o próprio Deus; é, antes, a estrutura cognoscível da realidade como um todo. Entretanto, todo conhecimento passa pela estrutura do ser, e o nosso conhecimento sobre Deus deve também percorrer esse caminho. Portanto, para conhecê-Lo, é necessário considerá-lo como o próprio ser. E para concebermos Deus como ser, precisamos considerar a estrutura cognoscível do ser. Portanto, em sentido simbólico, Deus é também a estrutura do ser, pois essa estrutura revela o ser-em-si. Mas, em sentido literal, Deus é o ser-em-si, pois Ele é fundamento e abismo da estrutura do ser.

Segundo Tillich, Deus como ser-em-si é o fundamento da estrutura do ser (cf. TILLICH, 2005, p.245). Maraschin indaga: se Deus é fundamento, então ele deve estar presente na estrutura. Onde, pois, Deus se encontra nessa estrutura? Maraschin responde que Deus não está presente na estrutura do ser e, portanto, não serve como fundamento. De modo diferente, Tillich alega que a estrutura cognoscível do ser só é possível porque o ser-em-si se manifesta, isto é, ele se dá a conhecer relativamente. O conhecimento que temos da realidade é válido para a elaboração de uma estrutura do ser, no entanto, não mostra o fundamento dessa estrutura, pois o ser humano não é capaz de entender “por que” conhece a realidade exterior e sua própria realidade; ele sabe apenas que é capaz de conhecer. Portanto, o fundamento é tanto a atitude cognitiva quanto a realidade conhecida. O único fundamento sólido ou estrutura básica para o ser é a relação sujeito-objeto e a relação eu-mundo. No entanto, como veremos no próximo capítulo, essa estrutura não faz sentido sem um elemento unificador dela, e esse elemento não pode ser considerado como “nada” ou “não-ser” porque ele é fundamento e possibilidade para o ser e também para o não-ser. Ele deve ser visto, sobretudo, como o ser-em-si. Portanto, não há nenhum problema na afirmação de que Deus é o fundamento da estrutura do ser.

O modo mais fundamental de se falar sobre o caráter de Deus é dizendo que Ele é o ser-em-si. Porém, há outras maneiras de se falar sobre Deus. Essa maneira é um modo de unir o absoluto filosófico ao absoluto teológico, como veremos adiante. Ademais, para Tillich, a estrutura do ser é a estrutura de conceitos ontológicos; é uma tentativa finita de descrever o ser, não a exclusiva definição do ser-em-si. Portanto, é absurdo entender que o conhecimento que temos do ser seja a totalidade de Deus (ou do ser-em-si), já que o ser-em-si precede nossa compreensão. Por outro lado, não é absurdo dizer que o conhecimento que

temos da estrutura do ser seja, também, um conhecimento de Deus, pois “a estrutura do ser se fundamenta nele” (TILLICH, 2005, p.245); e é preciso “apreender Deus cognitivamente através dos elementos estruturais do ser-em-si” (p.245). Segue-se que o equívoco de Maraschin está em relacionar a totalidade de Deus com a estrutura do ser, transformando “Deus” numa palavra, num pensamento e numa grande contradição. Em suma, o problema que desencadeou esse equívoco fora a tentativa “ontológica” não-dialética (criticada pelo próprio Tillich) de compreensão do caráter do ser e a incompreensão do objeto de pesquisa da ontologia de Tillich.

Há outros problemas que surgem de uma compreensão equivocada da ontologia de Tillich. Num artigo chamado “Réplica” (*Rejoinder*, 1966), em sua réplica a Mr. Scharlemann, Tillich expõe os perigos de se compreender a relação “ser e Deus” como uma relação entre “pensar e fazer” e, conseqüentemente, julgar que tanto ser como Deus se confundem com a razão humana. Tillich diz: “Eu devo confessar que essa análise ontológica é muito atrativa, ainda mais do que as tentativas de Whitehead e Hartshorne de substituir ‘ser’ por ‘tornar-se’” (TILLICH, 1966, p.185). No entanto, o autor diz que no “fazer” o ser também está pressuposto; o ser precede o fazer. Ademais, como vimos, o ser também está pressuposto no pensar. Há, portanto, uma diferença fundamental entre ser, pensar e fazer. Com efeito, a má compreensão sobre o significado do ser desdobra sérios problemas de compreensão sobre o caráter de Deus, como nos exemplos expostos acima. Deus permite que o ser humano seja um ser capaz de pensar e agir. Nenhum atributo do ser humano pode ser confundido com Deus.

## CAPÍTULO 3

### DEUS E O SER

No primeiro capítulo, foi necessário separar a noção finita de ser da noção de ser-em-si para evitar contradições, pois o próprio Tillich deixa evidente a diferença entre a estrutura do ser e o fundamento dessa estrutura, entre o ser finito-existencial e o ser-em-si. Mostramos também a diferença na abordagem do ser-em-si pela filosofia e pela teologia – levando em consideração o aspecto religioso desta. Desde a Introdução da *Teologia Sistemática*, Tillich separa a função da teologia da função da filosofia. Tal separação não é feita somente na Introdução da *Teologia Sistemática*. Ao final de sua fala sobre a fenomenologia e sobre a tipologia, pouco antes de adentrar a questão mais polêmica de sua obra, “Deus como ser”, o autor mostra novamente a diferença entre a abordagem teológica e a abordagem filosófica. Obviamente, é fundamental compreender tal diferença para ser possível discutir a relação entre Deus e o ser, que equivale à relação entre teologia e filosofia. Nesse sentido, Tillich diz:

Em nossa descrição básica da relação da teologia com a filosofia, fizemos a seguinte distinção entre a atitude religiosa e a atitude filosófica: a religião se ocupa existencialmente com o sentido do ser; a filosofia se ocupa teoricamente da estrutura do ser (TILLICH, 2005, p.237).

O autor também diz que certas afirmações fundamentais sobre a natureza do ser estão implícitas nas diferentes formas de simbolizar a preocupação última do ser humano, e essas afirmações podem ou não “ser explicitadas pela análise filosófica” (p.237). Se a filosofia as torna explícitas, elas podem fazer analogia com os diferentes tipos de ideia de Deus nos

quais essas afirmações estão contidas. Segundo o teólogo, podemos considerá-las como transformações teóricas sofridas pelas concepções existenciais daquilo que preocupa o ser humano ultimamente. Em outras palavras, o que está em jogo não são somente as afirmações sobre a natureza do ser, mas também a preocupação fundamental do ser humano que formula tais afirmações. Segue-se que, no dizer do autor, a teologia pode ocupar-se com essas afirmações de dois modos: discutindo “sua verdade filosófica em bases puramente filosóficas”; ou discutindo com elas “em bases religiosas, como expressões de preocupações últimas” (p.237).

Como se vê, para Tillich, a teologia possui duas vertentes fundamentais sobre a qual pode residir seu discurso: a base filosófica e a base religiosa. O ponto de contato entre a filosofia e a religião é o conceito de preocupação última elaborado pelo autor. A preocupação última perpassa a filosofia, fundamenta os discursos sobre o ser e se expressa através de símbolos religiosos, especialmente o símbolo “Deus”. Para Tillich, “Deus” é o nome atribuído para aquilo que nos preocupa ultimamente. Do ponto de vista existencial, Deus é o símbolo que usamos para nos referir àquilo que nos preocupa ultimamente. Do ponto de vista conceitual e teórico, Deus é o ser-em-si. Não há outro conceito que pode ser aplicado a Deus, a não ser aquele que é o mais fundamental da filosofia, a saber: o ser-em-si. O ser-em-si não é um ser entre outros; também não é um símbolo que aponta para outro, é antes a verdade que está pressuposta em todo conhecimento, ou seja, é o fundamento da estrutura cognoscível do ser. No âmbito teológico, Deus é o fundamento absoluto de toda a existência, o criador de tudo o que existe, o símbolo de nossa preocupação mais fundamental. No âmbito filosófico, o ser-em-si desempenha o papel de fundamentar todo o conhecimento. Tudo o que é cognoscível só o pode ser porque há o ser-em-si, aquele que é por si mesmo.

Na obra *Religião bíblica e a procura pela realidade última*, Tillich diz que o ponto de conexão entre o filósofo e o religioso é a preocupação última, pois a fé consiste em ser possuído por um interesse último; e a questão do ser é a preocupação última do filósofo (cf. TILLICH, 1955, p.57). Mas, como não é possível a co-existência de dois últimos, a fé compreende a questão ontológica e a questão ontológica compreende a fé. O autor então questiona: Como conciliar a fé do crente com a dúvida do filósofo? Em resposta, diz que a dúvida é um elemento fundamental da própria fé.

Como se vê, em grande parte das obras de Tillich há um movimento de separação e de união entre filosofia e religião. Na *Teologia Sistemática*, Tillich utiliza o método da correlação para estabelecer um grande diálogo entre filosofia e teologia.

No âmbito da ontologia, na *Teologia Sistemática*, a noção de ser-em-si é vista a partir de uma abordagem filosófica. Por essa razão, a tentativa de estruturação da “pergunta filosófica” pelo significado do ser é fundamentada por uma ampla análise de conceitos ontológicos. Se quisermos nos ater a seu método de correlação entre perguntas filosóficas e respostas teológicas, podemos dizer que a primeira abordagem de Tillich – a estrutura do ser – funciona como uma tentativa de construção da questão filosófica. No entanto, como mostramos no início deste trabalho, não se trata simplesmente de uma questão, mas também de um estado de existência. Ademais, para se construir essa pergunta, é necessário estruturar um tipo de conhecimento. Em outras palavras, não é possível estabelecer uma pergunta sobre o significado ou sobre o sentido do ser se não houver um conhecimento prévio para a sua elaboração. Esse conhecimento também expõe uma resposta inicial ao problema que está sendo investigado: o significado do ser na acepção de Tillich. Nos níveis de conceitos ontológicos, por exemplo, Tillich chega a importantes constatações sobre o ser, sendo a maior delas a finitude. Porém, a finitude não é a única conclusão de Tillich. Antes, ela é parte da estrutura do ser; ela caracteriza o ser e é posta no terceiro nível de conceitos ontológicos pelo autor, apesar de ser indispensável na análise das categorias do ser. A finitude também marca a diferença entre a estrutura do ser e o ser-em-si. Com efeito, a estrutura do ser não é o próprio ser (ser-em-si), mas uma tentativa finita e limitada para sua compreensão. Ela é constatada num esforço imanente de descrição do que há de comum em tudo o que é. Nesse sentido, ela caracteriza o ser. Por outro lado, a finitude leva o ser humano à pergunta por aquilo que não está ameaçado e, por isso, possibilita a infinita autotranscendência do ser humano. Não faz sentido pensar a estrutura do ser se não entendermos que, de alguma forma, essa estrutura aponta para o ser-em-si.

Na obra *Amor, poder e justiça*, o autor havia mostrado que os conceitos ontológicos apontam metaforicamente para o ser. Segue-se, portanto, que a finitude também abre possibilidades para a compreensão do ser-em-si.

A estrutura do ser é a única base “relativamente estática” que o conhecimento possui para se sustentar. Portanto, é possível dizer que o ser finito-existencial é movimento e forma, liberdade e destino, individual e participativo; é presente, tem um espaço, é causado e possui substância. Doutra sorte, se julgarmos ser impossível definir o ser-existencial dessa maneira, além de desprezarmos todo o conteúdo da abordagem filosófica feita por Tillich, cairíamos num grande vazio de sentido e estaríamos utilizando um critério completamente diferente do que é utilizado por Tillich, pois: a) o fundamento do ser e do conhecimento não

é o “não-ser”, ou seja, Tillich não descreve o ser a partir daquilo que ele não é, mas a partir daquilo que ele é; b) o fundamento do ser e do conhecimento é o próprio ser. Com efeito, o ser (enquanto unidade da verdade) está pressuposto em todo discurso, até mesmo no conceito de não-ser e nas negações.

Não é possível identificar o ser a partir daquilo que ele não é, isto é, a partir de características que não são suas. Quando dizemos que um objeto não possui determinada característica, não estamos dando nenhum indício do que ele, de fato, é. Por outro lado, quando dizemos que um objeto (material ou mental) possui determinadas características, estamos definindo seu caráter. Obviamente, nosso conhecimento sobre as coisas passa por um conhecimento de nós mesmos, como mostramos no primeiro nível de conceitos ontológicos. Porém, tal conhecimento é fundamental para o ser humano. Por exemplo: Tillich diz que todo ser possui uma forma e também é dinâmico. De fato, é absolutamente plausível afirmar que o ser é dinâmico e possui uma forma. No entanto, é ilógico afirmar que o ser não é dinâmico e não possui forma após essa constatação de Tillich, pois o autor está mais preocupado com a relação entre dinâmica e forma, mesmo diante de suas diferenças, do que exclusivamente com a diferença. Segue-se, portanto, que o conjunto de conhecimentos que a filosofia constrói sobre o ser não é dissolvido pela finitude e pelo não-ser. Do mesmo modo, não é possível afirmar que esse conjunto de conhecimento seja válido universalmente, pois, segundo o autor, os elementos que constituem o ser estão fadados à autodestruição se não forem vistos a partir de uma unidade superior (ser-em-si). Não há uma síntese absoluta e também não há uma antítese ou negação absoluta de todo o conhecimento. Do ponto de vista existencial, há uma grande obscuridade em relação à verdade, pois o ser humano não é capaz de encontrar-se com ela por sua própria razão técnica. Do ponto de vista essencial e teológico, a verdade é o próprio Deus, aquilo que preocupa o ser humano ultimamente. Se não houver Deus – ou o que a filosofia considera como ser-em-si – é impossível construir qualquer forma de conhecimento, pois conhecimento é também construção, participação e síntese. Na ausência de Deus estamos fadados ao niilismo, à completa falta de sentido e ao absurdo, tal como constataram alguns filósofos existencialistas. Já, na presença de Deus, há a possibilidade do conhecimento, da união e da construção de sentido, da vida e da coragem. O ser-em-si (Deus), portanto, independe de nossas afirmações e negações; Ele é necessário.

Neste capítulo, portanto, investigaremos a “realidade de Deus” a partir da Parte 2 do Volume I da *Teologia Sistemática*. Ao fazê-lo, mostraremos o que Tillich entende por

“Deus” e por “símbolo”. Ademais, veremos de que maneira o símbolo o influencia em sua compreensão acerca de Deus. Por fim, mostraremos o sentido conceitual da afirmação de Deus como ser-em-si e o sentido simbólico dela. Veremos também como, na compreensão filosófico-teológica de Tillich, Deus aparece como imanente (fundamento) e transcendente (abismo). Ao final do capítulo mostraremos de que modo o pensamento de Tillich se põe entre o naturalismo e o supranaturalismo e também de que maneira muitos de seus intérpretes se equivocaram ao conduzi-lo para uma restrita abordagem teológica (naturalista ou supranaturalista) ou filosófica (subjetivista ou objetivista).

### 3.1 A realidade de Deus

“‘Deus’ é a resposta à pergunta implícita na finitude do ser humano; ele é o nome para aquilo que preocupa o ser humano de forma última” (TILLICH, 2005, p.219).

Nota-se que, no início, Tillich havia dito que Deus era a resposta à pergunta implícita no ser (de modo geral). Agora, porém, Tillich prioriza o ser humano em sua análise, não mais o ser. Com efeito, Deus passa a ser definido a partir da existência humana. Nesse momento, Tillich procura mostrar a resposta, não mais a elaboração de uma pergunta. Assim como Deus é o pressuposto para a questão, Deus também é a resposta. O ponto final da relação entre Deus e o ser, que já temos apontado em outros momentos deste trabalho, será a afirmação de que Deus é o ser-em-si. Por sua vez, esse será o ponto de partida da teologia de Tillich.

Geralmente, Tillich inicia sua argumentação a partir daquilo que não considera correto. Por isso, o autor diz: “Isto não significa que primeiro exista um ser chamado Deus e então a exigência de que o ser humano esteja ultimamente preocupado com este ser” (p.219). A partir dessa premissa, o autor supostamente rejeita outras duas: a de que exista um ser chamado Deus e a de que o ser humano esteja ultimamente preocupado com esse ser. O que está por trás dessa suposta rejeição não é o fato de Tillich desacreditar em Deus, mas o fato de ele julgar incorreto relacionar o termo “existência” com o termo “Deus”; pois, segundo o autor, seria errado afirmar ou negar a existência de Deus.

Ademais, temos de levar em consideração que Tillich não considera Deus como um ser entre outros e, conseqüentemente, não pode ser descrito pelas categorias da finitude. Com efeito, o conhecimento humano não seria capaz de inferir sobre a existência de Deus como é capaz de falar sobre a existência de objetos quaisquer.

Enfim, é preciso entender também que a verdade, para Tillich, é pressuposta em todo discurso. Sobre isso, na obra *Teologia da Cultura*, Tillich diz que “*Deus est esse*, e a certeza de Deus é idêntica à do Ser-em-si. Deus é o pressuposto da questão de Deus” (TILLICH, 2009, p.53). O autor cita Agostinho para dizer que a verdade (*veritas*) é sempre pressuposta em todos os argumentos filosóficos; e que *veritas* é Deus. Não se pode negar a verdade como tal porque sempre a estaríamos negando em nome da verdade e, assim, estabelecendo-a. O problema dos dois absolutos – o absoluto religioso e o absoluto filosófico – é resolvido de maneira que o absoluto religioso (Deus) torna-se pressuposto para qualquer questão filosófica, inclusive a questão de Deus. Nesse sentido, Deus é o pressuposto para a questão de Deus e jamais será alcançado se for objeto de busca, e não sua base (cf. TILLICH, 2009, p.51).

A verdade presente em todas as questões e dúvidas precede a separação entre sujeito e objeto, pois nenhum destes é poder absoluto, não obstante participarem no poder supremo acima deles, no ser-em-si, no *primum esse*. (...) Esse Ser (que não é um ser) é pura atualização e, portanto, divino. Sempre o vemos, embora nem sempre o percebamos, assim como vemos as coisas sob a luz sem ter consciência da luz. (TILLICH, 2009, p.51)

Portanto, a declaração do autor sobre a existência de um ser chamado “Deus” não quer dizer que “Deus” seja uma invenção, mas também não indica a sua existência. “Deus” é, na verdade, pressuposto para todo conhecimento.

