

UNIVERSIDADE METODISTA DE SÃO PAULO  
ESCOLA DE COMUNICAÇÃO, EDUCAÇÃO E HUMANIDADES  
Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião

**A FÉ COMO ESTADO DE PREOCUPAÇÃO ÚLTIMA**  
**Interpretação da noção de risco da fé na obra de Paul Tillich**

por

**Cleber Araújo Souto Baleeiro**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo para a obtenção do título de Doutor em Ciências da Religião sob orientação do Prof. Dr. Rui de Souza Josgrilberg.

São Bernardo do Campo, março de 2017

## FICHA CATALOGRÁFICA

B212f Baleeiro, Cleber Araújo Souto  
A fé como estado de preocupação última interpretação da noção de risco da fé na obra de Paul Tillich / Cleber Araújo Souto Baleeiro -- São Bernardo do Campo, 2017.  
191fl.

Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Universidade Metodista de São Paulo - Escola de Comunicação, Educação e Humanidades Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião São Bernardo do Campo.  
Bibliografia

Orientação de: Rui de Souza Josgrilberg

1. Tillich, Paul – Crítica e interpretação 2. Fé 3. Linguagem I. Título

**CDD 230**

A tese de doutorado sob o título: “**A fé como estado de preocupação última: Interpretação da noção de risco da fé na obra de Paul Tillich**”, elaborada por Cleber Araújo Souto Baleeiro, foi defendida e aprovada em 14 de junho de 2017, perante banca examinadora composta por Prof. Dr. Rui de Souza Josgrilberg (Presidente/UMESP), Prof. Douglas Nassif Cardoso (Titular/UMESP), Prof. Dr. Helmut Renders (Titular/UMESP), Prof. Dr. Etienne Alfred Higuët (Titular/UEPA) e Prof. Dr. Eduardo Rodrigues da Cruz (Titular/PUCSP).

---

Prof. Dr. Rui de Souza Josgrilberg  
Orientador e Presidente da Banca Examinadora

---

Prof. Dr. Helmut Renders  
Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião

Programa: Pós-Graduação em Ciências da Religião  
Área de Concentração: Linguagens da Religião  
Linha de Pesquisa: Teologias das Religiões e Cultura

*“Nós, imitando os deuses,  
tão pouco livres como eles no Olimpo,  
como quem pela areia  
ergue castelos para encher os olhos,  
ergamos nossa vida  
e os deuses saberão agradecer-nos  
o sermos tão como eles”.*

*Ricardo Reis/Fernando Pessoa*

Para minha avó, dona **Almerinda Baleeiro** (*in memoriam*),  
para quem a vida foi suficiente enquanto boa.

## **Agradecimentos**

Agradeço ao meu orientador, Prof. Dr. Rui Josgrillberg, pela paciência e compreensão em relação aos problemas pelos quais passei durante o período de pesquisa que resultaram em atraso na produção do texto e pelos momentos de orientação que sempre trouxeram luzes ao emaranhado de ideias que eu tinha em relação à interpretação de meu tema;

Agradeço ao Prof. Dr. Helmut Renders, coordenador do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo, pela boa vontade e incentivo durante os períodos mais tensos da pesquisa;

Agradeço também ao Prof. Dr. Etienne Higué, que me orientou no mestrado e no primeiro ano de doutorado, e aos/às companheiros/as da Associação Paul Tillich do Brasil e do Grupo de Pesquisa Paul Tillich pelas ricas discussões em torno dos textos de Tillich, que tornaram mais acessíveis a mim várias ideias presentes neste texto;

Agradeço aos componentes da banca examinadora – Prof. Dr. Eduardo Cruz, Prof. Dr. Douglas Nassif, Prof. Dr. Helmut Henders e Prof. Dr. Etienne Higué – pelas leituras e observações tão precisas que enriqueceram essa pesquisa e enriquecerão outras futuras, bem como aos participantes da banca de qualificação – Prof. Dr. José Carlos de Souza e Prof. Dr. Helmut Henders – cujas observações contribuíram enormemente com os rumos da pesquisa;

Agradeço aos/às professores/as e colegas discentes do Programa pelos ricos momentos em sala de aula – e fora dela – que me forneceram o embasamento teórico necessário para o desenvolvimento da tese;

Agradeço aos/às meus/minhas colegas professores/as e funcionários/as da Faculdade de Teologia da Universidade Metodista de São Paulo, em especial à direção, nas pessoas do Prof. Dr. Paulo Garcia, Prof. Dr. Nicanor Lopes e Profa. Dra. Blanches de Paula, e à turma do EaD;

Agradeço à Universidade Metodista de São Paulo, onde atuo como professor desde 2009, pela bolsa funcional que tornou possível a pesquisa que resultou neste texto;

Agradeço a minha família, em especial minha filha Maria Clara e meu filho Thiago, por compreenderem minha falta de tempo e paciência durante os últimos anos, e minha mãe dona Jujú e meu pai Waldi, pelo incentivo e exemplo;

Agradeço a todos/as os/as amigos/as que me apoiaram e incentivaram e que torceram por mim.

Obrigado!

## Resumo

O tema que tratamos é a relação entre fé e risco no pensamento de Paul Tillich. Optamos por partir de alguns textos de sua maturidade, especialmente a *Teologia sistemática* e a *Dinâmica da fé*, mas dialogando com outros textos, inclusive do período alemão. Procuramos interpretar o tema numa perspectiva ontológico-existencial, o que significa que a fé não é tratada somente como um tipo de conhecimento, experiência ou crença, mas como o estado do ser humano tomado por uma preocupação última. O risco, neste sentido, não pode também ser referente aos conteúdos da fé, mas a esse estado de preocupação última. O que nos leva a propor, a partir da obra de Tillich, que o risco está presente e cada ato de fé, não a invalida, antes faz parte de sua constituição. Assumir a fé é assumir o risco que ela carrega. Como um meio de desenvolvermos essa tese pensamos em uma estrutura dividida em quatro partes. Na primeira (*A questão da fé em Tillich*) trabalhamos o conceito de fé como estado de preocupação última. Para isso, começamos por discutir a problematização da fé em Tillich como uma questão fenomenológica, depois procuramos estabelecer o conceito de fé como dependente do conceito de religião como preocupação última, por fim, apresentamos quatro temas que surgem da compreensão da fé como estado: a ideia de fé como destino, a ideia de fé como experiência, a relação entre o racional e o irracional e algumas distorções do conceito de fé. Na segunda parte (*O risco próprio da fé*) procuramos apresentar a noção de risco. Identificamos inicialmente três lugares na obra de Tillich em que a ideia de risco é relacionada a fé, depois apresentamos as ideias de fronteira e ambiguidades da vida como próximas à ideia de risco. Na terceira parte (*Linguagem e risco da fé*) apresentamos a linguagem como lugar onde o risco penetra a fé, como lugar que, por seu caráter dinâmico e historicamente situado, impossibilita a fé de ser compreendida de modo absoluto. Para isso iniciamos discutindo a compreensão de linguagem em Aristóteles e Heidegger, como modelos paradigmáticos opostos, para depois apresentar a discussão sobre linguagem em Tillich como uma alternativa às duas, com destaque para o símbolo, enquanto linguagem da fé. Na quarta parte (*A fé que assume o risco*) tratamos das implicações de se

assumir o risco como elemento constitutivo da fé. Destacamos três implicações: a ideia de verdade da fé, a relação entre fé e dúvida e a relação entre dúvida e coragem.

Palavras-chave: Paul Tillich – fé – risco – linguagem – coragem

## Abstract

The subject that we are discussing is the relationship between faith and risk in Paul Tillich's thinking. We chose to start from some texts of his maturity, especially *Systematic Theology* and the *Dynamics of Faith*, but dialoguing with other texts, including the German period. We seek to interpret the theme from an ontological-existential perspective, which means that faith is not treated only as a kind of knowledge, experience or belief, but as the state of the human being taken by a supreme concern. The risk, in this sense, can not also be referring to the contents of faith, but to this state of supreme concern. What leads us to propose, from the work of Tillich, that the risk is present and every act of faith, does not invalidate it, but forms part of its constitution. To assume faith is to take the risk it carries. As a means of developing this thesis, we think of a four-part structure. In the first (*The Question of Faith in Tillich*) we work on the concept of faith as a state of supreme concern. For this, we begin by discussing the problematization of faith in Tillich as a phenomenological question, then we try to establish the concept of faith as dependent on the concept of religion as the supreme concern. Finally, we present four themes that emerge from the understanding of faith as a state: the idea of faith as destiny, the idea of faith as experience, the relationship between the rational and the irrational, and, some distortions of the concept of faith. In the second part (*The proper risk of faith*) we try to present the notion of risk. We initially identify three places in Tillich's work in which the idea of risk is related to faith, then we present the ideas of frontier and ambiguities of life as close to the idea of risk. In the third part (*Language and risk of faith*) we present language as a place where risk penetrates faith, as a place that, because of its dynamic and historically situated character, makes it impossible for faith to be comprehended in an absolute way. For this, we begin by discussing the understanding of language in Aristotle and Heidegger as opposing paradigmatic models, and then, we present the discussion on language in Tillich as an alternative to the two, with emphasis on the symbol as the language of faith. In fourth part (*The faith that takes the risk*) we deal with the implications of assuming the risk as a constitutive element of the faith. We highlight three implications: the

idea of truth of faith, the relationship between faith and doubt, and the relationship between doubt and courage.

Keywords: Paul Tillich - faith - risk - language - courage

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	13
<b>1. A QUESTÃO DA FÉ EM TILLICH</b> .....	22
<b>1.1. O problema da fé em Tillich</b> .....	24
<b>1.2. O conceito de fé</b> .....	31
<b>1.3. Fé como estado</b> .....	36
1.3.1. Fé como destino .....	37
1.3.2. Fé como experiência .....	41
1.3.3. Entre o racional e o irracional .....	46
1.3.4. Distorções do conceito de fé .....	50
<b>2. O RISCO PRÓPRIO DA FÉ</b> .....	55
<b>2.1. A ideia de risco</b> .....	55
2.1.1. Certeza do incondicional e incerteza das coisas condicionadas .....	57
2.1.2. Risco da fé e risco dos fatos históricos .....	61
2.1.3. Risco e conteúdo da fé .....	65
<b>2.2. A fronteira como lugar do risco</b> .....	66
2.2.1. A ideia de fronteira .....	67
2.2.2. A construção fronteiriça do pensamento tillichiano .....	70
2.2.2.1. A relação entre teologia e filosofia .....	70
2.2.2.2. O método da correlação .....	74
<b>2.3. Vida e ambiguidade</b> .....	79
2.3.1. Os conceitos de vida e ambiguidade .....	80
2.3.1.1. O conceito de vida .....	80
2.3.1.2. A noção de ambiguidade .....	84
2.3.2. As ambiguidades da vida .....	86
2.3.3. As ambiguidades da vida como risco .....	93
<b>3. LINGUAGEM E RISCO DA FÉ</b> .....	96
<b>3.1. Linguagem e realidade</b> .....	97

3.1.1. Linguagem como expressão da realidade -----	98
3.1.2. Linguagem como a realidade -----	103
<b>3.2. Linguagem em Tillich -----</b>	<b>112</b>
3.2.1. Linguagem como mediação -----	112
3.2.2. A hermenêutica do símbolo -----	118
3.2.2.1. A compreensão de símbolo -----	119
3.2.2.2. O símbolo como linguagem da fé -----	122
3.2.2.3. Mito como narrativa simbólica -----	128
<b>3.3. Risco da fé e linguagem -----</b>	<b>132</b>
<b>4. A FÉ QUE ASSUME O RISCO -----</b>	<b>136</b>
<b>4.1 Fé e verdade -----</b>	<b>138</b>
4.1.1. A noção clássica de verdade -----	139
4.1.2. A noção tillichiana de verdade -----	140
4.1.3. A verdade da fé -----	146
4.1.4. Critérios para julgar a fé -----	149
<b>4.2. Fé e dúvida -----</b>	<b>151</b>
4.2.1. Dúvida e finitude -----	152
4.2.2. Dúvida como parte da fé -----	155
4.2.3. Dúvida e justificação -----	159
<b>4.3. Fé e coragem -----</b>	<b>162</b>
4.3.1. O conceito de coragem -----	162
4.3.2. Coragem como elemento da fé -----	168
4.3.3. Coragem de assumir o risco da fé apesar da dúvida -----	170
<b>CONCLUSÃO -----</b>	<b>174</b>
<b>REFERÊNCIAS -----</b>	<b>179</b>

## INTRODUÇÃO

O tema desta tese é a relação entre fé e risco no pensamento do teólogo e filósofo alemão radicado no Estados Unidos Paul Tillich. Procuramos tratar aqui dessa relação numa perspectiva ontológico-existencial a partir de alguns textos da maturidade de Tillich, privilegiando a *Teologia sistemática* e a *Dinâmica da fé* – nos quais a relação entre fé e risco aparece de maneira mais pontual –, dialogando, entretanto, com textos do período alemão, como a *Filosofia da religião*. Tratar da fé numa perspectiva ontológico-existencial implica em considerá-la para além do ponto de vista das ciências sociais, da psicologia da religião e da história cultura e das religiões. Tratar da fé nessa perspectiva implica em compreendê-la como um estado existencial do ser humano e isso significa ir contra a corrente dos estudos de ciências da religião no Brasil que geralmente evitam as interpretações essencialistas da religião.

A pesquisa sobre o risco da fé no pensamento da Paul Tillich é uma tentativa, antes de qualquer coisa, de contribuir com as pesquisas sobre Tillich no Brasil. Tal contribuição é, sem dúvidas, bastante modesta, visto que já há uma tradição consolidada de estudos sobre o pensamento tillichiano no Brasil, especialmente na Universidade Metodista de São Paulo, através do grupo de pesquisa Paul Tillich, que em 2013 completou 20 anos e da Associação Paul Tillich do Brasil, que em 2014 completou também suas duas décadas. O grupo de pesquisa e a Associação vêm realizando anualmente o *Seminário em diálogo com o*

*pensamento de Paul Tillich* e mantendo a revista *Correlatio*, onde, além de parte das comunicações e conferências apresentadas nos seminários, são publicados artigos de alguns dos mais importantes estudiosos do pensamento de Tillich no Brasil. É importante destacar também a contribuição do Grupo de Pesquisa de Teologia e Inter/Transdisciplinaridade, da Escola Superior de Teologia (EST), que durante algum tempo utilizou a obra de Tillich como principal referencial teórico de suas pesquisas.

Há também muita gente pesquisando e publicando sobre o pensamento de Tillich. Segundo Calvani (2006, p. 155), o primeiro texto acadêmico brasileiro sobre Tillich foi o artigo de Carlos Artur do Nascimento, *A fé, segundo Paul Tillich*, publicado em 1969 na revista *Simpósio*, da Associação de Seminários Teológicos Evangélicos (ASTE), entretanto, em 1963, Sumiu Takatsu já havia publicado na revista *Estudos Teológicos*, da Escola Superior de Teologia, um artigo intitulado *Paul Tillich: O teólogo da correlação*. Calvani ainda afirma que o primeiro livro especificamente sobre Tillich foi *Cultura e igreja no Brasil: Estudo sobre a importância da teologia da cultura de Paul Tillich para a nossa realidade eclesial*, fruto das pesquisas de conclusão de curso de graduação em teologia de José Carlos de Souza, publicado em 1979, também pela ASTE. Outros livros sobre Tillich foram publicados desde então no Brasil, sendo talvez os mais importantes os seguintes: *A forma da religião: leituras de Paul Tillich no Brasil* (HIGUET e MARASCHIN, 2006), *Fronteiras e interfaces: O pensamento de Paul Tillich em perspectiva interdisciplinar* (MUELLER e BEINS, 2005), *A dupla face: Paul Tillich e a ciência moderna – Ambivalência e salvação* (CRUZ, 2008), *Teologia e política: Paul Tillich, Enrique Dussel e a experiência brasileira* (PINHEIRO, 2007), *Teologia e MPB: Um estudo a partir da Teologia de Paul Tillich* (CALVANI, 1998), *Pode a fé tornar-se idolatria? A atualidade para a América Latina da relação entre Reino de Deus e história em Paul Tillich* (RIBEIRO, 2010) e *A cruz do corpo: Uma proposta de teologia da literatura a partir de Paul Tillich e Clarice Lispector* (TADA, 2013).

A modesta contribuição desta pesquisa está em tratar de um tema ainda não explorado no Brasil, o risco como elemento constitutivo da fé no pensamento de P. Tillich. O tema da fé já foi tratado anteriormente, porém, o ineditismo desta

pesquisa está em interpretá-la a partir da noção de risco. Antonio Manzatto publicou um texto intitulado *A fé como um risco* (2007), no qual discute o risco implícito à fé, esta concebida ao mesmo tempo como um *ethos*, uma maneira pela qual se vive, e um tipo de conhecimento, diferente do conhecimento científico e filosófico, porém, o faz a partir de uma perspectiva antropológica, enquanto em Tillich – e nesta tese – a perspectiva adotada é ontológica, apesar de ter implicações antropológicas. É claro que o simples fato do tema ser inédito não significa necessariamente uma contribuição, mas creio – e espero – que essa pesquisa contribua minimamente apontando alguns caminhos de interpretação da noção de fé na obra de Tillich.

O que justifica o desenvolvimento do tema desta pesquisa? Sua importância acadêmica, em primeiro lugar, relaciona-se à atualidade da obra tillichiana. Essa atualidade não consiste apenas na influência de sua obra sobre teólogos/as contemporâneos/as, mas no fato de ela ainda responder a perguntas suscitadas pela situação. É claro que o pensamento de Tillich deve ser situado em seu contexto e que alguns dos problemas a que se relacionava tomaram outras formas, entretanto, continua lançando luzes a interpretações de problemas atuais. Um exemplo disso ele próprio apresenta em sua última conferência, pronunciada em 1965, alguns dias antes de sua morte. Tillich afirma que escreveu sua *Teologia sistemática* como uma teologia apologética do cristianismo diante da força que vinha ganhando o ateísmo e das críticas à religião. “O horizonte dominante de sua teologia era o da crítica ateia da religião, seja procedente do existencialismo ateu, do freudismo ou do marxismo. É por isso que ele não temia exercer a função *apologética* da teologia” (GEFFRÉ, 2013, p. 87). Entretanto, a partir de seus diálogos com Mircea Eliade, de sua visita ao Japão e de seu encontro com mestres budistas ele percebe uma nova situação a qual sua teologia deve responder, o encontro do cristianismo com as outras religiões, especialmente os grandes monoteísmos e as religiões asiáticas. Na referida conferência ele aponta essa nova situação como horizonte para o futuro da teologia (TILLICH, 1976, p. 114). Mircea Eliade (1976, p. 7) chega a dizer que Tillich pretendeu escrever um novo sistema teológico a partir desse encontro entre o cristianismo e as outras religiões. Isso mostra duas coisas: primeiro, que

é importante percebermos os limites da teologia de Tillich; segundo, que ela transcende seus limites e se atualiza diante de novas demandas, o que pode ser exemplificado pelo fato de teólogos que refletem a questão do pluralismo religioso e da teologia das religiões (temas que não estavam em voga na época de Tillich) recorrerem a ele<sup>1</sup>.

Em segundo lugar, a importância acadêmica desta pesquisa está em aprofundar o tema da religião em Tillich, o que pode contribuir significativamente com os estudos na área de ciências de religião. Etienne Higué (2006, p. 43-44), em artigo que trata do lugar da teologia nos programas de ciências da religião, afirma que “o pensamento de Paul Tillich pode ser inspirador para situar a teologia entre ou ao lado das ciências da religião”. A teologia de Tillich é, sobretudo, uma hermenêutica da cultura, na qual a religião tem lugar de destaque, inicialmente, através de sua manifestação em formas concretas e, depois como a atitude presente em todos os âmbitos da cultura, como a dimensão de profundidade da cultura, como a substância da cultura. Dessa forma, a teologia tem como tarefa “estudar o teor religioso de toda cultura e de toda forma cultural” (HIGUET, 2006, p. 44), o que a faz não se reduzir à ciência de um conteúdo revelado especial ou ao objeto “Deus”, mas relação entre religião e cultura. Eduardo Gross, em artigo recente, procura perceber de que maneira o conceito tillichiano de religião contribui com as ciências da religião. Para ele, a noção de religião como preocupação última coloca um problema para a filosofia da religião e analogamente às ciências da religião. Gross se refere às quatro objeções que Tillich faz a conceitos tradicionais de religião: a primeira é “contra uma noção subjetivista de religião”, a segunda é “contra a metafísica tradicional”, a terceira e a quarta “dizem respeito ao surgimento dos estudos históricos culturais” (GROSS, 2013b, p. 67). Portanto, a questão do risco da fé, relacionado ao tema da religião, pode contribuir com as pesquisas da área de ciências da religião, apontando caminhos de interpretação do fenômeno religioso e de crítica ao relativismo e à objetivação da experiência, tão na moda atualmente.

Além das pretensões de contribuir com a pesquisa sobre Tillich e de sua importância acadêmica, a pesquisa da qual se originou este texto se justifica por

---

<sup>1</sup> Cf. Teixeira (2012), Ribeiro (2014) e Geffré (2013).

uma possível implicação para debate sobre a fé na esfera pública. A intolerância religiosa e a violência dela decorrente estão ligadas, dentre outras coisas, a uma noção de fé como conhecimento de verdades próprias de um grupo religioso. Isso pode ser exemplificado com o caso dos fundamentalismos. O fundamentalista é essencialmente violento porque compreende que existe uma verdade absoluta e universal, vinculada à determinada tradição de seu grupo religioso, e que ela pode ser apreendida (BALEEIRO, 2014). Ou seja, o fundamentalista crê que os elementos doutrinários e as práticas de seu grupo religioso são verdadeiras em contraposição às dos outros grupos religiosos. A relação entre a absolutização da verdade na religião e a violência se dá porque aquele que se compreende possuidor da verdade compreende que o outro está no erro e é seu dever libertá-lo das trevas da ignorância (BALEEIRO, 2012b). Violência, nesse sentido, não se refere apenas ao uso da força física, mas está relacionada a ações de poder, como a utilização de mecanismos sociais e políticos para a imposição ao outro de determinadas maneiras religiosas de viver. A compreensão de uma fé permeada pelo risco possibilita a abertura para o outro enquanto não se compreende como absoluta, antes como uma aposta, como algo que não deve ser absolutizado, pois isso implica em idolatria, nem imposto, pois está em uma dimensão existencial e não é um ato de conhecimento nem contém um modelo específico de agir no mundo. Nesse sentido, o tema deste texto apresenta uma compreensão de fé que pode ser contraposta à compreensão de fé como verdade, servindo como alternativa a esta.

Por fim, esta tese está ligada a questões de âmbito pessoal, de perguntas que vem surgindo de minhas reflexões, leituras e prática acadêmica – é claro que tais questões afetam também outras pessoas, mas só tomaram a forma de uma pesquisa e posteriormente de um texto porque afetam primeiramente a mim. Este texto está em relação de continuidade com a pesquisa que desenvolvi no mestrado entre 2007 e 2009. Pesquisei a relação entre retorno da religião e secularização no pensamento de Gianni Vattimo. Para o filósofo italiano, a religião que retorna ao centro da reflexão filosófica e da cultura tardo-moderna não pode fazê-lo senão de forma secularizada. Secularização aqui não significa o desaparecimento da religião ou a perda de força das instituições religiosas, mas,

mais do que isso, ao enfraquecimento dos fundamentos que sustentavam as afirmações e atitudes dos religiosos. A partir disso surgiram perguntas, como: Como se configura uma fé secularizada? De que maneira uma fé secularizada se relaciona com os conteúdos das tradições religiosas? Como é possível falar de “verdade” diante de uma fé secularizada. Vattimo aponta algumas pistas, mas não responde de maneira consistente a essas perguntas. Tillich, principalmente com noção de risco enquanto elemento constitutivo da fé, parece estar muito próximo daquilo que Vattimo intuiu e, por ter centrado toda a sua reflexão em torno da religião, parece desenvolver o tema de maneira muito mais consistente e sistemática. Nesse sentido posso afirmar que Tillich responde algumas perguntas que encontrei lendo Vattimo.

A questão da fé acompanha toda a história do cristianismo desde sua origem, entretanto, não é possível – e talvez não seja necessário – retomar neste texto todo seu trajeto até a atualidade. Quero então, como uma maneira de situar a problematização de nosso tema, apresentar duas compreensões de fé que se opõem à de Tillich, e que servem de exemplos de como o tema tem sido abordado. Para isso, me baseio em um texto do próprio Tillich no qual ele trabalha a noção de religião como uma função do espírito humano<sup>2</sup>. Apesar do texto não falar diretamente de fé, mas de religião, mostra o contexto no qual se situa o pensamento de Tillich. No ensaio *Religião como uma função do espírito humano*, ele procura mostrar que a religião não é uma função especial do espírito como a moral, o conhecimento, a estética ou o sentimento, nem é um aspecto dessas funções, mas a dimensão de profundidade de todas elas (TILLICH, 1973, p. 28-31). É a função por excelência, na qual todas as outras funções têm sua razão de ser.

Dois grupos paradigmáticos se opõem a noção de religião como constitutiva da vida do ser humano. O primeiro grupo é o daqueles que compreendem a religião como revelação divina, ou seja, da religião como algo que não surge do ser humano, mas lhe é originalmente externa. Essa noção está enraizada na tradição cristã desde Paulo, passando por Agostinho e ganhando força na Reforma, com Lutero e Calvino, baseada na teologia que afirma a soberania de Deus. Afirmar a

---

<sup>2</sup> Que aparece em *La dimension perdida: Indigencia y esperanza de nuestro tiempo* (1970).

soberania de Deus implica na compreensão de que o homem não pode chegar a Deus por esforço ou iniciativa próprios, mas pela graça divina. Em síntese, religião, compreendida dessa forma, é a relação do ser humano com Deus. Fé, nesse sentido, seria a condição do ser humano em sua relação com Deus.

O segundo grupo é o daqueles que compreendem a religião como uma criação provisória do ser humano. Tillich está pensando imediatamente em Auguste Comte, para quem a religião não seria nada mais que uma etapa primitiva da humanidade, no que se refere ao conhecimento, fadada ao desaparecimento, sucedida pelo conhecimento filosófico/metafísico e posteriormente pelo conhecimento científico. Tillich percebe, pelo menos em sua época, a presença dessa maneira de pensar presente em diversas ciências, como a psicologia, a sociologia, a antropologia e a história. Nesse sentido, a religião, em sua multiplicidade de ideias e práticas, é reduzida a seu caráter mitológico – visto como algo negativo. A fé, diante disso, significa a crença nos mitos das religiões, em especial a crença em Deus.

Para Tillich há algo que está pressuposto nessas duas compreensões paradigmáticas de religião: “definem a religião como a relação do homem com seres divinos” (TILLICH, 1970, p. 27), só que enquanto o primeiro grupo afirma a existência desses seres, o segundo os nega. Fé, nesse sentido, nada mais é do que a crença, sendo que no primeiro grupo é vista de maneira positiva, enquanto no segundo de maneira negativa. O pensamento de Tillich pretende ser muitas vezes uma síntese de elementos que parecem inicialmente conflitantes, outras vezes uma alternativa a esse conflito. Sua noção de fé, no que concerne a essas duas maneiras de compreender a religião, é alternativa. Quando ele afirma que a fé é o estado daquele que está tomado por uma preocupação última, está reagindo à compreensão de fé como crença, e conseqüentemente à noção de fé que se origina externamente ao ser humano ou como etapa provisória do conhecimento. Mas a singularidade da noção de fé de Paul Tillich não está somente na noção desta como situação do ser humano diante de sua dimensão de profundidade, está também na condição de risco em que ela se dá.

Diante disso, cabe a pergunta que norteou nossa pesquisa: O que significa e como se dá o risco, enquanto elemento constitutivo da noção de fé, no pensamento de Paul Tillich? A partir dessa pergunta geral estabelecemos alguns problemas secundários: Qual o significado geral de fé no pensamento de Paul Tillich, considerando sua diferença do conceito de religião e sua contraposição às concepções tradicionais de fé? Como a ideia de risco é tratada no pensamento de Tillich, considerando conceitos mais conhecidos, como o de fronteira e o de ambiguidade? Como a linguagem se constitui como espaço no qual o risco se dá no estado de fé? Quais as implicações de se assumir a ideia de risco ao conceito de fé? Foi necessário estabelecer uma hipótese com relação ao problema principal, que foi testada no decorrer da pesquisa e serviu de horizonte a partir do qual o trabalho foi desenvolvido. Resumidamente, a hipótese é a seguinte: O risco que constitui a fé é o elemento inerente à própria fé e se dá como a tensão entre a certeza do incondicional e a incerteza de toda forma concreta, representada pela linguagem, e que tem implicações nos conceitos de verdade, dúvida e coragem. O que procuramos dizer com isso é que, no que concerne a uma resposta ao problema central deste trabalho, a noção de risco não é um acidente, mas está presente no estado de existencial de fé ao qual está submetido o ser humano, ou seja, não é possível pensar a fé sem considerar o risco que é inerente a ela. A partir dessas perguntas e dessa hipótese estabelecemos como objetivo geral da pesquisa que resultou neste trabalho refletir sobre a concepção de fé de Paul Tillich em relação com a noção de risco, enquanto elemento constitutivo, considerando a linguagem enquanto espaço no qual essa relação se dá e as implicações de se assumir o risco da fé.

No intuito de alcançar esse objetivo, dividimos o trabalho em quatro capítulos. O primeiro capítulo trata do conceito de fé em Paul Tillich e está dividido em três partes. Na primeira parte apresentamos a fenomenologia de Husserl como o ponto de partida para o problema da fé em Tillich. Na segunda apresentamos o conceito de fé à luz do conceito de religião; religião é preocupação última – pelo menos nos textos da maturidade – e fé é o estado de ser tomado por essa preocupação última. Na terceira apresentamos algumas implicações da compreensão de fé como estado: a ideia de fé como destino, a ideia de fé como

experiência, a ideia de que o racional e o irracional estão presentes no estado de fé e, a partir da *Dinâmica da fé*, as distorções do conceito: a distorção da fé como conhecimento, a distorção da fé como vontade e a distorção da fé como sentimento.

O segundo capítulo busca estabelecer a ideia de risco enquanto elemento constitutivo da fé. Está dividido em também em três partes. Na primeira parte apresentamos a ideia de risco relacionada à fé conforme ela aparece em três diferentes momentos da obra tillichiana: a relação entre a certeza do incondicional e a incerteza das coisas condicionadas, a distinção entre risco da fé e risco dos fatos históricos e a distinção entre risco da fé e o risco próprio dos conteúdos da fé. Na segunda parte apresentamos a ideia de fronteira como um tipo de risco que aparece na obra de Tillich, relacionando a ela a relação entre filosofia e teologia e o método da correlação. Na terceira parte apresentaremos a discussão tillichiana sobre as ambiguidades da vida, relacionando-a à ideia de risco.

O terceiro capítulo busca apresentar a linguagem como o espaço em que o risco penetra a fé. Para isso, o capítulo também está dividido em três partes. Na primeira apresentamos duas compreensões paradigmáticas de linguagem, a aristotélica e a heideggeriana, no intuito de mostrar que Tillich escolhe uma via média na perspectiva a partir da qual trata a linguagem. Na segunda é apresentada a discussão sobre linguagem em Tillich, com destaque para a questão do símbolo, que para ele é a linguagem da fé. Na terceira parte apresentamos brevemente uma relação entre risco e linguagem.

O quarto capítulo trata das implicações de se assumir o risco como elemento presente em cada ato de fé. Como os anteriores, também tem três partes. A primeira parte trata da ideia de verdade a partir da noção de risco, segundo a qual a ideia de verdade como correspondência deve ser ampliada. Na segunda parte é discutida a dúvida como parte da fé. E na terceira parte é discutida a noção de coragem como a auto-afirmação do ser apesar do não ser e a afirmação da fé apesar do risco.

## 1. A QUESTÃO DA FÉ EM TILLICH

*“A fé é um existir credulamente compreensivo no interior da história que se revelou, isto é, que aconteceu com o crucificado”.*

*M. Heidegger*

Neste capítulo discutiremos o conceito tillichiano de fé. Essa não é uma tarefa simples. Implica na tentativa de compreensão de um conceito que Tillich desenvolveu ao longo de sua carreira de teólogo e filósofo e que pressupõe vários outros conceitos, como o de religião, o de existência e o de preocupação última. Ele próprio reconheceu: “Fé é difícil de se definir” (TILLICH, 2001b, p. 81). Mas começar pela questão da fé é necessário para a construção deste trabalho, visto ser o conceito a partir do qual se desenvolverá nosso tema. A ideia aqui não é expor exhaustivamente questão da fé, mas, privilegiando a *Teologia sistemática* e a *Dinâmica da fé*, trazer à luz aquilo que há de mais essencial do ponto de vista ontológico-existencial.

Esse capítulo está dividido em três partes: na primeira tentaremos compreender de onde surge a pergunta pela fé em Tillich; na segunda apresentaremos, de

fato, seu conceito de fé; na terceira discutiremos as implicações do conceito enquanto dimensão antropológica. Identificaremos a fenomenologia como método, ainda que não declarado, a partir do qual Tillich chega à pergunta pela fé. Como meio de justificar isso apresentaremos, em linhas gerais, a partir de seus textos, sua utilização e crítica do método fenomenológico. Apresentaremos ainda alguns elementos da filosofia husserliana para comparar com o que diz Tillich. Por fim, discutiremos a validade dessas críticas ao método fenomenológico, colocando-as em questão e, ao mesmo tempo, procurando entender suas intenções.

Na apresentação do conceito de fé começaremos não pela fé, mas pelo conceito de religião. Do conceito de religião, enquanto preocupação última, dependerá o conceito de fé, enquanto estado de preocupação última. A fé será compreendida como estado, o que significa um direcionamento para o caráter antropológico da ontologia-existencial tillichiana, que estava presente implicitamente na discussão sobre a relação entre religião e cultura.

Na última seção trataremos de algumas implicações da ideia de fé como estado. Discutiremos a ideia de fé como destino, conceito ligado à ideia de universalidade, o que significa dizer que ela é inevitável ao existir humano em geral. Discutiremos também a ideia de fé como experiência, que significa dizer que ela está presente na relação do ser humano com seu mundo, ou melhor, que através dela seu mundo se dá. Discutiremos também a relação entre fé e razão, tema que acompanha a história do pensamento cristão, enfocando a indissociabilidade desses dois conceitos e destacando o elemento irracional que também está presente no estado de fé. Por fim, discutiremos três distorções do ato de fé: a fé como conhecimento, que a reduz a um tipo de crença, a fé como vontade, que a reduz ao esforço para crer, e a fé como sentimento, que a reduz a uma disposição psicológica.

### 1.1. O problema da fé em Tillich

A questão tillichiana da fé tem um fundo fenomenológico. Ou seja, é a pergunta pela essência da fé, ou melhor, pela maneira como ela se dá na experiência humana. Mas como Tillich chega a isso? Podemos encontrar em seu pensamento influências da filosofia neoplatônica, especialmente de Dionísio Areopagita e Agostinho, e da filosofia de Schelling, Kierkegaard e Schleiermacher, bem como da doutrina da justificação pela fé da teologia luterana, entretanto, parece que a influência mais importante com relação à maneira como o problema da fé é colocado, especialmente na *Teologia sistemática* e na *Dinâmica da fé*, é da fenomenologia, expressa em Husserl e Heidegger<sup>3</sup>. Quero dizer com isso que Tillich pensa a fé fenomenologicamente. Ele parte de uma vivência intencional da fé, ou seja, de como a percebemos enquanto ela mesma.

Tillich, em seu autobiográfico *Na fronteira*, disse que suas posições, no que diz respeito à religião – e, conseqüentemente, à fé –, se desenvolveram a partir de um diálogo crítico com o neokantismo, a filosofia do valor e a fenomenologia. A contribuição da fenomenologia, com sua crítica ao psicologismo, foi o de confirmar a rejeição do positivismo, já presente em Kant e Fichte. Entretanto, ele percebe seus limites: “[...] a fenomenologia carece do elemento dinâmico e fortalece tendências de índole católico-conservadora” (TILLICH, 1974b, p. 245-246).

Na *Filosofia da religião* ele fala sobre a vantagem e as desvantagens de três métodos aplicados à filosofia da religião, o método crítico-dialético, o método fenomenológico e o método pragmático. Ele afirma preferir o método fenomenológico ao crítico-dialético, por superar o caráter racional, formal do *a priori* crítico, estabelecendo como *a priori* a essência mesma, apreendida como vivência. A crítica se dirige, inicialmente, à relação entre essência e existência. Para Tillich (1973, p. 29-30), na fenomenologia “a existência se origina em uma

---

<sup>3</sup> Sobre a relação de Tillich com a fenomenologia, cf. o capítulo III (*A phenomenological theology?*) de Thomas (2000, p. 49-69) e o capítulo III (*A fenomenologia no pensamento teológico e filosófico de Paul Tillich*) de Goto (2004, p. 93-152).

reunião acidental e ultimamente indiferente de atributos essenciais diversos em um indivíduo”, dessa forma, “a infinitude interior e a significação eterna do indivíduo desaparecem por completo”. Isso acontece porque “a fenomenologia não possui órgão algum que lhe permita perceber o caráter criativo único do evento histórico”. Sua conclusão é a seguinte:

No campo da epistemologia o método fenomenológico é a expressão autêntica de tal situação espiritual. Entretanto, tão prontamente como o fatal curso da história quebra a unidade e a certeza imediata, e tão prontamente como o interesse em mudar as aparências substitui a preocupação pelas essências eternas, a fenomenologia perde seu significado mais profundo. Não pode fazer justiça ao problema da existência e apenas se retém o significado de um protesto a viva voz contra a atitude exclusivamente crítica e formal (TILLICH, 1973, p. 32).

Essa crítica de Tillich se assemelha àquela de *Na fronteira*, relaciona-se a uma ausência de percepção do elemento dinâmico, caracterizado de maneira especial pela história. Para corrigir essa deficiência ele apresenta o método pragmático, que nega o caráter estático dos fenômenos, reconhecendo o conceito como a manipulação do objeto, dando a ele um caráter dinâmico. O conceito seria um correlato da essência.

Na *Teologia sistemática* ele reconhece a necessidade da fenomenologia, enquanto método, para a teologia sistemática:

A teologia deve aplicar a abordagem fenomenológica a todos os seus conceitos básicos, forçando assim seus críticos a ver sobretudo o que significam os conceitos criticados e obrigando a si própria a fazer descrições cuidadosas de seus conceitos e a usá-los com consistência lógica, evitando assim o perigo de tentar preencher as lacunas lógicas com material devocional (TILLICH, 2011, p. 119).

Apesar desse reconhecimento, ele percebe as limitações do método. A limitação aqui se refere à ideia de que a essência se dá mesmo na variedade das formas, ou seja, a essência está presente mesmo nos vários modos do dar-se da coisa. Por exemplo, nos vários tipos de árvore e até mesmo em fotos ou desenhos de árvore está presente a essência da árvore. Isso tem duas implicações, a essência se dá na variedade e cada exemplo individual manifesta a essência. O problema, para Tillich, está na escolha do exemplo. Os exemplos das religiões muitas vezes apontam para diferentes coisas e podem ser contraditórios. Ele já havia identificado esse problema quando tratou dos métodos da filosofia da religião. A conclusão a que chegou naquele momento foi que uma fenomenologia pura seria

insuficiente, pois, ou privilegiaria a experiência religiosa de um grupo específico ou remeteria a uma meta-religião que dificilmente se identificaria com a diversidade das formas concretas. Por isso na *Teologia sistemática* ele diz que o método fenomenológico “é só parcialmente competente no âmbito das realidades espirituais, como a religião” (TILLICH, 2011, p. 120). Para resolver esse problema ele diz ser necessário incluir na fenomenologia um elemento crítico, que invés de selecionar exemplos ao acaso utilizaria um critério, que no caso da teologia cristã é um evento revelatório único, que posteriormente ele identificará com o evento Jesus enquanto Cristo.

Na parte em que trata da ontologia, mais especificamente, dos elementos ontológicos dinâmica e forma, Tillich retoma um conceito que, apesar de remontar à filosofia medieval, é muito caro à fenomenologia, o conceito de intencionalidade. É no sentido fenomenológico que ele trata desse conceito. Para ele, intencionalidade significa “estar relacionado com as estruturas significativas, viver nos universais, apreender e configurar a realidade” (TILLICH, 2011, p. 190). Ou seja, é o direcionamento humano da razão subjetiva<sup>4</sup>. Entretanto, na leitura tillichiana do conceito está presente a mesma compreensão de estaticidade de *Na fronteira* e da *Filosofia da religião*. Intencionalidade está em tensão correlativa com “vitalidade”. Vitalidade corresponde ao elemento dinâmico do ser humano. Os dois conceitos não somente são elementos constituintes da experiência de apreensão e configuração da realidade, mas são interdependentes. A vitalidade é o impulso criador, a pulsão de vida no ser humano, mas precisa da intencionalidade, enquanto elemento que direciona a vitalidade. Tillich não concebe intencionalidade sem vitalidade, pois implicaria em um caráter imutável da realidade. Certamente é por esse mesmo motivo que ele preferiu substituir em sua ontologia o termo clássico “essência” por “dinâmica”.

Será que Tillich tem razão em suas críticas? Para discutirmos essa questão precisamos tratar rapidamente das linhas gerais da fenomenologia husserliana<sup>5</sup>.

---

<sup>4</sup> Trataremos ainda neste capítulo do conceito tillichiano de razão subjetiva.

<sup>5</sup> A ideia aqui não é fazer um panorama do pensamento de Husserl – isso já foi feito (cf. Giles, 1989, p. 55-82; Lyotard, 1967, p. 13-48; Zilles, 2002) – mas apresentar alguns conceitos que nos ajudem a pensar sobre a relação de Tillich com a fenomenologia.

A fenomenologia é compreendida como “o estudo dos fenômenos, isto é, daquilo que surge à consciência, que é ‘dado’” (LYOTARD, 1967, p. 9). Essa definição pode ser iluminada pela conhecida expressão “voltar às coisas mesmas”. O que seriam essas coisas mesmas? Inicialmente devemos pensar na ideia de essência. Mas para Husserl essência não significa a coisa como ela é na natureza, nem sua apreensão objetiva. É importante lembrar que ele colocou sua fenomenologia como uma via alternativa em relação à especulação metafísica e ao objetivismo das ciências positivas<sup>6</sup>. Essência é a maneira como a coisa se dá na experiência humana, é o próprio ser da coisa que se desvela. Ela sempre corresponde à coisa, mas não pode ser identificada com ela ou com suas qualidades. Isso significa que

Se a essência não é coisa ou qualidade, se ela é somente o ser da coisa ou da qualidade, isto é, um puro possível para cuja definição a existência não entra em conta, poderá haver tantas essências quantas significações nosso espírito é capaz de produzir; isto é, tantas quantos objetos nossa percepção, nossa memória, nossa imaginação, nosso pensamento podem se dar (DARTIGUES, 1992, p. 16).

Sendo assim, a fenomenologia não trata da coisa em si, já que ela é inacessível, nem da representação da coisa em si na mente, já que saber dela pressupõe o saber da coisa em si, mas do fenômeno da coisa, de seu significado, da consciência que temos dela. O que vem a ser consciência? Consciência aqui não tem sentido psicologista, de representação: aquilo que afirmamos ser alguma coisa é uma representação mental, um ato da consciência. Relaciona-se às vivências. Zilles (2002, p. 31) diz que Husserl definiu consciência de três diferentes maneiras: “a) a consciência como um conjunto de todas as vivências, ou seja, a consciência como unidade; b) a consciência como percepção interna das vivências psíquicas, ou seja, o ser consciente; c) a consciência como vivência intencional”. A ideia de vivência intencional é, das três, a que mais nos interessa (e parece que também a Husserl). Intencionalidade consiste na compreensão de que a consciência é sempre consciência-de-alguma-coisa, “[...] ela só é consciência estando dirigida a um objeto (sentido de *intentio*). Por sua vez, o objeto só pode ser definido em sua relação à consciência, ele é sempre

---

<sup>6</sup> Cf. Dartigues (1992, p. 7-13).

*objeto-para-um-sujeito*” (DARTIGUES, 1992, p. 18). Nas palavras do próprio Husserl (*Ideias*<sup>7</sup>, II, 84):

Entendemos por intencionalidade a peculiaridade das vivências de ser “consciência de algo”. [...] uma percepção é percepção de algo, digamos, de uma coisa; um julgar é um julgar de uma relação objetiva; uma valoração de uma relação de valor; um desejar, de um objeto desejado etc. O agir se refere à ação, o fazer a feito, o amar ao amado, o alegrar-se com o alegre etc. Em todo *cogito* atual um “olhar” que irradia do eu puro se dirige ao “objeto” que é respectivo correlato da consciência, à coisa, a relação objetiva etc., e leva a cabo a tão diversa consciência dele.

Isso implica na interdependência entre sujeito e objeto, o sentido de um se encontra em seu direcionamento ao outro. É nessa relação que se dá o fazer fenomenológico, no qual não são simplesmente determinados objetos que se desvelam, mas sua totalidade. Podemos dizer, a partir disso, que intencionalidade é produção de sentido, pois o olhar para o objeto não implica em sua apreensão objetiva, mas no desvelamento de seu sentido. O que se dá na percepção, como dissemos, é a essência das coisas, dessa forma, a fenomenologia não é a descrição da coisa em si, mas de seu significado.

Voltemos então às críticas de Tillich à fenomenologia. Podemos resumi-las em duas: a primeira diz respeito à ausência de dinâmica na apreensão fenomenológica das essências, a segunda ao distanciamento entre o universal e o particular, ambas relacionadas à questão da essência e da existência. Ele está correto em suas críticas? Em que medida?

A ideia de essência está relacionada ao ser do objeto, como vimos. Quer dizer, a essência relaciona-se ao objeto, mas não se identifica com ele; da mesma forma, apesar de ser a essência do objeto não está no objeto, mas na experiência. A fenomenologia afirma que sua principal diferença com relação às ciências empíricas é que essa se prende ao objeto. O objeto é imutável. O que se dá na experiência empírica é tomado como verdade. O questionamento da verdade do objeto implica no questionamento da teoria que o sustenta, ou seja, o questionamento não se dirige ao objeto, mas à teoria. Para as ciências empíricas a verdade do objeto não pode ser questionada. Somente a teoria é questionável. Na fenomenologia, de maneira análoga, o que se questiona não é a essência,

---

<sup>7</sup> Aqui utilizamos a tradução para o espanhol de José Gaos (Husserl, 1949).

mas o olhar fenomenológico. Entretanto, não se questiona a experiência da essência. Aquilo que aparece na experiência é, independente da realidade de seu objeto, é o dado fenomenológico. Dessa forma, essência não é compreendida no sentido platônico do ser imutável de alguma coisa, que existe factualmente em “outro mundo”, mas como “um objeto de nova índole” com relação à coisa em si (HUSSERL, *Ideias I*, 3). Tillich não está errado quando diz que a ausência de dinâmica é um problema do método fenomenológico, mas somente quando a ideia de essência é compreendida no sentido platônico. Talvez nas *Investigações lógicas* essa ideia estivesse presente, mas não acompanha a evolução do pensamento de Husserl. Vale lembrar da citação anterior de Dartigues, na qual submete a quantidade de essências, ou melhor, a produção de sentidos a uma dinâmica do espírito. Portanto, cabe aqui a análise de Goto (2004, p. 117) às críticas à fenomenologia na *Filosofia da religião*:

As críticas apresentadas por Tillich têm razão enquanto utilizarmos o sentido *lato* da fenomenologia, isto é, nas suas caracterizações gerais e sem ampliar o sentido estritamente fenomenológico. Contudo, se desconsiderarmos os preconceitos da história da filosofia, atitude que Tillich não teve, poderíamos compreender melhor o que foi destacado como limite ou incompletude do método.

Quanto à segunda crítica – a respeito da relação entre o universal e o particular, o exemplo e a essência – o que preocupa a Tillich é preeminência da essência em relação à existência. Para ele, ao voltar-se para a essência pura a fenomenologia perde a concreticidade existencial do mundo humano. Sobre isso é preciso considerar inicialmente que a existência não está ausente da filosofia husserliana. “A fenomenologia de Husserl não pôs de lado a questão da existência, apenas deixou implícita, entre parênteses. [...] A essência e a existência, no sentido husserliano, estão interligadas, sem que uma deixe de apreender a outra” (GOTO, 2004, p. 116). Nesta citação, Goto se refere à suspensão da realidade concreta do objeto como parte do método fenomenológico. Isso pode ser equiparado à dúvida cartesiana, enquanto suspensão do que se sabe como meio de chegar a sua certeza. A existência concreta não é negada, mas não deve sobrepujar seu significado. De maneira radical, Husserl (*Ideias I*, 4) até chegou a afirmar que “as puras verdades essenciais não contêm a menor afirmação sobre fatos”. Disso podemos inferir que a crítica de Tillich é justa e que a fenomenologia, apesar de se constituir

vantajosa, como método tanto para a filosofia da religião como para a teologia sistemática, por chegar aos significados da experiência religiosa e dos conteúdos da tradição cristã – a partir dos quais se faz teologia cristã –, pode não dar conta das realidades concretas das diferentes religiões.

Mas Otto, em seu conceito de sagrado, e Eliade, em sua universalização da história das religiões, por exemplo, não trataram da experiência religiosa, no sentido fenomenológico? É preciso lembrar que Tillich, mesmo que criticamente, acolheu o pensamento de ambos em suas obras. Otto aparece desde textos dos anos 20 até obras dos anos 50; e ele afirmou que a história das religiões, da forma como fazia Eliade, deveria servir como desafio para o futuro da teologia (TILLICH, 1976, p. 114). O próprio Tillich também não parte de uma intuição essencial quando fala de religião, seja como substância da cultura ou como dimensão de profundidade na qual se fundamentam as funções da cultura? Parece que sim. Entretanto, a essência da religião em Tillich não está desvinculada de suas formas concretas (como também não está em Eliade e, talvez, em Otto). Desde os textos da juventude Tillich parece adotar uma solução dada pelos existencialistas que beberam da fonte husserliana, a ideia de que é possível fazer a experiência da essência de algo, mas essa essência se dá sempre na existência.

Diante do que foi exposto, chegamos a algo que dissemos no início desta seção: a aproximação tillichiana ao problema da fé é fenomenológica. Ele se dirige à fé da maneira como ela se dá na experiência. Por isso não a concebe como doutrina, elemento da tradição, rito ou conteúdo simbólico dos grupos religiosos, mas a partir deles chega à essência da fé. A fé como estado de preocupação última é a essência universal presente nas diferentes experiências humanas da existência. A essência se dá no direcionamento da consciência para a fé enquanto ela mesma. Isso acontece estando presente as formas concretas de fé, porém, como exemplos da fé enquanto ela mesma.

## 1.2. O conceito de fé

Neste ponto trataremos do conceito de fé no pensamento de Tillich. Isso já foi feito por outras pessoas<sup>8</sup>, entretanto, procuro abordar aqui de uma maneira um pouco diferente: considerando o fundo ontológico, apontado pelos/as outros/as autores/as, mas tentando estabelecer uma relação com o conceito de religião. Dessa forma, antes de começarmos a tratar do conceito de fé precisamos passar pela discussão sobre a religião. Apesar de, em Tillich, os dois conceitos serem muito próximos, às vezes se confundindo, indicaremos adiante uma possível distinção. A discussão sobre religião ilumina nossa compreensão sobre a fé.

Há uma afirmação de Tillich, quando trata da superação do conceito de religião na filosofia da religião, que é fundamental para iniciarmos essa discussão: O conceito de religião, na filosofia da religião, destrói aquilo que conceitua (TILLICH, 1973, p. 118). Essa afirmação é provocadora, pois aponta para o distanciamento entre algumas teorias clássicas da religião e a própria religião. Como meio de superar esse problema epistemológico, mas reconhecendo a inevitabilidade da conceituação, ele propõe que a religião seja interpretada à luz de um conceito superior – ou fundamental –, o Incondicional. Para ele, a ideia de Incondicional carrega em si um elemento eterno, anterior a qualquer conceito, mas que se dá de maneira histórica nas coisas condicionadas. Entretanto, qualquer conceituação necessitará de um mínimo de plasticidade: “A dialética interna do conceito de religião faz com que seja inevitável certa medida mínima de ambiguidade, na medida em que se use o conceito, tanto em uma definição mais geral como no sentido mais preciso, delimitado e polêmico” (TILLICH, 1973, p. 119). Mas de que maneira Tillich reconceitua a religião à luz do Incondicional? Basicamente isso é feito em duas etapas, a primeira ele chamou de protesto da religião contra o conceito de religião e a segunda como a superação do conceito

---

<sup>8</sup> P. ex.: Nascimento (1969), Carvalho (2006), Stenger (2009), Gross (2013a).

de religião. Mueller identificou essas duas etapas como um movimento duplo, “desconstrutivo” e “construtivo”<sup>9</sup> (MUELLER, 2006, p. 15).

O movimento de desconstrução do conceito de religião parte da compreensão de que ele submete o Incondicional a formas condicionadas quando o relativiza. Os quatro protestos da religião mencionados por Tillich são os seguintes: o conceito de religião torna a certeza de Deus relativa à certeza do eu, torna Deus relativo ao mundo, torna a religião relativa à cultura e torna a revelação relativa à história das religiões (TILLICH, 1973, p. 121). No primeiro caso a crítica se dirige a uma compreensão subjetivista da religião, na qual a certeza do Incondicional é dependente da certeza do eu, ou seja, Deus não pode ser afirmado a não ser a partir de um ser pensante que o apreende. No segundo caso a crítica se dirige à compreensão de religião como uma função do condicionado. Deus, nesse caso, é identificado com o mundo ou é correlato a ele. No terceiro caso Tillich critica a compreensão de religião como uma função do espírito humano. Segundo essa teoria, “o espírito humano deve pelo menos possuir a possibilidade funcional da religião e, claro, nada mais que isto é o que se tem em vista aqui” (TILLICH, 1973, p. 123). Por fim, a crítica é dirigida à compreensão de religião como o processo histórico das religiões particulares. A religião, entretanto não pode ser confundida com as formas concretas de religião.

O movimento de construção de um novo conceito de religião parte da compreensão de que nos quatro pontos destacados há uma tentativa de fundamentar o Incondicional nas coisas condicionadas. É claro que para apreendermos o Incondicional precisamos nos voltar à condicionalidade. O Incondicional se desvela nas coisas condicionadas, mas elas são uma mediação para o fundamento, não o próprio fundamento. Assim, Tillich procura mostrar de que maneira a religião supera o conceito de religião. Retomando às críticas anteriores ele afirma, em primeiro lugar, que a auto-certeza do eu não é o princípio a partir do qual se estabelece a religião, mas, como em Descartes e Agostinho, evidencia a certeza do fundamento da realidade, no qual ela própria se assenta. Depois, a realidade de Deus não é relativa à realidade do mundo,

---

<sup>9</sup> Talvez fosse mais apropriado denominar esse segundo movimento de reconstrutivo, pois o conceito que é construído não está desconectado daquele que foi anteriormente desconstruído.

pois o Incondicional não pode ser objetificado. Ele é anterior à ideia divisão clássica entre sujeito e objeto. Além disso, a religião não é uma função do espírito ao lado de outras, é aquilo que possibilita as funções, é a dimensão de profundidade que na qual as funções o espírito têm sua substância. Por fim, a religião não pode ser confundida com suas formas históricas, ou melhor, com suas manifestações concretas. É necessário, dessa forma, distinguir a religião de suas formas concretas, tendo em mente, entretanto, que esta se manifesta naquela.

De que maneira é possível compreender a religião? Em linhas gerais, religião é “preocupação suprema” (*ultimate concern*)<sup>10</sup> (TILLICH, 2009, p. 44 e 81). Mas o que isso significa? Afirmar que, no pensamento de Tillich, religião é preocupação última implica em situá-la como uma dimensão do espírito, sua dimensão de profundidade. Isso nos leva a algo que mencionamos anteriormente e que aparece em vários textos de Tillich (desde os anos 20 – *Filosofia da religião* – até os anos 60 – quarta parte da *Teologia sistemática*): a religião é a dimensão de profundidade do espírito, mas não pode ser colocada ao lado das funções do espírito, como a arte, a moral e o conhecimento. Ela é o fundamento das funções. Tillich explica isso da seguinte maneira:

Que significa a metáfora da profundidade? Significa que a dimensão religiosa aponta para aquele momento da vida do espírito humano que é último, infinito, incondicional. *Religião, no sentido mais amplo e profundo da palavra, é aquilo que nos toca incondicionalmente.* E aquilo que nos toca incondicionalmente se manifesta em todas as funções criadoras do espírito humano (TILLICH, 1970, p. 31).

É possível perceber que o conceito tillichiano de religião é bastante abrangente, não está restrito apenas às manifestações religiosas concretas, ainda que as inclua, mas corresponde a um elemento essencial da vida. Esse sentido de religião é atualmente bastante questionado. A principal crítica que se pode fazer a ele é seu caráter generalista: quando se afirma que a religião está presente em todas as funções do espírito humano a experiência religiosa concreta perde seu significado. Outra crítica que também é válida é a dependência desse conceito de religião de uma compreensão cristã de mundo, segundo a qual no Deus cristão está o sentido último das ações do ser humano.

---

<sup>10</sup> Neste trabalho preferimos traduzir “*ultimate concern*” por “preocupação última”.

À luz desse amplo conceito de religião podemos pensar no conceito de fé. A mais conhecida definição tillichiana de fé é a que aparece na *Dinâmica da fé*: “Fé é estar possuído por aquilo que nos toca incondicionalmente<sup>11</sup>” (TILLICH, 2001b, p. 5). Mas, que significado tem essa afirmação? Para pensarmos em uma resposta a essa pergunta precisamos atentar ao que está implícito nessa definição. A expressão “aquilo que nos toca incondicionalmente” foi traduzido de “*ultimately concerned*”, cuja tradução mais literal seria a de uma preocupação última ou superior. Eduardo Gross diz que “fé não é considerada uma atividade psicológica. Fé é um estado. A fé é uma situação em que a pessoa humana se encontra” (GROSS, 2013a, p. 13)<sup>12</sup>. Ele diz ainda que o termo “preocupação” não corresponde totalmente a “*being concerned*”. “Preocupação” em seu uso mais comum relaciona-se a uma disposição do espírito humano, entretanto, o conceito tillichiano “expressa uma preocupação por algo que nos diz respeito, algo que não é simplesmente um tema que está à nossa disposição para que nos preocupemos com ele, mas cuja natureza essencial é nossa preocupação” (GROSS, 2013a, p. 13).

Essa interpretação se torna mais clara quando consideramos a ideia de incondicionalidade. O “incondicionalmente”, referente à preocupação, é a tradução de “*ultimately*”. O processo de tradução da *Dinâmica da fé* para o português foi influenciado pela tradução para o alemão<sup>13</sup>, que já trazia a referência à incondicionalidade. Segundo Gross (2013a, p. 14), quem traduziu o texto para o alemão considerou a importância do termo “na obra de Tillich, especialmente em sua fase alemã”<sup>14</sup>. Para Tillich (2011, p. 29), preocupação última e preocupação incondicional são conceitos correlatos e apontam para aquilo que é último, incondicional, infinito: “Aquilo que é último só se dá a si mesmo na atitude de uma preocupação última”. A ultimidade da preocupação

---

<sup>11</sup> “*Faith is the state of being ultimately concerned*”.

<sup>12</sup> Mary Ann Stenger insiste no caráter psicológico implícito. Para ela, quando Tillich trata da fé como um estado da pessoa inteira coloca em evidência o caráter psicológico do conceito de fé, ao lado do ontológico e do existencial (STENGER, 2009, p. 91).

<sup>13</sup> A tradução da dinâmica da fé é de Walter O. Schloup, para a editora Sinodal. No texto há uma nota sinalizando essa influência: “Traduzido com apoio da versão alemã *Wesen und Wandel des Glaubens*” (TILLICH, 2001b, p. 4).