Por outro lado, a frase mostra que o nome “Deus” é a resposta à pergunta implícita na finitude e é o nome para a preocupação última do ser humano. Em outras palavras, tudo o que preocupa o ser humano ultimamente se torna um “deus”<sup>64</sup> para ele; o ser humano só pode estar preocupado de forma última com aquilo que, para ele, é deus. Portanto, “deus” é a preocupação última do ser humano.

Percebe-se que o nome “Deus” passa para uma dimensão completamente existencial e antropológica. Ele sai de uma dimensão conceitual – pressuposto da questão filosófica – e alcança uma dimensão simbólica. Nesse sentido, o “deus” que é resposta à pergunta implícita no ser humano não é um ser específico, mas é aquilo com que o ser humano se preocupa ultimamente, ou seja, aquilo que, para ele, é questão de ser ou não-ser. Sob esse prisma, não se pode negar ou afirmar a existência de “deus”, já que sempre o fazemos a partir dele, isto é, de nossa preocupação última (cf. TILLICH, 2005, p.219).

---

<sup>64</sup> Há uma explicação sobre o termo “Deus” no âmbito da *Teologia Sistemática* na parte 3.2.3 deste trabalho.

### 3.1.1 Deus e a preocupação última: fenomenologia e tipologia

O autor subdivide esta parte em dois diferentes modos teológicos de se compreender “Deus”: a descrição fenomenológica de Deus e as considerações tipológicas. Mostraremos primeiramente o que significa “preocupação última” – pois esse conceito é indispensável na compreensão desses dois modos –, e então analisaremos de que forma o autor relaciona a concepção de Deus como preocupação última com cada uma dessas tendências teológicas.

No dizer do autor, a expressão “estar preocupado de forma última” (p.219) aponta para uma tensão na experiência humana: a tensão entre o concreto e o abstrato (ou último). Sobre a concretude, Tillich diz que é impossível estar preocupado com aquilo que não se pode encontrar, isto é, aquilo que não é concreto, seja no âmbito da realidade ou da imaginação, pois, segundo o autor: a) os universais só podem se tornar objetos de preocupação última mediante seu poder de representar experiências concretas; b) quanto mais concreta for uma coisa, tanto maior é a possibilidade de nos encontrarmos com ela; c) o ser completamente concreto, a pessoa individual, é objeto de nossa preocupação mais radical, a preocupação do amor.

Por outro lado, em relação ao aspecto transcendente, Tillich diz que a preocupação última deve transcender toda preocupação preliminar, finita e concreta. Deve transcender o âmbito da finitude para que possa ser resposta à pergunta implícita na finitude. E, ao fazê-lo, a preocupação última (ou religiosa) perde a concretude de uma relação entre ser e ser, tornando-se absoluta e abstrata (cf. p.219). O autor então conclui que: “O conflito entre a concretude e a ultimidade da preocupação religiosa é real onde quer que se experimente a Deus e esta experiência seja expressa” (p.219), desde a oração mais primitiva até o sistema teológico mais complexo. Portanto, toda doutrina de Deus deve assumir esse conflito.

Ao concluir essas considerações, Tillich então decide, a partir da fenomenologia, mostrar o significado da palavra “deus” em todas as religiões, vejamos: “Deuses são seres que transcendem, em poder e significado, o domínio da experiência comum e com os quais os seres humanos mantêm relações que ultrapassam, em intensidade e alcance, as relações comuns” (TILLICH, 2005, p.220). A partir dessa definição, Tillich elabora um quadro fenomenológico amplo do significado de “deus” que será um importante instrumento para “uma interpretação da natureza e do desenvolvimento dos fenômenos que são chamados religiosos” (p.220). Há duas maneiras pelas quais Tillich mapeará o elemento concreto do conceito “Deus”: a descrição fenomenológica e a tipologia – que envolve tanto a tipologia quanto a história da religião. Os critérios do autor, inicialmente, não se apresentam como filosóficos,

antes, concernem à Teologia e às ciências da Religião. Devemos entender também que se trata de uma abordagem fenomenológica, concreta e imanente do significado de “Deus”. Nesse sentido, a palavra “Deus” sintetiza todos os tipos de religiões e espiritualidades.

A primeira premissa do conceito fenomenológico de Deus elaborado por Tillich declara que os deuses são seres. Segundo o autor, eles são seres porque são experimentados, nomeados e definidos em termos intuitivos e concretos através do exaustivo uso dos elementos ontológicos e das categorias da finitude. Eles são “substâncias, causadas e causantes, ativas e passivas, que se recordam e se antecipam, aparecem e desaparecem no tempo e no espaço” (p.220). Ademais, são limitados em poder e em significação pela resistência de outros seres e princípios; são suscetíveis a erros, compaixão, fúria, hostilidade e angústia. Podem ser descritos como “imagens da natureza humana ou dos poderes sub-humanos elevados a um domínio sobre-humano” (p.220). Tillich classifica essa descrição como uma teoria de “projeção” que considera os deuses simplesmente como uma projeção imaginária de elementos da finitude. Em sentido contrário, Tillich diz que esse tipo de teoria não leva em conta que uma projeção é sempre projeção sobre algo (por ex.: uma parede ou uma tela). Com efeito, aquilo sobre o qual se realiza a projeção não é a projeção em si. Portanto, segundo o autor, o âmbito para onde se projetam as imagens divinas não é uma projeção, é antes a ultimidade experimentada do ser e do sentido, ou seja, “o âmbito da preocupação última” (TILLICH, 2005, p.220). Para Tillich, portanto, há um lugar especial no ser humano, a saber: a esfera da preocupação última.

Nesse sentido, as imagens dos deuses trazem características da finitude (concretude) e também características que transcendem a finitude categorial, pois superam as substâncias finitas através de transmutações e expansões substanciais (apesar da identidade de seus nomes); superam as limitações temporais, uma vez que os deuses são chamados de imortais; negam a limitação espacial quando atuam como multipresentes ou onipresentes; negam as cadeias de causas e efeitos; transcendem sua própria finitude no poder de ser e na corporificação de sentido e, por fim, lutam constantemente contra a tendência à concretude devido à sua tendência à ultimidade (cf. p.220-221).

Tillich também expõe que na história da religião há três tentativas básicas de participar do poder divino e de usá-lo para propósitos humanos: mágica, personalista e mística. Segundo o autor, a mágica exerceria um papel de teoria e prática da relação dos seres finitos entre si. Ela supõe que existam simpatias e influências diretas, sem intermediário físico, entre os seres no nível “psíquico” – nível que compreende o vital, o subconsciente e o emo-

cional. Assim, na medida em que os deuses são seres, são possíveis relações mágicas, e essas relações formam a base para a participação humana no poder divino.

Além da tentativa mágica, há também outra que se difere radicalmente da primeira: a tentativa personalista. Essa tentativa de participar do poder divino se caracteriza pela oração, que pressupõe uma relação entre pessoas com o divino através do apelo ao centro pessoal do ser divino. O deus, nesse caso, responde em uma decisão livre: pode ou não satisfazer o conteúdo da oração. Qualquer tentativa de forçá-lo a atender ao pedido é considerada uma tentativa mágica. Segundo Tillich, “toda oração de súplica ilustra a tensão entre o elemento concreto e o último na ideia de Deus”. O autor também diz que alguns teólogos tentaram evitar a tendência mágica, mas, em seu dizer, a vida religiosa reage contra essa tendência, já que os seres humanos continuam a usar o poder de seu deus pedindo-lhe favores. Eles exigem, portanto, um deus concreto.

A terceira e última tentativa exposta por Tillich, diferente das duas primeiras, é a participação mística no poder divino. Sua principal característica é “a desvalorização dos seres divinos e de seu poder frente ao poder último, o abismo do ser-em-si” (TILLICH, 2005, p.221). Como exemplo, Tillich cita a doutrina hindu segundo a qual os deuses tremem quando um santo pratica um ascetismo radical. O conflito entre o poder de Brahman e o deus Brahma como objeto de uma relação concreta com o ser humano aponta para a tensão entre o concreto e o último dentro da estrutura da preocupação última.

A conclusão de Tillich é que os deuses não são objetos dentro do contexto do universo. Eles são expressões da preocupação última, que transcende o abismo entre subjetividade e objetividade. A relação dos seres humanos com os “deuses”, segundo Tillich, é, portanto, existencial. A palavra “existencial” designa uma participação que transcende a subjetividade e a objetividade (Cf. p.222).

O ser humano não pode falar dos deuses com indiferença. Ele só pode falar dos deuses a partir de sua relação com eles. Relação que oscila entre o caráter concreto e absoluto de uma entrega total por parte do ser humano. O elemento absoluto da preocupação última do ser humano exige intensidade absoluta, paixão infinita (Kierkegaard) na relação religiosa. O elemento concreto induz os seres humanos a demonstrarem uma quantidade ilimitada de ações e emoções relativas às suas crenças (por exemplo, no culto). Há, portanto, o elemento concreto e o elemento absoluto na preocupação última do ser humano. O sistema católico, no dizer de Tillich, representa o elemento concreto, enquanto o protestantismo enfatiza predominantemente o elemento absoluto.

Ademais, o autor menciona a ideia do sagrado. Em seu dizer, uma doutrina de Deus tem que incluir a noção de sacralidade, caso contrário, essa doutrina transforma os deuses em objetos seculares. Por outro lado, uma doutrina do santo que não o interprete como a esfera do divino transforma o sagrado em algo estético-emocional (Schleiermacher e Rudolf Otto). Para evitar esses erros, Tillich propõe uma doutrina de Deus que analise o significado da preocupação última, da qual derivam tanto o sentido de Deus como o sentido do sagrado.

O sagrado é a qualidade daquilo que preocupa o ser humano ultimamente. Há uma grande relação entre o sagrado e a preocupação última. O autor diz também que a santidade se torna efetiva através de objetos santos. Porém, os objetos não são santos em e por si mesmos, são santos quando negam a si e apontam para o divino. Eles tornam-se demoníacos quando se autoafirmam como santos: “Uma nação que considera a si mesma ‘santa’ está correta na medida em que tudo pode chegar a ser um veículo da preocupação última do ser humano, mas está errada na medida em que se considera inteiramente santa” (TILLICH, 2005, p.224). O problema que aparece aqui é quando as representações da preocupação última (objetos sagrados) tendem a se converter em sua preocupação última. Por isso, Tillich diz: “a santidade provoca a idolatria” (p.224). O critério para julgar a santidade idólatra, de acordo com o autor, é a justiça.

O sagrado pode ser contraponto do impuro e do secular. Se o sagrado exclui o impuro e é identificado com o puro, ele perde sua profundidade, seu mistério e seu caráter numinoso, confundindo-se com o secular. O secular, por sua vez, é o âmbito das preocupações preliminares, carecendo de preocupação última e de santidade (Cf. p.225). No dizer do autor, todas as relações finitas são seculares. Tal como a relação entre o sagrado e o impuro, a relação entre sagrado e secular também parece se excluir; porém, segundo o autor, esse contraste é ambíguo. Do mesmo modo que o divino abarca a si mesmo e o demoníaco, o sagrado abarca a si mesmo e ao secular (Cf. p.225). Tudo o que é secular está implicitamente relacionado com o que é santo, pois pode se tornar portador do sagrado. Nada é essencialmente secular, tudo tem a dimensão de profundidade.

Ao falar sobre a tipologia e a história das religiões, Tillich mostra primeiramente aquilo que não é o desenvolvimento da ideia de Deus. Como exemplo, o autor diz que esse desenvolvimento não é um fio dialético tecido a partir das implicações da preocupação última, independente da história universal. Por outro lado, nem o desenvolvimento nem o surgimento da ideia de Deus podem ser explicáveis em termos sociais e culturais independentes da

estrutura dada da preocupação última. Essa estrutura precede cada uma de suas manifestações históricas e toda noção particular de Deus. Conclui, então, que as forças históricas determinam a existência da ideia de Deus, porém não sua essência; determina suas manifestações variáveis, mas não sua natureza invariável. A ideia de Deus está presente em todos os períodos, transcendendo-os em sua essência e, ao mesmo tempo, sendo determinada por eles em sua existência (Cf. TILLICH, 2005, p. 227).

No dizer do autor, para delimitar a discussão da história e da tipologia da ideia de Deus, faz-se necessário um conceito de Deus que não seja nem muito estreito nem muito amplo. Se Deus é entendido como preocupação última, o budismo e o hinduísmo possuem um conceito de Deus, e os conceitos morais e lógicos de Deus podem ser válidos quando expressarem uma preocupação última (Cf. p.228).

Aquilo que havíamos visto nos capítulos anteriores deste trabalho como “conceitos ontológicos” agora passa a ser chamado por Tillich de “ultimidades seculares”, e os conceitos de Deus são chamados de “ultimidades sagradas” (Cf. p.229). No dizer do autor, todo conceito ontológico tem, como seu pano de fundo, uma manifestação típica da preocupação última do ser humano, embora tenha se transformado em um conceito definido. Do mesmo modo, toda concepção de Deus revela os pressupostos ontológicos básicos e as implicações seculares dos diferentes tipos de ideia de Deus. Para Tillich, “Deve-se seguir a tipologia religiosa em suas transformações e implicações seculares” (p.229).

Além da história da religião, a tipologia também mostra diversos tipos de politeísmos e monoteísmos que contribuem para uma concepção de Deus.

No dizer do teólogo, o politeísmo não é um conceito quantitativo, mas qualitativo, pois o que determina seu caráter não é a crença numa pluralidade de deuses, mas a falta de um último que seja unificador e transcendente. Os poderes divinos politeístas reivindicam ultimidade nas situações concretas e específicas em que aparecem e ignoram as semelhantes reivindicações feita por outros poderes divinos em outras situações. Isso leva a um conflito de reivindicações contraditórias e ameaça destruir a unidade do eu e do mundo, uma vez que “O elemento demoníaco do politeísmo está enraizado na pretensão de cada um dos poderes divinos de ser o último, embora nenhum deles possua a base universal para fazer tal reivindicação” (p.229). Como exemplo disso, o autor menciona três tipos básicos de politeísmo: o universalista, o mitológico e o dualista.

No tipo universalista, os seres divinos específicos são corporificações de um poder sagrado universal, onipenetrante, que se oculta e se manifesta através de todas as coisas. Essa

“unidade” impede o surgimento de um politeísmo completo, mas ela não é real, pois não é capaz de transcender a multiplicidade em que está dividida e não pode controlar suas inúmeras manifestações, que provocam sua dispersão e sua contradição. Tillich cita como exemplo algumas formas de pan-sacramentalismo, de romantismo e de panteísmo que expressam esse tipo de politeísmo. Esse politeísmo, segundo o autor, ilumina a tensão entre o concreto e o último, “mas não logra descer até a plena concretude nem subir até a plena ultimidade” (p.230).

No tipo mitológico de politeísmo, o poder divino se concentra em divindades individuais que representam amplas esferas do ser e do sentido. No tipo universalista, os seres divinos não são suficientemente estáveis e individualizados para se tornarem temas de narrativas. No tipo dualista, o mito se transforma em uma interpretação dramática da história.

Quanto ao monoteísmo, o autor expõe quatro tipos, a saber: o monoteísmo monárquico, o monoteísmo místico, o monoteísmo exclusivo e o monoteísmo trinitário.

“O monoteísmo monárquico se encontra na linha divisória entre o politeísmo e o monoteísmo (...) Ele representa o poder e o valor da hierarquia. Seu fim seria o fim de todos aqueles a quem governa” (p.233). Deus é quem determina a escala de valores, e o conflito entre os deuses estão sempre reduzidos por seu poder. No entanto, o autor diz que, como todo monarca, ele está sob a ameaça de uma revolução ou de um ataque do exterior. Esse tipo de monoteísmo se encontra tão vinculado ao politeísmo que é impossível libertá-lo do mesmo. Um exemplo disso é a expressão bíblica “Senhor dos Exércitos”, que mostra o governo de Deus sobre seres divinos, anjos e espíritos. Segundo o autor, durante a história cristã, alguns membros desse exército tornaram-se perigosos para a soberania do Deus supremo. O próprio Paulo, em seu evangelho, no Novo Testamento, adverte contra o culto aos anjos.

O segundo tipo de monoteísmo é o tipo místico. Esse “transcende todos os âmbitos do ser e do valor e seus representantes divinos, em favor do fundamento e abismo divinos de que eles provêm e em que desaparecem” (TILLICH, 2005, p.233). Todos os conflitos são superados no último que transcende a todos eles. Ademais, Tillich diz que o elemento de ultimidade acaba engolindo o elemento de concretude, e a estrutura ontológica não tem validade para o Uno transcendente, “o princípio do monoteísmo místico” (p.233). No entanto, o autor diz que essa negação radical do elemento concreto na ideia de Deus não é capaz de suprimir a pergunta pela concretude, pois o monoteísmo místico não exclui poderes divinos em que o último se corporifica no templo.

Além desses dois tipos, há também o monoteísmo exclusivo. No dizer do autor, o monoteísmo só é capaz de resistir radicalmente ao politeísmo na forma de monoteísmo exclusivo, que surge mediante a elevação de um deus concreto à ultimidade e universalidade, sem a perda de sua concretude e sem a afirmação de uma reivindicação demoníaca<sup>65</sup>. Segundo o autor, essa possibilidade contradiz tudo o que se pode esperar da história da religião e é resultado de uma gama de fatores objetivos e subjetivos presentes em Israel, especialmente na linha profética do judaísmo. Em termos teológicos, o autor diz que o monoteísmo exclusivo pertence à revelação final, pois constitui sua preparação direta. Como exemplo disso, Tillich fala sobre Javé que, ao mesmo tempo em que se revela como Deus concreto – Deus de Abraão, Isaque e Jacó –, também reivindica ser o Deus que julga os deuses das nações. Poderíamos até chamar essa reivindicação de “demoníaca” por causa da pretensão de incondicionalidade de algo condicionado, porém Javé não reivindica a universalidade em nome de uma qualidade particular ou em nome do seu povo e de suas qualidades particulares (cf. p.234). Sua pretensão não é imperialista, no dizer de Tillich, porque é feita em nome do princípio da justiça – princípio que implica ultimidade e universalidade. Javé demonstra sua universalidade “destruindo seu povo em nome de princípios que são válidos para todos os povos – os princípios da justiça. Isto destrói a base do politeísmo. Rompe as implicações demoníacas da ideia de Deus” (TILLICH, 2005, p.234). Tillich faz analogia entre esse princípio que advém do profetismo judaico e o princípio protestante. “O princípio protestante é a reafirmação do princípio profético em seu ataque contra uma igreja que se considerava absoluta e que, por isso, se encontrava demonicamente deformada” (p.234).

Porém, no dizer de Tillich, da mesma forma que o monoteísmo místico corre o perigo de perder o elemento concreto na ideia de Deus, o monoteísmo exclusivo também apresenta o mesmo risco. Sua ultimidade e universalidade tendem a engolir seu caráter de Deus vivo. “Ele pode ser amalgamado com o Deus do monoteísmo místico ou com a transformação deste Deus no absoluto filosófico” (p.235). O monoteísmo exclusivo, portanto, precisa de uma “expressão do elemento concreto na preocupação última do ser humano” (p.235). Segundo Tillich, isso suscita o problema trinitário: “O monoteísmo trinitário não é uma questão envolvendo o número três. Trata-se de uma caracterização qualitativa e não quantitativa de Deus. É uma tentativa de falar do Deus vivo, do Deus em que estão unidos o último e o

---

<sup>65</sup> Para Tillich, reivindicação demoníaca é aquela que eleva objetos condicionados à incondicionalidade. Em termos bíblicos, é a prática de idolatria e de absolutização do concreto.

concreto” (p.235). Para o autor, o problema trinitário é o problema da unidade entre ultimidade e concretude no Deus vivo. No monoteísmo exclusivo, há uma transcendência abstrata do divino. Diferente da transcendência do abismo infinito em que desaparece tudo o que é concreto (monoteísmo místico), essa transcendência abstrata é a transcendência do mandamento absoluto que esvazia todas as manifestações concretas do divino. Porém, segundo o autor, o elemento concreto reivindica seus direitos, e isso faz com que “poderes mediadores de caráter tríplice” (p.236) apareçam e coloquem o problema trinitário.

O primeiro grupo de mediadores é constituído por qualidades divinas hipostasiadas, como a Sabedoria, a Palavra e a Glória. O segundo são os anjos, os mensageiros divinos que representam funções especiais. O terceiro, por fim, é a “figura divina-humana através da qual Deus opera a consumação da história: o Messias. Em todos estes, o Deus que se tornara absolutamente transcendente e inacessível torna-se agora concreto e presente no tempo e no espaço” (p.236). As diferentes formas do monoteísmo trinitário tornam-se efetivas no dogma trinitário da igreja cristã. Mas, segundo o autor, a solução cristã se fundamenta no paradoxo de que o Messias, aquele que é mediador entre Deus e o ser humano, é idêntico a uma vida pessoal. Por isso, foi chamado de Jesus de Nazaré.

Após terminar essa abordagem tipológica e religiosa da concepção de Deus, Tillich então mostra o modo como o religioso se transforma em filosófico ao longo da história. Por exemplo: a tensão na ideia de Deus se transforma na questão filosófica de saber como o ser-em-si, se considerado em seu sentido absoluto, pode explicar as relatividades da vida. Segundo Tillich, esse é o motivo que impulsiona o pensamento filosófico para o absoluto e para a negação de todo conteúdo. Por outro lado, o autor diz que “o poder de ser é o poder de tudo o que é, na medida em que é” (p.238). Já havíamos visto essa afirmação na introdução da ontologia. Esse seria o motivo que conduz o pensamento filosófico aos princípios pluralistas, “às descrições do ser por relações ou por processos, à ideia de diferença” (p.238). “O duplo movimento do pensamento filosófico desde o relativo ao absoluto e desde o absoluto ao relativo e as muitas tentativas de encontrar um equilíbrio entre os dois movimentos determinam grande parte do pensamento filosófico ao longo de sua história” (p.238). Esse duplo movimento representa uma transformação teórica da tensão dentro da ideia de Deus e da preocupação última do ser humano. “E esta tensão, em última análise, é a expressão da situação básica do ser humano: o ser humano é finito, mas, ao mesmo tempo, transcende sua finitude” (p.238).

Assim como esse exemplo, Tillich cita o exemplo do tipo universalista de politeísmo que se transforma em naturalismo monista; do tipo mitológico de politeísmo que se transforma em naturalismo pluralista; do tipo dualista de politeísmo que se transforma em dualismo metafísico; do monoteísmo monárquico que se transforma em metafísica gradualista; o monoteísmo místico que se transforma em monismo idealista; o monoteísmo exclusivo que se transforma em realismo metafísico e, por fim, o monoteísmo trinitário que se transforma em realismo dialético. Tillich termina dizendo que “o realismo dialético tenta reunir a unidade estrutural que possui toda coisa dentro do absoluto e a multiplicidade indeterminada e incompleta do real. Ele tenta mostrar que o concreto está presente na profundidade do último” (p.241). Como exemplo desse pensamento, o autor menciona Hegel, particularmente seus primeiros escritos sobre a “vida”.

Nota-se que, se quisermos mostrar que tipo de tendência filosófica mais se aproxima de Tillich no âmbito de sua ontologia e de sua compreensão sobre Deus, o próprio autor nos indica o “realismo dialético” como uma tendência bem próxima daquilo que considera o tipo ideal de monoteísmo, a saber: o monoteísmo trinitário. Com efeito, um diálogo entre Tillich e a primeira fase de Hegel, sugerido pelo próprio autor, poderia nos ajudar a compreender o pensamento do teólogo.

### 3.2 Deus e o ser

Na ordem da *Teologia Sistemática*, o autor subdivide o segundo capítulo da Parte 2 do Volume II em duas etapas: I) o sentido de Deus; II) a realidade de Deus. A primeira etapa, que trata do sentido de Deus, subdivide-se em torno de duas abordagens: a abordagem fenomenológica e a abordagem tipológica das religiões. Ambas as abordagens nos ajudariam a elaborar um conceito sobre Deus. Ao final da análise, o autor relacionou algumas formas de teísmo com determinadas tendências filosóficas e concluiu que o monoteísmo trinitário, que se expressa filosoficamente em forma de “realismo dialético”, seria um bom caminho para uma compreensão não idolátrica de Deus, que leva em consideração tanto o elemento concreto como o elemento absoluto na ideia de Deus.

Nessa nova etapa da obra, o autor relaciona sua compreensão de ser à sua compreensão de Deus. Tillich nomeia essa parte como “A realidade efetiva de Deus”, e os subtítulos subsequentes são: “Deus como ser”, “Deus como vivente”, “Deus como criador” e “Deus como relação”. Se quisermos estabelecer uma doutrina completa de Deus, no pensamento de Tillich, devemos levar em consideração todos esses temas abordados pelo autor. No entanto,

este trabalho intenta compreender apenas a relação entre ontologia e Deus no seu sistema teológico. Dessa forma, não observaremos detalhadamente todos esses temas descritos pelo autor, mas somente o tema “Deus como ser”. Como se pode identificar a partir desse título (“Deus como ser”), Tillich tentará mostrar claramente de que maneira, em sua *Teologia Sistemática*, compreende Deus como o próprio ser. Porém, antes de adentrarmos diretamente no cerne da discussão na *Teologia Sistemática*, precisamos voltar à questão de Deus implícita no ser, como vimos nos primeiros capítulos deste trabalho.

### 3.2.1 A questão de Deus na introdução da ontologia

Na introdução de sua ontologia, Tillich diz que a questão teológica básica é a questão de Deus e que “Deus” é a resposta à pergunta implícita no ser. Ao longo da análise do capítulo anterior deste trabalho, percebemos que todo o percurso de Tillich por diversas correntes filosóficas e teológicas serviu fundamentalmente para mostrar de que forma a questão de Deus pode e deve ser formulada em qualquer tipo de ontologia. Destarte, concluiu que a ontologia conduz à questão de Deus. Essa conclusão se dá porque Tillich concebe o termo “Deus” como idêntico ao conceito de “Ser-em-si”.

Vimos que a questão ontológica surge de um choque ontológico produzido pela ameaça do não-ser. Ao falar sobre a realidade da revelação, na primeira parte do primeiro volume da *Teologia Sistemática*, Tillich já havia mencionado esse “choque ontológico”. Observe-mos novamente, de modo mais amplo, o significado do “choque ontológico”. No dizer do autor, é neste choque ontológico que se experiencia o lado negativo do mistério do ser, isto é, seu elemento abismal: “O termo ‘choque’ aponta para um estado de espírito em que a mente é arrancada de seu equilíbrio normal e abalada em sua estrutura. A razão alcança seu limite último, é lançada de volta sobre si mesma e de novo é arrastada para sua situação extrema” (p.126).

Essa experiência do choque é expressa na função cognitiva pela questão filosófica e se consubstancia na questão do ser e não-ser. Não se deve perguntar “porque algo existe” ou “porque não existe nada”, pois a pergunta aponta para algo que precede o ser e do qual o ser possa ser derivado. Mas, de acordo com Tillich, o ser só pode ser derivado do ser, portanto, o sentido dessa pergunta pode ser expresso na afirmação de que o ser é o fato original que não pode ser derivado de outra coisa.

Na revelação e na experiência extática em que é recebido, o choque ontológico é preservado e superado ao mesmo tempo. Ele é preservado no poder aniquilador da presença

divina (*mysterium tremendum*) e é superado no poder fascinante da presença divina (*mysterium fascinosum*). O êxtase une a experiência do abismo, ao qual a razão é conduzida, e a experiência do fundamento, no qual a razão é possuída pelo mistério de sua própria profundidade e da profundidade do ser em geral. Tillich pontua uma diferença e uma semelhança entre êxtase e possessão demoníaca. No êxtase, a totalidade da mente racional não é destruída como na possessão demoníaca, porém, em ambos os casos, a estrutura sujeito-objeto da mente é desativada.

Tillich expõe ainda que a manifestação do mistério do ser não destrói a estrutura do ser em que se manifesta. Diz também que esse mistério poderia ser um critério para um tipo de doutrina significativa dos eventos-sinais ou milagres (p.129).

Portanto, já que nem o êxtase nem o milagre destroem a estrutura da razão cognitiva, a análise científica, através da investigação psicológica, física e histórica, é possível e necessária. Ela pode destruir as superstições e interpretações demoníacas da revelação, do êxtase e do milagre e se torna aliada da teologia na luta contra as distorções supranaturalistas da revelação genuína: “A revelação é a profundidade da razão e do fundamento do ser. Ela aponta para o mistério da experiência e para nossa preocupação última” (p.130). A razão recebe a revelação no êxtase e no milagre, mas ela não é destruída pela revelação, assim como a revelação não é esvaziada pela razão. Há, portanto, uma grande relação entre razão e revelação na teologia do autor.

### 3.2.2 A questão de Deus e os níveis de conceitos ontológicos

Nos primeiros capítulos, mostramos o modo como Tillich induz a pesquisa filosófica para a questão ontológica. Para o autor, a ontologia deve levantar a pergunta pelo significado do ser e deve responder essa questão em termos de categorias, noções últimas e conceitos ontológicos. Nesse sentido, Tillich, analisando e separando os níveis de conceitos ontológicos, elabora uma estrutura para esses conceitos, que é chamada de “estrutura do ser”. Observamos também que Tillich retoma diversos conceitos de diferentes tendências filosóficas e expõe a maneira como compreende esses conceitos. Ao final de sua análise, o autor não diz explicitamente: “isto é, finalmente, o ser”, pois não parece ser sua intenção mostrar um fundamento seguro válido para qualquer tempo e qualquer ocasião. A prova disso é que a melhor definição que o autor encontra para o ser é a finitude. Isso significa que a “plenitude” do ser não está acessível ao conhecimento humano. No entanto, isso não quer dizer que o ser seja “nada”, isto é, que o ser seja um grande vazio ou a completa falta de fundamento,

como sugerem alguns, pois o “ser” é exatamente o contrário do “nada”. Tillich não utiliza o termo “nada” como uma contraposição à lógica, à ciência e à própria filosofia.

Mas por que Tillich não define o ser em poucas palavras? A resposta para essa questão é simples, pois a análise ontológica feita por Tillich já se constitui, por si só, numa definição do ser finito-existencial. O ser finito está claramente definido na análise ontológica. Para explicar isso, devemos voltar à análise e pensar em cada etapa, começando pela última.

Ao falar sobre as categorias, Tillich expõe quatro definições para o ser, a saber: ser é estar presente (tempo); ser é ter um espaço (espaço); ser é ter uma substância (substância); ser é ter uma causa ou ser “causado” (causalidade). Todas essas categorias caracterizam o ser.

Estar presente, num determinado espaço, enquanto substância, causada por outra substância, seria uma outra maneira de definir a Vida? Sim. É por isso que o autor dedica grande parte de um volume da *Teologia Sistemática* ao tema “A vida e o Espírito”.

No segundo nível de conceitos – “os elementos que constituem o ser” – Tillich diz que ser significa “ter uma forma”. Esse foi o único conceito explícito para o ser nesse nível. Porém, todos os outros elementos estão também, implicitamente, definidos. Por exemplo: ser significa ter uma forma e também dinâmica; ser significa individualização e também participação; e, por último, ser significa ter liberdade e também destino. Segundo Tillich, esses são os elementos que constituem a estrutura básica do ser. Se, novamente, pensarmos na Vida como exemplo, não haverá nenhuma contradição entre esses elementos. Devemos pontuar que a Vida não é a existência do ser humano, como alguns entendem, antes, trata-se do *élan vital* que está presente em todas as coisas, inclusive nos animais. Esse ponto nos ajuda a não confundir a ontologia de Tillich com algum tipo de antropologia, pois, no dizer de Tillich, a angústia e a coragem não são características somente do ser humano, mas de todo ser vivente. Todo ser que vive está sujeito à finitude, ainda que a consciência dos demais seres vivos não seja tão desenvolvida e efetiva quanto a consciência humana.

Agora que observamos o quarto e o segundo níveis de conceitos ontológicos elaborados por Tillich, podemos então analisar o primeiro e, por fim, o terceiro. O primeiro nível trata da estrutura eu-mundo e da estrutura sujeito-objeto. Como vimos, a estrutura sujeito-objeto deve estar embasada pela estrutura eu-mundo. A estrutura sujeito-objeto representa o conhecimento científico de um sujeito “puro” que faz do mundo um objeto de seu conhecimento. A estrutura eu-mundo representa uma interioridade mais profunda do que a noção de sujeito e uma maior consciência da influência do contexto, da história e da cultura sobre

esse indivíduo. Em suma, Tillich pretende equilibrar completamente a relação entre interioridade e exterioridade tão discutida na filosofia. No entanto, Tillich não está tomando partido de uma das grandes discussões filosóficas que ainda era forte em seu tempo<sup>66</sup>. Ao invés de escolher uma compreensão de sujeito que duvida até mesmo da existência do mundo exterior e contempla o mundo como um objeto de seu conhecimento, ou mesmo de escolher uma abordagem que considera o sujeito como mero objeto, passível a manipulações, mensurações e modificações pelas ciências, Tillich opta pelo equilíbrio entre essas posições. Tal equilíbrio deveria advir de uma compreensão do sujeito enquanto um “eu” em relação com um “mundo”. Do mesmo modo, ao invés de escolher um eu profundo que guarda todo o mundo dentro de si e é capaz de todas as coisas; ou mesmo de escolher um contexto que produz o ser humano de modo completo, não restando a ele possibilidades de se expressar, de produzir o novo e de ser livre; Tillich escolhe o caminho do equilíbrio. Segundo o autor, trata-se de dois sistemas completamente diferentes, mas que se relacionam, por considerar que o sujeito não pode ser derivado do objeto e vice-versa.

Mas de que forma isso nos ajuda na definição do ser? Podemos entender que o ser não é apenas o ser humano, a História, a razão, a experiência, as classes sociais e etc. O ser se dá a conhecer em todos esses âmbitos, principalmente como possibilidade de unidade entre eles. Não há predomínio nem preferência do autor em relação a qualquer um desses sistemas (subjetivismo ou objetivismo). São sistemas completamente diferentes, mas são também interdependentes. A questão de Deus aparece como possibilidade de unidade essencial entre esses sistemas.

Em suma, podemos dizer que o ser é: um eu profundo, completamente penetrado em sua cultura e num determinado contexto; uma razão que apreende um objeto e é influenciada por ele; um mundo como um todo (macrocosmo) que acolhe um ser específico, o ser humano (microcosmo); um objeto que precede o sujeito pensante e dá sentido a ele. Essas relações nos mostram a profundidade da análise do ser. Não se trata apenas de dizer que o ser é um ser específico, mas de mostrar que é possível dizer o ser, mesmo que para isso seja necessário considerar grande parte da filosofia, das ciências e dos saberes que o ser humano pode produzir. Tillich não se satisfaz com o estratagema existencialista de “definir” o ser como o “nada”, isto é, não definir. Ele não considera que o ser é um efeito da linguagem ou

---

<sup>66</sup> A discussão entre realismo e idealismo permeava toda a filosofia. A filosofia se dividia na tentativa de provar que tudo era matéria ou que tudo era apenas representação.

um objeto abstrato criado pela linguagem para dar sentido ao conhecimento. Antes, Tillich considera que todo conhecimento é construído sobre um fundamento, inclusive o conhecimento negativo.

Por último, devemos ir para o terceiro nível de conceitos ontológicos, que busca caracterizar o ser e o não-ser. Vimos nesse nível que o não-ser (*me on*) é uma negação dialética e relativa, isto é, não se trata do “nada” absoluto (*ouk on*) do existencialismo e da teologia negativa. Para Tillich, esse “nada” é tão absoluto que se confunde com o ser-em-si. Tillich correlaciona ser e não-ser; no entanto, não há negação para o ser-em-si. De acordo com o que vimos até agora, podemos dizer que o não-ser é: não estar; não ter um espaço; não ter substância; não ser causado. Como a negação é dialética e relativa, não podemos universalizar essas características, devemos, na verdade, pensar que elas dizem respeito a um “não” específico, por exemplo, não estar num determinado lugar. Portanto, o não-ser pode ser visto como a negação do presente (passado e futuro), de um espaço, de uma causa ou de um tipo de substância. A “negação absoluta” não cabe no pensamento e não pode ser dita. Em sentido contrário, o ser também deve ser visto como relativo, não como uma abstração.