<sup>14</sup> O termo “incondicional”, tão importante nas obras da juventude de Tillich, aparece raras vezes a *Teologia sistemática*. É mais comum na parte referente ao argumento ontológico a favor da existência de Deus (TILLICH, 2011, p. 212-216).

que caracteriza a fé a distingue das preocupações do cotidiano, acima de tudo por aponta estar em um nível ontológico anterior. Diante dela as outras preocupações são somente secundárias. Sendo assim, ela não é a reação do ser humano àquilo que o afeta ou uma disposição psicológica, mas um estado existencial ao qual está submetido o ser humano e que o remete ao fundamento da existência. Compreendemos melhor isso quando pensamos também no sentido da expressão “estar possuído por”, que é a tradução de “*state of being*” (estado de ser).

Chegamos então ao lugar em que os conceitos de religião e fé parecem se aproximar. Ambos são dependentes da ideia de preocupação última, mas, apesar de estarem muito próximos, é possível distingui-los. Como dissemos anteriormente, para Tillich, religião é preocupação última, já a fé é o estado de preocupação última. Essa distinção aparece no ensaio *Aspectos de uma análise religiosa da cultura*: “Se abstrairmos o conceito de religião do grande mandamento, poderemos dizer que religião significa preocupação última com aquilo que nos preocupa em última análise. Fé, então, é o estado em que somos tomados pela preocupação última, e Deus é seu nome e conteúdo” (TILLICH, 2009, p. 81). Isso quer dizer que enquanto o conceito de religião aponta para um elemento ontológico (que para Tillich parece ser um tipo de *a priori*) a fé relaciona-se mais ao elemento antropológico-existencial: é o ser humano diante de sua inescapável dimensão religiosa. Isso, com um pouco de atenção, pode ser percebido na obra de Tillich: a discussão sobre religião geralmente está ligada à teologia da cultura – e à filosofia da cultura que a nutre conceitualmente – enquanto a discussão sobre a fé aparece sempre relacionada a conceitos como amor, coragem e verdade.

A fé, portanto, deve ser compreendida aqui como o ser tomado pela preocupação última, como o estado do ser humano diante do fundamento/abismo de sua existência. Fé pode ser compreendida como o nome do elemento antropológico-existencial que perpassa a obra de Tillich, como, por exemplo, em toda a discussão sobre religião e cultura e quando trata da relação entre angústia e finitude.

Esse conceito de fé se distancia da noção mais comum de fé como crença. A fé não é crer em alguma coisa, é estar preocupado de maneira última. Se a fé não se reduz ao crer ela não está em oposição à descrença ou ao ateísmo, mas à não-fé (ainda que em Tillich tal expressão não seja cabível). Dessa forma, Tillich não vê a descrença como empecilho para a fé, mas como atitude autônoma da cultura (TILLICH, 1973, p. 66-67). Ora, sendo a fé é preocupação última, mesmo a atitude descrente ou ateia que demonstre tal preocupação é uma atitude de fé: “aquele que nega a Deus com paixão incondicional, afirma a Deus, porque ele manifesta algo incondicional” (TILLICH, 2001b, p. 33). Quando Deus, enquanto ser superior, é negado, Deus, enquanto símbolo da preocupação última é afirmado. Essa afirmação daquilo que se procura negar toca na essência do ateísmo, mas não o deslegitima. Ele pode ser reconhecido como elemento crítico dos conteúdos da fé. Quando contesta a realidade de Deus enquanto ser superior, denuncia o caráter idolátrico das igrejas em relação ao símbolo Deus; quando afirma a irracionalidade dos conteúdos de fé indica a necessidade da discussão sobre a relação entre os aspectos racionais e irracionais do sagrado.

### **1.3. Fé como estado**

Tendo passado pelas linhas gerais do conceito tillichiano de fé podemos pensar agora sobre seu sentido enquanto dimensão antropológica da ideia de preocupação última. Discutiremos aqui a ideia de fé como destino, como experiência, a relação entre fé e razão e as distorções do conceito de fé. Apesar de tratarmos separadamente, esses elementos estão interligados. Por exemplo, quando falamos sobre experiência consideramos implicitamente a discussão sobre fé e razão; quando dizemos que a fé não pode ser reduzida a um ato da vontade, temos em mente que a noção de destino, que caracteriza a fé, inclui a liberdade humana. Nossa intenção aqui é desdobrar o conceito de fé com Tillich e, na medida do possível, além de Tillich.

### 1.3.1. Fé como destino

Conforme a *Dinâmica da fé*, fé é estado. Mas o que isso significa? Essa afirmação indica a condição a que está submetido o ser humano e sua resposta a ela. Ele está inescapavelmente ligado à fé. Sendo assim, podemos afirmar que fé para Tillich é um conceito universal. Mas isso, entretanto, não implica em uma concepção de natureza humana. A ideia de natureza humana nega a história por partir da ideia de que há uma predeterminação do que seja o ser humano e que este se realiza conformando-se com sua essência. Essa ideia, a despeito de já estar presente no pensamento grego, é diretamente herdeira da compreensão judaico-cristã de que o ser humano foi criado por Deus para cumprir determinados propósitos e se realiza nesse cumprimento. Mas a fé não é essencialmente natural porque se dá historicamente e não exclui a liberdade humana. Rui Josgrilberg (2012, p. 55), tratando das contribuições da hermenêutica para os estudos de religião, diz que renuncia a universalidade do sagrado como imanente à natureza humana, pois, considerando historicamente a dimensão religiosa, o diálogo, em pé de igualdade, se torna possível. A historicidade do estado de fé é o que os permite pensar sua universalidade sem cair na ideia de natureza humana.

Sartre fez uma importante crítica à ideia de natureza humana quando discutiu a relação entre existência e essência. Para ele, só é possível se falar em natureza humana se se entende que há uma essência que é anterior à existência, ou seja, que o homem não se projeta, mas é determinado metafisicamente. Essa ideia, para ele, é um tipo de secularização da compreensão religiosa do ser humano como criado por Deus (SARTRE, 2010, p. 24-25). Como o ser humano não nasce pronto ou predeterminado, antes nasce como possibilidade, não é possível falar em natureza.

Se o homem, na compreensão do existencialismo, não é definível, é porque ele não é, inicialmente, nada. Ele apenas será alguma coisa posteriormente, e será aquilo que se tornar. Assim, não há natureza humana, pois não há um Deus para concebê-la. O homem é, não apenas como é concebido, mas como ele se quer, e como se concebe a partir da existência, como se quer a partir desse elã de existir, o homem nada é além do que ele se faz (SARTRE, 2010, p. 25).

Mas de que maneira o ser humano se faz? Ele se faz através de suas escolhas. Do ponto de vista sartreano a liberdade de escolher é radical, visto que não há nada que determine a escolha senão o próprio ser humano. Mas isso não quer dizer que não existem limites no ato de escolher. Esses limites ele chama de condição humana. Esses limites, no entanto, são históricos. Ele também não exclui a universalidade, porém, a afirma que ela não pode ser desvinculada da história: “[...] podemos dizer que existe uma universalidade humana; mas ela não é dada, e sim construída. Edifico esta universalidade ao construir-me” (SARTRE, 2010, p. 49).

Tillich não está distante de Sartre, para ele a ideia de universalidade também se relaciona à história e à liberdade humana, superando, portanto, a ideia de natureza<sup>15</sup>. Mas ele discute o tema a partir do conceito originariamente caracteristicamente religioso de destino<sup>16</sup>. A fé, sendo um estado a que o ser humano está inescapavelmente ligado, é destino. Mas que significa destino neste contexto? Destino para Tillich tem dois sentidos. Na conferência *Filosofia e destino*<sup>17</sup> ele o compreende como o resultado da relação entre liberdade e necessidade. “O destino é a necessidade transcendente na qual a liberdade se amarra” (TILLICH, 1992a, p. 34). Isso quer dizer que destino não é sinônimo de necessidade, mas é dela dependente; ao mesmo tempo carrega em si algo de liberdade, o que faz com que seja pensado como uma tensão entre dois polos. A ontologia tillichiana não descarta o sentido clássico de necessidade, enquanto impossibilidade daquilo que é não ser e impossibilidade daquilo que não é ser, entretanto, no que concerne ao ser humano, não a concebe destituída de relação com a liberdade. Ele destaca três aspectos da dependência da noção de destino da relação entre necessidade e liberdade: o primeiro aspecto é que destino

---

<sup>15</sup> Se para Sartre é possível chegar a tais considerações sobre natureza e condição humana pela superação da ideia de um Deus criador, Tillich entende que o ateísmo não é condição necessária para o pensador existencialista. Ele afirma o seguinte: “[...] não há um existencialismo ateu nem um existencialismo teísta. O existencialismo nos fornece uma análise do que significa existir. [...] Desenvolve a pergunta implícita na existência, mas não tenta dar uma resposta, nem em termos ateus nem teístas. Quando os existencialistas dão respostas, fazem-no na terminologia de tradições religiosas ou quase-religiosas, mas não as derivam de sua análise da existência” (TILLICH, 2011, p. 321).

<sup>16</sup> Na *Teologia sistemática* Tillich submete a ideia de natureza humana à história. Para ele, a natureza humana, nessa condição, é mutável (TILLICH, 2011, p. 177). Podemos concluir que se é mutável não é natureza humana no sentido clássico.

<sup>17</sup> Publicada em *A era protestante* (TILLICH, 1992a).

relaciona-se com liberdade; o segundo aspecto é que destino é sujeição da liberdade à necessidade; e o terceiro aspecto da dependência da noção de destino da relação entre liberdade e necessidade está na afirmação de que destino é a interpenetração entre liberdade e necessidade. No primeiro aspecto só há destino se houver liberdade, no segundo essa liberdade é emoldurada pela necessidade e por isso não há destino sem necessidade. No terceiro aspecto Tillich afirma que liberdade e necessidade andam juntas. “Andar juntas” supõe aqui algo que é muito caro para a filosofia e a teologia da atualidade, a noção de historicidade. Historicidade, neste sentido, refere-se à tensão entre aquilo a que estamos submetidos e nossa autoafirmação. Tillich explica isso da seguinte maneira:

Os seres humanos percebem que o lado do próprio ser onde estamparam o “caráter” próprio, torna-se grandemente responsável pelo que lhes acontece, mesmo quando esses acontecimentos sejam de maneira externa ou acidental. E sentem, ao mesmo tempo, que esse “caráter” mostra-se condicionado por eventos que na origem remontam a gerações passadas, e que se ligam a manifestações muito mais primitivas da experiência contínua e viva da humanidade. Percebem que a necessidade implícita no conceito de destino é universal, e que transcende todos os elos particulares da corrente dos acontecimentos (TILLICH, 1992a, p. 34-35).

A interpenetração de liberdade e necessidade implica no caráter de destino enquanto historicidade, na compreensão de que a existência humana se constitui numa tensão entre a autoafirmação e a herança que as gerações passadas transmitem.

O segundo sentido de destino é que ele forma uma polaridade com a liberdade. Na *Teologia sistemática*, em polaridade com a liberdade está o destino e não a necessidade, visto que esta não é um elemento e sim uma categoria e não opõe-se à liberdade, mas à possibilidade. O que não é o necessário é o possível. Liberdade só se opõe a necessidade se esta for compreendida como determinismo mecanicista e essa como contingência indeterminista (TILLICH, 2011, p. 191-192). Que significam no contexto da *Teologia sistemática* os dois elementos da polaridade liberdade e destino? A liberdade é experimentada como o processo de decisão, no qual há três momentos: deliberação, decisão e responsabilidade. Os três fazem parte de um mesmo processo e revelam o sentido de ação da liberdade, a saber, a possibilidade da ação de escolher.

Destino é aquilo que somos. É a totalidade do nosso ser, do qual fazem parte nossa racionalidade, nossa fisiologia, nossa linguagem, nossas comunidade, nossa cultura, etc. Nas palavras de Tillich (2011, p. 193-194),

[...] 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. Quando tomo uma decisão, é a totalidade concreta de tudo que constitui meu ser que decide, e não um sujeito epistemológico. Isto se refere à estrutura corporal, aos impulsos psíquicos e ao caráter espiritual. Inclui as comunidades às quais pertenço, o passado que recordo e não recordo, o ambiente que me moldou, o mundo que causou um impacto sobre mim. Refere-se a todas as minhas decisões anteriores. O destino não é um poder estranho que determina aquilo que me irá acontecer. É minha própria pessoa, tal como dada, formada pela natureza, pela história e por mim mesmo.

Desta forma, liberdade e destino formam uma polaridade não porque são opostos, mas porque estão em tensão e ao mesmo tempo são dependentes um do outro. Não há liberdade sem destino, como também não há destino sem liberdade. Se por um lado a liberdade da ação de escolher é condicionada pelo destino, por outro, o destino se constrói no âmbito da liberdade. É o que Tillich (2011, p. 194) quer dizer quando afirma: “Meu destino é a base da minha liberdade; minha liberdade participa da configuração de meu destino”. A consequência dessa afirmação é que somente o ser humano tem destino porque somente ele é livre. As coisas não têm destino por que não têm liberdade, somente sofrem a ação das causas necessárias.

As reflexões de Tillich sobre o destino tanto na conferência de 1929 como na *Teologia sistemática* representam um rompimento com noções clássicas de destino enquanto ocupação de cada ser a seu lugar na ordem das coisas, de necessidade cuja causa é desconhecida ou de poder externo e determinante que atua sobre tudo. Destino é diferente de natureza pois depende da liberdade humana atuando nos limites da necessidade. A consequência dessa compreensão de destino para a noção de fé é que a fé nunca é resultado somente de uma escolha, como também não vem de algo externo a mim, mas surge em mim como um destino, que é moldada por minha liberdade nos limites da necessidade. A fé como destino é universal, ou seja, não é possível conceber o ser humano destituído dela, o que significa que é um elemento antropológico que deve ser considerado em qualquer análise da condição humana.

### 1.3.2. Fé como experiência

Fé como estado de ser tomado por uma preocupação última é também experiência. Se por um lado ela é destino, no sentido de que ela se dá no encontro de nossa liberdade com as condições limitadoras de nossa existência, por outro, ela é experiência, ou seja, é um elemento a partir do qual o mundo humano se representa para nós. Tratar da fé como experiência não significa que ela deva ser observada de um ponto de vista experiencial, antes, que a própria fé seja um tipo de experiência de compreensão e, ao mesmo tempo, representação do mundo humano. Também não significa que a fé deva ser tratada como sinônimo do que comumente é chamado de experiência religiosa.

Mas o que chamamos aqui de experiência? E como podemos compreender a fé como experiência? Para Lima Vaz a ideia de experiência está relacionada à teoria do conhecimento. Ele a define como a face do pensamento que se volta para a presença do objeto<sup>18</sup> (VAZ, 1986, p. 243). Mas o que isso quer dizer? A experiência se dá como a relação entre a consciência e o fenômeno. O objeto manifesta-se à consciência segundo leis estruturais que tornam o conhecimento possível (VAZ, 1986, p. 244). Essa definição é uma crítica à oposição que muitas vezes é feita entre experiência e pensamento, a primeira colocada como método de observação de como as coisas se dão na realidade e a segunda como a teoria do dar-se das coisas. Essa crítica é feita também por Gadamer. Para ele a ideia de experiência, por não ter sido suficientemente tematizada na história do pensamento, acabou relegada aos domínios das ciências da natureza e teve mutilado seu conteúdo originário por submeter-se a uma esquematização epistemológica que privilegiou a indução (GADAMER, 2003, p. 453).

---

<sup>18</sup> A ideia de experiência em Lima Vaz tem certa relação com que Tillich chama de razão subjetiva e razão objetiva, a estrutura da mente que apreende a estrutura da realidade (trataremos do conceito de razão no pensamento de Tillich no próximo item – 1.3.3). Infelizmente, por conta da limitação imposta pelos objetivos desta pesquisa, não poderemos nos deter em uma reflexão sobre essa relação.

Vaz afirma que não existe experiência sem expressão do sujeito da experiência<sup>19</sup>. Sendo assim, a experiência se manifesta como linguagem e esta sempre expressa uma presença. A expressão da experiência é sempre passível de ambiguidade por ser plural. A pluralidade acontece, segundo Vaz, não porque seja própria da realidade, mas porque a experiência abarca a diversidade que existe entre a presença e sua expressão (VAZ, 1986, p. 244-245). Esse caráter da experiência ao mesmo tempo remeter à realidade (a presença) e se expressar como linguagem tem seu equilíbrio ameaçado, por um lado, por uma ideia de inacessibilidade da realidade e, por outro, pelo formalismo linguístico. Esse equilíbrio é constantemente ameaçado e por isso é necessário ter lucidez quanto ao discurso e realismo quanto à presença. O caminho da experiência é o próprio caminho do homem, “é o mundo mesmo do homem. Fora dele reina apenas o silêncio das coisas” (VAZ, 1986, p. 247).

A ideia de experiência em Lima Vaz contribui com nossa reflexão sobre o conceito tillichiano de fé por destacar o aspecto da linguagem. Entretanto, ainda permanece em seu pensamento, mesmo que de forma latente, a tradicional estrutura de compreensão do mundo que identifica um sujeito que apreende e um objeto que é de determinada maneira<sup>20</sup>. Gadamer dá um passo além. Para ele, também, experiência tem a ver com linguagem. Como ele pensa isso? O que chega à experiência não é o “mundo objetivo”, mas a tradição, aquilo que nos chega historicamente, que nos é enviado e ao qual estamos remetidos. Nas palavras do próprio filósofo: “Todavia, a tradição não é simplesmente um acontecer que aprendemos a conhecer e a dominar pela experiência, mas é *linguagem*, isto é, fala por si mesma, como um tu” (GADAMER, 2003, p. 467). Esse tu, não é um outro, uma opinião diferente, nem é aquilo que está diante do sujeito, mas se comporta em relação ao objeto. É interlocutor. Sendo assim, é necessário abertura daquele que faz a experiência e do tu, pois a experiência pressupõe pertença mútua (GADAMER, 2003, p. 472).

---

<sup>19</sup> Aqui aparece o sentido originário da hermenêutica (*hermeneuin*), que inclui a compreensão e a explicação.

<sup>20</sup> A relação sujeito/objeto não está ausente do pensamento de Tillich, ainda que iluminada pelas incisivas contribuições da filosofia do Século XX, especialmente de Heidegger. Sobre o tema cf. Leal (2009).

A experiência, em Gadamer, é pensada na perspectiva da linguagem não somente porque, como em Lima Vaz, ela se expressa, mas porque dá-se como linguagem (a tradição fala por si só). A linguagem não é um atributo do homem no mundo, é, na verdade, a base para que o homem tenha um mundo. A linguagem representa o mundo. Não é expressão, é, em seu sentido hermenêutico, entendimento e entendimento é processo de vida no qual se representa uma comunidade de vida. No entendimento da linguagem se manifesta o mundo (GADAMER, 2003, p. 574-576).

Se o mundo é representado na linguagem – e a linguagem não é apenas sua expressão – podemos falar de diferentes experiências de mundo. O mundo não é objeto, mas o objeto do conhecimento se encontra na própria linguagem. Isso significa que a linguagem não é objetificação do mundo, antes é onde o mundo humano se ergue. Diferentes tradições culturais e suas diferentes linguagens representam diferentes mundos, ou seja, é possível falar de experiências plurais porque não há uma realidade objetiva, mas mundos que se representam. Entretanto, todas essas diferentes culturas, línguas e mundos apontam para um único elemento, o mundo humano estruturado na linguagem (GADAMER, 2003, p. 577).

Na *Teologia sistemática* a experiência é pensada como método. Tratar a experiência como método não significa dar a ela o mesmo estatuto dos métodos indutivos das ciências da natureza. Tillich se refere ao método teológico experiencial presente em diferentes momentos da história do pensamento cristão, segundo o qual o teólogo precisa participar daquilo de fala. Isso significa que experiência, aqui, tem o sentido de participação mística. A tradição mística sempre procurou conhecer Deus por participação direta em seu ser, o que evoca o caráter de imediaticidade da experiência. A ideia de experiência como participação está presente, por exemplo, na teologia franciscana pela herança agostiniana, na qual Deus, enquanto ser-em-si, está acessível de maneira imediata à consciência.

Tillich destaca Schleiermacher como representante da ideia de experiência utilizada como método para a teologia. Este, como se sabe, define a religião

como “sentimento”. Ele a distingue da metafísica, enquanto explicação da natureza das coisas, e da moral, enquanto ação humana no mundo, afirmando o seguinte: “Sua essência não é pensamento nem ação, senão intuição e sentimento” (SCHLEIERMACHER, 2000, p. 33). A ideia de religião como sentimento é identificada pelos seus intérpretes – entre eles Tillich – como experiência. Dreher (2003, p. 49-50), por exemplo, diz o seguinte:

Estamos cientes de que nas *Reden Schleiermacher não usou de maneira frequente ou mesmo sistemática* o termo a que estivemos fazendo referência, a saber, “experiência”. Mas já naquele escrito ele contrasta e diferencia claramente a esfera do religioso tanto da esfera do saber quanto da esfera do agir, ou, como ele mesmo coloca, metafísica e moral. De maneira totalmente consistente com isso, nas *Reden* a esfera da religião é localizada na intuição e no sentimento, e a própria religião é definida como um “senso e gosto pelo infinito”. Duas décadas mais tarde, esta linha de pensamento continuaria a ser mantida na *Glaubenslehre*. Nesta última obra, a expressão genérica que estivemos usando, a saber, *experiência*, é definida de maneira mais precisa e técnica por meio do conceito de “sentimento”. Ademais, a experiência especificamente religiosa a que também fizemos menção é conectada com o “sentimento de dependência absoluta”<sup>21</sup>.

Experiência em Schleiermacher, portanto, significa a imediaticidade daquilo que se acessa como religião. Tillich esclarece que “sentimento” não deve ser compreendido de modo subjetivista, mas como a “consciência daquilo que transcende intelecto e vontade, sujeito e objeto”<sup>22</sup>:

Uma interpretação psicológica da famosa definição de religião por Schleiermacher é errada e mesmo injusta, na medida em que ela pode facilmente ser evitada. Quando ele definiu religião como “sentimento de dependência absoluta”, “sentimento” significava a consciência imediata de algo incondicional no sentido da tradição agostiniano-franciscana (TILLICH, 2011, p. 57).

É a experiência enquanto participação imediata que deve ser utilizada como método teológico, como encontramos na tradição mística, como propôs Schleiermacher e como procurou fazer Tillich. Mas isso implica na necessidade de abertura, visto que, se a experiência não é conteúdo, mas método, há a possibilidade do surgimento de novas verdades vinculadas a novas experiências. Assim, “‘a experiência aberta’ seria a fonte da teologia sistemática” (TILLICH, 2011 p. 60).

<sup>21</sup> Os itálicos são do autor.

<sup>22</sup> Voltaremos à questão da fé como sentimento no item 1.3.4.

Tendo discutido o significado de experiência podemos perguntar o que significa a fé como experiência. Em primeiro, lugar é necessário dizer que Tillich não fala explicitamente desse aspecto da fé, em segundo, que para pensarmos essa relação precisaremos ir além do conceito tillichiano de experiência. Fé enquanto estado é experiência porque nela se desvela para o ser humano seu mundo. A ideia de participação está presente aqui: fé é o estado em que o ser humano acessa a dimensão de profundidade da existência<sup>23</sup>. Ou seja, fé é experiência de participação no objeto de sua preocupação última. Mas, mais do que isso, a fé é experiência porque se dá como linguagem – não somente se expressa por uma linguagem específica<sup>24</sup>. Os místicos destacaram o caráter inefável de sua experiência. Aquilo que se experimenta só pode ser percebido, compreendido e acessado na experiência. As palavras são insuficientes para expressar o experimentado, entretanto, nunca deixaram de utilizar símbolos que o apontassem. O símbolo principal é Deus. Acontece que caráter experiencial não está somente na participação ou na expressão, mas no fato de que a experiência se dá sempre em um horizonte de pré-compreensão da linguagem. A fé enquanto estado do ser humano não está alheia ao mundo humano, antes se dá nesse mundo.

Mas ela não pode ser compreendida somente nesse nível experiencial, porque, ainda que ela sempre se dê no âmbito da linguagem, aponta para a dimensão de profundidade que possibilita à linguagem se estruturar. A fé é o estado do ser humano de preocupação última e preocupação última é um dos nomes que Tillich dá à dimensão de profundidade da existência. Ela é a substância dos vários elementos da cultura, entre eles a linguagem. Isso não significa que fé e linguagem estão indissociavelmente ligados enquanto experiência.

---

<sup>23</sup> Em termos cristãos, a fé é a condição necessária para se buscar Deus: “sem fé é impossível agradar a Deus porque aquele que dele se aproxima precisa crer [...]” (Hb 11.6).

<sup>24</sup> No terceiro capítulo desta tese trataremos do símbolo como a linguagem da fé.

### 1.3.3. Entre o racional e o irracional

A discussão sobre fé e razão remonta as origens do cristianismo, mesmo assim, a questão da fé como estado constantemente a suscita. Sendo a fé um estado a que o ser humano está submetido, como ela se relaciona com a estrutura racional? Ou é a fé irracional? A fé envolve o ser humano de maneira completa, Tillich deixa isso claro: “Fé como estar possuído por aquilo que nos toca incondicionalmente é um ato da pessoa como um todo. Ele se realiza no centro da vida pessoal e todos os elementos desta dele participam” (TILLICH, 2001b, p. 7). Dessa forma, a fé não envolve aspectos individuais da vida, nem é a soma desses aspectos, mas está como o fundamento de todos eles. Se a fé é um estado no qual a pessoa como um todo está envolvida, a razão não fica de fora. A estrutura racional do ser humano participa do estado de fé. É importante neste momento entendermos o que Tillich compreende por razão para pensarmos sobre a possibilidade dessa relação.

Na *Teologia sistemática* ele distingue dois conceitos de razão. O primeiro, que ele chama de razão ontológica, é “a estrutura da mente que a capacita a apreender e a transformar a realidade” (TILLICH, 2011, p. 86). É a base da linguagem, da liberdade e da criatividade do ser humano (TILLICH, 2001b, p. 50). Ela não se resume à função cognitiva, mas também é estética, teórica e prática, distanciada e apaixonada, subjetiva e objetiva. A segunda, a razão técnica, é a compreensão de razão unicamente por sua função cognitiva. É a razão reduzida a um de seus aspectos. Ela é técnica porque não trata do sentido das coisas, mas unicamente de seu funcionamento. Ou seja, enquanto a razão ontológica prioriza os fins em relação aos meios, a razão técnica cuida dos meios, dando pouca importância aos fins. Tillich afirma que a razão técnica em si mesma não se constitui uma ameaça, desde que esteja acompanhada da razão ontológica. Esta a complementar desvelando os sentidos que para aquela são obscuros e ignorados. O perigo reside na compreensão de razão apenas em sua função cognitiva, lógica, calculadora, instrumental.

Esse perigo pode ser dar de algumas maneiras: Primeiro, em sua utilização como instrumento político de dominação. A racionalidade é manipulada como instrumento de poder, legitimando estruturas totalitárias e relegado os outros aspectos da razão à irrelevância. Em segundo lugar, com a desumanização do ser humano. Tillich (2011, p. 87) afirma: “A razão técnica, por mais sutil que possa ser em seus aspectos lógicos e metodológicos, desumaniza o ser humano quando está separada da razão ontológica”. Ele segue aqui a compreensão aristotélica de que o ser humano se caracteriza, em relação aos outros animais, pela faculdade de raciocinar (no sentido amplo). Isso significa que sem a razão o ser humano estaria alheio à estruturas que possibilitam compreender a realidade em sua dimensão profunda.

A razão ontológica é pensada como uma relação entre razão subjetiva e razão objetiva. A primeira “é a estrutura da mente que a capacita a apreender e configurar a realidade apoiando-se em uma estrutura correspondente da realidade”, a outra “é a estrutura racional da realidade que a mente pode apreender e de acordo com a qual pode configurar a realidade” (TILLICH, 2011, p. 90 e 91). Mas o que isso significa? Para que a mente possa apreender a realidade é necessário que haja uma estrutura na mente capaz de apreender a realidade e que exista uma estrutura na realidade que a torne possível de ser apreendida pela mente. Mas essa relação não é somente de apreensão, é também de transformação, de configuração. Na medida em que apreendemos transformamos a realidade. “Apreender” tem o sentido de penetrar na profundidade da realidade, “configurar” é preencher de sentido a realidade. O ato de apreender e configurar estão interligados: sempre que apreendemos a realidade a configuramos, sempre que configuramos a realidade a transformamos. Mueller (2005, p. 51) explica que esses dois movimentos da razão não se dão de maneira alternada, um está implicado no outro. É nesse sentido que Tillich (2011, p. 90) diz o seguinte: “Transformamos a realidade de acordo com nossa forma de vê-la e vemos a realidade de acordo com nossa maneira de transformá-la”.

A razão encerra em si um risco permanente, a sua distorção. Esse risco existe porque a razão não é estática. Nela há um elemento dinâmico que é

constantemente passível de ser distorcido. Essa distorção é a confusão entre dinâmica e imutabilidade, ou seja, é a absolutização de algo que em determinado momento surge de um processo dinâmico. Mas onde se localiza o elemento dinâmico? Parece mais fácil o observarmos na razão subjetiva, mas Tillich afirma que ele está presente também a realidade, ou seja, na estrutura objetiva da razão. Há no mundo um processo dinâmico que encontra analogia nos seres vivos, especialmente no ser humano. Sobre isso Tillich (2011, p. 92) afirma: “O novo e o velho na história e na natureza estão unidos em uma surpreendente unidade racional, que é estática e dinâmica ao mesmo tempo. O novo não rompe esta unidade”. O que ele quer dizer é que o mundo não é dado, que pode ser apreendido pela mente sempre da mesma forma. A realidade objetiva se dá historicamente e de maneira dinâmica. Não somente a percepção muda porque a razão subjetiva é dinâmica, mas também porque a realidade é dinâmica.