O ser-em-si abarca ser e não-ser. Ele não tem princípio e fim. Essa também pode ser uma maneira de mostrar como o ser-em-si é forma e, ao mesmo tempo, dinâmica. Algumas vezes o autor utilizou o conceito *me on* para falar da dinâmica, mostrando-a como uma espécie de não-ser para o ser relativo. Contudo, a dinâmica é parte do ser-em-si. Mais uma vez, Tillich prefere o caminho da unidade. Ele não escolhe o ser em detrimento do não-ser, antes, escolhe a ambos, por isso, tanto o ser quanto o não-ser dialéticos serão vistos, noutra volume da *Teologia Sistemática*, como símbolos da Vida.

Utilizamos o símbolo Vida para expressar o ser porque, no âmbito da *Teologia Sistemática*, o próprio Tillich o fará. Esse símbolo parece dar conta do aspecto pulsante do ser. O conceito “vida” pode ser entendido como “efetividade do ser” (TILLICH, 2005, p.475) e integra as duas qualificações principais do ser que fundamentam a totalidade do sistema teológico de Tillich: o ser essencial e o ser existencial (cf. p.475).

Segundo o autor, o conceito ontológico da vida e sua aplicação universal requerem dois tipos de consideração, a “essencialista” e a “existencialista”.

A primeira trata da unidade e diversidade da vida em sua natureza essencial (...) Somente se entendermos esta unidade e a relação das dimensões e âmbitos da vida, podemos analisar corretamente as ambiguidades existenciais de todos os processos da vida e expressar adequadamente a pergunta pela vida sem ambiguidade, ou vida eterna (TILLICH, 2005, p.476)

Voltemos então a uma questão inicial deste trabalho: podemos definir o ser ou apenas caracterizá-lo por símbolos? Na obra *Amor, poder e justiça*, como mostramos na introdução, Tillich responde que podemos falar sobre o ser em termos de categorias, mas não podemos defini-lo. Na *Teologia Sistemática*, Tillich diz que o pensamento deve descrever a natureza e a estrutura do ser. Como mostramos neste capítulo, o ser finito pode ser definido. Em sentido contrário, o ser-em-si não pode ser definido. A definição finita do ser nos leva a uma compreensão finita do ser-em-si. Tal compreensão determina a análise de todas as formas especiais do ser e, segundo Tillich, “é a ‘filosofia primeira’” (p.173), a metafísica. A preocupação do teólogo não parece ser definir o ser de maneira universalmente válida, mas, simplesmente, definir uma estrutura “relativamente estática”<sup>67</sup> para o conhecimento em geral e para o conhecimento de Deus.

O problema de alguns filósofos medievais não foi entender Deus como o ser-em-si ou de construir algum conhecimento sobre Deus, mas sim limitar Deus às categorias da finitude, colocando-o no topo de uma cadeia de causas e efeitos ou mesmo tentando provar sua “existência”. Por outro lado, o problema de algumas filosofias e teologias contemporâneas é “esconder” seus pressupostos ontológicos e construir seus conhecimentos sobre Deus a partir de conceitos pouco explicativos e complexos como “processo”, “vir-a-ser”, “fazer”, “vida”, “nada” e etc. Tillich, em resposta àqueles que tentavam criticá-lo a partir da filosofia do processo, contestou severamente os seus conceitos afirmando que há sempre um pressuposto ontológico por trás desses conceitos e símbolos (Cf. TILLICH, 1966, p.184-185).

No entanto, não podemos definir o ser para além de nossa finitude. Não há uma definição completa do ser-em-si na análise de conceitos ontológicos, mas há apenas uma definição do ser sob os limites da finitude. Com efeito, há um mistério impenetrável no ser, por essa razão, o ser-em-si não é totalmente definível, antes, é também mistério. Isso mostra porque, no dizer de Tillich, o ser-em-si é fundamento e abismo da “estrutura do ser”. Entende-se “estrutura do ser” como a estrutura de conceitos ontológicos elaborada pelo autor. O ser é fundamento porque o conhecimento se constrói a partir de “algo” e não de “nada”, e esse “algo” é o ser finito. Porém, o ser é abismo porque o conhecimento é sempre finito e limitado. A realidade como um todo está para além da compreensão humana. Nesse âmbito, podemos falar sobre o “abismo” do ser somente de modo simbólico. Aí entra o símbolo

---

<sup>67</sup> O conceito “relativamente estático” foi utilizado por Tillich para descrever a natureza humana diante do processo histórico. Assim como o teólogo o usou para o ser humano, é válido usá-lo para descrever o ser existencial.

“Vida”, símbolo usado por Tillich para falar da realidade como um todo; a realidade pulsante e ilimitada.

Deus é, portanto, Ser e Vida. A afirmação de Deus como o Ser-em-si mostra o aspecto descritível em Deus, que também se encontra na realidade. De alguma maneira, falar sobre toda a realidade é também falar sobre Deus. No entanto, falar sobre toda a realidade (a Vida) não é falar tudo sobre Deus, uma vez que Deus está para além da realidade, conforme mostra a própria vida. Deus se revela por meio da realidade; porém, não está preso a ela. Ele é imanente e transcendente; é Ser e é Vida; é conceito e é símbolo. Se fosse apenas conceito, perderia a dimensão simbólica e inexplicável; se fosse apenas símbolo, perderia todo o sentido racional.

### 3.2.3 A expressão “ser-em-si” e a expressão “Deus” na *Teologia Sistemática*

Na ontologia presente na *Teologia Sistemática* de Tillich, há três modos de se falar sobre Deus, a saber: com letra maiúscula, com letra minúscula e com aspas (Deus, deus e “Deus”). É possível supor que deus, com letra minúscula, seja uma referência a um ídolo (não ao “Deus além de Deus”). Por sua vez, Deus (com letra maiúscula) pode ser uma referência à realidade do próprio Deus. E quando o autor põe aspas no termo “Deus” provavelmente ele esteja se referindo a um nome ou a um símbolo (cf. p.219), não àquilo que está por detrás desse nome e/ou símbolo.

Na versão em inglês da *Teologia Sistemática*, há uma pequena diferença entre *being-itself* (ser-em-si) (cf. TILLICH, 1951, p. 235) e *being itself* (ser em si) (cf. TILLICH, 1951, p.163). Somente essa pequena diferença ortográfica não nos permite concluir que trata-se de “objetos” diferentes, já que poderíamos entender que houve um erro de digitação. Porém, em outras obras de Tillich, há também muitas variações entre Ser-em-si (com letra maiúscula), ser-em-si (com letra minúscula) e ser em si. Por exemplo: na *Teologia da Cultura*, ao falar sobre ser-em-si como *primum esse*, o autor deixa o termo em letra minúscula. Ao falar sobre o Ser-em-si em comparação direta com Deus, o autor põe letra maiúscula no termo (cf. TILLICH, 2009, p.51;53).

É evidente que há uma diferença de conteúdo entre a pergunta pelo ser-em-si e a pergunta por Deus. A pergunta pelo ser-em-si é feita por Tillich na introdução de sua ontologia e, conseqüentemente, trata-se de uma questão própria da ontologia. A teologia utiliza essa questão, mas não é responsável diretamente por sua formulação. Da mesma forma, a per-

gunta por Deus é uma pergunta teológica. A teologia é responsável por essa questão, não a filosofia. A separação entre teologia e filosofia é feita por Tillich ao longo de todo o seu sistema (Cf. TILLICH, 2005, p. 35-39; 210; 237-242). Ademais, cada parte da *Teologia Sistemática* pressupõe uma separação e união entre aquilo que é de conteúdo teológico com aquilo que é de conteúdo filosófico, por exemplo: a razão e a revelação; o ser e Deus; a existência e Cristo; a vida e o Espírito; a história e o Reino de Deus. Em todas as partes da *Teologia Sistemática*, Tillich inicia com uma abordagem filosófica, definindo e discutindo os elementos que irá utilizar em sua análise e estabelecendo a questão central da Filosofia sobre o tema; e termina com uma abordagem teológica, mostrando de que maneira os símbolos teológicos respondem as questões levantadas pela filosofia. Esse movimento de perguntas e respostas, como vimos, é chamado por Tillich de método da correlação. Nesse método, perguntas e respostas são interdependentes. No entanto, são diferentes. A pergunta não é a resposta, e a resposta não é a própria pergunta. Há uma diferença de conteúdo entre pergunta e resposta; caso contrário, tanto a pergunta como a resposta seriam inválidas. É preciso mencionar, também, que a pergunta contém uma noção ou um pré-conhecimento do objeto a que ela se dirige, e, portanto, contém parte da resposta em si mesma. Porém, ela não é e nem se confunde com a própria resposta.

Enfim, a diferença entre Ser-em-si e ser-em-si repousa na diferença entre filosofia e teologia. Isso justificaria porque o autor utiliza o termo “ser-em-si” para falar sobre a realidade e utiliza o termo “Ser-em-si” para falar do modo como Deus está presente e é a própria realidade. Ademais, a diferença entre a letra maiúscula e minúscula pode mostrar também a diferença entre o aspecto simbólico, indescritível e negativo do conceito; e o seu aspecto descritível, conceitual e positivo. Entretanto, a separação entre Ser-em-si e ser-em-si não expõe duas realidades diferentes, mas duas maneiras diferentes de se compreender a mesma realidade.

Ora, se Deus é a resposta à pergunta pelo sentido do ser, a pergunta por Deus também só pode ser respondida pelo ser-em-si. Deus, portanto, é o ser-em-si. Daí vem a necessidade de mostrarmos onde se manifesta a pergunta por Deus na ontologia de Tillich, como o fizemos no primeiro capítulo deste trabalho. Observamos que a pergunta por Deus surge como possibilidade de reunião dos elementos ontológicos e da estrutura básica do ser; também como possibilidade de coragem. Com efeito, é necessário que haja Deus para que o conhecimento seja possível e a vida tenha sentido. Entretanto, por um lado, é impossível compreender a totalidade de Deus a partir das categorias da finitude; por outro, é impossível conhe-

cer sem ser por meio dessas categorias. Resta-nos, portanto, somente inferir que Deus é o próprio ser e que nós o podemos compreender de modo finito e limitado.

Segue-se que a pergunta pelo ser-em-si e a tentativa de responder essa questão remetem-nos à questão de Deus. A questão de Deus, por um lado, é a possibilidade de sentido da estrutura do ser; por outro, é aquilo que nos preocupa ultimamente. É impossível silenciar a questão de Deus, pois ela é necessária; porém, é igualmente impossível provar a existência de Deus. A sugestão de Tillich é separar “Deus” e “existência”. Do ponto de vista naturalista, Deus é a realidade. Do ponto de vista supranaturalista, Deus está distante da realidade. Tillich escolhe a alternativa do meio, a saber: Deus é a realidade e também a transcende. Deus não pode ser um objeto dentro da realidade e, por isso, não podemos falar sobre a “existência de Deus”. No entanto, Deus também não pode estar totalmente fora da realidade, pois isso seria uma negação a Deus. Deus está na realidade e a realidade aponta para Ele; porém, Ele a transcende absolutamente.

No âmbito estritamente filosófico, a tentativa de elaboração da pergunta pelo ser-em-si, a análise de conceitos ontológicos e as conclusões não são, por enquanto, uma doutrina sobre Deus. Porém, quando se pensa na interdependência entre filosofia e teologia, a elaboração de uma compreensão finita sobre o ser-em-si pode ser vista como a estrutura de uma doutrina sobre Deus, isto é, a tentativa de estabelecer uma verdade que fundamente todos os discursos. Essa verdade está pressuposta em todo conhecimento. Toda tentativa de negação a ela constitui-se, igualmente, numa afirmação dela.

A pergunta por Deus, portanto, está sempre presente na ontologia e é respondida filosoficamente em cada elaboração ontológica. Em outras palavras, toda elaboração ontológica constitui-se na elaboração de uma doutrina sobre “Deus” – aquilo que preocupa o ser humano ultimamente. Por outro lado, toda doutrina de Deus se constrói a partir de elaborações ontológicas. Com efeito, a ontologia é tão necessária quanto a teologia para o conhecimento.

No que diz respeito ao mistério do ser, a ontologia não é capaz de fazer qualquer tipo de inferência, pois o mistério só pode ser conhecido por meio de símbolos que expõem nossas preocupações últimas. Porém, no que diz respeito ao poder de ser, aquilo que é passível de descrição, a ontologia é capaz e é necessária para descrevê-lo. Segue-se que, no âmbito ontológico, a afirmação mais fundamental que podemos fazer sobre Deus é que Ele é o ser-em-si. No âmbito da revelação e do símbolo, no entanto, outras afirmações podem ser feitas sobre Deus.

### 3.2.4 Deus e o ser-em-si na obra *Teologia da Cultura*

Na obra *Teologia da Cultura*, citando Agostinho, Tillich diz que, segundo esse filósofo, a verdade (*veritas*) é sempre pressuposta em todos os argumentos filosóficos; e *veritas* é Deus. Não se pode negar a verdade como tal porque sempre a estaríamos negando em nome da verdade e, assim, estabelecendo-a. O problema dos dois absolutos – absoluto filosófico e o absoluto teológico – é resolvido de tal maneira que o religioso pressupõe qualquer questão filosófica, inclusive a questão de Deus. Nesse sentido, Deus é o pressuposto para a questão de Deus. Deus jamais será alcançado se for objeto de busca; e não sua base.

A verdade presente em todas as questões e dúvidas precede a separação entre sujeito e objeto, pois nenhum destes é poder absoluto, não obstante participarem no poder supremo acima deles, no ser-em-si, no *primum esse*. (...) Esse Ser (que não é um ser) é pura atualização e, portanto, divino. Sempre o vemos, embora nem sempre o percebamos, assim como vemos as coisas sob a luz sem ter consciência da luz. (TILLICH, 2009, p.51)

Tillich também faz algumas considerações sobre o argumento ontológico na obra *Teologia da Cultura*. O autor, assim como o fez na *Teologia Sistemática*, diz que o argumento ontológico não é propriamente um argumento sobre a existência de Deus, mas trata-se da descrição racional de nossa mente sobre o ser-em-si. Tillich diz: “Deus est esse, e a certeza de Deus é idêntica à do Ser-em-si. Deus é o pressuposto da questão de Deus” (TILLICH, 2009, p.53). Nessa obra, Tillich diz: “A questão dos dois absolutos só pode ser respondida identificando o absoluto filosófico com o único elemento absoluto religioso” (p.53). Portanto, “Deus est esse é a base da filosofia da religião” (p.53). No dizer do autor, essa condição de unidade entre pensamento e religião é capaz de superar as rupturas esquizofrênicas na vida pessoal e cultural.

O princípio ontológico na filosofia da religião, segundo o autor, pode ser afirmado da seguinte maneira: “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, 2009, p.60). Tillich esclarece que o termo “conscientes” não possui conotação de intuição, experiência e conhecimento, já que o incondicionado não se dá como *Gestalt* para ser intuído, não se sujeita à observação experimental e também não pressupõe a separação entre sujeito e objeto; antes, o incondicionado pode ser entendido como elemento, poder e exigência (cf. p.60). A consciência do incondicional já é incondicional e, portanto, além das divisões das funções psicológicas. “O ser humano inteiro, e não apenas sua função cognitiva, tem consciência do incondicionado” (p.61). Essa “consciência”, segundo Tillich,

poderia ser chamada de “existencial”, no sentido de participação como um todo no ato do conhecimento. O autor diz: “Se, por um lado, a teologia é direta e intencionalmente existencial, a filosofia o é indiretamente e sem intenção, por meio da situação existencial do filósofo” (p.62).

Em se tratando de “incondicional”, Tillich expõe que devemos fugir de algumas conotações erradas: “‘o incondicionado’ ou ‘algo incondicional’ não significam um ser, nem o mais alto, nem mesmo Deus. Deus é incondicionado e, por isso, é Deus, mas o ‘incondicional’ não é Deus” (p.62). A palavra “Deus” está repleta de símbolos concretos que expressam o fato de sermos tocados por algo incondicional (preocupação última). Mas, segundo o teólogo, esse “algo incondicional” não é uma coisa, mas o poder de ser no qual todos os seres participam. Esse poder de ser é o “*prius* de todas as coisas que têm ser” (p.62); é o ponto de identidade sem o qual nem separação nem interação poderiam ser pensadas; ou mesmo, a “separação e a interação entre sujeito e objeto, em conhecimento e ato” (p.63).

Ao falar sobre as tentativas fracassadas de provas da existência de Deus, o autor diz que o ateísmo e o misticismo serviram como respostas corretas e teológicas para nos conduzir ao incondicionado. Segundo o autor, a terminologia ateuista do misticismo nos conduz para além de “Deus” e nos faz chegar ao incondicional, “transcendendo todas as fixações do divino em objetos” (p.63). Assim, sentimo-nos incapazes de nomear a Deus.

Ao final de sua análise, o teólogo expõe o que compreende por ser-em-si: “O Ser-em-si, presente na percepção ontológica, é o poder de ser, não o ser mais poderoso (...) É o poder presente em todas as coisas que tem poder, seja universal ou individual, coisa ou experiência” (p.63). Em suma, no âmbito da *Teologia da Cultura*, o ser-em-si é visto como poder de ser, isto é, aquilo que dá sentido e movimento às coisas.

Como o intuito da obra *Teologia da Cultura* é pensar o modo como Deus se manifesta na cultura, obviamente, a abordagem ontológica e teológica de Tillich adquire maior imanenência e concretude. Porém, tal como na *Teologia Sistemática*, nessa obra Deus também surge como fundamento e abismo do ser e do conhecimento. Fundamento porque o incondicionado se manifesta na cultura, na vida, na arte, etc. Abismo porque os símbolos que expressam preocupações últimas não podem descrever a Deus. Por isso, o autor afirma “o incondicionado que apreendemos imediatamente, sem interferências, pode ser reconhecido no universo cultural e material” (p.64).

Em outras palavras, a manifestação de Deus é reconhecível na cultura e nos objetos, mas Deus é também abismo porque sua transcendência é necessária como critério daquilo

que é condicionado. Como vimos, o incondicionado não é o próprio Deus, apesar de Deus ser incondicionado. Portanto, ainda que não seja possível descrever a Deus, é possível reconhecer suas manifestações na cultura.

A ênfase do autor nessa obra recai sobre o sentido de Deus como “poder de ser” e seu objetivo não era explicar a relação entre Deus e o ser, mas simplesmente mostrar a manifestação do divino na cultura. Não obstante, o autor afirma que “o pressuposto dessa tentativa multifacetária é que cada criação cultural (...) expressa uma preocupação última, possibilitando o reconhecimento de seu caráter inconscientemente teológico” (p.65). Com efeito, cabe ao autor procurar os elementos teológicos que subjaz às culturas e buscar relacionar teologia com diversas áreas do conhecimento. Por isso, a obra não pretende abordar amplamente a ontologia, não sendo a mais adequada para a compreensão da relação entre Deus e o ser. Apesar disso, ela nos ajuda a compreender o caráter imanente e concreto da doutrina de Deus de Paul Tillich. Contudo, para melhor esclarecimento sobre a “realidade efetiva de Deus”, utilizaremos a obra *Teologia Sistemática*.

### 3.3 Deus e o ser-em-si na *Teologia Sistemática*

Já utilizamos várias obras de Tillich para explicar o que o autor entende por “Deus” e por “ser-em-si”. Resta-nos adentrar ao ponto central da concepção do autor, que é o ponto de partida para sua doutrina sobre Deus, a saber: a relação entre Deus e o ser-em-si.

“O ser de Deus é o ser-em-si” (TILLICH, 2005, p.242), afirma Tillich. Não podemos entender o ser de Deus como a existência de um ser ao lado ou acima de outros. Os teólogos se equivocaram ao considerar o ser de Deus como o ser supremo. Na verdade, segundo Tillich, eles descreveram o supremo como o absoluto, “aquilo que está num nível qualitativamente diferente do nível de qualquer ser – inclusive do ser supremo. Sempre que se atribuem poder e sentido infinitos ou incondicionais ao ser supremo, ele deixa de ser um ser e se torna o ser-em-si” (TILLICH, 2005, p.242). Percebe-se que Tillich não se considera diferente dos tradicionais teólogos que concebiam a Deus como ser supremo, exceto num ponto: o nome de Deus. O grande problema dos teólogos não estava na concepção que eles tinham de Deus, pois, segundo Tillich, apesar de utilizar nomes e conceitos que limitam a Deus, eles pretendiam descrever o absoluto, isto é, o ser-em-si. É nesse âmbito que Tillich diz: “Muitas confusões na doutrina de Deus e muitas debilidades apologéticas poderiam ser evitadas se Deus fosse antes de tudo entendido como ser-em-si ou como fundamento do ser” (p.242). O ser-em-si é, portanto, a solução e a resposta para as críticas que foram levantadas contra

Deus ao longo da história da filosofia. Quando se concebe Deus como o ser-em-si, não há como falar em provas contrárias ou favoráveis à sua existência, pois o ser-em-si é o “poder de ser em tudo e acima de tudo, o poder infinito de ser” (p.242). A teologia que não identifica Deus com o poder de ser como primeiro passo para sua formulação, segundo o teólogo, recai no monoteísmo monárquico, subordinando Deus ao ser-em-si e ao destino, como no caso de Zeus que está subordinado ao destino da religião grega. “Deus é o seu próprio destino. Ele é ‘por si mesmo’; ele possui ‘aseidade’. Isso só se pode afirmar de Deus se ele for o poder de ser, o ser-em-si” (p.242). Como se vê, Tillich não está na contramão dos teólogos conservadores, mas está apontando-lhes uma saída: a de conceber Deus como o ser-em-si, aquele que está para “além da oposição entre o ser essencial e o ser existencial” (p.242).

Sobre a diferença entre o ser-em-si e o ser finito, Tillich a pontua claramente: “O ser-em-si não participa do não-ser. Nisto ele está em contraste com todo ser. Como enfatizou a teologia clássica, Deus está além da essência e da existência” (p.243). O ser-em-si é “anterior à ruptura que caracteriza o ser finito” e não pode ser confundido com o ser finito. Com efeito, falar de Deus como “essência universal é tão falso quanto falar dele como existente”, pois,

Se concebemos a Deus como a essência universal, como a forma de todas as formas, identificamo-lo com a unidade e totalidade das potencialidades finitas, mas ele deixa de ser o poder do fundamento em todas elas e, portanto, deixa de transcendê-las. Ele esgotou todo seu poder criador num sistema de formas e está preso a estas formas. É isto que significa o panteísmo (p.243).

A diferença entre o ser-em-si e o ser finito, portanto, é essencial para evitar a identificação entre a teologia tillichiana e o panteísmo. Tillich critica o panteísmo e não considera correto identificar Deus com a totalidade das potencialidades finitas. Por outro lado, Tillich também não é um sobrenaturalista. Ele critica a tentativa de Tomás de Aquino de sustentar a verdade de que Deus está para além da essência e existência e, ao mesmo tempo, argumentar a favor da existência de Deus. Segundo Tillich, isso força Tomás de Aquino a distinguir entre dois tipos de existência divina: a que é idêntica à essência e a que não o é. Por isso, Paul Tillich diz: “uma existência de Deus que não esteja unida à sua essência é um oxímoro. Torna Deus um ser cuja existência não realiza suas potencialidades essenciais; o ser e o ainda-não-ser estão ‘misturados’ nele, como o estão em tudo o que é finito”. O autor conclui dizendo que, nessa perspectiva, “Deus deixa de ser Deus, o fundamento do ser e do sentido” (p.243). O que teria levado Aquino a cometer esse equívoco fora o fato de ele ter que unir

duas tradições diferentes: a agostiniana e a aristotélica. Sob essa perspectiva, a questão da existência de Deus não pode nem ser formulada nem ser respondida. Se formulada, é uma pergunta sobre algo que por sua própria natureza está acima da existência. A resposta, portanto, afirmativa ou negativa, sempre irá implicitamente negar a natureza de Deus. Em suma, segundo Tillich, só podemos dizer que Deus é o ser-em-si. Essa seria uma solução ao problema da imanência e transcendência de Deus. “O ser-em-si transcende infinitamente todo ser finito. Não há proporção ou graduação entre o finito e o infinito. Existe uma ruptura absoluta, um salto infinito” (p.243). No entanto, tudo o que é finito participa no ser-em-si e em sua infinitude. Se não fosse assim, não teria o poder de ser; antes, seria tragado pelo não-ser ou “nunca teria imergido do não-ser” (p.243).

Esta relação dupla de todos os seres com o ser-em-si confere a este uma característica dupla. Ao chamá-lo de criador, apontamos para o fato de que tudo participa do poder infinito de ser. Ao chamá-lo de abismal, apontamos para o fato de que tudo participa do poder de ser de uma forma finita, que todos os seres são infinitamente transcendidos por seu fundamento criador (p.243-244).

O autor também diz que podemos interpretar o termo “fundamento” como causa dos seres finitos e como sua substância. A primeira revela uma tradição tomista, especialmente Leibniz; a segunda, uma tradição mística, especialmente Spinoza. Porém, segundo Tillich, ambas são impossíveis. O cristianismo, que afirma a liberdade finita no ser humano e a espontaneidade no âmbito não humano, rejeitou a categoria da substância ao tentar expressar a relação entre o “poder de ser” e os seres que participam dele. A causalidade torna o mundo dependente de Deus e, ao mesmo tempo, separa Deus do mundo, tal como uma causa está separada de seu efeito. Entretanto, a categoria da causalidade não é capaz de resolver este problema, pois causa e efeito não estão separados; antes, eles se incluem mutuamente e formam uma série sem fim em ambas as direções, tanto no sentido da causa como do efeito. Se Deus é visto como causa, Ele é arrastado para dentro dessa série, que, segundo Tillich, o obriga a perguntar pela causa de si mesmo. Para libertar a causa divina dessa série, acabamos chamando-a de causa primeira ou princípio absoluto. Com efeito, na tentativa de afirmar o princípio da causalidade, acabamos negando-o. Segundo Tillich, usamos a causalidade não como uma categoria, mas como um símbolo. Ademais, onde isso acontece, desaparece qualquer diferença entre substância e causalidade, pois se Deus é a causa da série toda, ele também é a substância que subjaz ao processo todo do vir-a-ser. Esse “subjazer” não é como uma substância que subjaz aos seus acidentes e que é expressa por eles, mas um subjazer em que substância e acidentes conservam sua liberdade. É uma forma simbólica, não

categorica, de falar sobre substância, onde não há qualquer diferença entre “*prima causa* e *ultima substantia*” (p.244). Ambas significam, em termos simbólicos, “o fundamento criativo e abismal do ser” (p.245). Desse modo, supera-se tanto o panteísmo naturalista, baseado na categoria da substância, como o teísmo racionalista, baseado na categoria da causalidade.

Ora, se Deus é o fundamento do ser finito, Ele é o fundamento da estrutura do ser (cf. p.245).

Ele não está sujeito a essa estrutura; a estrutura se fundamenta nele. Ele *é* essa estrutura, e ao mesmo tempo é impossível falar dele senão em termos desta estrutura. É preciso apreender Deus cognitivamente através dos elementos estruturais do ser-em-si. Estes elementos o tornam um Deus vivo, um Deus que pode ser a preocupação concreta do ser humano. Eles nos capacitam a usar símbolos dos quais sabemos que apontam para o fundamento da realidade (p.245).

A frase acima de Tillich é uma das mais polêmicas de seu sistema teológico. A pergunta que geralmente se faz a Tillich é: Como Deus pode ser a estrutura e, ao mesmo tempo, o fundamento dessa estrutura? Como Deus pode ser o próprio ser e, ao mesmo tempo, o fundamento da estrutura do ser? Essas questões levaram muitos leitores à conclusão de que Tillich havia caído em grande contradição. No entanto, precisamos entender o que Tillich quis dizer no parágrafo supracitado.

Se observarmos que o autor inicia o parágrafo dizendo que Deus não está sujeito à estrutura do ser, percebemos que Tillich aponta uma diferença entre Deus e a estrutura do ser. A estrutura do ser, como vimos, nada mais é do que uma tentativa finita de compreensão da estrutura de toda a realidade. A relação que o autor estabelece entre o ser e a estrutura do ser é simples: se entendemos que Deus é o próprio ser, então, é preciso também entender que Ele fundamenta essa estrutura cognoscível. Em outras palavras, não seria possível pensarmos na estrutura do ser se não nos fosse dada essa capacidade de compreensão da realidade. Portanto, Deus não somente fundamenta a realidade, mas também a estrutura cognoscível dela. Com efeito, Ele não está sujeito a essa estrutura, antes, a estrutura se fundamenta nele. Até aqui, não há nenhum problema lógico com as afirmações de Tillich. O problema aparece quando o autor afirma: “Ele é essa estrutura, e ao mesmo tempo é impossível falar dele senão em termos dessa estrutura”. A palavra “é” aparece no texto em *itálico*, indicando provavelmente um sentido simbólico na afirmação. Ademais, a palavra indica uma presença de Deus na estrutura do ser. Ora, se Deus é o fundamento dessa estrutura, de algum modo, Ele deve estar presente nela, pois é impossível falar de Deus senão em termos dessa estrutura. Não podemos apreender Deus de um modo que não seja cognoscível e concreto. Entre-

tanto, a presença de Deus na estrutura do ser não significa que a totalidade de Deus seja a estrutura cognoscível do ser, pois isso seria uma contradição. É justamente essa incompreensão que levou leitores de Tillich a sérios equívocos.

A afirmação de que Deus é/está a/na estrutura do ser é uma afirmação que mostra um elemento concreto (a estrutura do ser) e um elemento oculto nessa estrutura que a fundamenta (o ser-em-si). Essa estrutura não é causada e nem existe por si própria; antes, ela está sujeita à compreensão finita do ser humano. Deus, porém, não está sujeito à finitude humana, nem mesmo à razão humana. Ele apenas fundamenta a existência humana e a existência como um todo. Tillich diz: “Já que vimos que Deus como o ser-em-si é o fundamento da estrutura ontológica do ser sem ele mesmo estar sujeito a esta estrutura. Ele é a estrutura; isto é, tem o poder de determinar a estrutura de tudo o que tem ser” (p.245). Portanto, o fato de Deus estar/ser na/a estrutura do ser aponta para o poder que Ele tem de determinar a estrutura de tudo o que existe. Essa afirmação de Tillich equivale à afirmação de que Deus é o fundamento e o abismo da estrutura do ser.

Para entender o modo como Deus “fundamenta” a existência, devemos retomar as explicações de Tillich sobre o sentido da revelação, na parte 1 do Volume I da *Teologia Sistemática*. Segundo o teólogo, o fundamento da revelação não é sua “causa” no sentido categorial da palavra “causa”. É o ‘fundamento do ser’ manifesto na existência. Assim, “a relação entre o fundamento do ser e suas manifestações reveladoras só pode ser expressa em termos de ações finitas que se originam num ser supremo e transformam o curso dos eventos finitos” (TILLICH, 2005, p.165). Para Tillich, isso é inevitável. Da mesma forma,

a relação do fundamento da revelação com aqueles que a recebem só pode ser concebida em categorias pessoais, pois aquilo que é a preocupação última de uma pessoa não pode ser menos do que uma pessoa, embora possa ser e deva ser mais do que uma personalidade. Nestas circunstâncias, o teólogo deve enfatizar o caráter simbólico de todos os conceitos usados para descrever o ato divino da auto-revelação, e deve tentar utilizar termos que indiquem que seu sentido não é categorial. ‘Fundamento’ é um desses termos. Ele oscila entre causa e substância, transcendendo a ambas (TILLICH, 2005, p.165).

O termo “fundamento”, portanto, não pode ser visto somente em termos de causa, que se mantém à distância do efeito revelador, ou mesmo em termos de substância, que se derama no efeito. “Antes, é o mistério que aparece na revelação, e permanece um mistério em sua aparição” (TILLICH, 2005, p.165). É nesse sentido que devemos entender o que Tillich considera como fundamento da estrutura do ser. Esse fundamento garante a possibilidade da existência dessa estrutura e, ao mesmo tempo, demonstra a impossibilidade de sua própria

compreensão a partir dessa estrutura. Ele é fundamento e também abismo da estrutura do ser.

Por essa razão, Tillich mostra quais frases ele considera como simbólicas e qual a afirmação que ele considera como direta e não simbólica: “a afirmação de que Deus é o ser-em-si não é uma afirmação simbólica (...) Contudo, depois dessa afirmação, nada mais se pode dizer sobre Deus como Deus que não seja simbólico” (p.245). No caso acima, a afirmação de Tillich no sentido de que Deus é a “estrutura do ser” aponta para a indescritível presença de Deus em tudo o que é finito. É por isso que a palavra “é” aparece em itálico na frase supracitada. No entanto, a afirmação de que Deus é o ser-em-si aponta para a essência de Deus, isto é, para a única possibilidade de se falar de Deus em termos lógicos. “Ela significa aquilo que diz direta e prontamente; se falamos da realidade de Deus, afirmamos antes de mais nada que ele não é Deus se não for o ser-em-si” (p.245). No dizer do autor, essa é a base para qualquer outra afirmação sobre Deus. Fazer essa afirmação não é nada mais do que tornar explícito aquilo que está implícito no pensamento e na expressão religiosa.

“Não pode haver dúvida de que toda afirmação concreta sobre Deus deve ser simbólica, pois uma afirmação concreta é aquela que usa um segmento da experiência finita para dizer algo sobre Deus” (TILLICH, 2005, p.246). Após dizer isso, Tillich expõe o problema dessa afirmação acima: “pode um segmento da realidade finita tornar-se base para uma afirmação sobre aquilo que é infinito? A resposta do autor é afirmativa, pois, em seu dizer, aquilo que é infinito é o ser-em-si, e tudo participa do ser-em-si. Se Tillich respondesse negativamente, sua afirmação de que Deus é o ser-em-si seria destruída, já que o ser humano, a partir de sua finitude, seria incapaz de falar sobre Deus e sobre o infinito. No entanto, como vimos na ontologia, a finitude também aponta para o poder de ser e para a autotranscendência infinita do ser. O ser humano é capaz de imaginar a negação de tudo o que é, simplesmente, porque ele tem ser e participa no ser-em-si. Apesar de não conhecê-lo plenamente, o ser humano não pode negar sua própria vida, sua realidade e sua capacidade de pensar. Ademais, ele não pode negar a existência do que está fora dele, do mundo, das outras pessoas e de tudo o que também participa no ser. Atribuir o sentido de sua existência ao acaso ou calar-se diante da pergunta por aquilo que gerou a vida, a existência e os seres finitos, não demonstra a inexistência de Deus ou de um fundamento. Assim como, no âmbito filosófico, é inevitável que pensemos num fundamento absoluto que não seja o próprio ser; no âmbito teológico, é inevitável pensarmos num fundamento absoluto diferente de Deus. Por isso,

Deus é o próprio ser; é o fundamento e o abismo da estrutura do ser. Tudo o mais que dizemos sobre Ele é simbólico.

### 3.3.1 Explicações de Tillich sobre Deus e o ser

Na Introdução do Volume 2 da *Teologia Sistemática*, Paul Tillich faz uma nova exposição dos problemas levantados no primeiro volume da obra, destacando a afirmação de que Deus é o ser-em-si. Nesse contexto, o autor mostra que, ao elaborar essa afirmação, pretendia superar o conflito entre naturalismo e supranaturalismo. Como exemplo, mostra três maneiras de se interpretar o vocábulo “Deus”: Deus como um ser, Deus como o universo e Deus como autotranscendente. Tillich opta pela compreensão de Deus como autotranscendente.

Em seu dizer, a primeira interpretação separa Deus, o ser supremo, dos demais seres, ao lado e acima dos quais ele tem sua existência. Segundo essa interpretação, Deus trouxe à existência o universo num determinado momento, governa-o segundo um plano, dirige-o a um fim, “interfere em seus processos ordinários para superar a resistência e cumprir seu propósito, e o conduzirá à consumação numa catástrofe final” (TILLICH, 2005, p.302). O principal argumento contrário a essa interpretação é que ela transforma a infinitude de Deus numa finitude que é meramente uma extensão das categorias da finitude. As categorias de tempo, espaço, causalidade e substância são atribuídas a Deus.

A segunda interpretação do termo “Deus” identifica Deus como o universo, com sua essência ou com poderes especiais dentro dele. Deus passa a ser o nome para designar o poder e o sentido da realidade. Ele não é identificado com a totalidade das coisas. Mas, é um símbolo da unidade, da harmonia e do poder de ser; “é o centro dinâmico e criativo da realidade” (p.302). Segundo o autor, o naturalismo moderno destruiu a qualidade religiosa do naturalismo de Scotus Erígenas e Spinoza, especialmente entre os cientistas que entenderam a natureza somente em termos de materialismo e mecanismo. Entretanto, a filosofia, na medida em que se tornou positivista e pragmática, necessitou dessas afirmações sobre a natureza como um todo. O principal argumento contra o naturalismo é que ele nega a distância infinita entre a totalidade das coisas e seu fundamento infinito, de modo que o termo “Deus” pode ser substituído pelo termo “universo”, o que torna o naturalismo semanticamente supérfluo.