A razão, para Tillich, como todos os conceitos de sua ontologia, é dotada de uma dimensão de profundidade. Essa profundidade, entretanto, não é própria da razão, apesar de se manifestar também nela, mas lhe antecede. Essa dimensão de profundidade pode ser nomeada de diferentes formas, segundo sua relação com o conceito de razão: substância, ser-em-si, fundamento, abismo, potencialidade infinita de ser e de sentido. “Todos esses termos que apontam para o que ‘precede’ a razão têm caráter metafórico. ‘Preceder’ também é metafórico e assim é, necessariamente, porque se estes termos fossem usados em seu sentido próprio pertenceriam à razão e não a precederiam” (TILLICH, 2011, p. 93). Acho que a partir disso – parafraseando Heidegger – podemos dizer: a essência da razão não é nada de racional<sup>25</sup>. Isso significa que o fundamento da razão encerra em si algo que é irracional, especialmente quanto ao aspecto cognitivo da razão. É por isso que coloca ao lado da razão o mito e o culto. Para ele, estes estão implícitos em todo ato racional, mas não podem ser confundidos com nenhuma das funções da razão.

Quais as implicações da discussão tillichiana sobre a razão para o conceito de fé? Se afirmamos que fé e razão não são contraditórias, pois, fé enquanto estado da pessoa inteira abarca a racionalidade humana, razão não pode ser reduzida

---

<sup>25</sup> “[...] essência da técnica não é, de forma alguma, nada de técnico” (HEIDEGGER, 2010, p. 11).

apenas a sua função cognitiva – ainda que essa também esteja presente no estado de fé. A razão ontológica “é condição necessária para a fé” (TILLICH, 2001b, p. 51). Mas isso não significa que a fé se sustente na razão. Desde o Iluminismo certos setores da teologia buscam fundamentar a os elementos de sua fé na racionalidade especulativa e científica, tentando, por exemplo, provar a existência de Deus e a veracidade jornalística das narrativas bíblicas. Essa não é a relação adequada entre fé e razão. A tentativa de se criar uma fé estritamente racional elimina seu caráter incondicional, último, eliminando, por fim, a própria fé. Por outro lado, a fé não pode ser destituída de razão, se o fosse não seria um estado do ser humano, mas de alguma outra coisa. Por isso Tillich (2001b, p. 51) diz: “Se a fé estivesse em contradição à razão ela levaria à desumanização do homem. [...] Uma fé que se encontra em contraposição à razão, não se destrói apenas a si mesma, mas também aquilo que é propriamente humano no homem”.

A fé precisa da razão, mas a razão só se realiza completamente no estado de fé. Tillich introduz neste ponto seu conceito de êxtase<sup>26</sup>. Para ele, expressões emocionais exageradas e estados alterados de consciência não representam o sentido teológico de “êxtase”. Êxtase é razão realizada. Mas o que isso quer dizer? A razão é limitada pela finitude, mas não está presa a ela. Reconhecendo e pensar sua própria condição, a transcende. É assumida pelo incondicional. A razão assumida pelo incondicional não é destruída, é ainda finita, mas aberta a seu fundamento. Nesse sentido, Tillich diz que a fé enquanto estado de preocupação última é o conteúdo da razão e o, mesmo tempo, esta é o pressuposto da fé.

Aquilo que é a dimensão de profundidade da razão, mas que não é racional, é o próprio objeto da fé. Como dissemos anteriormente, a dimensão de profundidade mesmo não sendo racional se expressa razão e é o fundamento de suas várias funções, desde a cognitiva à estética. Da mesma forma, a fé assenta sobre esse fundamento. O irracional é um elemento constituinte da fé. Aqui Tillich se

---

<sup>26</sup> Sobre o conceito tillichiano de êxtase cf. Santos (2004, p. 103-119).

aproxima de Otto<sup>27</sup>, para quem o sagrado estava ligado ao elemento irracional<sup>28</sup>. Para Otto a experiência do *numinoso* não exclui a razão, mas, sobretudo em seu aspecto de *mysterium*, não pode ser por ela abarcada. Irracional, neste sentido, não é que está em oposição à razão, mas, pensando no conceito amplo de razão ontológica em Tillich, é o que escapa a sua função cognitiva, aquilo que se dá em uma experiência que inclui a emoção e a intuição.

#### 1.3.4. Distorções do conceito de fé

Há na *Dinâmica da fé* uma seção em que Tillich trata de três distorções do conceito de fé muito comuns no pensamento popular, mas que tem origem na filosofia e na teologia, a saber, a distorção da fé como conhecimento, a distorção da fé como vontade e a distorção da fé como sentimento. A importância de discutirmos essas distorções é conceitual, a mesma que aparece na *Dinâmica da fé*: se entendemos que a fé é um estado, todo o ser humano participa dela, ou seja, a fé não se restringe apenas a algumas funções da pessoa. Nas palavras de Tillich (2001b, p. 24): “Se acontecer que apenas uma das funções que constituem a pessoa é identificada com a fé, desfigura-se o sentido da fé. Essa compreensão não está completamente errada, porque cada função do espírito humano participa do ato de crer. Mas cada verdade parcial será parte de um erro global”.

A primeira distorção, a compreensão de que a fé seja um tipo de conhecimento, é, segundo Tillich, a mais comum. Ela geralmente se apresenta como um conhecimento inferior, que tem um grau de certeza menor que o conhecimento científico. Fé, nesse sentido, é um “dar crédito”, é confiar em algo de quem não se tem certeza. É nesse sentido que deve ser compreendida a seguinte

---

<sup>27</sup> A ideia do irracional como constitutivo da fé está presente em todo o pensamento ocidental, especialmente na tradição mística, no romantismo e no idealismo, de quem Tillich é herdeiro direto. Mencionamos aqui R. Otto (a quem Tillich cita de maneira recorrente e a quem substituiu na docência em Marburg) como representante dessa compreensão de fé, mas poderíamos citar também Schleiermacher, Agostinho ou Eckhart.

<sup>28</sup> Birk (1993, p. 27) faz um importante esclarecimento: “Otto não quer colocar a religião fora do plano racional, mas quer resgatar, na ideia de Deus, o que fora perdido pelo racionalismo”.

afirmação: “[...] quando se entende por fé um ato do entendimento que comporta certo grau de certeza, então confundimos fé (*faith*) com crença (*belief*)” (SANZ, 1979, p. 114). O grande mote da crítica filosófica à religião que ganhou força no Iluminismo relaciona-se à incapacidade de se sustentar “racionalmente” os conteúdos da fé. Segundo essa crítica, a experiência da revelação não passaria da simples acessão da fé do outro. Entretanto, isso só estaria correto se desconsiderássemos o sentido amplo de razão, que Tillich chamou de razão ontológica.

É a fé um tipo de conhecimento inferior ao conhecimento científico? Essa pergunta torna-se sem sentido quando compreendemos a fé como estado. A fé como estado de preocupação última não está não pode ser compreendida como um conhecimento inferior porque não pode ser reduzida nenhum tipo de conhecimento. O conhecimento faz parte da fé, não o contrário.

O fato da fé não poder ser reduzida a um tipo de conhecimento, à confiança no que não se tem certeza, não significa que ela está em oposição ao saber científico. Fé e ciência estão em domínios diferentes da vida. Por isso,

a fé não nega nada que faça parte do conhecimento pré-científico ou científico do nosso mundo, seja ele baseado em experiência própria ou de outros. O conhecimento de nosso mundo (inclusive de nós mesmos, que somos parte desse mundo) nos é dado pela nossa própria investigação ou pelas fontes em que confiamos. Ela não é uma questão de fé. A dimensão da fé não é uma dimensão da ciência (TILLICH, 2001b, p. 25-26).

Por isso não fazem sentido os diferentes conflitos entre religião e ciência, seja quando religiosos procuram deslegitimar com base na revelação determinados teorias científicas ou quando cientistas tentam provar a fragilidade dos elementos das tradições religiosas. Se por um lado, a fé não está em oposição à ciência, por outro, também não precisa dela para se legitimar. É comum o anúncio de descobertas arqueológicas, astronômicas e até mesmo biológicas que pretensamente “provam” conteúdos míticos ou dogmáticos das tradições religiosas. Aqui vale a afirmação de Sanz (1979, p. 114) sobre essa questão: “O ato de fé não está sujeito a uma verificação de tipo matemático”.

Tillich afirma que a principal diferença entre fé e conhecimento científico está na certeza que os dois suscitam. A certeza da ciência é baseada na percepção

pelos sentidos ou por leis lógicas e matemáticas. Entretanto, a percepção pode, em alguns momentos, perceber apenas a aparência do que é percebido e as leis lógicas e matemáticas podem ser contraditas por outras leis. Já a certeza da fé é “existencial”, “toda a existência do homem participa dela” (TILLICH, 2001b, p. 27). Nela estão implicados dois componentes, um de validade última e outro que envolve risco e coragem.

A segunda distorção, a ideia de fé como um ato da vontade humana, aparece de maneiras diferentes na tradição católica e na tradição protestante. Para Tillich, na tradição católica-tomista, é resultado da distorção da fé como conhecimento. A vontade é o impulso para se acreditar naquilo de que não se tem certeza. Mas isso, pelo menos no sentido que tillichiano, não é fé. Na tradição agostiniana, a vontade não tem o caráter voluntarista que tomará posteriormente, é resultado da graça de Deus. Contra a opinião de que o homem inicialmente decide ter fé e, posteriormente, Deus a aumenta, Agostinho afirma que compreender a fé desta maneira é arrogância. Para ele, Deus incute no ser humano a vontade de crer, seu crescimento é um esforço do próprio agente da fé. A recompensa pelo esforço da vontade não é fé, mas conhecimento. Comentando um texto de Paulo ele diz: “Não disse de si mesmo que alcançou a misericórdia para ser mais crente, senão para ser crente; porque sabia que ele não havia dado a Deus primeiro o princípio de sua fé e depois lhe havia retribuído Deus com o aumento dela, senão que o mesmo Deus que o fez apóstolo o havia feito antes crente” (AGOSTINHO, *A predestinação dos santos*, II, 4)<sup>29</sup>. Explicando o pensamento de Agostinho em contraposição ao de Pelágio, Tillich diz o seguinte:

Agostinho fazia distinção entre dois tipos de fé. Em primeiro lugar, falava de *credere deo aut christo*, crença dirigida para Deus ou Cristo, que significa a aceitação de suas palavras e mandamentos; e de *credere in deum aut christum*, crer em Deus e em Cristo. No primeiro caso temos o reconhecimento intelectual, sem esperança e sem amor. No segundo caso, a comunhão criada pela graça pelo Espírito Santo, ou pelo amor (TILLICH, 2007, p. 141).

Gilson interpreta os dois sentidos de fé, de maneira muito próxima a Tillich, utilizando os termos “crença” e “fé”. O primeiro significa acreditar na existência de Deus, já o segundo “é, ao acreditar nele, amá-lo, gostar dele com ternura,

---

<sup>29</sup> Utilizei a tradução para o espanhol de Emiliano López promovida pela Federación Agustiniana Española (FAE) e publicada na *Biblioteca de Autores Cristianos* em 1949 (AGOSTINHO, 2015).

penetrar nele com amor, incorporar-se a seus membros” (GILSON, 2006, p. 69). Na citação de Gilson há referência a um aspecto da distorção da fé como ato da vontade, a submissão da fé à igreja, geralmente interpretada como obediência à autoridade eclesiástica. Para Tillich, a Igreja Católica tende a ser autoritária por se reconhecer como responsável por fixar os conteúdos da fé. Nesse sentido, a fé torna-se somente dar crédito, perdendo ser referencial de validade última.

Na tradição protestante Tillich identifica a fé como vontade relacionada à moralidade. A ideia de “obediência da fé” em alguns momentos acaba ganhando o sentido de obediência aos ditames religiosos. A obediência não deve ser excluída do estado de fé, mas não pode ganhar caráter absoluto, não pode ser abertura para a arbitrariedade. A obediência deve ser um ato de fé, não o contrário, pois a primeira está pressuposta na segunda, mas não a produz. Por conta dessa distorção é que a ideia de *fides qua creditur* na história da igreja se torna *fides quae creditur*, ou seja, a fé subjetiva que se manifesta como preocupação última e inclui a acolhida dos elementos concretos, é substituída pelos conteúdos de fé, como os credos.

A fé como estado não é um ato da vontade, pois a vontade não produz fé. Por isso, a promoção da religião com base na vontade só pode ter um caráter institucional. A conhecida “aposta” de Pascal<sup>30</sup>, por exemplo, apesar de engenhosamente “dar razões” para o crer não impele ninguém a uma aposta existencial, talvez, somente a uma decisão intelectual. Comentando o argumento pascaliano, James (2001, p. 14) diz que “certamente a própria crença pessoal de Pascal em missas e na água benta tinha razões bem outras”.

A terceira distorção do conceito de fé é sua compreensão como sentimento. Ela é decorrente de uma interpretação equivocada da ideia schleiermacheriana de religião como sentimento de dependência absoluta. Como dissemos anteriormente, “sentimento”, nesse caso não se relaciona a uma condição psicológica ou uma disposição emocional, mas à participação direta naquilo para o qual a religião aponta. Tillich diz que ele tem um sentido análogo àquilo que ele chama de preocupação última.

---

<sup>30</sup> Cf. *Pensamentos*, III, 233 (PASCAL, 1984).

Ele diz ainda que essa a interpretação emocional de sentimento foi acolhida por políticos e cientistas por fragilizar a influência da religião na pesquisa científica e na política. Fé como sentimento seria destituída de conteúdo válido e, conseqüentemente, de qualquer autoridade, sendo reservada ao âmbito privado. Dessa forma a religião não teria nada a dizer, deixando o caminho livre para o desenvolvimento cultural da humanidade. Entretanto, a religião não se reserva por muito tempo na particularidade da vida do indivíduo, tem sempre algo a dizer nas diferentes esferas da cultura, porque apesar do sentimento estar presente no estado de fé, este não se reduz a ele. O contrário também ocorre, a cultura não se desvencilha da religião e a manifesta em suas formas concretas. “Uma análise exata da maioria dos sistemas filosóficos, científicos e éticos mostra quanta ‘preocupação incondicional’ eles contêm, mesmo quando desempenham um papel importante na luta contra aquilo que eles entendem sob religião” (TILLICH, 2001b, p. 30).

Mas a ideia de sentimento não é somente uma opinião externa, alguns grupos religiosos priorizam o emocionalismo como prática e como experiência. Muitos grupos carismáticos, por exemplo, relacionam sua fé a experiências emocionais e extáticas<sup>31</sup>, em detrimento da razão e da própria vontade. O sentimento faz parte do estado de fé e a maioria das religiões se utiliza dele como elemento de seus ritos e celebrações, mas nele se encerra o risco de absolutização. A absolutização das experiências emocionais usurpa o lugar da fé. A fé deixa de se dirigir à dimensão de profundidade da existência e se centra nas experiências do grupo. Uma das formas de auto-salvação que Tillich critica é a mística. Nela o ser humano busca a reunião com o incondicional através de exercícios corporais e mentais e as sensações que deles decorrem. A fé não pode ser confundida com sentimento porque ela é estado de preocupação última. Dela participam todas as funções da pessoa, incluindo o conhecimento, a vontade e o sentimento, mas nenhuma dela é fé.

---

<sup>31</sup> A ideia de êxtase aqui considera seu sentido mais comum, de extravasamento de emoções ou de alteração do estado de consciência, que não é o sentido teológico de que Tillich fala e que mencionamos anteriormente.

## 2. O RISCO PRÓPRIO DA FÉ

*“Acho que a aranha me fez pensar por ser ela uma metáfora de mim mesmo. Eu também quero construir uma teia sobre o vazio”.*

*Rubem Alves*

### 2.1. A ideia de risco

O risco para Tillich é um elemento próprio da fé. Fé não é a certeza da veracidade das afirmações religiosas, também não é a aceitação de afirmações inverificáveis do ponto de vista científico. É estado de preocupação última. Nesse sentido, o reconhecimento e a aceitação do estado de fé, mesmo repousando sobre um fundamento que é a fonte dessa preocupação, conforme crê Tillich, dá-se em um mundo de coisas condicionadas, finitas, limitadas. Nessa relação entre fundamento estável e instabilidade do mundo humano – mundo da fé – mora o risco.

O termo “risco” nos remete a algumas ideias que podem nos ajudar em seu esclarecimento. A primeira é a de ameaça. O risco como ameaça indica que há

algo para ser ameaçado, algo estabelecido, mas que passível de mutação, destruição ou desestabilização. A outra ideia é a de perigo. “Perigo” não está distante de “ameaça”, entretanto tem uma conotação mais contundente de negatividade. Aquilo que está em perigo está suscetível a algo. Outra ideia é a de possibilidade. Risco distingue-se do certo e aproxima-se do possível. De acordo com Mendes (2002, p. 54),

A noção de risco adquiriu expressão durante os séculos XVI e XVII e começou por ser usada pelos exploradores ocidentais quando partiam para as viagens que os levavam a todas as partes do mundo. A palavra risco parece ter chegado ao inglês através do espanhol ou do português, línguas em que era utilizada para caracterizar a navegação em mares desconhecidos, ainda não descritos nas cartas de navegação. [...] Nesse tempo, o risco designava a possibilidade de um perigo objectivo, um acto de Deus, uma força maior ou uma tempestade que pudesse comprometer a viagem e que não pudesse ser imputado a uma conduta humana errada. Este conceito de risco excluía a ideia de falha ou de responsabilidade humana.

[...] Na origem, a palavra risco incluía a noção de espaço. Mais tarde, quando usada pelo sistema bancário e em investimentos, passou a incluir a noção de tempo, indispensável para o cálculo das consequências prováveis de determinado investimento, tanto para os credores como para os devedores, e acabou por se referir a uma enorme diversidade de situações onde existia incerteza.

A ideia de risco, da maneira como é tratada por Tillich, estava presente na filosofia existencialista, por exemplo, de Sartre e Heidegger. A filosofia existencialista colocou na esfera do pensamento a ideia de risco, enquanto imanente à existência: o ser humano não está dado, mas se constrói enquanto existe. Esse existir se dá em liberdade e a liberdade pressupõe o risco da escolha. Kierkegaard, relacionou o risco à fé, afirmando, como uma crítica a Kant, que a fé não pode ser substituída pela razão e, por isso, está mais próxima da incerteza que da certeza. Tillich, mesmo não sendo estritamente um existencialista, herda essa ideia de risco e a relaciona a seu conceito de fé. A ideia de risco aparece poucas vezes na obra de Tillich e nessas poucas vezes não é suficientemente desenvolvida. Tentaremos então identificar de que maneira Tillich relaciona fé e risco em sua obra<sup>32</sup>.

---

<sup>32</sup> A ideia de risco aparece também no ensaio *O socialismo*, de 1930, na primeira parte, intitulada *O socialismo como risco* (TILLICH, 1992b, p. 341-344), mas não trataremos aqui desse texto por não relacionar o risco à fé, interesse maior de nossa pesquisa.

### 2.1.1. Certeza do incondicional e incerteza das coisas condicionadas

O primeiro texto de Tillich que nos ajuda a compreender a ideia de risco é o ensaio *Dois tipos de filosofia da religião*, de 1946. Nesse texto ele trata de dois diferentes modelos de filosofia da religião, o ontológico, representado por Agostinho de Hipona, e o cosmológico, representado por Tomás de Aquino. Tillich prioriza o primeiro, que se caracteriza pela busca de superação da alienação do ser humano de Deus, apontando-o como fundamental a qualquer filosofia da religião e afirmando que o segundo, que parte da compreensão de que há um estranhamento entre o ser humano e Deus, deve ser dependente do primeiro (TILLICH, 2009, p. 47-48). O tema do risco – que é o que mais nos interessa neste momento – aparece somente no último tópico (*Certeza ontológica e risco da fé*) relacionado à fé: “a fé contém certo elemento contingente e exige risco” (TILLICH, 2009, p. 65).

O risco é pensado como o resultado da tensão dialética entre a certeza ontológica e a incerteza própria das coisas condicionadas. Em cada ato de fé há um elemento incondicional que é a fonte da fé, entretanto, ele se manifesta somente através das coisas concretas<sup>33</sup>. Mas o que significa “certeza ontológica”? É o princípio ontológico, que remonta à teologia agostiniana, segundo o qual “os seres humanos são imediatamente conscientes de algo incondicional que é o prius da separação e da interação entre sujeito e objeto, tanto teórico quanto praticamente” (TILLICH, 2009, p. 60). Quando Tillich diz que a consciência do incondicional é imediata, significa que não passa pela experiência, não está sujeita às condições de tempo e espaço. A consciência, nesse sentido, é consciência do incondicional. Para compreendermos melhor sua ideia de consciência vale a pena retornar a um texto mais antigo, a *Filosofia da religião*. Neste texto, com o objetivo de chegar a uma essência da religião por meio de uma teoria do sentido, Tillich relaciona três elementos da consciência do sentido: a) a consciência de uma interrelação do sentido, a que pertence cada sentido particular, sem a qual eles não seriam sentidos particulares; b) a

---

<sup>33</sup> Em outro capítulo trataremos do símbolo como a linguagem da fé, indicando que a fé não pode ser expressa sem a concreticidade do símbolo.

consciência de um sentido último, incondicional, que está presente e concede sentido em cada sentido particular; c) a necessidade à qual está submetido cada sentido particular de realizar o sentido incondicional (TILLICH, 1973, p. 44). Higuete (2001, p. 32) explica que

a totalidade do sentido identifica-se com o mundo, enquanto o sentido absoluto é o fundamento (*Sinngrund*) e abismo inexaurível (*Abgrund*) do sentido. Esse último corresponde ao conteúdo substancial de sentido (*Sinngehalt*) mencionado acima. Ele se revela também como uma exigência, como um projeto de realização do sentido (*Sinnerfüllung*) frente às formas culturais de sentido.

Essa compreensão de consciência de sentido implica em um dos conceitos tillichianos de religião – tratados no capítulo anterior –, a saber, religião como um direcionamento do espírito para o significado incondicional. A ideia de consciência do incondicional no ensaio de 1946, apesar de algumas diferenças, ainda guarda parte dessa reflexão anterior relativa à consciência do sentido. A imediaticidade do incondicional na consciência está no fato de ele não somente ser anterior à experiência, mas também de ser aquilo que torna possível a experiência, ou que lhe dê sentido. Em outras palavras, a consciência do incondicional é anterior à divisão entre sujeito objeto, e só é possível pensar nessa divisão porque os sentidos particulares se fundamentam em um sentido maior, incondicional. As palavras de Tillich podem nos ajudar a compreender isso: “Esta incondicionalidade do sentido não é por si mesma, entretanto, um sentido, mas o fundamento do sentido” (TILLICH, 1973, p. 44).

Uma diferença entre os dois textos, no que se refere à consciência, está em sua localização. Enquanto o texto mais antigo trata da ideia de consciência de maneira mais impessoal, como uma consciência do espírito, em *Dois tipos de filosofia da religião*, talvez por influência da psicologia profunda e da filosofia existencialista, a consciência tratada como consciência do ser humano. E não somente isso, Tillich afirma que o termo “consciência” não é simplesmente cognitivo, como se fosse relativo a uma dimensão específica da vida humana, mas relaciona-se ao ser humano todo: “O ser humano inteiro, e não apenas sua função cognitiva, tem consciência do incondicionado” (TILLICH, 2009, p. 61).

Diante disso, é possível afirmar que a certeza do incondicional é derivada do fato deste se dar de maneira imediata na consciência humana, sendo, dessa forma, o

fundamento/abismo da experiência de mundo, aquilo que confere sentido às experiências. Tillich adverte, entretanto, que o incondicional não pode ser confundido com um ser, ainda que um ser superior, nem mesmo com Deus. E aqui ele introduz algo que esteve ausente da Filosofia da religião de seus textos antigos, mas que pode ser considerado um grande passo no desenvolvimento de seu pensamento, a ontologia. Para ele o incondicional é o poder de ser presente em todas as coisas, aqui que dá ao ente sua qualidade de ser: “O Ser-em-si, presente na percepção ontológica, é o poder de Ser, mas não o ser mais poderoso; não é o *ens realissimo* nem o *ens singularissimum*. É o poder presente em todas as coisas que têm poder, seja universal ou individual, coisa ou experiência” (TILLICH, 2009, p. 63-64).

Se, por um lado, o incondicional se dá de maneira imediata na consciência, por outro, ele pode ser percebido nas coisas condicionadas. Partindo da primazia do método ontológico agostiniano sobre o método cosmológico tomista, mas considerando a importância do segundo, Tillich diz que o incondicional pode ser reconhecido na natureza e na cultura. Mais uma vez ele retoma algo que discutiu anteriormente, a relação entre religião e cultura. Também na *Filosofia da religião* ele definiu religião como o direcionamento do espírito para o sentido incondicional e a cultura como o direcionamento do espírito para as formas condicionadas (TILLICH, 1973, p. 61). A definição de religião e a definição de cultura são dependentes da distinção entre os três elementos da consciência: o conceito de religião identifica-se com o direcionamento da consciência ao fundamento/abismo do sentido, o sentido incondicional; e o conceito de cultura identifica-se com o direcionamento da consciência aos sentidos particulares e à interrelação entre eles, as formas condicionadas. Mas essa distinção conceitual não indica uma ruptura ou dicotomia. Religião e cultura, em toda a obra tillichiana, são interdependentes: “A cultura é a forma de expressão da religião, e a religião é a substância (*Inhalt*) da cultura” (TILLICH, 1973, p. 62). Isso significa que há uma unidade entre o sentido incondicional e as formas condicionadas, de maneira que a cultura sem a religião perde seu poder de sentido e a religião sem cultura perde seu poder de expressão.

Apesar de Tillich manter ao longo de sua obra essa compreensão de interdependência entre religião e cultura, seu ponto de partida acaba por sofrer uma mudança de eixo, ainda que não seja uma mudança radical, já que mantém o elemento dos textos da juventude. Ele opta por pensar a relação entre religião e cultura de um ponto de vista ontológico/existencial em detrimento de uma teoria do sentido. Em um texto de 1956, *Aspectos de uma análise religiosa da cultura*, mesmo ainda mantendo a afirmação de que a religião “é a substância que dá sentido à cultura”, não mais a define como um direcionamento da consciência ao sentido incondicional, mas como preocupação última (TILLICH, 2009, p. 83). Ele sinaliza no início do texto essa opção: “Estamos, assim, pensando na compreensão existencial da religião e não na teórica”. O mais importante nisso tudo é percebermos que a religião não é simplesmente pensada como desligada do mundo, um conceito que remete a algo totalmente teórico, mas que se expressa nas formas condicionadas da cultura, como a arte, a religião em suas formas concretas, a política, o direito etc.

Como dissemos, o risco está na tensão entre a certeza do incondicional, na imediatez do incondicional na consciência, e a incerteza das coisas condicionadas, a ideia de que é nas formas culturais que o incondicional se expressa. Há, então, um elemento na fé que, em sua origem não é ameaçado. A incerteza só passa a se configurar como risco a partir do momento em que as formas condicionadas manifestam o incondicional. Nas palavras de Tillich (2009, p. 66): “O risco da fé se baseia no fato de que o elemento incondicional pode se tornar questão de preocupação suprema somente se aparecer de forma concreta”. Nesse sentido, o risco está na possibilidade do meio de expressão não expressar adequadamente aquilo que é expresso, desvirtuá-lo ou mesmo se confundir com ele. Entretanto, quando pensamos no risco dessa maneira não significa que estamos nos referindo à possibilidade dos conteúdos da fé estarem mais certos ou mais errados, “trata-se de um risco existencial, no qual o significado e a realização de nossas vidas estão em jogo, e não mero julgamento teórico aberto, a ser refutado mais cedo ou mais tarde” (TILLICH, 2009, p. 66). O risco, como a fé da qual ele é um elemento constitutivo, não está no assentimento de conteúdos menos prováveis, não coloca em questão aquilo que

é matéria de conhecimento, mas está em um nível existencial, por isso, a pessoa como um todo está implicada nele.

### 2.1.2. Risco da fé e risco dos fatos históricos

Outro texto que nos ajuda a compreender a ideia tillichiana de risco é a terceira parte da *Teologia sistemática (A existência e o Cristo)*, mais especificamente quando trata da relação entre a pesquisa em torno do Jesus histórico e a fé cristã. Tillich procura mostrar que o risco da fé é existencial e, por isso, diferente da incerteza dos fatos históricos. Como podemos compreender essa diferença? Essa diferença pode ser pensada a partir da relação que Tillich estabelece entre o Jesus das pesquisas históricas e Jesus, enquanto o Cristo, manifestação concreta do Novo Ser.

Para ele, o Cristo da fé não está desligado da história. Essa história, segundo o ponto de vista cristão, segue uma linearidade na qual o Cristo se manifesta, anuncia e estabelece o reino. Ou seja, o Cristo confere sentido à história para aqueles/as que o recebem. Nesse sentido, a história é compreendida como história humana. Sobre isso Tillich (2011, p. 391) diz o seguinte:

O que é certo para a fé é que Cristo constitui o centro da humanidade histórica em seu processo de desenvolvimento único e contínuo tal como o experimentamos aqui e agora. Mas a fé não pode emitir juízo sobre o destino futuro da humanidade histórica, nem sobre a forma como encontrará seu fim. Jesus é o Cristo para nós, a saber, para aqueles que participam deste *continuum* histórico a que Cristo confere um sentido. Esta limitação existencial não limita qualitativamente sua significação, mas deixa a porta aberta a outras automanifestações divinas antes e depois de nosso *continuum* histórico.

Nesse sentido, é o Cristo da fé que confere sentido à história humana e, conseqüentemente, sustenta a fé dos cristãos. Tillich, a partir desta citação, está desconsiderando a importância da pesquisa histórica? De maneira alguma. Está apenas apontando para uma compreensão de que é o Cristo da fé, e não os indícios históricos a respeito da vida de um galileu do século I, possíveis de serem identificados, que conferem sentido à fé.