A terceira interpretação, de acordo com Tillich, não é nova. Teólogos como Agostinho, Tomás de Aquino, Lutero, Zwínglio, Calvino e Schleiermacher já haviam trilhado esse

caminho, porém não até o fim. Essa tendência afirma que Deus é o fundamento criativo de tudo o que tem ser, isto é, o poder infinito e incondicional do ser. A diferença dessa compreensão com o naturalismo é que Deus, como fundamento, transcende infinitamente aquilo de que ele é o fundamento. “Ele está contra o mundo, na medida em que o mundo está contra Ele, e está a favor do mundo, possibilitando assim que o mundo esteja a favor Dele” (p.203). Essa liberdade mostra a transcendência de Deus e o modo como o mundo finito aponta para além de si mesmo. Segundo o autor, “o mundo é autotranscendente” (p.203). Tillich também aponta que o êxtase, como estado da mente, é o correlato exato da autotranscendência como estado da realidade. Em outras palavras, essa compreensão autotranscendente de Deus expõe um encontro extático com o sagrado, “experiência que transcende a experiência comum sem anulá-la” (p.303). Ademais, o autor diz que a transcendência divina é idêntica à liberdade da criatura de se afastar da unidade essencial com o fundamento criativo de seu ser. Essa compreensão torna impossível o panteísmo e a noção de um ser supremo paralelo ao mundo. Segundo o autor, essa compreensão de Deus está presente em todo seu sistema teológico.

Se Deus como fundamento do ser transcende infinitamente tudo o que é, seguem-se duas conseqüências: primeiro, tudo o que sabemos sobre um ser finito, sabemos também sobre Deus, porque todas as coisas finitas estão enraizadas em Deus como seu fundamento; segundo, nada do que sabemos sobre um ser finito pode ser aplicado a Deus, porque ele é, como dissemos, o “totalmente outro” ou, se quisermos, o “extaticamente transcendente” (TILLICH, 2005, p.304).

A unidade dessas conseqüências divergentes, no dizer do teólogo, é o conhecimento simbólico ou analógico de Deus. Um símbolo religioso usa o material da experiência cotidiana para falar de Deus, mas acaba afirmando e negando o sentido comum do material que usa. Com efeito, todo símbolo religioso nega-se a si mesmo em seu sentido literal e, ao mesmo tempo, se afirma em seu sentido autotranscendente. Diferentemente do sinal, o símbolo participa da realidade que simboliza. Portanto, “tudo o que a religião afirma sobre Deus, inclusive suas qualidades, ações e manifestações, tem um caráter simbólico” (p.205). Ora, se dissermos que tudo o que a religião afirma sobre Deus é simbólico, então, essa asserção é uma declaração sobre Deus que, em si mesma, não é simbólica. No entanto, se fazemos uma afirmação não simbólica sobre Deus, parece que colocamos em perigo seu caráter transcendente e extático. Tillich diz que essa é uma dificuldade que reflete a situação humana com respeito ao fundamento divino do ser. Embora o ser humano esteja realmente

separado do infinito, ele não poderia estar consciente disso se não participasse potencialmente do infinito.

Quando se afirma que Deus é o infinito, o incondicional ou o ser-em-si, fala-se racional e extaticamente, pois, segundo Tillich, esses termos “designam precisamente a linha divisória em que coincide o simbólico e o não-simbólico. Até esse ponto, toda afirmação é não-simbólica. Além desse ponto, toda afirmação é simbólica” (p.305). O ponto em si, porém, é simbólico e não-simbólico concomitantemente. Essa situação constitui a expressão conceitual da situação existencial do ser humano. É, sobretudo, a condição para a existência religiosa do ser humano e para sua capacidade de receber a revelação.

Na obra *Ultimate concern*, no terceiro diálogo, Paul Tillich diz “esse ‘ser’ não apenas existe e não é apenas essencial, mas transcende essa diferenciação, que pertence à finitude”<sup>68</sup>. Além disso, segundo o autor, sempre que usamos termos simbólicos como “fundamento do ser” expressamos a experiência de algo que nos preocupa ultimamente; que subjaz a tudo o que existe e que é seu fundamento criativo (ou sua unidade de formação); e que não pode ser definido para além desses termos negativos.

Ao ser questionado se seus conceitos são sem sentido, o autor responde que só é possível dizer que essas afirmações são realmente sem sentido se alguém não tem a experiência pessoal de ser tomado por uma preocupação última ou de algo incondicional. Se alguém tiver tido uma experiência dessas, conscientemente, mesmo utilizando terminologia diferente, então ele entende que a tentativa de falar sobre isso é uma tentativa de dizer sim e não ao mesmo tempo. A mente e a definição somente apontam para ela, mas sem a experiência pessoal não é possível falar em preocupação última.

De acordo com Tillich, o termo “fundamento do ser” é necessário, pois esse termo preserva o elemento metafórico do conceito.

Fundamento é, obviamente, uma metáfora. E isso é uma metáfora que realmente chama a atenção para a idéia de criação, o símbolo da criação. Eu tenho usado este termo, hoje tão frequentemente utilizados no atual debate teológico, porque tem lógica e poder metafórico<sup>69</sup>.

---

<sup>68</sup> TILLICH, Paul. *Ultimate concern* – Tillich in dialogue by D. Mackenzie Brown (1965), Online edition: <<http://www.religion-online.org/showbook.asp?title=538>>, Bison Press edition. Terceiro diálogo.

<sup>69</sup> Cf. TILLICH, Paul. *Ultimate concern* – Tillich in dialogue by D. Mackenzie Brown (1965), Online edition: <<http://www.religion-online.org/showbook.asp?title=538>>, Bison Press edition. Terceiro diálogo.

### 3.4 Deus como símbolo

No âmbito da ontologia, como vimos, a questão de Deus é expressa por Tillich no momento em que o autor fala sobre a “revelação”. Em sua doutrina de Deus, Tillich introduz um dos principais conceitos de sua *Teologia Sistemática*, a saber: a preocupação última. Há uma íntima relação entre revelação e preocupação última. O que há de comum entre ambas é que elas utilizam o mesmo recurso: o símbolo religioso.

#### 3.4.1 O significado de símbolo

Em seu livro *A Dinâmica da Fé*, especificamente na parte que fala de símbolos, Tillich expõe que “aquilo que toca o homem incondicionalmente precisa ser expresso por meio de símbolos” (TILLICH, 1985, p.30); diz também que “apenas a linguagem simbólica consegue expressar o incondicional”. O autor destaca seis características específicas dos símbolos: indicar algo que se encontra fora deles; participar da realidade em que eles apontam; capacidade de levar-nos a realidades inacessíveis (ex. a arte e a poesia); abrir dimensões e estruturas da nossa alma que correspondem às dimensões e estruturas da realidade (ex. a música); a impossibilidade de serem inventados arbitrariamente devido a sua proveniência do inconsciente individual ou coletivo e também devido o modo em que eles “sobrevivem” somente quando radicam no inconsciente do nosso próprio ser; o surgimento e desaparecimento deles no tempo determinado – eles não morrem por causa da crítica, mas quando não mais encontram repercussão nas comunhões em que foram expressos (cf. p.31-32).

Para Tillich, o símbolo não é apenas um sinal objetivo que indica um caminho aos que o visualizam. Como sinal, o símbolo também indica uma realidade fora dele mesmo; mas, diferente do sinal, o símbolo participa dessa realidade. A diferença entre o símbolo e o sinal é que o sinal é somente objetivo, enquanto o símbolo traz consigo elementos objetivos e subjetivos. O símbolo participa daquilo que ele indica. Uma bandeira, por exemplo, participa do poder e do prestígio de uma nação pela qual ela é levantada (cf. TILLICH, 1986, p.31). O sinal, por sua vez, aponta para uma realidade externa: o sinal vermelho, por exemplo, indica uma lei para um carro parar; os carros param porque há uma convenção que relaciona o sinal vermelho com o parar do carro, porém, ambos não se identificam diretamente.

### 3.4.2 Símbolo, revelação e Deus

Segundo Tillich, todo sistema ontológico traz consigo, implicitamente, uma preocupação última. Ora, se a preocupação última está implícita nos sistemas ontológicos, é preciso mostrarmos de que modo ela pode ser revelada. Para tal, devemos pensar no que Tillich concebe como “revelação”, e a relação entre o símbolo e a preocupação última.

Para Tillich, uma revelação remove o véu de algo que está oculto de forma especial e extraordinária. Esse caráter oculto é geralmente chamado de mistério. A revelação dá a conhecer algo; porém, trata-se de um evento que “contradiz a atitude de cognição comum” (TILLICH, 2005, p.121), pois, “o que é essencialmente misterioso não pode perder seu caráter de mistério, mesmo quando é revelado” (p.122). O símbolo se vale disso, através dele a realidade misteriosa do fundamento e o abismo de nossa existência é expressa e também oculta; ele revela e esconde ao mesmo tempo. A “realidade do mistério se torna uma questão de experiência” (p.122). Essa expressão “experiência”, como vimos, está mais voltada à vida cotidiana do que às experiências científicas.

Segundo Tillich, o mistério que se revela é nossa preocupação última, porque isso é o fundamento de nosso ser. O caráter revelador do símbolo depende da correlação entre objetividade e subjetividade, entre aquilo que é simbolizado e as pessoas que o recebem como símbolo (p.245). “A revelação é a manifestação daquilo que nos diz respeito de forma última. (...) Só o mistério que é de preocupação última para nós aparece na revelação” (p.123). Ademais, segundo o autor, as afirmações sobre a preocupação última sempre carregam significado simbólico; os símbolos participam naquilo que designam e apontam para além de si mesmos (cf. TILLICH, 2005, p.122).

No início do capítulo, mostramos a maneira com que Tillich concebe Deus como preocupação última. Esse foi um meio utilizado pelo autor para mostrar de que modo a questão de Deus está presente na ontologia. Ademais, a pergunta pelo sentido do ser expressa a preocupação última do ser humano. Nota-se que, no âmbito da *Teologia Sistemática*, a preocupação última é o elemento utilizado por Tillich para mediar a relação entre filosofia e teologia. Uma vez que há preocupação última nos sistemas ontológicos, há também espaço para a teologia na filosofia e vice-versa. Com efeito, se há preocupação última, há igualmente expressões simbólicas, que não apenas apontam um caminho objetivo, mas demonstram fortes subjetividades por trás do conhecimento. Apesar de a ontologia tentar se sustentar no âmbito da objetividade, é inevitável que se considere o sujeito e o eu, como vimos no primeiro

nível de conceitos ontológicos. Além disso, é inevitável que utilizemos a imaginação para estabelecer os fundamentos para o conhecimento.

A grande diferença de Tillich com outros filósofos e teólogos de seu tempo é que, além de mencionar o papel da imaginação, ele também mostra a importância da fé para a atitude cognitiva e para a filosofia. Em seu dizer, há sempre uma verdade pressuposta nos discursos, pensamentos e sistemas ontológicos; e essa verdade é o próprio ser. Ela não pode ser totalmente revelada porque precede a atitude cognitiva. Mas ela se revela como preocupação última e fundamental de todo ser humano que pergunta pelo significado do ser. Em outras palavras, o ser é aquilo que nos preocupa de forma última. Ora, se a preocupação não é preliminar ou relativa, então é uma preocupação suprema e divina (fé). Portanto, toda preocupação última é uma preocupação teológica, e nada melhor do que os símbolos teológicos para mostrarem o sentido das nossas preocupações últimas.

Mas de que modo alcançamos uma compreensão de Deus a partir dos símbolos religiosos? Os símbolos religiosos nos remetem a uma compreensão de Deus como “totalmente Outro”. Podemos crer e confiar nEle, mas não o conhecemos em sua plenitude. Conhecemos nossas limitações e nossa necessidade de Deus, mas não o conhecemos em sua plenitude. Por isso, utilizamos símbolos que nos remetem a Ele. Quando o chamamos de Pai, utilizamos uma figura finita para expressar nossa devoção pelo que é infinito. “Quando os símbolos ‘vida’, ‘espírito’, ‘poder’, ‘amor’, ‘graça’, etc., são aplicados a Deus na vida devocional, constituem elementos dos dois principais símbolos de nossa relação com Deus: Deus como Senhor e como Pai” (TILLICH, 2005, p.290).

No âmbito da doutrina de Tillich sobre Deus, após considerar a identidade entre o ser e Deus, Tillich expõe três outros nomes para Deus, a saber: Deus como vivente; Deus como criador; Deus como relação. Cada uma dessas categorias aplicadas a Deus são aplicadas no sentido simbólico: “Se afirmamos que Deus está em relação, esta afirmação é tão simbólica quanto a afirmação de que Deus é um Deus vivo. E toda relação especial participa desse caráter simbólico” (p.276). Ora, se todas as afirmações que fazemos sobre Deus são simbólicas, poderíamos afirmar que Deus é um símbolo? A pergunta se Deus é apenas um símbolo, para Tillich, é totalmente errada, pois suscitaria outra pergunta (“símbolo de que?”) que só poderia ser respondida através de outro símbolo idêntico: Deus. Isso significa que “Deus” simboliza o próprio Deus. Por isso, é preciso distinguir dois elementos em nossa concepção de Deus: “o elemento incondicional, que se manifesta na experiência imediata e não é simbólico” e o “elemento concreto, que é obtido de nossa experiência comum e é simbólica-

mente relacionado com Deus” (TILLICH, 1985, p.33-34). Nota-se que até mesmo na obra *A dinâmica da fé* há uma separação entre o elemento concreto e o elemento incondicional em nossa concepção de Deus. Ademais, é necessário estabelecer uma afirmação não-simbólica que dê sentido ao que compreendemos como símbolos; caso contrário, o símbolo perde completamente seu sentido.

O fundamento para todas as relações simbólicas é a afirmação de Deus como o ser-em-si. “Deus como ser-em-si é o fundamento de toda relação; em sua vida, estão presentes todas as relações situadas para além da distinção entre potencialidade e efetividade” (TILLICH, 2005, p.275). Portanto, só há sentido em dizer que Deus é um símbolo se houver uma compreensão prévia não-simbólica do caráter de Deus, isto é, a compreensão de que Deus é o próprio ser.

### 3.5 O significado de Deus como ser: problemas de interpretação

Em resumo, podemos dizer que Deus é o fundamento e abismo da estrutura do ser. Fundamento porque é o pressuposto de verdade que subjaz a todo conhecimento e discurso; a possibilidade do *logos*; a coragem de ser frente à transitoriedade de tudo o que existe. No entanto, como vimos, o termo “fundamento” possui sentido metafórico, assim como o termo “abismo”, pois aponta para uma realidade incondicionada.

Ademais, Deus é abismo da estrutura do ser porque é o “totalmente Outro”, que está para além da essência e da existência; o mistério do ser. Ele é a resposta à pergunta implícita no ser e na finitude humana. Sobre isso, devemos considerar dois pontos que já tratamos ao longo do trabalho, a saber: a) a análise do ser não se limita à análise do ser humano; b) Deus é resposta tanto ao ser humano quanto à realidade como um todo, Ele não é criação humana.

Num determinado momento de sua doutrina de Deus, Tillich questiona: “O termo ‘mundo’ refere-se tão somente à raça humana? E, se a resposta for afirmativa, é possível separar a raça humana dos outros seres? Onde está a linha divisória no desenvolvimento biológico geral” (TILLICH, 2005, p.266). Tillich responde dizendo que é importante considerar o elemento de participação – como vimos na polaridade de “individualização e participação” – no que diz respeito à participação mútua da natureza e do ser humano. Diz também que, nesse ponto, a teologia deveria aprender com o naturalismo, já que “o que acontece no

microcosmo acontece por participação mútua no macrocosmo, pois o ser em si é um só” (p.266).

Ora, se Deus é a resposta à finitude do ser e à finitude humana, Ele é o próprio ser. Ele está presente na pergunta – que não é apenas uma formulação teórica, mas um estado de angústia existencial – e também na resposta. Diante do estado de angústia, da consciência da transitoriedade da vida e de toda a realidade, o ser humano pergunta por Deus, pela verdade em si. Sua resposta pode ser positiva ou negativa. Deus é porque todas as coisas são, de modo organizado e criativo; por isso, é necessário que haja um fundamento para a vida e para a existência. No entanto, Deus não é – no sentido de existir – porque Ele não pode estar submetido às categorias da finitude; Ele não pode existir como um ser entre outros. Com efeito, Ele não existe como nós existimos, Ele é. Deus está para além da existência e da essência. Todas as nossas afirmações de sua existência são, ao mesmo tempo, negações, pois, ao condicioná-Lo às limitações de nossa realidade, concretizamos seu caráter divino e necessariamente o rebaixamos. No entanto, para conhecê-Lo devemos inevitavelmente recorrer a elementos finitos, isto é, a símbolos religiosos que nos ajudam a expressar nossas preocupações últimas; e ao conceito de ser-em-si.

Em outras palavras, “Deus” é o símbolo da preocupação última do ser humano, pois: a) o símbolo de Deus como vivente dá sentido à estrutura básica do ser e aos elementos que constituem essa estrutura (cf. p.248-255); b) o símbolo de Deus como Criador (fundamento criativo) dá sentido às categorias de substância e causalidade, bem como à condição finita do ser humano e sua participação no infinito (cf. p.263); c) o símbolo de Deus como relação dá sentido ao conhecimento, pois conhecer é participar do conhecimento divino (cf.283); dá sentido também às categorias de tempo e espaço. Ademais, para o autor, não há conflito entre dois símbolos, pois um símbolo completa o outro e ambos remetem ao incondicionado. O símbolo “Pai”, por exemplo, não contradiz o símbolo “Senhor”. Segundo Tillich, a tentativa de enfatizar um mais do que o outro destrói o sentido de ambos.

O Senhor que não é Pai é demoníaco; o Pai que não é Senhor é sentimental. (...) ‘Senhor’ é sobretudo um símbolo para a majestade inacessível de Deus, para a distância infinita entre Ele e a criatura (...) um símbolo que representa o Logos do ser, a estrutura da realidade (p.290-291).

Por isso, chamamos a Deus de Pai, Senhor, Criador, etc. Devemos considerar, sobretudo, que Ele é “antes” de tudo; que não há sentido nas criaturas finitas se não houver um Criador. Inclusive, não há sentido nos símbolos se não houver um fundamento.

Quando dizemos que toda afirmação sobre Deus é simbólica, elegemos o símbolo como fundamento do discurso que fazemos sobre Deus e consideramos essa afirmação não-simbólica e verdadeira. Para evitar isso, Tillich põe uma afirmação fundamental: Deus é o ser-em-si. Portanto, há uma afirmação que não é simbólica e que é fundamental para qualquer sistema ontológico e teológico. Dizer que Deus é o ser-em-si significa dizer que Deus é concreto e absoluto ao mesmo tempo; que Ele se revela na completude do universo, como julgam os naturalistas, mas está para além do universo; que o compreendemos quando buscamos compreender o ser, na estrutura cognoscível do ser, mas também não o compreendemos plenamente. Sobre essa base, dialogaremos com alguns leitores de Tillich.

Noutro momento, consideramos que Jaci Maraschin considera os conceitos “Deus”, “ser-em-si”, “ser” e “estrutura do ser” como sinônimo. Ao falar sobre a posição ocupada por Deus em relação aos demais seres, Maraschin afirma: “o conceito tillichiano de ‘ser-em-si’ não parece diferir do conceito tradicional de ‘ser’ na *Teologia Sistemática*” (MARASCHIN, 2006, p.216). Ora, se essa afirmação é verdadeira, deveríamos também considerar que o “ser-em-si” é também ameaçado pelo não ser, tal como o “ser”. Com efeito, o ser perderia seu caráter dialético. No entanto, ao reconstruir a ontologia de Tillich, percebemos que há uma diferença explícita entre o “ser” e o “ser-em-si”. O primeiro aponta para uma condição relativa, um estado provisório. O segundo, por sua vez, é visto como o fundamento infinito do ser que se manifesta por meio da realidade cognoscível (do ser) e a transcende. Ademais, o ser-em-si aponta tanto para o aspecto descritível da realidade (estrutura do ser) quanto para seu aspecto indescritível. O aspecto descritível do ser-em-si é mostrado a partir de conceitos ontológicos. O aspecto indescritível do ser-em-si é referido de modo simbólico. Se desconsiderarmos o aspecto descritível do ser, concluiríamos que trata-se apenas de uma ilusão criada por um jogo de palavras ou de um símbolo sem referente. Por sua vez, se desconsiderarmos o aspecto indescritível do ser, poderíamos concluir que o ser é uma coisa abaixo ou acima das outras. Maraschin não considera essa dualidade na experiência do ser; antes, considera o “ser-em-si” como um conceito não-simbólico: “ser-em-si não é simbólico” (p.216). O equívoco dessa interpretação de Maraschin repousa numa má compreensão da afirmação de Tillich: a afirmação de Deus como ser-em-si não é uma afirmação simbólica. Essa frase de Tillich não quer dizer que Deus não pode ser visto como um símbolo, mas que a afirmação da relação entre o absoluto filosófico (ser-em-si) e o absoluto teológico (Deus) não é simbólica, uma vez que ambos possuem o mesmo significado. Isso não quer dizer que Deus seja um conceito ou uma ideia sem concretude, nem mesmo que o ser-em-si

o seja. Quer dizer que ambos são imanentes e transcendentos, descritíveis e indescritíveis, concreto e abstrato. Em suma, ambos apontam para a totalidade da realidade e para a unidade entre o conhecimento e a realidade.

Resta-nos ainda esclarecer uma segunda objeção que Maraschin levanta contra o sistema de Tillich, a saber: aquilo que Tillich entende como afirmação não-simbólica e aquilo que Tillich compreende como símbolo.

Como vimos, o ponto de diferença entre o aspecto simbólico e o não-simbólico na compreensão de Deus é estreito. Em seu artigo chamado “Réplica”, Tillich elabora uma resposta a Mr. Scharlemann. Um dos pontos levantados por Scharlemann é que tanto o ser-em-si como Deus podem ser símbolos religiosos e conceitos; e a solução para a compreensão desses elementos estaria no contexto em que eles aparecem. Tillich rejeita essa fórmula por causa da “solução” de Scharlemann. Ele diz: “Há um elemento nomeável (objetivo) no termo ‘Deus’, o fato de que Ele é o ser-em-si, que pode transformar-se num conceito se analiticamente separado, e há um elemento no termo ‘ser-em-si’ que pode tornar-se um símbolo se analiticamente separado” (TILLICH, 1966, p.184). No entanto, nosso discurso sobre Deus deve ser simbólico, e nosso discurso sobre o ser-em-si deve ser conceitual. Quando dizemos que Deus é o ser-em-si, estamos dizendo que o fundamento do discurso simbólico é uma afirmação lógica e conceitual; e que a expressão conceitual (ser-em-si) tem também sentido metafórico, pois aponta para a totalidade da realidade e também para aquilo que transcende a realidade.

No primeiro caso, segundo Tillich, a resposta à questão “o que significa que ‘Deus é?’” nos leva ao conceito de ser-em-si.

No segundo caso, é o elemento de mistério na experiência do ser (no sentido de negação do não-ser) que permite que ele torne-se um símbolo. Isso, no entanto, é uma implicação da proposição de que "Deus é o ser-em-si" e que não depende de quem pronuncia a declaração e do contexto (TILLICH, 1966, p.185).

Portanto, a proposição de que “Deus é o ser-em-si” abre a possibilidade de se pensar em Deus como um conceito e no ser-em-si como um símbolo. Porém, isso não quer dizer que o significado de “ser-em-si” e de “Deus” dependam do contexto em que esses termos são colocados. Em suma, ser-em-si é um conceito filosófico que possui uma dimensão simbólica, enquanto Deus é um símbolo teológico que possui uma dimensão conceitual.

Maraschin tenta analisar a seguinte frase de Tillich: “A afirmação de que Deus é o ser-em-si não é uma afirmação simbólica. Não aponta para além de si mesma. Ela significa a-

quilo que diz direta e propriamente”. Maraschin diz: “Se não indica algo além dela mesma, conseqüentemente, nada indica. Portanto, não tem referente” (MARASCHIN, 2006, p.215).

Evidentemente, o problema não está na ausência de referente da frase, mas na concepção do intérprete. O pressuposto do intérprete é o de que a frase de Tillich não indica nada, isto é, nem “Deus” nem “ser-em-si” indicam algo. Isso seria verdadeiro se Tillich não tivesse elaborado sua doutrina sobre Deus e sua análise sobre o ser. No entanto, como vimos, a possibilidade de compreensão e elaboração da estrutura do ser não reside do “nada”, mas do próprio ser. Ainda que essa estrutura seja finita, ela é válida para o conhecimento e mostra o aspecto positivo do ser-em-si. É nesse sentido que o ser-em-si é o fundamento da estrutura do ser e a própria estrutura. Não é a toa que Maraschin considera uma contradição a afirmação de que Deus é o fundamento da estrutura e a própria estrutura do ser. No entanto, em se tratando do aspecto negativo e oculto do ser-em-si, Maraschin tem razão ao mostrar que o ser-em-si é o “nada”. O problema está no fato de Maraschin não levar em conta a estrutura do ser e elaboração dos conceitos ontológicos, considerando o ser apenas como um mistério, indizível e oculto. É preciso considerar o aspecto positivo e o aspecto negativo que há no ser-em-si.

Do mesmo modo, no que diz respeito à noção de Deus, Maraschin julga que essa noção nada indica. Porém, Tillich já havia demonstrado diversas maneiras de expressar nossa preocupação última e nossa compreensão de Deus. Ademais, o autor mostrou que é preciso concebermos Deus levando em consideração seu aspecto concreto e absoluto. Falamos da concretude de Deus ao afirmar que Ele é a própria realidade. Por outro lado, falamos de sua transcendência ao afirmar que Ele transcende a realidade. Portanto, a noção de Tillich de Deus e a noção de “ser-em-si” são teoricamente fundamentadas e não podem ser desprezadas como sendo vazias.

Com efeito, a afirmação de que Deus é o próprio ser indica aquilo que o próprio Tillich demonstrou no decorrer de sua análise, a saber: que não é possível pensar em vida se não houver um fundamento criativo para ela; da mesma maneira, não é possível pensar nos conceitos ontológicos e no próprio conhecimento se não houver um fundamento para isso. A compreensão que temos da estrutura do ser está fundamentada numa compreensão que temos de Deus; e a compreensão que temos de Deus determina os demais pressupostos do nosso conhecimento.

Maraschin diz que Tillich tenta sair dessa aporia insistindo que o Ser-em-si é o fundamento da estrutura ontológica do ser sem, no entanto, se submeter a essa mesma estrutura. Maraschin procura então um fundamento que seria uma estrutura estabelecida para servir de base a outras estruturas.

Como vimos nos níveis de conceitos ontológicos, a estrutura básica do ser é a relação sujeito-objeto e a relação eu-mundo. Esse seria o “fundamento concreto” que Maraschin estaria buscando em Tillich, sobre o qual o conhecimento se reergueria. Se o leitor desse a devida atenção aos níveis de conceitos ontológicos, perceberia que, para Tillich, a estrutura básica do ser e do conhecimento não é apenas o ser humano (a razão ou a experiência) nem mesmo apenas o mundo (o objeto externo e o objeto cognoscível), mas a relação entre o ser-humano e o mundo. Com efeito, conhecimento é participação e reunião. O fundamento dessa “reunião” é a verdade em si, o ser-em-si. Essa verdade, porém, não pode ser um objeto empírico ou um objeto do conhecimento. Antes, ela fundamenta a unidade de sentido e do conhecimento. Assim, a tentativa de Maraschin de encontrar esse fundamento é vã e não lhe dá o direito à conclusão de que ela não seja nada, pois o “nada” não pode causar movimento e não pode causar sentido.

Maraschin também diz que o ser de Deus, ao invés de estar acima de outros seres, como o dizem os teólogos clássicos, está abaixo deles. Pergunta então se essa afirmação de Tillich não estaria também precisando de fundamento, uma vez que o fundamento proposto pelo teólogo não passa de um conceito. Em seu dizer, o princípio do fundamento é uma coisa, isto é, uma frase. Como a frase não tem um fundamento para si, ela gera um ciclo vicioso na pergunta pelo fundamento.

Inicialmente, Maraschin não considera a estrutura do ser e o sentido de Deus. Por conseguinte, o autor pressupõe que as frases e os conceitos não possuem nenhum tipo de fundamento. Isso nos levaria a seguinte questão: se não há fundamento para frases e conceitos, como elas se estruturam em nossa linguagem?

Nesse caso, pode-se concluir que: a) o “acaso” ou o “nada” seja um tipo de fundamento da linguagem devido ao seu poder destrutivo em relação a qualquer tipo de conhecimento ou construção teórica; b) as afirmações se estruturam dentro da capacidade do ser humano de se comunicar e não fazem referência a nenhum objeto externo, havendo uma distância insuperável entre subjetividade e realidade; c) as palavras não indicam nada além delas mesmas e, portanto, não possuem sentido e nem fundamento.

No primeiro caso, há uma ênfase exagerada no “nada”, no vazio, no “acaso” e no abstrato. Os que assim pensam, geralmente, tendem a esvaziar o sentido do passado e do futuro, dando sentido apenas ao presente e à existência atual. A existência é vista como um fundamento que precede e excede a capacidade humana de compreender. Devido à transitoriedade da vida, a verdade torna-se relativa às experiências da vida, aos momentos históricos e aos contextos em que o ser humano se encontra. Por essa razão, no âmbito do discurso, o critério de verdade passa a ser a desconstrução, a antítese, a adaptação do discurso a determinado período e contexto histórico.

No segundo caso, há um forte idealismo e ceticismo que determina toda forma de compreensão, tornando impossível a relação entre sujeito e objeto de modo que o sujeito (eu) é eleito em detrimento do objeto e do mundo. Em sentido contrário, há também os que elegem o mundo em detrimento do sujeito. Como vimos nos primeiros níveis de conceitos ontológicos, Tillich critica severamente esse problema levantado pela discussão entre realismo e nominalismo que gerou o idealismo, o naturalismo e outras tendências filosóficas.

No terceiro caso, tem-se uma crítica da linguagem que pode ser aplicada em qualquer tipo de discurso. Nesse âmbito, o poder da linguagem é esvaziado de modo que as palavras não são capazes de referir-se a objetos; elas dizem apenas dizeres. Ora, se as palavras não possuem sentido, o ser humano também não pode se comunicar e não pode conhecer. Como se sabe, Tillich tentou combater essa tendência e não considera esse pressuposto verdadeiro.

Como se vê, a crítica de Maraschin não se dirige diretamente aos conceitos e à estrutura dos argumentos de Tillich, apesar de o leitor ter citado frases do teólogo. Maraschin não trouxe à tona contradições no pensamento de Tillich, como julgava fazê-lo, mas mostrou sua posição em favor de uma tendência filosófica oposta àquela que Tillich escolhera. O próprio Maraschin diz claramente em seus textos que pretende ler Tillich à luz de Heidegger e de filosofias e teologias pós-modernas. Como um dos principais objetivos de tais filosofias é eliminar completamente a metafísica, sua leitura de Tillich, nesses moldes, não o permitiu compreender a teologia tillichiana. As críticas de Maraschin, portanto, refletem mais uma postura filosófica do que uma contradição interna no sistema teológico e filosófico de Paul Tillich.

Do ponto de vista existencial, um dos principais objetivos de Tillich é mostrar que há um sentido que transcende a realidade e nos permite ter coragem, comunhão e liberdade, mesmo diante de uma vida transitória e finita, que, de tanto ser sufocada por heteronomias históricas e culturais, destina-se à falta de sentido e à desintegração da sociedade.

Segundo o autor, a fonte de que emana a afirmação de um sentido dentro da ausência de sentido, de uma certeza dentro da dúvida, está no “Deus além de Deus”; no poder de ser que atua através das pessoas que não têm um nome para designá-lo, nem mesmo o nome “Deus”. Essa é a resposta para os que pedem uma mensagem no nada de sua situação e nos limites de sua coragem de ser. Mas esse ponto extremo não é um lugar onde se possa viver. A dialética de uma situação extrema é um critério de verdade, mas não a base sobre a qual se possa construir uma estrutura da verdade (cf. TILLICH, 2005, p.308).

## CONCLUSÃO

Este trabalho procurou compreender a realidade de Deus na ontologia de Tillich a partir da obra *Teologia Sistemática*. Os limites deste trabalho se expressam nas dificuldades de tradução da obra para o Português e na diversidade de tendências filosóficas utilizadas por Tillich para a construção de seu sistema ontológico e sua compreensão sobre Deus. Diante dessas dificuldades, procurou-se recorrer à obra original em Inglês visando esclarecer algumas ambiguidades presentes na tradução em Português; e também foi necessário maior pesquisa nas obras de Tillich, nas obras dos seus interlocutores e leitores, e em obras que mostram os argumentos presentes em diversas tendências filosóficas, teológicas e psicológicas expostas por Tillich. Nota-se que o autor estabelece um diálogo com diversas filosofias, teologias, psicologias e ciências de seu tempo. Além disso, os fatores históricos agravantes de seu tempo – a Primeira Guerra Mundial, o surgimento do Nazismo, a fuga para os EUA, etc. – bem como a diversidade de importantes universidades em que Tillich lecionou, causaram diversas mudanças em seu pensamento, ampliando sua possibilidade de diálogo e permitindo-lhe sistematizar aquilo que era mais fundamental para sua vivência enquanto pastor, professor de Teologia e de Filosofia e grande pensador. A obra *Teologia Sistemática*, que fora publicada ao final de sua vida e que sintetiza suas concepções teológicas e filosóficas, desempenha a função de expor essa síntese do pensamento teológico de Paul Tillich.

**Problema, objetivo e resultado.** Diante de muitas possibilidades de interpretação sobre a relação entre Deus e o ser-em-si na *Teologia Sistemática*, como mostramos na introdução, este trabalho intentou esclarecer esse problema a partir de uma leitura atenta à parte 2 do Volume I da *Teologia Sistemática* de Tillich. Buscou-se analisar estruturalmente o tex-

to do autor, mapeando seus argumentos e conclusões, a fim de entender de que maneira Tillich compreende Deus como ser. Os artigos *Ultimate concern* e *Rejoinder* do autor foram também importantes para compreendermos sua concepção de Deus. Ademais, fez-se um diálogo com leitores de Tillich visando esclarecer problemas de interpretações que causaram rejeições por parte de céticos e de teístas, de teólogos e filósofos, devido à tentativa de Tillich de reaproximar o diálogo entre a filosofia e a teologia em seu tempo.

Notou-se que Tillich é um pensador eclético, pois se serve de várias correntes para formular seus conceitos. No entanto, o autor não se prende a nenhuma delas. Tillich poderia estar muito próximo à fenomenologia em se tratando de sua ontologia, pois estabelece como objetivo encontrar o que há de comum em toda realidade manifesta; entende que as relações sujeito-objeto e eu-mundo constituem a estrutura básica do ser; concebe o ser como finito, etc. Mas o autor não se prende a essa conclusão filosófica, pois descobre que há um elemento de mistério no ser que não pode se tornar uma categoria do conhecimento. Em outras palavras, o autor descobre que qualquer ontologia, até mesmo aquela que se diz completamente cética e existencial, se serve de um elemento de mistério no fundamento do ser para elaboração de seus conceitos. Elemento este que estabelece a unidade entre a estrutura básica do ser; que possibilita que a estrutura do ser não seja autodestrutiva ou autocontraditória. Tillich inicialmente o compreende como o “mistério do ser” e termina sua análise de conceitos ontológicos mostrando que é possível e necessário que suscitamos a pergunta por Deus em qualquer tipo de ontologia. O autor também compreende essa pergunta por Deus como “preocupação última”, e considera o valor da análise da teologia e das ciências da Religião para interpretação dos símbolos religiosos e das preocupações últimas que estão implícitas nos discursos filosóficos. Obviamente, essa transição da Filosofia para a Teologia é autêntica de Tillich e é igualmente fundamental para a compreensão de sua ontologia e de sua concepção de Deus. Destarte, Tillich não pode ser considerado integralmente como um fenomenólogo, um existencialista e um essencialista. Seu trabalho consiste numa tentativa de aproximação dessas tendências filosófica e de tendências teológicas. É justamente aí que Tillich mostra a influência de Hegel em seu pensamento e diz explicitamente que seu conceito de Deus está engajado numa concepção do jovem Hegel. Contudo, o poder da unidade e da síntese é utilizado por Tillich em outro contexto e de diferente modo, isto é, através de uma mescla entre Filosofia, Teologia e Psicologia. O autor, então, mostra o sentido concreto e absoluto de seu conceito de Deus, e o sentido descritivo e simbólico de sua compreensão do ser-em-si. Mostra, enfim, a fascinante identidade entre Deus e o ser-em-si, entre o abso-

luto filosófico e o absoluto teológico, de modo que, em qualquer escolha de um em detrimento do outro – isto é, a eleição do discurso teológico e rejeição ao discurso filosófico e, inversamente, a eleição do discurso filosófico e abandono do discurso teológico – haverá sempre um engano ou mesmo uma preocupação idolátrica e autocontraditória implícita nessa escolha. Portanto, nisso reside a singularidade do pensamento de Paul Tillich que, semelhantemente aos teólogos clássicos, demonstra a necessidade da relação entre Filosofia e Teologia a partir de autênticos conceitos.