Precisamos compreender inicialmente que no período em que Tillich viveu as pesquisas históricas sobre Jesus ainda sofriam a influência das críticas aos trabalhos desenvolvidos nos dois séculos anteriores, que tentavam reconstruir a vida de Jesus ou levantar informações mais precisas sobre sua realidade histórica, de maneira a estabelecer um fundamento para a fé. Tillich, como vários outros teólogos de sua época, apontou o fracasso dessa busca: “No máximo, eles são resultados mais ou menos prováveis, incapazes de fornecer uma base para a aceitação ou para a rejeição da fé cristã” (TILLICH, 2011, p. 393). A razão disso é que “o cristianismo não se baseia na aceitação de um romance histórico, mas no testemunho sobre o caráter messiânico de Jesus dado por pessoas que não tinham o menor interesse em uma biografia do Messias” (TILLICH, 2011, p. 395).

Mas a crítica de Tillich não se direcionou apenas aos primeiros séculos das pesquisas sobre o Jesus histórico, ele criticou, inclusive, as pesquisas consideradas mais atuais de sua época, desenvolvidas por discípulos de Bultmann, como Käsemann e Bornkamm. Ele disse que estes, “são, obviamente, mais otimistas a respeito das probabilidades, mas os resultados de suas pesquisas não afetam a teologia sistemática” (TILLICH, 1986, p. 212). A afirmação pela qual a teologia sistemática não seria afetada deve-se a compreensão de que a factualidade não modificaria a cristologia presente nos evangelhos e desenvolvida ao longo da história da Igreja. Ou seja, o núcleo da mensagem cristã não poderia ser significativamente afetado.

É claro que os empreendedores da nova busca pelo Jesus histórico já não tinham a inocente pretensão de uma reconstrução da vida de Jesus. Compreendiam que necessário e possível seria reconhecer a presença do Cristo da tradição presente, de maneira incontornável, na observação do historiador e reconhecer os evangelhos como testemunhos da experiência dos primeiros cristãos. Nesse sentido, não estariam muito distantes do que pensou Tillich. Käsemann (1978, p. 162), por exemplo, afirmou que nem um racionalismo historicista, nem uma interpretação sobrenaturalista dos evangelhos poderiam contribuir com a teologia. Para ele, as anteriores tentativas de reconstrução de uma vida de Jesus não seriam a partir de investigações relacionadas aos evangelhos não seriam

possíveis, pois as comunidades cristãs primitivas, diante de seu *kerigma* e das informações que tinham sobre o Jesus histórico, priorizaram o primeiro. Ele diz o seguinte: “Só assim se explica que não compuseram os evangelhos antes de tudo como um informe oficial e que seu próprio *kerigma* se sobrepusera à figura do Jesus histórico e a ocultara, colocando-nos assim, como historiadores, ante dificuldades enormes e frente à impossibilidade de uma reconstrução” (KÄSEMANN, 1978, p. 163).

Um elemento que aproxima Tillich da segunda fase da pesquisa do Jesus histórico é a compreensão que o Cristo da fé se ancora em uma realidade concreta, o Jesus histórico. Para ele, a expressão “Jesus histórico” teria um uso mais plausível se, invés de se referir a uma personagem histórica por trás dos relatos dos evangelhos, visto ser esse tipo de conhecimento histórico fragmentado e hipotético, se referisse ao elemento concreto relativo ao Cristo da fé. Suas palavras são as seguintes: “Também se usa o termo ‘Jesus histórico’ para significar que o evento ‘Jesus como o Cristo’ possui um elemento factual. Nesse sentido, o termo constitui um problema de fé e não de pesquisa histórica. Se se negasse o elemento factual no evento cristão, negar-se-ia também o fundamento do cristianismo” (TILLICH, 2011, p. 397).

Tillich não descartou a importância dos estudos históricos para a teologia. Para ele, a pesquisa histórica forneceu à leitura da Bíblia e à teologia sistemática, especialmente no protestantismo, um instrumental que tornou possível proteger a fé e a teologia contra a superstição e o absurdo. Entretanto, ele afirma que “a pesquisa histórica não nos pode proporcionar, nem subtrair, o fundamento da fé cristã” (TILLICH, 2011, p. 402-403). Não pode porque é um fundamento inseguro. Está sujeita a maiores ou menores graus de probabilidade e seus resultados podem ser substituídos por outros resultados mais prováveis. O que garante o fundamento da fé é a própria fé. “A fé pode garantir tão-somente seu próprio fundamento, i.e., o aparecimento daquela realidade que deu origem à fé” (TILLICH, 2011, p. 403). O fundamento da fé é que Tillich compreende como tema central da terceira parte da *Teologia sistemática*, a resposta à pela existência, o Novo Ser. “A própria fé é a evidência imediata (não mediada por conclusões) do Novo Ser dentro e sob as condições da existência” (TILLICH,

2011, p. 403). Mas o que é o Novo ser? Em termos teológicos, “é o poder divino dentro dos limites da finitude, poder que de muitas maneiras vence a condição humana” (TILLICH, 2011, p. 379). Relaciona-se ao símbolo “messias” ligado a Jesus, enquanto o Cristo. A fé, entretanto, não confirma a literalidade do texto bíblico, mas aquilo que nele expressa o poder transformador do Novo Ser. As pesquisas históricas, por sua vez, não podem fornecer nenhum fundamento para a fé, mas podem, com maior ou menor grau de probabilidade, apontar elementos factuais ou não nas narrativas bíblicas.

Com isso chegamos ao problema do risco da fé. Como dissemos anteriormente, ele se distingue do risco da aceitação de fatos históricos. Precisamos lembrar do que tratamos no ponto anterior, o risco da fé não está na crença, na aceitação de ideia que não podem ser totalmente comprovadas, mas na auto-entrega existencial do ato de fé. A argumentação tillichiana na *Sistemática* segue um caminho semelhante. A afirmação de Jesus como o Cristo é um ato de fé, isso significa que aquele que faz essa afirmação – que para Tillich é simbólica, enquanto aponta para uma realidade universal, a saber, o Novo Ser – o faz como um ato de coragem, a partir de uma decisão que contém elementos de participação imediata e incerteza e dúvida. O risco da fé distingue-se da incerteza dos fatos históricos pelo nível em que ambos estão. Enquanto o risco da fé é existencial, referente à relação entre seu fundamento último e a historicidade na qual se dá a fé, o risco dos fatos históricos é cognitivo, relacionado a uma aceitação de informações que podem ser aceitas, rejeitadas e superadas. Dessa forma, o que está em risco são realidades diferentes, enquanto o que está em risco na fé é a própria fé, na aceitação de fatos históricos está em risco apenas teorias. É nesse sentido que deve ser compreendida a seguinte afirmação:

É errôneo, pois, considerar o risco de aceitar fatos históricos como parte do risco da fé. O risco da fé é existencial; ele diz respeito à totalidade de nosso ser, enquanto o risco dos juízos históricos é teórico e é suscetível à permanente correção científica. Aqui nos encontramos diante de duas dimensões diferentes que nunca deveriam ser confundidas. Uma fé errônea pode destruir o sentido de nossa vida; um juízo histórico errôneo não pode fazê-lo. Portanto, é desorientador conferir à palavra “risco” o mesmo sentido em ambas as dimensões (TILLICH, 2011, p. 406).

### 2.1.3. Risco e conteúdo da fé

Também na *Dinâmica da fé* Tillich trata, ainda que brevemente, sobre o risco como elemento próprio da fé. Situa-se na discussão a respeito da relação entre dúvida e coragem. A coragem é vista como o enfrentamento da dúvida presente no estado de fé e a dúvida como gerada pelo risco. Não trataremos diretamente desses dois conceitos aqui, pois nos deteremos neles em outros momentos. Por enquanto, é suficiente percebermos a ideia mais geral de risco da maneira como é tratada no texto. Para isso precisamos retomar algo do conceito de fé enquanto estado de preocupação última, a irrelevância do “para onde” se direciona essa preocupação. Isso significa que o conteúdo da fé não é o mesmo que sua definição. Esse conteúdo pode determinar a maneira como a pessoa se relaciona com a fé ou age no mundo. Um exemplo disso está na distinção entre os tipos de fé apresentados por Tillich: os tipos ontológicos, que incluem o tipo sacramental, o místico e o humanista; e os tipos morais, que incluem o tipo profético e o humanismo moderno. Por isso, o conteúdo da fé pode ser o Deus cristão ou os orixás, o sistema de crenças de um determinado grupo ou partido político, a nação ou o sucesso pessoal. O conteúdo delinea a forma da fé, mas não a define. Quando algo passa a ser conteúdo da fé todas as coisas tornam-se secundárias. Um exemplo dado por Tillich (2001b, p. 6) é o seguinte: “Quando um povo faz da vida e do crescimento de uma nação sua preocupação suprema, é exigido que se lhe sacrifiquem todas as outras coisas, como sejam bem-estar, saúde e vida, família, valores cognitivos e estéticos, justiça e humanidade”.

Na *Dinâmica da fé* o risco está na relação do conteúdo da fé com a fé mesma. Os conteúdos da fé são assumidos pela pessoa num misto de liberdade de decisão e destino. Não se pode dizer que alguém assume algo como sua preocupação última em um ato somente de deliberação consciente. Há nessa decisão elementos anteriores, tanto no âmbito pessoal como cultural e social, que a determinam, ainda que parcialmente. Mas há o risco do que é assumido como preocupação última e mostrar, em algum momento, como uma preocupação secundária. Tillich (2001b, p. 16) diz que

O risco consiste em que o objeto de nossa preocupação última pode evidenciar-se como algo de importância provisória e passageira, por exemplo, a nação. O risco da fé como dedicar-se a algo que me toca incondicionalmente é de fato o maior risco que uma pessoa pode tomar sobre si. Pois se a fé de uma pessoa se evidencia como ilusória, isso pode levar a que essa pessoa perca o sentido de sua vida.

Ele afirma que o risco não é somente cognitivo, não é um equívoco com relação a uma ideia ou teoria, é o risco da perda de sentido, pois o conteúdo da fé exige entrega total, sacrifícios e expectativas. Esse risco está presente em todo o estado de fé. O que está em risco é o sentido da existência, visto que se vincula ao conteúdo da fé. A fé em si, entretanto, não pode ser abalada, pois é maior que seus conteúdos. É nesse sentido que Tillich afirma (2001b, p. 16): “Um deus pode se evidenciar como nulo, mas o divino permanece”. Nesse caso, nesse texto, o risco é um elemento da fé, mas o que é ameaçado não é a fé, mas aquele que é tomado por ela.

## **2.2. A fronteira como lugar do risco**

Uma das ideias que no pensamento de Tillich se identificam com seu conceito de risco é a de fronteira. Essa identificação se deve à incerteza, insegurança e instabilidade própria da noção de fronteira. “Fronteira”, enquanto termo que designa espaço, indica a divisão entre diferentes lugares, o limite ou termo, lugar entre lugares, a passagem de um lugar a outro, pode, inclusive, referir-se a lugar nenhum. Seu uso metafórico aproveita essas diferentes noções indicando os limites entre diferentes realidades – culturas, dimensões da vida, níveis ontológicos etc.

A ideia de fronteira tem sido muito utilizada atualmente pelos estudos pós-coloniais. Homi Bhabha, por exemplo, tem utilizado a ideia de fronteira como horizonte a partir do qual analisa as culturas e a história. Nesse sentido, designa o espaço de constituição plural das identidades culturais, compreendidas não mais em sua singularidade. Bhabha fala de entrelugar, o espaço fronteiroço construído pelos subalternos com suas visões de mundo e maneira de viver,

como estratégias de enfrentamento e subversão aos poderes instaurados (RIBEIRO, 2012, p. 18).

Procuraremos aqui apresentar as duas principais noções de fronteira no pensamento de Tillich e a maneira como seu pensamento pode ser compreendido como um pensamento de fronteira, utilizando como exemplos a relação entre filosofia e teologia, que marca toda a produção intelectual tillichiana, e seu método da correlação, que correlaciona pergunta existencial e resposta a partir da mensagem cristã.

### 2.2.1. A ideia de fronteira

Tillich é conhecido como pensador da/de fronteira. Na verdade, foi ele próprio quem definiu assim seu pensamento. Na introdução a *Na fronteira*, de 1936, ele disse que o símbolo “fronteira” representaria a relação entre sua obra e sua biografia. Mas o que esse termo significa no pensamento tillichiano? De que maneira seu pensamento pode ser caracterizado como fronteiriço? Acho que podemos identificar nos textos de Tillich duas compreensões de fronteira, que não são opostas, mas complementares. A primeira delas é a ideia de algo que se situa entre duas diferentes realidades, um espaço que surge do encontro entre diferentes, que é resultado de ambos, mas não se identifica propriamente com nenhum; o outro é a ideia de limite, de termo, de delimitação de um espaço, que pode ou não ser transcendido, mas que se coloca constantemente como horizonte.

A ideia de fronteira como espaço entre realidades aparece mais claramente quando Tillich tenta apontar as circunstâncias e fatores a partir dos quais seu pensamento se configurou. Ele conseguiu perceber ao longo de sua vida situações fronteiriças que determinaram, por exemplo, preferências por determinados temas ou pela maneira de abordá-los. Por exemplo, o termo “*kairós*”, central em seus textos sobre história, sobre a relação entre religião e política e sobre a cristologia, segundo ele, é resultado de suas tentativas de

conciliar cristianismo e socialismo no que ele chamou de socialismo religioso. É nesse sentido que Rodrigues (2009, p. 24) afirma que “em Tillich, experiência pessoal e ideias não se dissociam, mas convivem, dialeticamente, por meio de relações fronteiriças”.

No texto de 1936 a fronteira é pensada como um “entre” (*between*). Tillich se reconhece como alguém formado entre o temperamento de seu pai, de um entusiasmo vital, próprio do oeste alemão e o da mãe, mais melancólico e meditativo, mais característico do leste da Alemanha; entre seus primeiros anos de vida no interior da Alemanha e sua mudança para Berlim; entre diferentes classes sociais; entre a realidade, representada pela filosofia, e a imaginação, representada por seu gosto para as artes, especialmente a literatura e a pintura; entre a teoria e a prática; entre a heteronomia, representada pela autoridade de seu pai, que ele associou à autoridade da igreja, e a autonomia, representada pela quebra de tabus; entre a teologia e a filosofia; entre a igreja e a sociedade, ou entre suas atividades como pastor e como boêmio e livre pensador; entre a religião e a cultura, temas que o tornaram conhecido nos círculos acadêmicos e o acompanharam ao longo de sua obra; entre influências da tradição idealista e do marxismo em seu pensamento; e entre a experiência de germanidade e a de migrante nos Estados Unidos. Esse “entre”, que é a fronteira, significa a presença dos elementos fronteiriços, mas significa também que do encontro desses elementos surge um novo espaço que, ainda que não desligado deles, os supera. Mas a fronteira não é um espaço confortável. É tensão entre polos e constante necessidade de revisão de pressupostos. Para Tillich (1974b, p. 273), “o homem localizado sobre várias fronteiras experimenta em muitas formas a inquietude e limitação interna da existência. Sabe da impossibilidade de alcançar a serenidade, a segurança e a perfeição”.

A ideia de fronteira como limite foi desenvolvida por Tillich em uma conferência de 1962, proferida por ocasião da entrega de um prêmio que lhe foi conferido por uma associação de livreiros na Alemanha. A época era marcada pela Guerra Fria e a construção recente do muro de Berlim. Certamente Tillich tinha como horizonte a divisão do mundo em dois blocos, simbolizada pelo muro, e a divisão de sua nação – não somente simbólica – como horizonte de sua compreensão de

fronteira. Na conferência ele afirma, inicialmente, que a fronteira se caracteriza por tensão e movimento. “Não é estática, mas, antes, vai e vem de maneira constante; se trata de um avançar/retroceder, cujo objetivo consiste em criar uma terceira área além dos limites territoriais, onde alguém pode parar por um momento sem ficar isolado em meio a limites precisos” (TILLICH, 1976, p. 47).

Apesar de Tillich iniciar falando da fronteira como um entrelugar, ele fala também da necessidade de se cruzar essa fronteira. Nesse sentido ela não é espaço, mas limite. A fronteira não é espaço de paz, mas aquele (seja pessoa ou nação) que a deseja precisa cruzar fronteiras na busca da compreensão do diferente. Ele explica que a paz da compreensão não é a ausência de tensões, mas o que atualmente se chama de tolerância. O contrário da paz seria a guerra, o desejo de alcançar o outro lado não pelo cruzar da fronteira, mas por sua eliminação.

No âmbito da consciência há a fronteira do próprio ser. Essa fronteira é o outro. O outro é nosso limite, é aquilo que não se é, é o estranho, o desconhecido. É onde percebemos nosso limite, nosso além. Mas quando alguém se defronta com esse limite não percebe apenas o que não se é, mas, a partir do que não se é, o que se é. “Contempla no espelho do outro suas próprias limitações e retrocede, pois, ao mesmo tempo, em sua limitação reside sua segurança, e esta agora se vê ameaçada” (TILLICH, 1976, p. 48). Esse retroceder, entretanto, é transformador, porque quando se cruza a fronteira já não se é mais o mesmo. Tillich diz que o fanatismo é um tipo de experiência de fronteira mal sucedida, resultado da dificuldade de aceitar a insegurança gerada pelo espelho que é o outro. O fanático destrói sua consciência agarrando-se a suas antigas convicções e torna-se agressivo por sua fraqueza, desejo de cruzar os próprios limites e incapacidade de descobrir que segue refletindo-se no outro (TILLICH, 1976, p. 49).

A maior fronteira, aquela a que todo ser vivo está sujeito, é a finitude. Ela concede cor de transitoriedade a todas as coisas. Esse, entretanto, é um limite que não se quer cruzar, mas que precisa ser aceito. O anseio de superação desse limite é expresso no símbolo vida eterna. Mas esse símbolo muitas vezes tem sido distorcido, criando a ideia de “duração sem fim”, o que pode também

converter-se no símbolo do inferno. A finitude é a fronteira intransponível que, por ser intransponível deve ser aceita, do contrário, corre-se o risco de se cair em um estado demoníaco de confundir a condicionalidade da existência com a incondicionalidade do divino. É nesse sentido que Tillich (1976, p. 63) afirma: “Nada que seja finito pode cruzar a fronteira que o separa da infinitude”.

## 2.2.2. A construção fronteiriça do pensamento tillichiano

Tendo em mente a ideia de fronteira em Tillich, devemos passar agora à maneira como seu pensamento se caracteriza como um pensamento fronteiriço. Para isso, observaremos as linhas gerais de seu método da correlação, da maneira como é apresentado na *Teologia sistemática*, como método que se coloca na fronteira entre a mensagem cristã e a situação do ser humano hoje. Mas antes disso é necessário passarmos, ainda que de maneira panorâmica, pela relação entre teologia e filosofia, porque, nas palavras do próprio Tillich (1974b, p. 242), “é neste ponto onde se vê com maior nitidez a situação limítrofe a partir da qual tento explicar minha vida e meu pensamento”.

### 2.2.2.1. A relação entre teologia e filosofia

Teologia e filosofia, para Tillich, têm seus próprios lugares e dignidades, entretanto, estão profundamente ligadas. Isso não significa que ele compreenda que a filosofia seja “serva” da teologia, nem que a teologia seja um tipo de reflexão filosófica crente ou a serviço da fé. Para ele, essa ligação se dá como interdependência. Já na *Filosofia da religião* Tillich estabeleceu uma distinção entre ambas as áreas e sua interdependência, relacionando a elas também o que ele chamou de história cultural da religião: “A filosofia da religião é a teoria das funções religiosas e de suas categorias. A teologia é a apresentação normativa e sistemática da realização concreta do conceito de ‘religião’. A história cultural da

religião atua como ponte entre a filosofia da religião e a teologia” (TILLICH, 1973, p. 16). Nesse sentido, filosofia da religião e teologia seriam partes de uma mesma ciência da religião, a primeira cumpriria a função de explicitar o aspecto essencial da religião e a segunda, como um tipo de olhar interno da religião, organizaria de maneira a normatizar a religião. Mas não são, por isso, ciências isoladas: “Toda teologia depende, claro, da essência da religião. Toda filosofia da religião depende de uma concepção do normativo em matéria religiosa. E ambas dependem da compreensão que se tenha dos materiais histórico-culturais” (TILLICH, 1973, p. 16).

Nesse texto da década de 20 as ideias de filosofia e teologia em Tillich ainda não haviam ganhado os contornos ontológico-existenciais das décadas seguintes, a filosofia era compreendida como uma teoria dos significados e a teologia como ciência que julgaria a religião, em seu sentido amplo, a partir de uma religião particular. Dois textos podem nos ajudar a perceber essa mudança na compreensão de teologia e filosofia, ainda que mantendo a compreensão de dependência entre elas, a conferência *Filosofia e teologia*,<sup>34</sup> de 1941, e a *Teologia sistemática*, especificamente na introdução, quando coloca a pergunta sobre questão ontologia suscitada filósofo e pelo teólogo<sup>35</sup>.

Que compreensão tem Tillich de filosofia nesse segundo momento? Ele sugere que, apesar da dificuldade de uma compreensão única de filosofia devido à diversidade de escolas e tradições e da prática de se defini-la a partir dos interesses de quem define, filosofia seja pensada como “aquela abordagem cognitiva da realidade na qual a realidade como tal é o objeto” (TILLICH, 2011, p. 36). Não é a realidade como um todo que é abordada, mas a estrutura que torna a experiência da realidade possível. Sendo assim, é difícil pensar em filosofia desligada de uma ontologia, pois aquilo que é último enquanto torna possível a experiência da realidade é o ser. O ato de conhecer é um ato de participação no ser. A ontologia, enquanto filosofia do ser, “não é uma tentativa especulativa e

---

<sup>34</sup> A conferência foi pronunciada por Tillich no Union Theological Seminary por ocasião de sua efetivação como docente, quando assumiu a cátedra de Teologia filosófica. Foi publicada inicialmente no periódico *Religion in life* e, posteriormente, incluída como um dos textos de *A era protestante* – de onde extrairemos as citações.

<sup>35</sup> Nos pontos 6 e 7 da *Introdução da Teologia sistemática* Tillich retoma, ampliando, a discussão da conferência de 1941.

fantástica de estabelecer um mundo por trás do mundo; ela é uma análise daquelas estruturas do ser com as quais nos deparamos em todo encontro com a realidade” (TILLICH, 2011, p. 37). Essa afirmação carrega implícita certa crítica às filosofias que abordam a realidade a partir de uma lógica cientificista, buscando eliminar a ontologia, como o positivismo lógico. Para Tillich, elas correm o risco de se tornarem irrelevantes. O que haveria de genuíno e criativo em termos filosóficos de uma filosofia que não lida com as estruturas da realidade, somente com fatos? Elas não respondem à pergunta primeira do ser humano sobre o significado do ser. Tillich (1992a, p. 115) argumenta sobre a primazia da ontologia sobre uma epistemologia que procura se desvincular dela e sobre o positivismo lógico da seguinte maneira:

Os seres humanos são mais do que aparatos destinados a registrar os assim chamados “fatos” e sua interdependência. Queremos *saber*, saber a respeito de nós mesmos jogados no ser, e conhecer os poderes e as estruturas que controlam este ser em nós mesmos e em nosso mundo. Queremos conhecer o significado do ser porque somos humanos e não apenas sujeitos epistemológicos. [...] O significado do ser é nossa preocupação básica; é a questão realmente humana e filosófica.

A filosofia suscita a pergunta pelo ser. A teologia não pode fugir a essa pergunta. Porque aquilo que é a fonte de nossa preocupação última expressa-se na estrutura do ser, não como um ser superior ou um ser entre outros seres, mas como o poder de ser, o fundamento do nosso ser. Dessa forma,

torna-se impossível estabelecer qualquer divisão entre filosofia e teologia, pois seja quais forem as relações entre Deus, mundo e seres humanos, elas estão sempre nos limites do ser; além disso, qualquer interpretação do significado e da estrutura do ser, enquanto ser, terá consequências inevitáveis para a interpretação de Deus, seres humanos e mundo em suas inter-relações (TILLICH, 1992a, p. 113-114).

Apesar de reconhecer a proximidade entre teologia e filosofia, Tillich percebe também que entre elas há algumas divergências. A primeira delas é a diferença na atitude cognitiva do filósofo e do teólogo. O filósofo tenta chegar objetivamente à verdade de seu “objeto”, excluindo aquilo que possa distorcer sua visão, como as condições sociais e experiências pessoais. Isso não significa que ele empreenda os mesmos métodos das ciências empíricas, mas que seu olhar para o objeto é distanciado. O teólogo, por outro lado, não se distancia de seu “objeto”, mas está existencialmente envolvido por ele. É nesse sentido que Tillich (2011, p.

40) afirma que o teólogo “é determinado por sua fé”. Isso não significa simplesmente que teologia seja uma ciência daquilo que se crê e, por isso, implique em um tipo de conhecimento determinado pelo que é crido, o que seria o mesmo que reduzi-la a uma ciência dos mitos ou de aspectos específicos da cultura. Dizer que o teólogo é determinado por sua fé é compreender que ele está envolvido por aquilo que ele estuda, que aquilo que o preocupa de maneira última é para onde se dirige seu olhar. Desse modo, enquanto a filosofia pode tentar se distanciar daquilo que a preocupava de maneira última, com o intuito de melhor compreendê-lo, a teologia segue o caminho oposto, reconhecendo-se envolvida existencialmente por essa preocupação.

A segunda divergência está na diferença das fontes. Enquanto o filósofo olha o *logos* que se manifesta na totalidade da realidade, em cada ato racional, sem um lugar definido, o teólogo – pelo menos teólogo cristão – olha para o *logos* que se fez carne, que se manifesta na concreticidade de um momento histórico. Como diz Roos (2005, p. 154), “a diferença de olhar de filósofos/as e teólogos/as não se dá por uma divisão de campos, como filósofos/as olhando para o profano e teólogos/as para o sagrado, por exemplo”. Assim, a divergência está em que o filósofo olha, de maneira distanciada, para um *logos* universal, enquanto o teólogo olha, através de um comprometimento de fé, com o *logos* concreto.

Outra divergência é com relação ao conteúdo. Mas não seria o conteúdo a preocupação última ou o ser? Para Tillich, não. O conteúdo da filosofia, muito variado, se estrutura na ontologia, mas não se reduz a ela. Ele diz que esses conteúdos “refletem a estrutura cosmológica das afirmações filosóficas” (TILLICH, 2011, p. 41). Já o teólogo, pode abordar os mesmos temas que o filósofo, mas na perspectiva do Novo Ser. Nesse sentido, a abordagem teológica tem um sentido soteriológico, pois não somente trata do ser e de suas categorias, mas do ser humano lançado no ser, com suas perguntas, angústia e dilemas, e propõe respostas a partir da manifestação do Novo Ser. As três divergências parecem estar relacionadas basicamente à maneira como teólogo e filósofo respondem ao apelo de sua preocupação última.

Tillich identifica também uma convergência entre teologia e filosofia. Tanto o teólogo como o filósofo existem concretamente e, conseqüentemente, são tomados por uma preocupação última. Há na filosofia que surge como resposta a essa preocupação última uma teologia implícita. Isso se expressa na tentativa de busca por um sentido último para a existência humana. “Todo filósofo criativo”, afirma Tillich (2011, p. 41), “é um teólogo latente”. Ele estende essa afirmação a toda a história da filosofia. O teólogo, por sua vez, não pode escapar da filosofia, porque na tentativa de dar validade universal àquilo que o preocupa de maneira última precisa voltar-se à estrutura universal do *logos*, precisa ser crítico com relação às formas religiosas concretas de maneira a responder à exigências desse *logos*. “Deve assumir o risco de ser levado além da linha divisória do círculo teológico” (TILLICH, 2011, p. 42). Apesar das divergências apontadas, o filósofo não pode fugir do esforço teológico básico, a busca do sentido da existência, e o teólogo, se quiser ser fiel aos apelos de sua preocupação última, não pode se esquivar da filosofia e seu olhar para o *logos* universal.

Portanto, filosofia e teologia estão próximas, entre elas dá-se o espaço onde o pensamento tillichiano se construiu. O método da correlação não pode ser compreendido desligado dessa fronteira.

#### 2.2.2.2. O método da correlação

O método da correlação é um exemplo de como o pensamento de Tillich se caracteriza com um pensamento de fronteira. Segundo Carlos Alberto Cunha (2012, p. 114), essa fronteira se dá como o resultado da relação entre as questões colocadas pela situação existencial humana e as respostas encontradas na tradição cristã: “O uso do método da correlação é uma opção pela fronteira entre perguntas e respostas”. Mas o método não consiste apenas em dar respostas aos problemas colocados pela situação, como parece sugerir uma leitura superficial do texto de Cunha – e leitura que algumas vezes é feita da própria *Teologia sistemática*. Não é dedutivo, é hermenêutico.

Um método que se constitui em hermenêutica não deve ser pretensamente compreendido, como é comum principalmente nas ciências da natureza, como meio de apreender a realidade objetivamente. Não apreende a realidade, pois não é externo a ela, é parte dela. Deve ser compreendido como instrumento que se adequa ao seu assunto, caso contrário, corre o risco de distorcer a realidade em benefício do método. Assim, “nenhum método pode ser desenvolvido sem um conhecimento prévio do objeto ao qual se aplica” (TILLICH, 2011, p. 74), isso tanto vale para a teologia, a filosofia e as ciências humanas, como para as ciências duras. O método, nesse sentido, deve ser construído em função de seu tema, não o contrário.

Tillich indica três sentidos para o termo “correlação”: correspondência de diferentes séries de dados, interdependência lógica de conceitos e interdependência real de coisas ou eventos em conjuntos estruturais. A teologia sistemática pode utilizar os três sentidos chegando às seguintes aplicações: “Há uma correlação no sentido de correspondência entre símbolos religiosos e aquilo que é simbolizado por eles. Há uma correlação no sentido lógico entre conceitos que denotam o humano e aqueles que denotam o divino. E há uma correlação no sentido factual entre a preocupação última do ser humano e aquilo pelo qual ele se preocupa de forma última” (TILLICH, 2011, p. 75). A primeira aplicação corresponde a algo que trataremos no próximo capítulo, o símbolo como linguagem da fé. O símbolo é o meio pelo qual o fundamento da fé se expressa, entretanto, este não se reduz a ele. O símbolo corresponde ao que simboliza, mas é distinto dele. A segunda aplicação, relativa à correlação conceitual, aparece no sistema de Tillich na segunda parte, quando trata dos conceitos de finitude e infinitude. A finitude é compreendida como o ser limitado pelo não ser e a infinitude como o ser finito transcendendo a si mesmo. Esses dois conceitos, do ponto de vista teológico, estão associados à relação entre Deus e o mundo. O mundo caracterizado pelo finitude e Deus como infinito, como aquele que não pode ser ameaçado pelo não-ser, e, ao mesmo tempo, como aquele que transcende a relação finitude/infinitude. A terceira aplicação está relacionada ao conceito de fé, que discutimos no capítulo anterior, dependente do conceito de religião, como dimensão antropológica do conceito de religião. Ou seja, a fé é

estado de preocupação última, enquanto a religião é essa preocupação última. O estar preocupado corresponde à preocupação. Há uma correspondência e ao mesmo tempo uma distinção. Na *Sistemática* essa aplicação implica na ideia de que a experiência religiosa representa a relação entre Deus e o ser humano. Para Tillich, a auto-manifestação divina depende da recepção humana. O que significa que a preocupação última, o substrato da experiência, se manifesta na linguagem e nas formas humanas de expressão.

Para Gross, o método da correlação é uma ressignificação do método da *analogia entis*, apropriado da teologia liberal. O esforço por fazer de sua teologia uma apologética reforçaria essa relação de Tillich, mais do que outros teólogos de sua época, inclusive Bultmann, com a teologia liberal. “A apologética liberal inovou profundamente a teologia e a tornou moderna – mas o fez calcada no princípio da *analogia entis* que pressupõe uma estrutura metafísica da realidade e uma afirmação da possibilidade de conhecimento do divino a partir do ser humano e do mundo” (GROSS, 2009, p. 59). Mas o método da correlação não é somente um novo nome para o método antigo, tem contornos novos que evitam problemas antigos. Enquanto o método da teologia liberal buscava estabelecer, como aponta sua etimologia, paralelos entre os discursos, de maneira a compreender o divino através das categorias humanas, correndo o risco de racionalizá-lo demasiadamente, o método da correlação busca estabelecer relações entre o divino e o mundo humano. A principal consequência dessa mudança é o rompimento com uma compreensão estática de Deus. O método da correlação pressupõe uma relação mutua entre Deus e o mundo. Nas palavras de Gross (2009, p. 61): “O divino não está num outro mundo, que não seja o mundo humano. Nesse sentido, o divino não pode simplesmente ser identificado como o imutável, o impassível e perfeito – no sentido de acabado”. Assim, a realidade de Deus e a realidade do mundo não são pensadas apenas como análogas, mas como uma relação na qual Deus não está ausente da estrutura da realidade em sua totalidade.

O método da correlação, como é sabido, consiste na identificação de perguntas presentes na situação humana e na elaboração de respostas a partir da mensagem cristã. É uma hermenêutica que opera em dois movimentos, o

primeiro como interpretação da existência, o segundo como interpretação da mensagem. Entretanto esses movimentos fazem parte de um mesmo processo, pois pergunta e resposta se co-pertencem. A pergunta é feita em função da fonte da resposta e a resposta se desenvolve a partir da situação que suscita a pergunta. Há uma circularidade entre os movimentos de pergunta e resposta.

Tillich parece entender que as perguntas do ser humano são universais. Não são geradas por conjunturas políticas, sociais e econômicas, por acontecimento locais ou globais ou por disposições pessoais. As respostas também têm esse caráter universal, respondem às questões colocadas em todas as épocas. “A revelação responde perguntas que sempre foram formuladas e sempre serão formuladas, pois estas perguntas somos ‘nós mesmos’. O ser humano é a pergunta que ele formula a respeito de si mesmo, antes que qualquer pergunta tenha sido formulada” (TILLICH, 2011, p. 76). Mas essa universalidade de pergunta e resposta não cai em um essencialismo antropológico estéril, que faz da pergunta a constatação de um dado humano e da resposta uma fórmula teológica? Apesar de existir esse perigo, não é necessariamente assim. Tillich nesse ponto segue seus interlocutores existencialistas e compreende a existência de maneira dinâmica. A necessidade de interpretar a situação, ou melhor, de compreender a pergunta não está no teor da pergunta, mas na maneira como a pergunta é colocada na situação. O ser humano que interpreta a situação não está alheio a ela. Envolvido por ela, ele a interpreta e se interpreta. A resposta também não estática, não é a repetição de postulados bíblicos ou doutrinários. É dinâmica, pois não corresponde a uma ideia dada de ser humano, antes responde ao ser humano em sua situação existencial.

Nesse ponto a teologia apologética de Tillich se distingue das teologias kerigmática e liberal e as supera. É uma teologia de resposta que opera entre dois polos, mensagem e situação. A teologia kerigmática,

privilegia o primeiro polo, o da mensagem: ela perde o momento presente por causa da sua fixação numa situação do passado. Do seu lado, a teologia liberal respondeu afirmativamente à questão da possibilidade de adaptar a mensagem cristã à mentalidade moderna sem perder seu caráter essencial e único. Seu perigo foi de reduzir a mensagem à situação (HIGUET, 1995, p. 40).

A análise da situação é um trabalho filosófico de interpretação da estrutura da existência, a partir da existência humana. O teólogo que se propõe a essa interpretação difere do filósofo por interpretar em relação à mensagem cristã. O filósofo compreende essa interpretação como parte de uma interpretação maior, que seria o *logos* universal. Tillich afirma que a análise feita pelo teólogo é mais penetrante, pois direciona-se especificamente à preocupação última do ser humano, enquanto fonte das perguntas suscitadas pela situação. De maneira correlata à análise da situação, a mensagem cristã deve ser interpretada no intuito de fornecer respostas. Como é feita essa interpretação? “Estas respostas estão contidas nos eventos revelatórios sobre os quais se fundamenta o cristianismo, e a teologia sistemática as toma *das fontes, através do meio, sob a norma*” (TILLICH, 2011, p. 78). Essa citação contém três elementos através dos quais se articula a interpretação da mensagem. O primeiro é as fontes da resposta. A teologia sistemática cristã tem como fontes a Bíblia, a história da igreja e a história da religião e da cultura. Higuier (1995, p. 39) faz um importante esclarecimento sobre a relação entre a mensagem cristã e as fontes das respostas: “A mensagem está contida na Bíblia sem identificar-se com a Bíblia, está presente também na tradição cristã, sem identificar-se com nenhuma forma particular dessa tradição”. O segundo elemento é o meio através do qual a mensagem é interpretada. Esse meio é a experiência. Como já discutimos no capítulo anterior a ideia de experiência em Tillich, vale a pena somente dizer que ela significa a participação do teólogo nas fontes das respostas, como uma abertura de maneira que elas possam falar e este possa receber. O terceiro é a norma da teologia sistemática, a saber, o evento, central no cristianismo, da manifestação do Novo Ser em Jesus como o Cristo. Jesus como o Cristo é o critério pelo qual a teologia julga as respostas fornecidas por suas fontes. Isso não faz de Tillich exclusivista em termos de revelação e salvação<sup>36</sup>. É importante termos em mente que ele faz teologia a partir dos símbolos cristãos e se identifica constantemente como alguém que pensa a partir de dentro do cristianismo. Além disso, Jesus como Cristo, é um símbolo cristão para um evento que é maior que o cristianismo, o irrompimento do Novo Ser que é a resposta ao problema da alienação existencial.

---

<sup>36</sup> Cf. Baleeiro (2014).

Na interpretação das perguntas suscitadas pela existência e das respostas fornecidas pela mensagem cristã há, como foi dito anteriormente, uma dinâmica de mútua dependência: “Quanto ao conteúdo, as respostas cristãs são dependentes dos eventos revelatórios nos quais elas aparecem. Quanto à forma, são dependentes da estrutura das perguntas às quais respondem” (TILLICH, 2011, p. 78). Essa interdependência aponta para o caráter fronteiro do método da correlação. Ele não se identifica somente com a mensagem ou somente com a situação, também não os coloca como paralelos, mas se desloca entre eles.

### 2.3. Vida e ambiguidade

O tema das ambiguidades da vida relaciona-se à noção tillichiana de fronteira. Para Tillich a vida é ambígua porque contém elementos essenciais e existenciais. A vida é ambígua porque está essencialmente presente no ser, mas em sua efetivação é limitada pela finitude. A ambiguidade se dá na passagem da essência para a existência. Essa maneira de tratar a ambiguidade é muito próxima da maneira de tratar a ideia de risco. A vida ambígua é a vida sob o risco da existência, que se caracteriza pela instabilidade, insegurança, incerteza.

Tillich possivelmente encontrou o tema da ambiguidade em Kierkegaard, que inspirou outros filósofos da existência, como Heidegger, que o relacionou à linguagem, Sartre, que o relacionou à situação existencial do ser humano, e Simone de Beauvoir, que, a partir de Sartre, o relacionou à ética.

O que propomos aqui é apresentar a discussão tillichiana sobre a ambiguidade da vida no intuito de percebermos sua relação com o conceito de risco. Apesar da discussão sobre ambiguidade estar presente em textos de vários períodos da obra tillichiana, priorizaremos a quarta parte da *Teologia sistemática – A vida e o Espírito* – por ser um texto da maturidade de Tillich, no qual ele retoma discussões de textos e conferências anteriores em nova perspectiva – a possibilidade de superação das ambiguidades da vida pelos símbolos reino de Deus, Espírito e eternidade.

### 2.3.1. Os conceitos de vida e ambiguidade

#### 2.3.1.1. O conceito de vida

O conceito de vida em Tillich é influenciado, como ele próprio informa, pela filosofia da vida, ou filosofia voluntarista, especialmente a partir de Schelling e Nietzsche. A filosofia da vida, apesar de remontar a Agostinho, Boaventura, Guilherme de Ockham, Lutero e Jacob Boehme, “começou no século dezenove com Schelling, que na juventude se dedicou à filosofia da vontade antes de se tornar um filósofo da natureza” (TILLICH, 1986, p. 182). Tillich destaca o fundamento ontológico da ideia de vontade em Schelling, afirmando que o ser não seria uma coisa ou pessoa, mas vontade. O que seria vontade, nessa perspectiva? Vontade estaria relacionada a uma compreensão de dinamicidade da vida, semelhante à ideia da filosofia do processo, segundo a qual, o ser, diferente da metafísica aristotélica, não é estático, mas mutável, e por isso a realidade se dá em um constante processo. Desse ponto de vista ontológico, “vontade é o dinamismo em todas as formas de vida” (TILLICH, 1986, p. 185). E vida, nesse sentido, não se refere somente aos chamados seres vivos, mas a todas as coisas. Entretanto, somente o ser humano teria uma vontade consciente. Para Tillich, a ideia de vontade em Nietzsche aparece como elemento essencial da vida. O conceito de “vontade de poder” representa bem isso. “Para Nietzsche, poder é a auto-afirmação do ser. Vontade de poder significa a afirmação do poder pessoal de viver, enfim, a afirmação da própria existência individual” (TILLICH, 1986, p. 187). Vida, enquanto vontade de poder, seria um tipo especial de vontade, presente em todas as coisas, inclusive na dimensão inorgânica.

Essas referências aparecem na ampla noção de vida que aparece na *Sistemática*. Basicamente vida é definida como efetividade do ser. Para isso o ser deve ser compreendido como dotado de determinada potencialidade. Tillich (2011, p. 475-476) explica o sentido de potencialidade inerente ao ser: “Potencialidade é aquele tipo de ser que tem o poder, a dinâmica de tornar-se

efetivo (por exemplo, a potencialidade de toda árvore é a arboridade)”. Nisso é possível perceber que no conceito de vida há uma junção de elementos essenciais e existenciais, a vida essencial, em potência, e a vida na existência, que se efetiva. Assim, aquilo que se inclui na vida tem um ser essencial e um ser existencial. Apesar de estar potencialmente no ser, a vida não é estável, mas dinâmica em sua efetivação e, conseqüentemente, sujeita às condições da existência.

Como em Schelling e Nietzsche, em Tillich o conceito de vida é amplo e não se limita à vida orgânica, pois não se trata de uma análise científica, nos termos de uma biologia, mas uma ontologia. Cabe no conceito de vida tudo aquilo que se dá na existência. A seguinte citação nos ajuda a compreender isso: “O conceito ontológico de vida libera a palavra ‘vida’ de sua vinculação ao reino orgânico e eleva ao nível de um termo básico que pode ser usado dentro do sistema teológico, mas somente se for interpretado em termos existenciais” (TILLICH, 2011, p. 476). A vida contém diferentes dimensões que se perpassam mas mantêm suas características próprias. Tillich evita qualquer hierarquização daquilo que está na vida, evitando, por isso, a metáfora “nível”, que implicaria em uma concepção de vida na qual um nível de estaria sobreposto sobre outro, superando-o ou destruindo-o. A metáfora dimensão permite compreender que todas as dimensões estão presentes em cada manifestação da vida, ainda que potencialmente, e que algumas pressupõe outras. A dimensão orgânica, por exemplo, pressupõe a dimensão inorgânica. Mueller (2005b, p. 87) percebe nessa compreensão de vida uma noção de evolucionismo não-linear: “Tillich concebe a vida de forma evolucionária, mas evita uma concepção simplesmente linear de evolução. A vida é processo. Nele há uma simultaneidade de dimensões que, mesmo surgindo umas do interior das outras, não se substituem mas constituem como que círculos concêntricos em expansão”<sup>37</sup>. Mueller quer dizer que ele aceitou os processos derivativos entre diferentes dimensões da vida, mas rejeitou a compreensão de que a vida evoluiria sempre a formas superiores.

Duas dimensões básicas são a inorgânica e a orgânica. A segunda conteria ainda outras dimensões, como a que conteria a vida vegetal, a que conteria a

---

<sup>37</sup> Sobre a relação entre teologia e darwinismo, cf. Tillich (1986, p. 155-158).

vida animal e a que conteria a vida humana. A dimensão inorgânica seria a primeira dimensão, aquela que estaria pressuposta nas outras e conteria tudo o que não se efetiva como orgânico. Isso pode ser compreendido de duas maneiras: primeiro, a partir da ideia de matéria, que estaria situada na esfera do inorgânico, mas que está presente em todas as coisas que se efetivam; segundo, tendo em mente as teorias científicas que afirmam a proveniência da vida orgânica da vida inorgânica. “O inorgânico tem uma posição privilegiada entre as dimensões na medida em quem é a condição primeira da efetivação de qualquer dimensão. Por isso, todas as outras esferas do ser se dissolveriam caso desaparecesse a condição básica fornecida pela constelação das estruturas inorgânicas” (TILLICH, 2011, p. 483). A dimensão orgânica, como dito, contém outras dimensões, como a vegetal e animal. A animalidade é dotada de autopercepção. Na dimensão animal se efetiva outra dimensão, a espiritual, que refere-se àquela constituída pelo mundo humano. Não é possível identificarmos totalmente o ponto em que elas se distinguem.

A dimensão espiritual, como aquela própria do ser humano, é a que mais nos interessa, pois é onde acontece o estado de fé. O termo “espírito” é resgatado por Tillich por sua significatividade tanto na linguagem religiosa como filosófica. Distinguindo “espírito”, como dimensão da vida, de “Espírito”, como espírito divino em sua relação com o mundo, Tillich, partindo da semelhança de termos indica uma relação entre o ser humano e Deus. O Espírito atua na vida, em todas as suas dimensões, mas privilegia a dimensão do espírito. A dimensão do espírito, lembrando da *Filosofia da religião*, é a dimensão da criatividade e do sentido<sup>38</sup>. É possível, entretanto, percebermos diferenças entre a ideia de espírito no texto da segunda década do século XX e na *Sistemática*. A principal diferença diz respeito à humanidade do espírito. Enquanto na *Filosofia da religião* ele é pensado de maneira quase etérea, como uma generalização da vivência humana enquanto possuída por uma *Gestalt* – a realidade espiritual –, no texto dos anos 1960 o espírito é compreendido em sua historicidade e em sua relação com as demais dimensões da vida – sua dependência da dimensão inorgânica e sua procedência da animalidade e sua luta contra ela. Não quero dizer com isso que

---

<sup>38</sup> Cf. Tillich (1973, p. 43).

no citado texto da juventude Tillich tenha deixado de fora a dimensão histórica, mas esta era submetida ao peso da essencialidade da realidade espiritual<sup>39</sup>. A dimensão histórica, na *Teologia sistemática*, enquanto dimensão na qual o novo se cria, se manifesta em todas as dimensões da vida e nela se trava a luta entre as várias dimensões em seus processos de efetivação. Luta no sentido de distinção da dimensão da qual se provém e afirmação enquanto dimensão própria, como a mencionada luta do ser humano contra a animalidade, contra a qual ele se afirma e da qual ele provém.

A dimensão do espírito se distingue da dimensão animal pelo poder de criação. Para Tillich isso encerra em si um problema moral. Moral aqui não é entendida como teoria ou princípio do agir no mundo, mas, de maneira ampla, como o viver humano. O viver humano se caracteriza por se dar na tensão entre liberdade e destino. O ato moral é representado pela metáfora da circularidade do eu. O eu centrado em si mesmo articula um movimento de afastamento de si e retorno. Esse movimento carrega uma série de elementos, como marcas da experiência histórica, e caracteriza a pessoalidade do eu. Ou seja, no afastar-se e retornar a si o eu se percebe como eu pessoal, distinto. Percebendo o que não é, percebe o que é, o si enquanto si. Tillich diz que isso tem o caráter de liberdade, enquanto delibera e decide. Essa liberdade se dá nos domínios do destino, ou seja, da experiência histórica<sup>40</sup>.

A vida, enquanto processo de efetivação das potencialidades do ser, compreendida a partir desse movimento do eu centrado de saída de si e retorno a si, opera um processo de auto-identidade e auto-alteração, identifica-se identificado o que não se é e altera-se por carregar no retorno a si a experiência do outro. Assim é o eu centrado passa por três etapas nesse processo, a saída de si, o encontro com o outro e o retorno a si. Relacionados a essas três etapas Tillich identifica três funções da vida relacionadas a polaridades ontológicas: A auto-integração, relacionada à polaridade individualização e participação, a autocriação, relacionada à polaridade dinâmica e forma, e a autotranscendência,

---

<sup>39</sup> Cf. Tillich (1973, p. 49).

<sup>40</sup> Diante voltaremos a essa discussão sobre a liberdade na dimensão humana da vida para pensarmos na compreensão de vida como risco.

relacionada à polaridade liberdade e destino. O processo de auto-identidade e auto-alteração identifica-se com a estrutura ontológica básica de eu e mundo<sup>41</sup>.

### 2.3.1.2. A noção de ambiguidade

O termo “ambiguidade” está presente em vários textos de Tillich de diferentes épocas e relacionados a diferentes temáticas. Segundo Eduardo Cruz (2008, p. 110), ele aparece pela primeira vez, de maneira não eventual, no ensaio *Kairos e logos*, de 1926. Entretanto em 1922, no primeiro ensaio *Kairos*<sup>42</sup>, o termo já aparecia, ao que me parece, não eventualmente. Tillich procurou diferenciar duas linhas gerais de compreensão da história, uma absoluta, outra relativa. Na filosofia relativa da história ele incluiu o tipo clássico, o tipo progressivista, e o tipo dialético. O primeiro tipo estaria ligado, como o próprio nome indica, a uma compreensão clássica de história, segundo a qual cada época se desenvolveria plenamente, em um processo evolutivo contínuo; o segundo tipo mantém a ideia de evolução, entretanto, não a compreende como um processo natural, mas como um progresso humano, percebendo seus aspectos positivos e negativos; o terceiro tipo, que Tillich afirma ser o “mais alto”, é resultado dos dois anteriores e opera em três formas, a teológica, representada pela tríplice divisão da história de Joaquim de Fiori, a lógica, representada pelas interpretações crítica e orgânica de Hegel, e a dialética, representada pela interpretação econômica da história de Marx. Esse tipo, para Tillich, é bastante ambíguo. Primeiro, porque mantém uma ambiguidade própria do segundo tipo. No tipo progressivista, quando se enfatizam seus aspectos negativos podem surgir duas atitudes: um criticismo cínico, vazio e sem esperança ou uma atitude de superação desses aspectos, criativa e revolucionária. “Assim, a ambiguidade da interpretação progressivista da história é ao mesmo tempo seu perigo e seu poder” (TILLICH, 1992a, p. 71). Em segundo lugar, o tipo dialético é ambíguo porque lê a história a

---

<sup>41</sup> As três polaridades citadas, bem como a estrutura ontológica na qual se dá o encontro entre o eu e o mundo, são apresentadas na segunda parte da *Teologia sistemática*, cf. Tillich (2011, p. 178-196).

<sup>42</sup> Aqui utilizamos a versão que aparece em *A era protestante* (1992a).

partir de um período absoluto, que pode ser o seu – como em Hegel - ou um momento esperado no futuro – como em Joaquim de Fiori e Marx. Para Tillich (1992a, p. 72), isso se caracteriza como ambiguidade porque “ou se acaba arbitrariamente com o processo dialético, ou se cai na doutrina da repetição infinita”.

Juan Callejas, diz algo interessante sobre a ideia de ambiguidade no ensaio de 1922. Para ele, a crítica de Tillich ao socialismo, na última parte do texto, referente à apropriação pelo socialismo de ideias burguesas, ainda que não traga o termo, contém os mesmos elementos de um dos tópicos de *A decisão socialista*<sup>43</sup>, da década de 1930, que trata das ambiguidades do socialismo. Nesse tópico são desenvolvidas críticas à ambiguidade presente em um tipo de fé na ciência, na antropologia e na noção de sociedade. “Tillich vê como conseqüente à ambiguidade antropológica e à social, unidas na concepção cultural do socialismo, a qual se expressaria na posição deste com respeito à religião, à ciência, à educação, à vida espiritual e à formação (“*Bildung*”)” (CALLEJAS, 1975, p. 59). Isso significa que aquilo que Tillich identificou posteriormente como ambiguidade já estava presente, sem o uso do termo, em 1922.

Não faremos o percurso dos textos de Tillich que tratam da ideia de ambiguidade<sup>44</sup>. Não teríamos condições de fazer isso aqui, além de tal empreendimento não ser fundamental para nos aproximarmos de nosso objetivo. Procuramos apenas mostrar que a ideia de ambiguidade já estava presente no ensaio de 1922, significando, ao mesmo tempo, dupla possibilidade e oposição ou contradição. Vale a pena somente indicar, conforme Cruz (2008, p. 141), algumas ideias relacionadas a ambiguidade presentes na obra de Tillich: “(1) mistura de elementos essenciais e existenciais, (2) resultado da divisão sujeito/objeto (que dá o caráter positivo de ambiguidade), (3) necessidade de

---

<sup>43</sup> O título do tópico é traduzido por Cruz (2008, p. 121) como *O conflito interior do socialismo*. Callejas (1975, p. 54 – nota 147), por outro lado, diz que o termo “*Widerstreit*”, usado por Tillich, que geralmente é traduzido por antagonismo ou conflito, considerando o todo dos escritos tillichianos, deve ser traduzido por “ambiguidade”.

<sup>44</sup> Para uma análise dos principais momentos em que a ideia de ambiguidade aparece nos textos de Tillich vale a pena conferir a segunda parte do interessante capítulo 2 do livro *A dupla face: Paul Tillich e a ciência moderna – Ambivalência e salvação*, de Eduardo Cruz (2008).

buscar o significado da vida no meio do condicionado, (4) caráter duplo de todas as realizações humanas e (5) incapacidade de alcançar o sentido nas melhores tentativas”. Essas ideias de ambiguidade estão ancoradas em uma concepção ontológica de ambiguidade da vida, que é, “ao mesmo tempo, grande e pequena, sagrada e profana, expressão do inexaurível fundamento do Ser e da infinita distância do mesmo fundamento”.

Na *Teologia sistemática* esses diferentes sentidos do termo estão presentes, mas Tillich afirma que eles têm uma mesma raiz, a efetivação das potencialidades do ser. “A vida sempre inclui elementos essenciais e existenciais; esta é a raiz de sua ambiguidade” (TILLICH, 2011, p. 563). Isso significa que, a despeito das implicações para a moral e a cultura, a noção de ambiguidade tem um fundo ontológico.

### 2.3.2. As ambiguidades da vida

Na quarta parte da *Teologia sistemática* as ambiguidades da vida são apresentadas nos três elementos constitutivos da vida: na autointegração, como ambiguidade da moral, na autocriatividade, como ambiguidade da cultura e na autotranscendência, como ambiguidade da religião. Moral, cultura e religião estão interrelacionadamente presentes, de maneira essencial, no ser, de modo que não se pode falar de uma sem penetrar o âmbito da outra, tornam-se mais distintas, embora ainda interrelacionadas, somente quando se dá a efetivação do processo de vida, ou seja, no âmbito da existência. Tillich (2011, p. 552-553) explica isso da seguinte forma:

De acordo com sua natureza essencial, moralidade, cultura e religião se interpenetram mutuamente. Elas constituem a unidade do espírito, em que os elementos são distinguíveis, mas não separáveis. A moralidade, ou a constituição da pessoa como pessoa no encontro com outras pessoas, encontra-se essencialmente relacionada com a cultura e a religião. A cultura fornece os conteúdos da moralidade – os ideais concretos de personalidade e comunidade e as leis cambiantes da sabedoria ética. A religião confere à moralidade o caráter incondicional do imperativo moral, o alvo último, a reunião, no *agape*, do que está separado, e o poder motivador da graça. A cultura, ou criação de um universo de sentido em *theoria* e *práxis*, está essencialmente

relacionada com a moralidade e a religião. A validez da criatividade cultural em todas as funções se baseia no encontro de pessoa a pessoa em que se estabelecem os limites da arbitrariedade. Sem a força do imperativo moral, não poderíamos sentir qualquer exigência proveniente das formas lógicas, estéticas, pessoais e comunitárias. O elemento religioso na cultura é a profundidade inexaurível de uma criação genuína. Podemos chamá-lo de substância da cultura ou fundamento do qual vive a cultura. É o elemento de ultimidade de que carece a própria cultura, mas para o qual ela aponta. A religião, ou a autotranscendência da vida sob a dimensão do espírito, está essencialmente relacionada com a moralidade e a cultura. Não existe autotranscendência sob a dimensão do espírito sem a constituição do eu moral pelo imperativo incondicional, e esta autotranscendência só pode ganhar forma dentro do universo de sentido criado no ato cultural.

A relação da religião com a cultura e a relação da religião com a moral aparecem em outros textos de Tillich, entretanto, essa tríplice interdependência não é comum. Nos textos anteriores à quarta parte da *Sistemática* a religião é apresentada como substância da cultura e a moral como uma função do espírito humano, ao lado da cognição, da estética, do sentimento (cf. TILLICH, 2009, p. 42-44; 1973, p. 140), ou seja, como uma expressão da religião da dimensão da cultura. Na citação acima podemos perceber que Tillich desloca a moral da posição de expressão cultural para elemento da vida enquanto autointegração. A tríade moral, cultura e religião representa elementos da vida nos quais se dão diferentes ambiguidades.

A moral contém dois espaços nos quais se dão ambiguidades: a tensão entre a necessidade de preservação do eu centrado, aquilo que constitui a vida pessoal, e a necessidade de sua expansão através da experimentação da realidade; e a relação entre o princípio incondicional que fundamenta o ato moral e a historicidade na qual o ato moral se concretiza. As ambiguidades da cultura se manifestam de três diferentes maneiras: 1) São resultado da palavra que, ao mesmo tempo em que é dotada de poder criador de sentido, recorta o sentido da realidade; da ruptura da relação sujeito/objeto do ato cognitivo; e da distinção entre expressão e o que é expresso na obra de arte. 2) São resultado da técnica, que liberta o ser humano, mas o aprisiona em suas próprias regras; e da autocriação pessoal, que aponta para a relação entre aquilo que a pessoa é e aquilo que ela não é. 3) está na diferença entre o eu centrado, enquanto aquilo que constitui a pessoa, e a comunidade, formada de pessoas, que tende a constituir um centro.

Nos deteremos um pouco mais nas ambiguidades da religião, pois, para Tillich, a autotranscendência tem certo destaque em relação aos outros elementos da vida. Segundo ele, “é na religião que o ser humano começa sua busca pela vida sem ambiguidade e é na religião que ele recebe a resposta” (TILLICH, 2011, p. 564). A resposta, entretanto, não se confunde com as religiões. Sendo estas ambíguas, não podem ser a resposta à ambiguidade da vida. É preciso destacar que na quarta parte da *Sistemática* Tillich utiliza indiscriminadamente o termo “religião” para os dois sentidos que aparecem em sua obra – religião como preocupação última, substância da cultura, e religião como expressão especial que se dá no âmbito da cultura, religião em suas diversas formas manifestas na existência.

Como vimos, uma das funções da vida é a auto transcendência. Não é possível falar de autotranscendência em seu sentido pleno nos âmbitos da auto-integridade e da autocriação pois estes são internos à vida. Neles há a superação de uma superação finita por outra situação finita dentro dos limites da finitude, mas a vida em si não é superada. Podemos falar em autotranscendência da vida somente porque há vida que pode ser transcendida por aquilo que está além dela, que escapara à finitude a que está submetida. Tillich (2011, p. 494) afirma: “A vida, por sua própria natureza, está *em* si como para *além* de si, e esta situação se manifesta na função da autotranscendência”. A primeira ambiguidade da vida na dimensão da autotranscendência é a profanização. Profanização é a resistência própria da vida. “Pode-se afirmar, de modo geral, que em todo ato de autotranscendência da vida a profanização está presente ou, em outras palavras, que a vida se autotranscende de forma ambígua” (TILLICH, 2011, p. 545-546).