**Estrutura dos capítulos.** Primeiramente, fizemos um capítulo introdutório, com menos páginas do que os demais capítulos, que explicita o que Tillich entende por “ontologia”; a posição da questão ontológica; a diferença entre conceitos ônticos e conceitos ontológicos, bem como a maneira com que os conceitos ontológicos apontam para o ser; a pergunta implícita no ser (estado de existência) e a formulação da pergunta por Deus; o problema linguístico levantado pelo autor ao eleger conceitos em grego e em latim como conceitos chaves de sua ontologia; a tentativa de superar o nominalismo e o realismo, juntamente com grande parte das tendências filosóficas influenciadas por ambas as vertentes; e, por fim, o diálogo com os leitores sobre o método e a estrutura da parte 2 do Volume I da *Teologia Sistemática*. Um ponto importante destacado no primeiro capítulo foi a separação entre “ser” e “estrutura do ser”, bem como a separação entre o aspecto simbólico e conceitual do ser-em-si.

O segundo capítulo trata da “estrutura do ser”, isto é, a estrutura de conceitos ontológicos elaborada por Tillich que tenta responder a pergunta pelo ser-em-si. O autor estabelece quatro níveis de conceitos ontológicos e mostra a presença fundamental da finitude na estrutura do ser. Ademais, o autor mostra a relação entre coragem e angústia nas categorias da finitude, e os argumentos em favor da existência de Deus. A relação entre subjetividade e objetividade, bem como entre pólos opostos que se estruturam sobre essa base; a relação dialética entre ser e não-ser, entre finitude e infinitude; a aceitação e superação da angústia por meio da coragem de ser; e a importância da questão de Deus nos sistemas ontológicos, são temas de destaque do sistema ontológico de Tillich. Ao final do capítulo, houve uma discussão com leitores a partir do tema “estrutura do ser”.

O último capítulo mostra a relação entre Deus e o ser. Foi realizada uma leitura atenta do segundo capítulo da Parte 2 do Volume I da *Teologia Sistemática*, bem como uma pesquisa em outras obras de Tillich buscando melhor explicitar o significado do ser-em-si e de Deus, e a maneira com que o autor os relaciona. O capítulo se inicia com a abordagem fe-

nomenológica e tipológica exposta por Tillich para explicar o sentido de Deus como preocupação última do ser humano. Em seguida, parte para a relação entre Deus e o ser. Para tal, foi preciso retomar o modo como a questão de Deus surge no sistema ontológico e estabelecer uma ponte entre teologia e filosofia a partir do conceito de preocupação última. Ademais, buscou-se mostrar as diferenças ortográficas expressas nas obras em que Tillich fala sobre “Deus” e sobre o “ser-em-si”. Essas diferenças foram esclarecidas pelo autor em escritos posteriores e, por isso, foi preciso observar de que modo Tillich elabora respostas aos seus interlocutores sobre o tema. As obras utilizadas para mostrar as respostas de Tillich foram: Introdução ao Volume II da *Teologia Sistemática*; *Ultimate Concern* e *Rejoinder*. Após isso, mostramos a concepção de símbolo do autor e a importância da afirmação de Deus como ser-em-si. Por fim, foi feita uma discussão com alguns leitores sobre o significado de Deus como ser.

**Conteúdo e método do trabalho.** No capítulo de introdução, mostramos um caminho que deveríamos seguir ao longo deste trabalho. Caminho esse que se estruturou sobre a frase de Tillich: “Deus é a resposta à pergunta implícita no ser”. De saída, perguntamos qual seria esse ser e que tipo de pergunta estaria implícita nele. A resposta é que o ser é a realidade que se apresenta a nós e é passível de cognição, não é o ser-em-si. Se fosse o ser-em-si, a afirmação de Tillich seria completamente redundante, já que Deus seria a resposta à pergunta em Deus (ser-em-si). Em outras palavras, não seria preciso nem pergunta nem resposta. Ademais, a afirmação nos levaria a um ciclo vicioso. Portanto, apesar de ser objetivo da ontologia perguntar pelo ser-em-si e responder essa pergunta a partir de categorias e conceitos ontológicos, a ontologia não é capaz de definir a totalidade do ser, pois o ser humano é finito e o ser-em-si excede sua capacidade cognitiva. Por outro lado, é necessário que haja uma pré-concepção do ser em toda busca ontológica. Os conceitos ontológicos apontam metaforicamente para o ser e, de maneira finita, mostram seu sentido. Com efeito, a ontologia permanece sendo necessária, pois, segundo Tillich, todo conhecimento pressupõe uma concepção de ser e de verdade. Desse modo, a ontologia é capaz de mostrar a estrutura básica do conhecimento e de que maneira nossa compreensão do ser determina o conhecimento, a ciência, a história e até mesmo nossas vidas individuais. Em suma, o ser é aquilo que nos preocupa ultimamente; é o fundamento da nossa existência. Em meio à finitude, a angústia e a transitoriedade, o ser humano busca por um sentido para vida.

E qual seria a pergunta implícita no ser? A pergunta implícita na finitude humana é a pergunta por um sentido e por um fundamento; em outras palavras, a pergunta por Deus. A

pergunta implícita no ser, de acordo com Tillich não é propriamente uma pergunta, mas um estado de existência. E o estado de existência seria aquele sobre o qual toda criatura estaria sujeita, a saber: a finitude e a angústia. Tal estado aparece como destino a todo ser finito e, portanto, é uma característica essencial do ser finito. Isso mostra porque a pergunta está implícita no ser. Esse ser não se limita ao ser humano; antes, diz respeito a todo ser vivo e tudo aquilo que é cognoscível. O ser humano, por sua vez, é o ser que formula a pergunta pelo sentido do ser; o ser que é tomado por uma preocupação última.

Por que Deus é a resposta à pergunta implícita no ser? Porque só é possível pensar o ser se Deus for visto como seu fundamento; caso contrário, o ser está sujeito à auto-contradição e à autodestruição, pois não haveria unidade entre a estrutura básica do ser e os elementos ontológicos; não haveria como o ser humano compreender sua própria finitude e seu destino, sua capacidade de pensar e de agir, e sua própria vida. Ademais, não haveria nenhuma razão para a vida e para a coragem, a não ser a morte, a destruição e o absurdo.

“Deus” é o símbolo da preocupação última do ser humano. “Deus como vivente” dá sentido à estrutura básica do ser e aos elementos que constituem essa estrutura (cf. p.248-255). “Deus como Criador” (fundamento criativo) dá sentido às categorias de substância e causalidade, bem como à condição finita do ser humano e sua participação no infinito (cf. p.263). “Deus como relação” dá sentido ao conhecimento, pois conhecer é participar do conhecimento divino (cf.283); dá sentido também às categorias de tempo e espaço. Portanto, o símbolo “Deus” é resposta à pergunta implícita no ser; ele fundamenta todos os níveis de conceitos ontológicos. Ora, se “Deus” é um símbolo, ele deve remeter a uma realidade. Com efeito, o símbolo “Deus” aponta para a realidade de Deus. Porém, a realidade de Deus não pode ser apontada ostensivamente, como sendo um objeto entre outros. Por outro lado, não é apenas um símbolo abstrato, sem concretude e sem vida.

Afinal, quem é Deus, na *Teologia Sistemática* de Tillich? Deus é o ser-em-si; a totalidade da vida e da existência; o fundamento e abismo do ser. Deus se dá a conhecer por meio da realidade; a realidade O expressa e remete a Ele. Entretanto, ela também O nega, pois não é capaz de compreendê-Lo e de mostrá-Lo como um objeto. Ele é o poder infinito de tudo o que tem ser; o sentido da vida e da morte, da liberdade e do destino, da individualidade e da participação, da dinâmica e da forma. É também abismo dessa estrutura cognoscível do ser, pois é o “Totalmente Outro”; aquele que está para além da essência e da existência; que não pode ser objetivado por meio das categorias da finitude e do conhecimento humano. Em suma, é possível falar de Deus a partir da vida, do poder que há em tudo o que

existe; porém, devido nossa limitação e finitude, não somos capazes de compreendê-Lo em sua plenitude. Só podemos considerar que Deus é o ser-em-si, que fundamenta e transcende infinitamente toda a realidade. E se quisermos dar outro nome a Ele; se quisermos chamá-lo de Universo, Absoluto, Incondicionado, Totalmente Outro e até mesmo Nada, mesmo assim não o negaríamos, pois Ele é o ser-em-si.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### 1. Obras de Paul Tillich

TILLICH, Paul (1955). *Biblical religion and the search for Ultimate Reality*. Chicago: The University of Chicago Press.

\_\_\_\_\_ (1962). *The Religious situation*. New York: Living Age Books.

\_\_\_\_\_ (1963). *The eternal now*. London: Edigraf.

\_\_\_\_\_ (1966). Rejoinder. Chicago: The University of Chicago Press, *The Journal of Religion*, v.46, n.1, Part 2: In Memoriam. Paul Tillich 1886-1965, pp. 184-196.

\_\_\_\_\_ (1970). *La dimension perdida: indigena y esperanza de nuestro tiempo*. Tradução de José M. Mauleón. Bilbao: Desclée de Brouwer.

\_\_\_\_\_ (1973). *Filosofia de la religion*. Buenos Aires: Aurora.

\_\_\_\_\_ (1985). *Dinâmica da fé*. Trad. Walter O. Schlupp. 3. ed. São Leopoldo, RS: Sino-dal.

\_\_\_\_\_ (1986). *Perspectivas da teologia protestante nos séculos XIX e XX*. Trad. Jaci Maraschin. São Paulo: ASTE.

\_\_\_\_\_ (1989). *Philosophical writings*. Edição de Gunther Wenz. Berlin ; New York; Frankfurt am Main: De Gruyter: Evangelisches Verlagswerk, 1989.

\_\_\_\_\_ (1992a). *A coragem de ser*: baseado nas conferencias Terry pronunciadas na Yale University. Trad. Egle Malheiros. 5. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

\_\_\_\_\_ (1992b). *A era protestante*. Trad. Jaci Maraschin. São Paulo: Ciências da religião.

\_\_\_\_\_ (1998). *Against the third reich*: Paul Tillich's wartime addresses to Nazi Germany. Tradução de Mathew Lou Weaver; Edição de Ronald H. Stone, Mathew Lou Weaver. Louisville: Westminster John Knox.

\_\_\_\_\_ (2004). *Amor, poder e justiça*: análises ontológicas e aplicações éticas. Tradução de Sergio Paulo de Oliveira. São Paulo: Novo Século.

- \_\_\_\_\_ (2005). *Teologia sistemática: três volumes em um*. Trad. Getulio Bertelli, Geraldo Korndorfer. 5. ed. São Leopoldo: Sinodal.
- \_\_\_\_\_ (2006a). *Textos selecionados*. Fonte Editorial: São Paulo.
- \_\_\_\_\_ (2006b). *The New Being* (1955), Charles Scribner's Sons, ISBN 0-68471908-8, A sermon collection. Online edition: <<http://www.religion-online.org/showbook.asp?title=375>>, Bison Press edition.
- \_\_\_\_\_ (2006c). *Ultimate concern – Tillich in dialogue* by D. Mackenzie Brown (1965), Online edition: <<http://www.religion-online.org/showbook.asp?title=538>>, Bison Press edition.
- \_\_\_\_\_ (2009). *Teologia da Cultura*. Trad. Jaci Maraschin. São Paulo: Fonte editorial.

## 2. Outras obras

- ADAMS, James Luther et al (1985). *The Thought of Paul Tillich*. San Francisco: Harper & Row, Publishers.
- BOSC, J. (1965). “Paul Tillich”. In: *Informations Catholiques Internationales*, n. 23.
- COBURN, Robert C (1996). “God, Revelation, and Religious Truth: Some Themes and Problems in the Theology of Paul Tillich”. In: *Faith and Philosophy* 13 (1) 3-33.
- COOPER, Terry D (2006). *Paul Tillich and psychology: historic and contemporary exploration in Theology, Psychotherapy and Ethics*. Macon: Mercer University Press.
- COLLOQUE INTERNATIONAL PAUL TILLICH, 12., (1997). Paris. *La methode de Paul Tillich*. Luxemburgo: s.n.
- CORDEIRO, Néstor-Luis (2004). *By Being, It Is: The thesis of Parmenides*. Las Vegas: Parmenides Publishing.
- CRUZ, Eduardo (2002). A concepção de “Naturalismo Extático” em Paul Tillich. In: *Revista Eletrônica Correlatio*, v.1, n.1.
- DOMBROWSKI, Dan (2009). "Charles Hartshorne", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Spring Edition. Extraído de <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2009/entries/hartshorne/>>. Acesso em 26/07/2011.
- DOURLEY, John P (1985). *A psique como sacramento: C.G. Jung e P. Tillich*. São Paulo: Paulinas.
- EMILIO, Guilherme E. “Ser-em-si e símbolo: a forma e a dinâmica da Teologia Sistemática de Paul Tillich”. *Revista Eletrônica Correlatio*, v.9, n.17. Extraído de: <<https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/COR/article/view/2088/>>. Acesso em: 5/04/2011.
- GOTO, Tommy Akira. A fenomenologia no pensamento filosófico e teológico de Paul Tillich. 2002. 156p. *Dissertação*. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo.
- GROSS, Eduardo. “Método da correlação e hermenêutica”. *Revista Eletrônica Correlatio*, n. 16, 2009.
- HEYWOOD, Thomas J (1968). *Paul Tillich: An Appraisal*. Philadelphia: Westminster Press.
- HIGUET, Etienne Alfred; Jaci Maraschin (org.) (2006). *A forma da religião: leituras de Paul Tillich no Brasil*. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo.

- HIGUET, Etienne Alfred (1995). "O método da teologia sistemática de Paul Tillich: A relação da razão e da revelação". *Estudos de Religião*. São Paulo, ano X, n. 10, julho.
- INTERNATIONAL PAUL TILLICH SYMPOSIUM, 5., 1994, Frankfurt am Main. *God and being: the problem of ontology in the philosophical theology of Paul Tillich*. Edição de Gert Hummel. Berlin: Walter de Gruyter, 1989.
- KEGLEY, Charles W. & BRETALL, Robert W (1964). *The Theology of Paul Tillich*. New York: The Macmillan Company.
- LEBER, W. S. (2007). Ontologia e revelação: A Filosofia no sistema teológico de Paul Tillich. *Dissertação*. Santa Catarina: Universidade Federal de Santa Catarina.
- LEIBRECHT, Walter (1959). *Religion & Culture: Essays in honor of Paul Tillich*. New York: Harper.
- KELSEY, David H (1967). *The Fabric of Paul Tillich's Theology*. New Haven and London: Yale University Press.
- LUTHANS, F.; YOUSSEF, C. M (2007). Emerging positive organizational behavior. *Journal of Management*, v. 33.
- MARASCHIN, Jaci (2006). "Cristologia sem centro – o novo ser e o nada". In: HIGUET, E. A. (Org.) *A forma da religião: leituras de Paul Tillich no Brasil*. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, pp. 215-226.
- \_\_\_\_\_ (1995). "A linguagem ontológico-existencialista de Tillich". *Estudos de Religião*. São Bernardo do Campo: Editora IMS, 1995, v.10, n.10, pp.73-82 .
- MCKELWAY, Alexander (1965). *The Systematic Theology of Paul Tillich: a Review and Analysis*. Richmond VA: John Knox Press.
- MICHAUD, Derek (2011). *Tillich's Life and Development of His Thought*. Extraído de <<http://people.bu.edu/wwildman/bce/tillich.htm>>. Acesso em: 05/04/2011.
- MUELLER, Enio R (2003). Contatos e Afinidades de Paul Tillich com a Escola de Frankfurt. Revista eletrônica *Correlatio*, v 2, n. 4. Disponível em <<http://www.metodista.br/ppc/correlatio/correlatio04/contatos-e-afinidades-de-paul-tillich-com-a-escola-de-frankfurt/>>. Acesso em 13/04/2011.
- OTTO, Randall E (1990). "The Doctrine of God in the Theology of Paul Tillich". *Westminster Theological Journal*, 52(2), pp. 303-323.
- PAUCK, William & Marion (1967). *Paul Tillich: His Life and Thought*. Vol. 1, Life. New York: Harper & Row Publishers.
- PENTON, John Y (1965). Being-itself and religious symbolism. In: *The Journal of Religion*, 45(2), pp. 73-86. Disponível em <<http://www.jstor.org/stable/1200137>>. Acesso em: 02/03/2011.
- PREUS, Anthony (2007). *Historical dictionary of Ancient Greek philosophy*. Lanham: Scarecrow Press.
- RANDALL, John Hermann (1969). *The Philosophical Legacy of Paul Tillich The Intellectual Legacy of Paul Tillich*. James R. Lyons, ed. Detroit: Wayne State University Press.
- MAY, Rollo (2002). *A coragem de criar*. Tradução de Aulyde Soares Rodrigues. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2002.

SANTOS, J. T (2000). *Da Natureza: Parmênides*. Tradução, notas e comentários. Brasília: Thesaurus.

TAYLOR, Kline (1987). *Paul Tillich: Theologian of the Boundaries*. Minneapolis: Fortress Press.

TOWNE, Edgar A (1997). *Two Types of Theism: Knowledge of God in the thought of Paul Tillich and Charles Hartshorne*. New York: P. Lang.