Relacionado à autotranscendência está a ideia de grandeza, que refere-se ao poder de ser e de sentido presente na vida, em todas as suas dimensões, que é analógico ao poder de ser e sentido infinitos. A grandeza também é o poder de resistir ao poder ameaçador do ser, o não-ser. Entretanto, nesses poderes se encerram ambiguidades, pois, “onde está o sagrado também está o profano” (TILLICH, 2011, p. 546). A grandeza da vida se dá na condição de representar poderes além de si mas estar presa à limitação da existência. Isso tem diversas implicações, como a condição, na dimensão inorgânica, das coisas serem

apenas coisas, matéria – no sentido de matéria-prima –, instrumentos, de serem importantes apenas enquanto necessárias. Mas Tillich percebe uma dignidade inerente às coisas. Dignidade é o caráter do grande presente na vida – inclusive na dimensão inorgânica. Na esfera do ser a dignidade da vida não pode ser violada, mas em sua efetivação pode ser violada por seu uso técnico e pela dor, por exemplo.

Tillich fala de maneira diferente da ambiguidade da vida em geral e da vida humana no que concerne à autotranscendência. O ser humano sob a grandeza, ou seja, enquanto o grande, experimenta a existência como tragédia. Grandeza e tragédia representam a ambiguidade dessa situação. A tragédia é própria de quem experimenta a grandeza e representa a universalidade e inevitabilidade da alienação humana. Não se pode fugir da tragédia, nem mesmo evitando a grandeza. A tentativa de se evitar aspectos da grandeza pelo medo da tragédia geralmente incorre em uma situação trágica, como mostraram os mitos gregos e bíblicos. As narrativas de Ulisses e Jonas são bons exemplos. É importante não confundirmos a tragédia com os problemas da vida. A finitude imprime na vida limitações, entretanto, a tragédia não se resume aos resultados da finitude, mas à própria finitude. “O trágico só pode ser entendido à base da compreensão da grandeza” (TILLICH, 2011, p. 552). Dessa forma, até podemos falar de tragédia relacionada a outras dimensões da vida, mas somente de maneira analógica, pois ela só se dá de maneira plena na dimensão do espírito.

A religião, enquanto preocupação última, tem uma relação especial com uma das formas culturais de sua expressão, as religiões concretas. Na existência de religiões concretas, entretanto, está a principal ambiguidade da religião. Tillich (2011, p. 554) diz o seguinte:

De acordo com a definição de religião como autotranscendência da vida, não deveria haver religião, individual ou organizada, como função particular do espírito. Todo ato de vida deveria em si mesmo apontar para além de si, e nenhum ato especificamente religioso deveria ser necessário. Mas, como em todos os âmbitos da vida, a profanação no âmbito do espírito resiste à autotranscendência.

Essa citação reflete aquilo que Tillich já dizia em seus textos da juventude, especialmente sobre a relação entre religião e cultura: as criações culturais – entre elas as religiões concretas – são as formas pelas quais se expressa a

religião. Nesse sentido, não seria necessária uma forma especial para expressão da religião, pois ela já estaria presente na arte, na política, na moral etc. Por conta da alienação o ser humano não consegue perceber plenamente a religião nas formas da cultura, sendo necessária uma forma específica para mediar a percepção da substância de todas as formas. Mas, como tudo que se dá na existência, as religiões concretas também contêm ambiguidades.

A primeira das ambiguidades das religiões concretas relaciona-se à distinção entre o que é sagrado e o que é secular. Tillich prefere substituir o termo “secular” por “profano”, ainda que o primeiro seja mais utilizado em sua época – como na nossa –, porque entende que este carrega um sentido mais apropriado, aquilo que está na porta do templo, que não adentra no espaço sagrado. Não representa simplesmente uma relação dicotômica, mas o estar fora de algo. Pois o sagrado, para ele, está presente em toda a realidade. Nesse sentido, o profano não é o oposto do sagrado, mas aquilo que, ainda que de dentro, resiste a ele. O sagrado é identificado com o santo. O santo caracteriza a qualidade de grandeza que se dirige ao grande em si, ou seja, que aponta para a preocupação última. A ambiguidade do sagrado e do secular, portanto, está na profanização do santo, ou seja, na resistência presente nas religiões concretas à autotranscendência.

A ambiguidade enquanto profanização se dá nas religiões concretas em duas formas: como profanização institucional e como profanização redutiva. A primeira forma representa a transformação da religião em formas institucionais. A institucionalização da religião, tão criticada por movimentos internos às próprias religiões que não se veem representados por seus/suas líderes e pelas decisões políticas da instituição, não é, para Tillich, necessariamente má. A instituição é a forma organizada da religião concreta. A crítica não é dirigida à institucionalização, mas à redução da religião, enquanto preocupação última, aos elementos da instituição. Ou seja, a ambiguidade se dá quando a religião, que deveria expressar o incondicionado o esconde sob normas morais, doutrinas etc. Invés de apontar para o infinito, aponta apenas para formas finitas. É ilusório pensar que é possível existir religião, seja no plano comunitário ou individual, sem profanização. A ambiguidade da religião, em sua relação com as religiões

concretas, é radical, a caracteriza, está na relação entre a forma e sua substância.

A segunda forma da ambiguidade como profanização é a redução da religião à moralidade e à cultura. É a religião removida de sua de sua autotranscendência. Isso implica na leitura dos conteúdos da religião e da fé como criações culturais, destituídas de qualquer sentido profundo. Essa é uma tendência dos estudos de religião na atualidade, especialmente nas ciências sociais e na história (especialmente na história cultural), mas pode ser percebida até mesmo na teologia, como foi o caso da teologia liberal que acabou por tentar superar o elemento transcendente no cristianismo. Sob um olhar tillichiano, essa redução é resultado de uma confusão entre as formas concretas de religião e sua substância. A preocupação última é negada e as religiões concretas unicamente são aquilo que podem ser chamadas de religião.

Para Tillich, como temos procurado mostrar, a religião não pode ser reduzida à cultura e à moral, como não pode ser reduzida a nenhuma das funções do espírito, como as religiões concretas, ela é o fundamento das funções do espírito. Além disso, se reduzirmos a religião à moral e à cultura, destituímos estas de sua dimensão de profundidade, daquilo que lhes dá sentido. A moral sem a religião seria destituída daquilo que lhe dá condições de conferir sentido ao agir humano, a cultura sem a religião seria criação vazia, destituída de sentido. Mas Tillich afirma que a religião, em seu sentido amplo, não pode ser reduzida senão no discurso ou como uma compreensão distorcida. As tentativas de dissolução da religião que surgiram como herança do pensamento iluminista não podem obter êxito, pois tocam apenas em suas manifestações na cultura, não em sua profundidade. As religiões concretas, por sua vez, podem ser transformadas e até desaparecerem, pois apesar de se fundamentarem em algo infinito, são finitas: “A religião pode ser secularizada e finalmente dissolvida em formas seculares apenas porque possui em si a ambiguidade da autotranscendência” (TILLICH, 2011, p. 558). Assim, apenas a forma seria atingida, não a substância. Nesse sentido, Tillich (2011, p. 559) diz: “É possível que a profanação reductiva consiga abolir a religião como função especial, mas ela é incapaz de eliminar a religião

como qualidade presente em todas as funções do espírito – a qualidade da preocupação última”.

A segunda ambiguidade da autotranscendência é a do divino e do demônico. Se a primeira se caracteriza pela redução do infinito a formas finitas, esta segue um movimento oposto e se caracteriza por elevar ao status de infinito formas finitas. Nesse sentido, a ambiguidade do demônico tem um sentido próximo ao de idolatria, a substituição do infinito por algo finito, como, por exemplo, a confusão entre um símbolo religioso e aquilo que ele simboliza.

Segundo Callejas (1976, p. 169), a ideia de demônico é introduzida por Tillich em um texto de 1923, *Linhas fundamentais do socialismo religioso*, no qual afirma que a luta de um movimento religioso não deve ser contra o secular ou o não religioso, mas contra o demônico presente na própria religião, contra a religião antiodivina. Nesse texto o demônico foi definido como a instituição do irracional na criação de formas antagônicas ao incondicionado. Callejas ainda afirma que a ideia de demônico em Tillich tem influências de Boehme, Schelling e Otto, e estava presente nos escritos de outros participantes do movimento do socialismo religioso. Cruz (2008, p. 134-136) diz que a ideia de demônico nos textos de Tillich do período alemão era ambígua, como um princípio que continha em si elementos criativos e destrutivos; mas que no período estadunidense, especialmente na quarta parte da *Sistemática*, recebeu conotações negativas. Essa mudança se deve, segundo ele, a dois fatores: a aplicação da ideia do demônico ao nacional socialismo, no período de sua ascensão – Tillich teria percebido ao longo do tempo a predominância dos elementos destrutivos desse movimento – e a conotação negativa que o termo tinha nos Estados Unidos.

Na *Teologia sistemática*, o demônico é aquilo que distorce o sagrado. “O demônico não resiste à autotranscendência, como o profano, mas distorce a autotranscendência identificando um portador particular da santidade como o próprio sagrado” (TILLICH, 2011, p. 559). Mas essa distorção, como na ambiguidade do profano, não toca na religião em sentido amplo, mas somente na religião em suas formas concretas. Elas tornam-se demônicas quando deixam de apontar para a preocupação última e apontam para si. A seguinte passagem da

*Teologia sistemática* nos ajuda a compreender a maneira como Tillich relaciona religião e suas formas na cultura e ambiguidade:

A religião como realidade histórica se serve das criações culturais tanto na *theoria* como na *práxis*. Ela usa algumas e rejeita outras; ao fazer isto, estabelece um âmbito de cultura religiosa ao lado de outras criações culturais. Mas a religião como autotranscendência da vida em todos os âmbitos reivindica uma superioridade sobre eles. Esta reivindicação se justifica na medida em que a religião aponta para aquilo que transcende a todos os âmbitos, mas a reivindicação de superioridade se torna demoníaca quando a religião como realidade social e pessoal faz esta reivindicação para si mesma e as formas finitas mediante as quais ela aponta ao infinito (TILLICH, 2011, p. 561).

Não somente as religiões concretas, mas todas formas culturais podem se tornar demoníacas: um estado, um líder religioso, um partido político, determinadas afirmações religiosas, um conjunto de leis etc. Sempre que se distorce a auto transcendência confundindo o finito com o infinito surge o demônico.

### 2.3.3. As ambiguidades da vida como risco

A ideia de ambiguidade da vida em Tillich identifica-se com a ideia de risco. Ao compreendermos que a vida contém ambiguidades a certeza, os dogmas, os absolutos perdem sua força. A raiz dessas ambiguidades está na passagem da essência para a existência, ou seja, na efetivação das potencialidades da vida no ser. O risco, relacionado às ambiguidades, é, portanto, existencial, pois representa a limitação da vida, a finitude que é condição de tudo que se dá na existência. Na dimensão do espírito o risco é existencial<sup>45</sup>, pois somente o ser humano está consciente de sua existencialidade e, por isso, é livre. A liberdade, não somente para Tillich, como também para Sartre e Heidegger, se identifica com o risco. Mas de que maneira Tillich estabelece essa identificação? Para ele a liberdade não é radical, não supera a necessidade e o destino, mas se dá em seus limites. Isso não significa que ele a entenda como acidente. Liberdade não é fruto do acaso, mas se dá mediante normas que ao mesmo tempo a tornam

---

<sup>45</sup> Existencialidade pode ser entendido, no sentido heideggeriano, em sua distinção de existencialidade. Enquanto o segundo conceito se refere às estruturas ontológicas da existência, o segundo se refere à existência propriamente do *dasein*.

possível e a limitam. “Essa liberdade somente é possível porque existem normas às quais o espírito se sujeita para ser livre dentro dos limites de seu destino biológico e psicológico. Liberdade e sujeição a normas válidas são a mesma coisa” (TILLICH, 2011, p. 491). Há aqui um paradoxo: a sujeição a normas é a condição para a liberdade, liberdade só é liberdade dentro de limites.

Tillich pergunta pela fonte dessas normas e aponta três possíveis respostas, a pragmática, a axiológica e a ontológica. Não descarta totalmente nenhuma, mas destaca a última como a que melhor responde ao problema da liberdade humana por situá-la na relação entre essência e existência. A resposta pragmática identifica os critérios da vida na própria vida. Segundo esse ponto de vista, não existem normas fora da vida a partir das quais se possa que possa julgá-la. Entretanto, a resposta do pragmatismo incide em uma dificuldade, o particular acaba por se constituir como norma para o geral. Tillich critica a eleição de determinados elementos particulares da vida para jugar toda a vida. Ele afirma que, dessa forma, o pragmatismo acaba caindo em um tipo de hierarquização de princípios em busca de princípios cada vez mais elevados e, assim, ultrapassa os limites da vida recorrendo a conceitos ontológicos, ainda que camuflados. A resposta axiológica é vista por Tillich como mais apropriada que a pragmática, por reconhecer na hierarquia de valores alguns valores que podem transcender a vida, colocando-se assim como uma opção entre o relativismo pragmático e o absolutismo metafísico. Entretanto, a resposta axiológica não consegue estabelecer critérios de validade para essa hierarquia, ou seja, carece de um fundamento para sua teoria dos valores.

Uma requalificação da resposta pragmática está em reconhecer sua ênfase na vida. As normas, que tornam possível a liberdade, estão na vida e na vida está implícita sua fonte. Mas se as normas encontram sua fonte somente na vida elas são ambíguas porque a vida contém elementos essenciais e existenciais. A fonte das normas está na essência, por isso está implícita na vida e estrutura a liberdade humana. Na essência está aquilo para onde aponta a teoria dos valores, ou seja, a resposta axiológica e que pode dar significado a ela. Entretanto, a fonte, ainda que não seja originariamente ambígua, se expressa

somente de maneira ambígua na existência. Ao se mostrar se mostra apenas parcialmente. É aí que se dá o risco.

Não existe caminho direto e seguro que leve às normas de ação na dimensão do espírito. A esfera do potencial é parcialmente visível, parcialmente oculta. Por isso, a aplicação de uma norma a uma situação concreta na esfera do espírito sempre é uma aventura e um risco. Ela exige coragem e disposição de aceitar um eventual fracasso. O caráter de risco da vida em suas funções criativas vale também na dimensão do espírito, na moralidade, cultura e religião (TILLICH, 2011, p. 492).

Risco aqui tem o mesmo sentido daquele apresentado na primeira parte deste capítulo, quando o relacionamos à fé. Não representa uma atitude relativista diante da vida. Afirma a universalidade e unidade do fundamento, mas sua instabilidade e fragilidade nos limites da existência. Portanto, a liberdade se configura como risco, pois apesar de se sustentar sob um fundamento estável, ainda que dinâmico, recebe esse fundamento sob as distorções próprias das condições a que está submetida, mas que a torna possível.

### 3. LINGUAGEM E RISCO DA FÉ

*“Ora, nesse catar feijão entra um risco:  
o de que entre os grãos pesados entre  
um grão qualquer, pedra ou indigesto,  
um grão imastigável, de quebrar dente.  
Certo não, quando ao catar palavras:  
a pedra dá à frase seu grão mais vivo:  
obstrui a leitura fluviante, flutual,  
açula a atenção, isca-a como o risco”.*

*João Cabral de Melo Neto*

O capítulo anterior nos deu condições de iniciar um novo movimento em nossa tentativa de compreensão no conceito de risco: sua relação com a linguagem. Encerramos o segundo capítulo relacionando a discussão sobre ambiguidade com a análise do conceito de risco da fé em alguns textos de Tillich. A conclusão a que chegamos é que o risco não está presente no fundamento da fé, naquilo que nos textos do período alemão Tillich chamou de incondicional. O risco está na manifestação da fé nos limites da existência. Isso não significa que o risco seja algo externo à fé, pois esta não está presente apenas no nível da potencialidade, mas se efetiva na vida. As ambiguidades da vida, que discutimos no fim do capítulo anterior, se dão justamente nessa passagem da essência para a existência. Mas de que maneira a fé se expressa na existência? Podemos dizer

que se manifesta nos atos de criação e transformação do mundo, o que Tillich identificou como cultura. Entretanto, toda manifestação cultural é mediada pela linguagem.

Neste capítulo procuraremos mostrar como, no pensamento de Tillich, o risco da fé se dá na expressão linguística. Para isso precisaremos percorrer um caminho que parece nos distanciar de nosso tema. Primeiro apresentaremos duas teorias extremas de linguagem: a primeira é a de que a linguagem é representação objetiva da realidade, a segunda é a de que na linguagem – e somente nela – a realidade se manifesta. Esse percurso serve para que possamos apresentar o pensamento de Tillich, no que concerne à linguagem, como um meio termo – ou talvez como ele viesse a preferir: na fronteira. Para Tillich a linguagem comunica a realidade, mas nessa comunicação empreende um processo de significação da realidade. Dentro dessa discussão apresentaremos a questão do símbolo, que para Tillich é a linguagem da fé. Após isso, estabeleceremos, por fim, de maneira conclusiva, a relação entre linguagem e risco.

### **3.1. Linguagem e realidade**

Neste trabalho compreendemos a ideia de linguagem em Tillich como uma via média entre duas outras ideias, a de que a língua é uma representação objetiva da realidade e a de que na língua a própria realidade se mostra. Tillich não desenvolveu uma teoria da linguagem, nem a constituiu fundamento de seu pensamento, tratou da linguagem como uma maneira de compreender a relação entre cultura e religião, mais especificamente, como o ser humano, preocupado de maneira última, produz e transforma a cultura através da linguagem.

Neste tópico procuraremos apresentar duas teorias da linguagem que consideramos paradigmáticas em suas oposições no que concerne à relação entre linguagem e realidade. A primeira, representada por Aristóteles, compreende a linguagem como um conjunto de símbolos que indicam uma realidade objetiva, estática e evidente; a segunda, representada por Martin

Heidegger, compreende a linguagem como aquilo a partir do qual a realidade se mostra, de modo que sem ela não haveria percepção da realidade.

### 3.1.1. Linguagem como expressão da realidade

A primeira compreensão de linguagem que quero apresentar é a de linguagem como expressão da realidade. Não pretendo fazer um retrospecto histórico da questão, pois tal empreitada extrapolaria os limites de nosso tema, além de não ser tão necessário para seu esclarecimento. Para isso apresentaremos a discussão de Aristóteles em seu *Da interpretação (Periérmenias)*, de modo a perceber de que maneira ele compreende a linguagem como expressão da realidade. Por que Aristóteles? Poderíamos eleger outro nome, como Agostinho, especialmente em seu *De magister*, por exemplo. Mas o *Da interpretação* caracteriza-se especialmente por seu caráter originário com relação à compreensão da linguagem como convenção. Aristóteles, nesse caso, servirá como exemplo do que queremos apresentar. De início é preciso destacar a possibilidade de outras leituras do texto aristotélico, como as que têm sido feitas especialmente a partir do século XX, com destaque para a ênfase mediação da mente entre as coisas e linguagem. Isso não está totalmente fora do horizonte de nossa leitura, mas olhamos para o *Da interpretação* de maneira interessada, como o propósito de perceber a relação entre linguagem e realidade.

Para Aristóteles, a linguagem falada está ligada à realidade. Ela é expressão das coisas. Mas isso se dá de modo indireto. A linguagem expressa de modo direto aquilo que está na mente, as afecções da alma, que, por sua vez, são representações daquilo que está no mundo. Textualmente ele diz o seguinte:

As palavras faladas são símbolos das afecções de alma, e as palavras escritas são símbolos das palavras faladas. E como a escrita não é igual em toda a parte, também as palavras faladas não são as mesmas em toda a parte, ainda que as afecções de alma de que as palavras são signos primeiros, sejam idênticas, tão como são idênticas as coisas de

que as afecções referidas são imagens (ARISTÓTELES, *Da interpretação*, 1 16a, 1-5)<sup>46</sup>.

Nesse sentido, a língua expressa a realidade, mas somente de modo indireto. De qualquer maneira, não há em Aristóteles, como aparecerá mais recentemente, a ideia de que a percepção da realidade pela mente é um tipo de reconfiguração do mundo, mas uma apreensão, uma captura objetiva das coisas e da essência das coisas. Desse modo, a linguagem expressa a realidade que é captada objetivamente pela mente.

Thiago Oliveira (2010, p. 52), a partir da citação anterior, afirma haver então no *Da interpretação* duas analogias, uma entre fala e pensamento e outra entre escrita e fala. Na primeira, a fala é símbolo das afecções da alma, ou seja, representa uma convenção a respeito de determinadas articulações vocais como representantes de determinadas afecções da alma; na segunda, a linguagem escrita é símbolo da linguagem falada, ou seja, se, como indicado na primeira, a linguagem falada é símbolo, a linguagem escrita é símbolo de um símbolo.

A ideia de linguagem como símbolo daquilo que está na mente é bastante esclarecedora do que estamos tentando mostrar aqui: o símbolo, como compreendido pelos gregos (*σύμβολα*), como aquilo que só tem sentido enquanto ligado (junto) ao que simboliza, indica uma relação de dependência. Aquilo que simboliza é dependente do que é simbolizado. No sentido aristotélico, o contrário não pode ser verdadeiro. A fala, bem como a escrita, só diz algo quando aponta para a coisa, ainda que sob a mediação da mente. Para Aristóteles, símbolo é convenção. Ele não compreendia os símbolos como naturalmente significativos, mas somente enquanto convencionalmente significativos. A implicação disso é que os símbolos podem variar de um lugar para outro, de um grupo de pessoas para outro. A escrita, da mesma forma, não é a mesma em todos os lugares. Entretanto, aquilo que é simbolizado é estático. As afecções da alma não mudam porque são sempre representações objetivas da realidade, que também não muda. Aldo Dinucci (2009, p. 8) diz que, dessa forma, Aristóteles evita as teorias de Górgias e Antístenes relacionadas à linguagem. “Deste, ao afirmar a impossibilidade factual de uma ligação natural e imediata entre as palavras e as

---

<sup>46</sup> A tradução que utilizamos é a de Pinharanda Gomes (ARISTÓTELES, 1985).

coisas. Daquele, por conservar uma ligação, ainda que mediata, entre linguagem e realidade, evitando assim o abismo entre palavras e coisas, apontado por Górgias”.

Uma pergunta deve ser feita: A mente não pode criar imagens? Ou seja, como relacionar a isso os sonhos ou aquilo a que comumente chamamos de “imaginação”? Segundo a teoria aristotélica, o nome das coisas é neutro, não implica em uma relação de verdade ou falsidade com as coisas. Um exemplo conhecido é o do bode-cervo (*τραγέλαφος*): “hirco-cervo significa deveras uma coisa, mas não é verdadeiro nem falso, a menos que lhe juntemos que há ou não há, universalmente falando ou relativamente a um certo tempo” (ARISTÓTELES, *Da interpretação*, 1 16a, 15). O bode-cervo é uma junção que a mente faz de elementos da realidade, mas sem se identificar com a realidade, entretanto não é possível dizer que ele seja falso ou verdadeiro porque o nome simplesmente não implica em juízo. “O nome é uma locução, que possui um significado convencional, sem referência ao tempo, e de que nenhuma parte tem significação própria quando tomada separadamente” (ARISTÓTELES, *Da interpretação*, 2 16a, 15-20). Somente se diz que algo é verdadeiro ou falso, ou seja, se estabelece uma relação entre linguagem e realidade, quando há uma proposição a respeito do sujeito, seja essa proposição positiva (catáfase) ou negativa (apófase). É quando se diz algo de alguma coisa que é possível emitir juízo. Para isso, ao nome deve se juntar um verbo, que indica a temporalidade da ação ou do estado.

Precisamos ter em conta que a ideia de verdade e falsidade aqui não está na realidade, mas na relação que se estabelece na mente entre os elementos da realidade, expressa na relação entre o símbolo e o simbolizado. A ideia de verdade e falsidade, então, também não está no símbolo, mas na articulação gramatical, na forma como ele aparece na frase, o que significa dizer, naquilo que se diz do nome das coisas. Então, para Aristóteles, verdade e falsidade estão em um nível diferente das coisas e das essências das coisas, está na apreensão das coisas e das essências das coisas e, conseqüentemente, na articulação linguística que estabelece a relação entre os nomes das coisas, seus símbolos, e as próprias coisas, sob a mediação da mente. Dinucci (2009, p. 11), explica isso

da seguinte forma: “Em Aristóteles, o afastamento entre *logos* e ser se reflete na redução do *logos* a vozes convencionais significativas. O verdadeiro e o falso tornam-se possíveis e explicáveis através de operações psíquicas que refletem ou não relações entre coisas reais simbolizadas pela linguagem”.

As ideias de verdade e falsidade relacionadas à expressão simbólica das afecções da alma pela linguagem tornam-se mais claras quando observamos outros conceitos aristotélicos. Dois desses conceitos, que estão em oposição dialética, são universalidade e particularidade. O universal é o que pode ser dito de um grupo de coisas e o particular é aquilo que pode ser dito apenas de uma coisa. O universal inclui os sujeitos particulares, o particular, diferentemente, pode-se aplicar a diferentes sujeitos, mas não representa uma unidade. Qual a implicação disso? Verdade e falsidade aqui não estão relacionadas apenas ao fato do símbolo ter um equivalente no mundo, antes essa equivalência deve ser também uma equivalência de níveis. Isso significa que uma afirmação universal pode ser oposta a uma negação universal e a uma afirmação particular. Por exemplo, a afirmação de que “todo ser humano fala português” pode ser oposta à negação universal “nenhum ser humano fala português” e à afirmação particular “algum ser humano fala português”. Entretanto, somente há uma contradição quando a uma afirmação universal há em oposição uma negação universal. “A oposição de contrariedade é a afirmação de um sujeito universal à negação de um sujeito universal” (ARISTÓTELES, *Da interpretação*, 7 17b, 15-20). Nesse caso, o sujeito não é percebido como agrupamento de coisas, mas assumido em sua universalidade. A diferença de níveis a que me referi está na diferença entre o particular e o universal. Quando se afirma “todo ser humano fala português”, a oposição de mesmo nível, universal, deve ser “nenhum ser humano fala português”. A afirmação “algum ser humano fala português” está em outro nível, o particular, não se constituindo uma contradição.

Dois outros conceitos que devemos observar são o de necessidade e contingência. Os conceitos de necessidade e contingência servem para incluir na questão do tempo na teoria aristotélica. Uma coisa pode ser de determinada maneira em um momento e de outra maneira em outro momento. “Coisa”, nesse sentido, não se limita a objeto, mas inclui ações, estados etc. Por exemplo, é

possível afirmar “João era saudável” e predicar a frase oposta “João não era saudável”, sem que se caia em uma contradição. Isso porque a afirmação e a negação não dizem respeito somente ao sujeito, mas ao tempo do estado do sujeito. Em um momento João era saudável e em outro João não era saudável. Aristóteles aloca, então, os três tempos – passado, presente e futuro – em dois blocos: o passado e o presente, enquanto possíveis de apreensão, e o presente e o futuro, enquanto indeterminados. O presente pode ser compreendido das duas maneiras porque ao mesmo tempo em que pode ser apreendido pode se dar de maneira diferente em relação ao passado.

A necessidade corresponde à impossibilidade de determinada coisa ser de outra maneira. Isso tanto pode ser compreendido no sentido fático, de destino, como em seu sentido lógico – destacado no *Da interpretação*. Por exemplo: Diante da afirmação “João é adulto” e de sua oposição “João não é adulto”, necessariamente uma das predicções é verdadeira e necessariamente a outra é falsa.

A afirmação e a negação não podem ser simultaneamente verdadeiras em casos deste tipo, pois se é verdade dizer que algo é branco ou que algo não é branco, e também na recíproca, que algo é branco ou que algo não é branco, a afirmação é tão verdadeira como a negação. Se não é branco, cometemos erro; e se cometemos erro, dizendo-o branco, esse algo não é branco, resulta que a afirmação ou a negação é necessariamente verdadeira ou falsa (ARISTÓTELES, *Da interpretação*, 9 18a, 35 – 18b, 1)

A contingência refere-se à indeterminação quanto ao presente e quanto ao futuro, visto que esses não podem ser apreendidos. As coisas do futuro podem ser imaginadas, podem ser previstas mediante determinados vestígios, podem ser esperadas, mas não podem ser apreendidas porque ainda não são. Isso não significa que aquilo que se dará não se dará por necessidade, mas somente que são indeterminadas porque não podem ser apreendidas.

A discussão sobre o necessidade e contingência nos leva a algo que aparece também quando se discute o universal e o particular e que central na lógica – não somente aristotélica: o contraditório enquanto oposição entre o verdadeiro e o falso. O contraditório é a simultaneidade de predições opostas a respeito do sujeito. Para Aristóteles, duas predicções opostas não podem ser ao mesmo

tempo verdadeiras. Se uma é verdadeira a outra é necessariamente falsa; se uma é falsa a outra é necessariamente verdadeira.

É evidente que nem um juízo verdadeiro, nem uma proposição verdadeira, podem ser contrários de outro juízo verdadeiro e de outra proposição verdadeira. As proposições contrárias são as que afirmam e predicam qualidades contrárias, enquanto as proposições verdadeiras são susceptíveis de ser verdadeiras ao mesmo tempo: ora, os contrários não podem pertencer simultaneamente ao mesmo sujeito (ARISTÓTELES, *Da interpretação*, 14 24b, 5).

A afirmação de Aristóteles de que “os contrários não podem pertencer simultaneamente ao mesmo sujeito”, significa a prioridade da realidade em relação à mente que a apreende, do objeto em relação ao sujeito passivo. A realidade não é construída ou, pelo menos, modificada diante do olhar do sujeito ou de sua expressão linguística; é a mente que deve se conformar à realidade, tendo ela por parâmetro para que sejam julgadas as relações que estabelece entre as coisas que apreende como verdadeiras ou falsas.

A discussão de Aristóteles no *Da interpretação* não ajudou a compreender a ideia de linguagem como expressão da realidade. A linguagem, segundo esse ponto de vista, apesar de não ser simplesmente um instrumento, como no *Crátilo* de Platão, está subordinada à realidade. Tem sentido apenas enquanto referência ao mundo. Em contrapartida, a realidade é estática, evidente e apreensível.

### 3.1.2. Linguagem como a realidade

A segunda maneira de compreensão da linguagem que queremos apresentar é o da linguagem como apropriação da realidade. Dessa forma, podemos fazer uma contraposição com a teoria aristotélica. Enquanto esta seria uma forma de expressão das apreensões que a mente faz do mundo, a primeira é a forma pela qual a realidade é percebida. Poderíamos apresentar aqui uma série de filósofos que procuraram mostrar que a linguagem não é somente expressão, mas está ligada à maneira como percebemos o mundo, desde Humboldt, passando por Wittgenstein até Gadamer, mas, apresentaremos somente o pensamento de Heidegger, pelos motivos indicados no item anterior.

Nossa interpretação de Heidegger pode ser questionada, especialmente por relacionar a linguagem com a realidade. Heidegger não fala em realidade, fala em mundo. E ele próprio advertiu: “A palavra mundo perde aqui seu sentido metafísico” (HEIDEGGER, 2015, p. 18). Realidade é da mesma raiz de *res* (coisa), sendo identificada geralmente com a totalidade das coisas ou a evidência da coisa na experiência. Uma diferença, então, entre realidade e mundo, no sentido heideggeriano, se dá na maneira como a coisa é pensada. Mundo e coisa se interpenetram formando um meio. Esse meio não rompe a singularidade de ambos, entretanto essa singularidade se dá no encontro. De maneira a ser minimamente fiel a Heidegger, ao apresentarmos seu pensamento evitaremos utilizar o termo realidade e quando o utilizarmos estaremos indicando não as coisas, mas a experiência humana do encontro entre mundo e coisa, que talvez possa ser identificada com a ideia de di-ferença (*Unter-schied*) (Cf. HEIDEGGER, 2015, p. 19). Evocamos aqui o termo realidade apenas para mostrar as principais distinções entre diferentes compreensões de linguagem.

Se em Aristóteles, pelo menos a partir da interpretação que propomos, a realidade é expressa, ainda que indiretamente, pela linguagem, em Heidegger, ela se dá na linguagem. A conhecida afirmação, que aparece na *Carta sobre o humanismo*, “a linguagem é ao mesmo tempo a morada do ser e a habitação da essência do homem” (HEIDEGGER, 2008, p. 373) nos ajuda a pensar a relação entre linguagem e ser. Mas o que significa dizer que a linguagem é morada do ser? Aquilo que é dito não mais é identificado como símbolo que representa indiretamente uma realidade objetiva, mas como aquilo que manifesta a linguagem oculta do ser. É nesse sentido que deve também ser compreendida a afirmação de Gadamer de que “o ser que pode ser compreendido é a linguagem”. Para Heidegger, o ser vem à linguagem, ou seja, se desoculta, ilumina-se e dá-se à experiência. Na famigerada afirmação da *Carta sobre o humanismo* também está presente algo que aparecerá em outros textos em que o filósofo alemão trata da linguagem, a crítica à ideia de que o ser humano se caracteriza pela racionalidade. Veremos isso um pouco mais à frente.

A discussão sobre linguagem na obra de Heidegger é anterior a *Ser e tempo*, mas é em seu texto mais conhecido que ela receberá destaque e delineará a

forma que aparecerá em outros textos importantes, como os dos anos 50. No parágrafo 34 de *Ser e tempo* a linguagem é apresentada, ao lado da disposição e do compreender, como um existencial. Ela tem como seu fundamento ontológico-existencial a fala. Esses existenciais não estão desconectados um do outro, sendo a fala, por exemplo, a articulação do compreender, não enquanto aquilo que se diz, mas subjazendo ao ato de interpretar e ao ato de enunciar.

O intento de Heidegger, ou de outros filósofos, como Humboldt, é o de chegar à essência da linguagem, entretanto se diferencia deles por compreender que só se chega a essa essência a partir de uma análise ontológico-existencial do *Dasein*. O *Dasein* não é somente o ente que fala, mas aquele que enquanto fala é remetido a seu mundo. “Existencialmente, a fala é linguagem porque aquele ente, cuja abertura se articula em significações, possui o modo de ser-no-mundo, de ser lançado e remetido a um ‘mundo’” (HEIDEGGER, 2011, p. 224). Nesse sentido, a fala é constituinte do *Dasein* porque articula sua abertura a seu mundo, abertura na qual homem e ser se interpenetram. O *Dasein* se pronuncia na fala, ou, como aparece na Carta sobre o humanismo, a essência do ser humano está na linguagem.

Na fala estão contidas a escuta e o silêncio. O falar pressupõe a escuta e o silêncio. A esses dois elementos Heidegger retornará nos textos dos anos 50. Em *Ser e tempo* ele os relacionou à existencialidade da linguagem. A escuta é constitutiva da fala enquanto condição necessária para o falar. “Escutar é o estar aberto existencial da presença<sup>47</sup> enquanto ser com os outros” (HEIDEGGER, 2011, p. 226). Na escuta o *Dasein* compreende o mundo, evidencia sua proximidade das coisas. O silêncio está na fala como aquilo que a evidencia. O silêncio fala, tem algo a dizer. O silenciar implica em se ter algo a dizer. Isso não significa um rompimento com a fala, mas um modo de deixar dizer o silêncio da coisa. “Para poder silenciar, a presença deve ter algo a dizer, isto é, deve dispor de uma abertura própria e rica de si mesma” (HEIDEGGER, 2011, p. 228). Esses dois elementos da fala, escuta e silêncio, correspondem à abertura existencial do *Dasein* no ato de compreensão. André Duarte (2005, p. 137) explica da seguinte forma “A conexão entre o discurso, a compreensão e a compreensibilidade do

---

<sup>47</sup> Na tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback o termo “*Dasein*” é traduzido por “presença”.

ser-aí se dá a partir das possibilidades existenciais da escuta e do silêncio, as quais se enraízam no existencial do discurso”.

Caracterizando o homem a partir de sua relação com a linguagem, Heidegger critica a definição clássica de homem como animal racional. Ele não despreza a racionalidade, mas afirma que a *ratio* encobre o sentido originário de *logos*. “O homem mostra-se como um ente que é na fala” (HEIDEGGER, 2011, p. 228). Dizer que o homem se caracteriza pela linguagem não significa simplesmente dizer que ele fala, mas que descobre a si e a seu mundo pela linguagem. Nesse sentido, linguagem não é a expressão do mundo captado pela mente, mas se conforma na linguagem como abertura entre homem e ser.

Os textos dos anos 50, especialmente os publicados em *A caminho da linguagem*, retomam alguns elementos presentes no parágrafo 34 de *Ser e tempo*, mas o fazem em uma perspectiva um pouco diferente. Se no texto dos anos 20 a preocupação era com a fundamentação ontológica da linguagem enquanto constituição do *Dasein*, nos anos 50 a linguagem se desloca para a clareira que se abre na apropriação do homem e de sua fala pelo acontecimento apropriador (*Ereignis*). Duarte (2005, p. 143) explica, em outros termos, a relação entre os dois momentos da discussão sobre linguagem:

[...] após a viragem, Heidegger deslocou a ênfase de sua anterior concepção da existência (*Eksistenz*) enquanto abertura manifesta no comportar-se do ser-aí com o próprio ser para concebê-la, agora, enquanto *ek-sistência* (*Ek-sistenz*), como correspondência para com o aberto do ser enquanto tal. Como anteriormente, a linguagem não será pensada como uma faculdade ou capacidade humana entre outras; porém, em vez de afirmar que a linguagem deve ter o mesmo modo de ser do ser-aí, agora Heidegger diz que pensar a essência da linguagem é pensar a essência do humano, conduzindo o homem ao lugar da sua essência, isto é, ao “recolhimento no acontecimento-apropriador”. [...] Surge, então, a questão da determinação da relação entre ser, pensamento meditativo e linguagem, problema que não se encontrava presente em *Ser e Tempo* e que permitirá a Heidegger aprofundar sua concepção ontológica da linguagem sem, no entanto, desviá-la fundamentalmente das bases ontológicas já anteriormente conquistadas.

Essa nova preocupação aparece no início de uma conferência de 1950, *A linguagem*: “Fazer uma colocação sobre a linguagem não significa tanto conduzir a linguagem mas a nós mesmos para o lugar de seu modo de ser, de sua essência: recolher-se no acontecimento apropriador” (HEIDEGGER, 2015, p. 8).

Nesse texto Heidegger pergunta pela linguagem a partir dela mesma, ou seja, pensa sobre a essência da linguagem a partir do modo como ela se dá. O pressuposto inicial do qual parte a pergunta é o de que a linguagem fala. A fala da linguagem não se refere propriamente a seu conteúdo significativo, mas àquilo que é mostrado e que se mostra. Na fala está a essência do homem, não sua capacidade de raciocinar ou de expressar vocalmente suas impressões da realidade, mas seu modo de ser no *logos*. Na conferência de 1959, *O caminho para a linguagem*, Heidegger faz a seguinte afirmação sobre a linguagem enquanto essência do homem:

A capacidade de falar, ademais, não é apenas *uma* faculdade humana, dentre muitas outras. A capacidade de falar distingue e marca o homem como homem. Essa insígnia contém o desígnio de sua essência. O ser humano não seria humano se lhe fosse recusado falar incessantemente e por toda parte, variadamente e a cada vez, no modo de um “isso é”, na maior parte das vezes, impronunciado.

Somos, antes de tudo, na linguagem e pela linguagem.

Em *A linguagem* a fala é pensada como nomeação. Nomear é evocar as coisas. O texto joga com quatro termos próximos: evocar, invocar, convocar e provocar. A evocação convoca o que é evocado e é, ao mesmo tempo, uma provocação e uma invocação: “Evocar é sempre provocar e invocar, provocar a vigência e invocar a ausência” (HEIDEGGER, 2015, p. 16). Nesse sentido, a fala, nomeando, traz para junto do mundo a coisa, aproxima-os, mas faz isso evidenciando sua ausência. A linguagem, então, é, no evidenciar da ausência, trazer as coisas ausentes. “A evocação convida as coisas de maneira que estas possam, como coisas, concernir aos homens” (HEIDEGGER, 2015, p. 16). As coisas não são dados objetivos, são aquilo que só aparece quando evocado pela fala humana, pertencendo ao ser humano. Aqui está presente a não tão clara ideia de quadratura em Heidegger. As coisas correspondem a um mundo. Mundo é compreendido como o conjunto de céu e terra, divinos e mortais. O mundo suportado pelas coisas na medida em que elas se fazem coisas, ou seja, na medida em que são evocadas pela fala. Assim, as coisas, sendo coisas, conferem aos mortais seu mundo.

A relação entre mundo e coisa não se dá como encontro. Não há em Heidegger um privilégio da coisa em relação ao mundo por causa de sua anterioridade, pois

a coisa só se torna coisa quando evocada, quando se constitui mundo. Esse encontro proporciona um meio. “Mundo e coisa não subsistem um ao lado do outro como coisas justapostas. Eles se interpenetram. Assim os dois dimensionam um meio” (HEIDEGGER, 2015, p. 19). Esse meio é o que Heidegger chamou de diferença. A diferença ontológica, nesse sentido, não representa a distinção entre mundo e coisa, mas a dimensão na qual mundo e coisa se interpenetram. A seguinte citação pode nos ajudar a compreender o sentido de diferença:

A palavras “di-ferença” não significa, portanto, uma distinção entre dois objetos, estabelecida por nosso hábitos representacionais. A di-ferença tampouco é apenas uma relação entre mundo e coisa, capaz de ser constatada por uma representação adequada. A di-ferença não se define posteriormente a mundo e coisa como o seu relacionamento. A di-ferença de mundo e coisa apropria as coisas no gesto de um mundo, apropria mundo concedendo coisas (HEIDEGGER, 2015, p. 19-20).

A fala humana é evocação da diferença que traz à presença mundo e coisa.

Heidegger introduz à discussão um elemento que se pertence à diferença, a quietude. Ele compreende por quietude o aquietar de coisa e mundo, o deixar a coisa ser coisa e o mundo ser mundo. A linguagem soa como quietude, não no sentido de não ter o que dizer, mas de se apropriar da coisa enquanto coisa e do mundo enquanto mundo. Isso significa que a linguagem fala se apropriando de coisa e mundo. “Essa apropriação se apropria à medida que a *essência* da linguagem, a consonância do quieto, *faz uso* da fala dos mortais no intuito de torná-la sonora como consonância do quieto para a escuta dos mortais. Somente porque os homens pertencem à consonância do quieto, os mortais têm a capacidade de a *seu* modo falar emitindo sons” (HEIDEGGER, 2015, p. 24). Nesse sentido é possível afirmar que a fala humana fala a fala da linguagem.

Na conferência de 1959 há certa mudança em relação ao que se fala na fala. O que é falado não é mais a fala, mas o não falado Heidegger (2015, p. 200) diz o seguinte:

O que se fala surge, de vários modos, do que não se fala, entendido tanto como o que ainda não se falou como o que ainda deve continuar sem ser falado porque não se deixa propriamente falar. Por isso, o que de tantas formas se fala dá a impressão de estar separado da fala e daqueles que falam, de não lhes pertencer, quando, na verdade, isso

que se fala é que oferece à fala e aos que falam aquilo a que eles se atêm, por mais que ambos se mantenham na fala do que não é falado.

Nesta citação estão presentes duas ideias importantes: a primeira é a de que a linguagem traz as coisas, evoca – para utilizarmos o termo que apareceu anteriormente –, tornando o que é falado presente; a segunda é a relação com a ideia de silêncio presente em *Ser e tempo*, segundo a qual, o silenciar pressupõe o ter algo a dizer. Aqui, entretanto, o silêncio aparece como um continuar a não ser falado, como o não ser dito por não poder ser dito.

Nessa conferência há uma expressão que precisa ser compreendida se quisermos entender a argumentação de Heidegger sobre a linguagem: “saga do dizer”. Os termos “saga” (*Sage*) e “dizer” (*Sagen*) têm em alemão a mesma raiz, que para ele tem o sentido de mostrar. Dizer, nesse caso, tem um sentido diferente de falar. Dizer pode significar tanto aquilo que é falado como o que não é falado. O silêncio pode dizer muito. Talvez possamos afirmar que dizer pode ser compreendido como um mostrar algo carregado de sentido. A saga do dizer é o mostrante, o vigor da linguagem que vigora no dizer. Quando falamos mostramos, quando conversamos com outra pessoa mostramos algo e nos permitimos compreender algo mostrado. Esse mostrar, entretanto, não é automático, como causa e efeito, uma mostrar e uma absorção espontânea do mostrado. É preciso que o mostrar seja precedido por um deixar-se mostrar.

Voltamos a algo presente no principal escrito dos anos 20, o escutar como condição para o falar. Escutar concerne ao deixar-se mostrar. Falamos a partir da linguagem escutada. Vejamos a seguinte citação:

falar é ao mesmo tempo escutar. É hábito contrapor a fala e a escuta: um fala e o outro escuta. Mas a escuta não apenas acompanha e envolve a fala que tem lugar na conversa. A simultaneidade de fala e escuta diz muito mais. Falar é, por si mesmo, escutar. Falar é escutar a linguagem que falamos. O falar não é ao mesmo tempo mas *antes* uma escuta. Essa escuta da linguagem precede da maneira mais insuspeitada todas as demais escutas possíveis. Não falamos simplesmente a linguagem. Falamos a partir da linguagem. Isso só nos é possível porque já sempre pertencemos à linguagem. O que é que nela escutamos? Escutamos a fala da linguagem (HEIDEGGER, 2015, p. 203).

Escutar é estar aberto à saga do dizer, ao que se mostra na linguagem. Sendo assim, não falamos o que apreendemos da realidade, não falamos reproduzindo

ideias, não falamos expressando simbolicamente coisas; falamos aquilo que ouvimos sempre: a fala. Sobre isso Vattimo (1998c, p. 133) diz que

A linguagem é, acima de tudo, mais originariamente do que uma faculdade de que dispomos, um “dirigir-se a nós” (*Zuspruch*), sem o qual não podemos falar. Se isto significa que o falar é, antes de mais e fundamentalmente, um escutar, não quer dizer, no entanto, que o homem seja um ouvinte passivo; a linguagem não é acidentalmente *Zuspruch*; nesse dirigir-se a nós consiste a sua própria essência. [...] A linguagem é anúncio, apelo, mensagem, e usa o homem como “mensageiro”.

Mostrando, a saga do dizer é condição para as coisas aparecerem. Esse aparecer, que é ao mesmo tempo um deixar aparecer, rompe com a ideia de estabilidade do ser das coisas. Aparecendo, as coisas aparecem em relação ao mundo do ser humano. Devemos observar que as coisas não aparecem como uma realidade bruta captada pela razão, aparecem em relação. Diferente da metafísica clássica, em Heidegger, o ser não é presença, mas movimento, devir, evento. Homem e ser estão implicados um no outro, de maneira que o aparecer das coisas só se dá no âmbito dessa interpenetração. O termo que Heidegger usou para nomear essa ligação do homem com o ser e o remeter do ser ao homem é “*Ereignis*” (“acontecimento apropriador<sup>48</sup>”). Quando pronunciou a conferência *O princípio da identidade*, ele afirmou que no *Ereignis* acontece a realização do comum-pertencer entre homem e ser. Esse acontecimento apropriador dirige a nós seu apelo para penetrarmos naquilo que nos é próprio, de maneira que o ser também atinja aquilo que lhe é próprio. “O acontecimento-apropriação é o âmbito dinâmico em que homem e ser atingem unidos sua essência, conquistam seu caráter historial, enquanto perdem aquelas determinações que lhe emprestou a metafísica” (HEIDEGGER, 2006, p. 49-50). Esse “caráter historial” relaciona-se ao aspecto dinâmico da maneira como homem e ser se encontram com aquilo que lhe é próprio.

O *Ereignis* implica na morada do homem na essência do ser. Não está separado. Quando se reporta ao ser não o faz como um observador externo, mas como alguém que fala daquilo que lhe é íntimo. A fala humana, nesse sentido, não é

---

<sup>48</sup> Márcia Sá Cavalcanti Schuback optou por traduzir “*Ereignis*” por “acontecimento apropriador”. Ernildo Stein, quando traduziu *O princípio da identidade* (HEIDEGGER, 2006), utilizou a expressão “acontecimento-apropriação”, apoiando-se na tradução francesa (“*événement-appropriation*”).

expressão, como já dissemos, é o mostrar das coisas, o deixar que as coisas se mostrem. É nesse sentido que Heidegger (2015, p. 208) afirma: “Aos mortais o acontecimento apropriador confere uma morada em sua essência, para que eles possam ser os que falam”. Morando o ser humano no ser e sendo sua fala precedida pela escuta, aquilo que é falado é a própria fala do ser. Ou seja, a fala humana é uma resposta à saga do dizer. “No ser e estar apropriado, o acontecimento apropriador deixa a saga do dizer alcançar a fala” (HEIDEGGER, 2015, p. 209).

Por fim, de forma a tentar resumir o que foi discutido aqui, podemos afirmar que a linguagem no pensamento de Heidegger, pelo menos a partir dos textos que vimos, não tem o sentido de expressão, como no item anterior, mas de um mostrar das coisas. Esse mostrar tem o sentido de deixar as coisas aparecerem da maneira como aparecem para o homem em relação ao seu mundo. Isso significa que as coisas aparecem na linguagem não como objetos estáveis, mas historicamente, no movimento próprio da ligação entre homem e ser. A seguinte passagem do texto de Duarte (2005, p. 131) nos ajuda a resumir o caminho que percorremos e a pausar essa discussão:

Segundo a concepção ontológica da linguagem, não é a linguagem que pertence ao homem, mas, antes, é o próprio homem, concebido ontologicamente como o ser-para-a-morte resoluto (primeiro Heidegger) ou como o mortal que corresponde à solicitação silenciosa do ser (Heidegger tardio), que pertence à linguagem. Em linhas gerais, trata-se da diferença entre pensar o homem como o ente que “tem” linguagem, no sentido de ser ele possuidor da capacidade de falar, e a concepção ontológica que pensa o homem como “sendo” por meio da linguagem, concepção que permite entender a linguagem não apenas como veículo de transmissão de informações, mas como o modo no qual se manifesta o próprio existir humano.

## 3.2. Linguagem em Tillich

### 3.2.1. Linguagem como mediação

Quando discutimos sobre a ideia de ambiguidade no capítulo anterior vimos que ela se dá em três âmbitos: na moral, na cultura e na religião. Acabamos por privilegiar as ambiguidades da religião, pois, segundo Tillich, é onde surge a preocupação última do ser humano e onde ele encontra sua resposta. Precisamos agora retornar às ambiguidades da cultura, de modo a compreender de que maneira a linguagem é compreendida por Tillich no âmbito da criação humana como mediação e transformação da realidade.

A preocupação de Tillich com as relações entre religião e cultura se iniciou ainda nos textos de sua juventude. O marco inicial é sua conferência de 1919, *Sobre a ideia de uma teologia da cultura*, tido como uma espécie de texto programático no qual ele anunciou alguns caminhos pelos quais trilharia seu pensamento no escopo da construção de uma teologia que correlacionasse religião e cultura. Nesse texto ele afirma algo que é importante para introduzirmos uma relação entre a ideia de cultura em sua relação com a linguagem. Ele diz que o pensador sistemático da cultura está envolvido com a cultura, não pensa de maneira externa a ela, por isso, “não somente percebe a cultura, mas também cria a cultura” (TILLICH, 1973, p. 155). O pensador sistemático cria cultura não somente por ser alguém que lida com sistematicamente com a cultura, mas a partir de sua situação de ser humano. O ser humano está inserido em um mundo de cultura. Mas sua situação não é de passividade. A cultura é expressão da ação humana no mundo. Essa ação humana é ação de sentido, ou melhor, de construção de sentido. Por isso a cultura é compreendida como a forma da religião. Isso significa que o ser humano vive em um mundo de sentido; constrói e modifica esse mundo como consequência de sua ação.

Na *Teologia sistemática*, a relação do ser humano com a cultura se dá de três maneiras, como criação (técnica), como recepção (*theoria*) e como reação

(*praxis*). Na função técnica, o ser humano cria cultura a partir de si mesmo. Ele é o próprio material a partir do qual cria seu mundo de sentido enquanto ser que fala. Nesse sentido, linguagem e técnica estão presentes no ato criativo da cultura. A seguinte citação pode nos ajudar a compreender isso: “O novo na atividade cultural do ser humano é sobretudo a dupla criação de linguagem e tecnologia. Elas pertencem uma à outra. No primeiro livro da Bíblia, Deus solicita ao ser humano no paraíso a dar nome aos animais (linguagem) e a cultivar o jardim (tecnologia)” (TILLICH, 2011, p. 518).

A localização da dupla linguagem/tecnologia como atos técnicos revela, de início sua compreensão de linguagem como instrumento. É claro que não nos referimos à instrumentalidade da linguagem no sentido da interpretação que fizemos de Aristóteles anteriormente. Isso porque a linguagem aponta para o objeto, mas, ao mesmo tempo, confere a ele significado. “A linguagem comunica e denota” (TILLICH, 2011, p. 518). Nesse sentido, Tillich propõe um caminho do meio, entre as duas primeiras teorias da linguagem apresentadas no início deste capítulo. A linguagem não é simplesmente um conjunto de signos que aponta objetivamente a realidade, também não é a própria realidade se mostrando, é um instrumento através do qual o ser humano comunica seu mundo preenchendo-o de sentido.

A linguagem possibilita a relação do ser humano com seu mundo. Ao falar ele participa daquilo que fala e ao mesmo tempo permite que o falado advenha a si. Na segunda parte da *Sistemática, O ser e Deus*, Tillich tratou, dentre outras coisas, da relação eu/mundo como estrutura básica do pensamento sobre o ser. Ele disse que o ser humano possui um mundo, o que significa dizer que há algo que “tem” e algo que é “tido”. O que “tem”, originariamente, não está separado do que é “tido”, por isso, Tillich prefere falar em eu e mundo que em sujeito e objeto. A ideia de sujeito e objeto implica na compreensão de um ser que afasta-se de seu ambiente, que se coloca de maneira neutra diante dele, e de uma realidade estável e evidente que se coloca diante desse ser. A relação eu/mundo rompe com essa dicotomia, compreendendo que aquele que observa não está ausente do observado. Eu e mundo se pertencem e se con-formam. A implicação disso é a de que toda interpretação da realidade é sempre uma interpretação também do ser humano em sua situação histórica e a toda interpretação do ser humano é

sempre uma interpretação do mundo humano. Nesse sentido pode ser compreendida a afirmação a respeito do algo que “tem” e do algo que é “tido”, na *Teologia sistemática*: “[...] os dois são um” (TILLICH, 2011, p. 179).

Segundo Tillich, de maneira analógica, os seres em geral têm eus enquanto possuidores de um ambiente, uma dimensão espacial no qual são e com a qual interagem. O ser humano, entretanto, tem um eu profundo (*self*) enquanto autoconsciente. Dessa forma, ele não tem somente um ambiente, mas um mundo. O mundo transcende todos os ambientes, pois é um todo estruturado. O eu está diante do mundo, mas também está nele e só o percebe nessa perspectiva. Em seu mundo, o ser humano o transcende e o reconfigura pela linguagem. Tillich (2011, p. 180) diz o seguinte: “A linguagem, como poder dos universais, é a expressão fundamental da capacidade do ser humano de transcender seu ambiente, de ter um mundo. O eu profundo é aquele eu que pode falar e que, ao falar, ultrapassa as fronteiras de toda situação dada”.

Na quarta parte da *Sistemática*, Tillich retoma essa relação entre o ser humano e seu mundo para reafirmar o lugar da linguagem como mediadora dessa relação. Mundo e linguagem estão concomitantemente presentes na experiência humana. O mundo é percebido sob a mediação da linguagem e a linguagem só se torna possível porque há um mundo que lhe serve de substância. É pela linguagem que o ambiente é dotado de sentido e se torna mundo. O ser humano não somente interage com esse ambiente, como os animais, mas na correlação do mundo com o eu profundo, as coisas vêm a si e se tornam em relação a ele, como ele também se torna em relação às coisas. Tillich (2011, p. 518) afirma: “Na linguagem, a comunicação se torna participação mútua num universo de sentidos. O ser humano tem o poder de tal comunicação porque ele tem um mundo em correlação com um eu completamente desenvolvido. [...] O ser humano possui linguagem, porque possui um mundo; e possui um mundo, porque possui linguagem”. Nesta afirmação estão presentes os dois elementos que compõem a linguagem: a comunicação e a denotação. A comunicação se dá no diálogo, no encontro do eu com outro eu, quando o ser humano se dá conta dos limites de seu mundo, se reconhece no espelho do outro. No encontro surge a necessidade da comunicação, do mostrar o mundo, de aproximar as

experiências de mundo de modo que haja alguma identificação e compreensão mútua. No ato de comunicar, entretanto, o ser humano não somente diz seu mundo, mas o interpreta. Na interpretação do mundo se aprofunda sua significação. O mundo aparece como estrutura organizada na perspectiva do eu. Enquanto comunica, não se faz simplesmente uma descrição objetiva do mundo, mas um recorte da realidade, cria-se, recria-se e transforma-se o mundo.

Tendo em vista essa compreensão de linguagem como mediação entre o ser humano e a realidade, enquanto criadora de mundo e ao mesmo tempo, dependente de um mundo, devemos passar agora aos tipos de linguagem. Quando se falamos em tipos de linguagem trazemos um elemento inicial à discussão, a ideia de que não há uma única linguagem. Não estou me referindo à multiplicidade de idiomas, mas à maneira como a linguagem recorta a realidade, como desvela diferentes sentidos, correspondentes a diferentes necessidades. Segundo Tillich (2011, p.519), a linguagem precisa ser “indefinidamente variável” para que dê conta das diferentes funções da cultura e da apreensão da realidade. Isso significa que uma compreensão estática de linguagem é sempre reducionista, pois não abarca as diferentes maneiras como o ser humano interage com seu mundo. Ele apresenta alguns tipos de linguagem – não os únicos: O primeiro é o da linguagem comum, do cotidiano, que ele compreende como um “estar à mão”. “Estar à mão” indica o manuseio da linguagem, sua instrumentalidade enquanto comunicadora de algo. Essa linguagem é uma combinação de relações técnicas e cognitivas com a realidade. “A linguagem do ‘estar à mão’ é a linguagem cotidiana, frequentemente muito primitiva e limitada, e serve de base para as outras” (TILLICH, 2011, p. 519). A segunda é a linguagem mitológica, que é tão antiga quanto a anterior, mas combina as relações técnicas com a realidade com a experiência religiosa, necessitando, dessa forma, se recorrer aos símbolos religiosos. “A linguagem religiosa é simbólico-mitológica, mesmo quando interpreta fatos e eventos que pertencem ao âmbito do encontro técnico com a realidade” (TILLICH, 2011, p. 519). O terceiro tipo é a linguagem poética, que é, de alguma forma, próxima à linguagem religiosa, apesar de apresentar aspectos diferentes do encontro do ser humano com a realidade. A linguagem poética também usa objetos da experiência do

cotidiano, mas os traduzem em imagens sensoriais, expressando aspectos do ser que não podem ser comunicados de outra maneira. Por fim, o último tipo apresentado por Tillich é a linguagem científica, que corresponde à função cognitiva e está próxima à linguagem do “estar à mão”. Ele afirma que ela foi frequentemente confundida com as outras, porque, na forma pré-científica, está presente em todas elas. O que ele não diz na *Sistemática*, mas é bastante recorrente entre autores contemporâneos é que a linguagem mitológica – ou mítica – também está presente nas outras formas de linguagem, inclusive a científica. Um exemplo é a crítica de Lyotard ao metarrelatos. O que não é muito claro, a partir dos textos de Tillich, é se o reducionismo da linguagem, em sua plausibilidade, a apenas alguns tipos – relações técnicas e cognitivas com a realidade – determina uma hierarquia das funções da cultura – a ciência como superior ao mito, por exemplo – ou se a preferência por determinadas funções da cultura limita os tipos de linguagem.

Dissemos anteriormente que a linguagem não somente comunica, mas, enquanto comunica, cria sentido. À ideia de linguagem como criadora de sentido está vinculada a ideia de ambiguidade. Dizer que a linguagem é portadora de sentido significa dizer que ela é ambígua. Como Tillich desenvolve seu argumento para chegar a isso? Primeiro é preciso compreender que o sentido pressupõe autoconsciência, ou seja, que o sentido relaciona-se à percepção do mundo na perspectiva do eu. A partir disso podemos afirmar que o sentido não é algo inerente às coisas, mas é decorrente da relação do ser humano com seu mundo. A maneira como o ser humano constrói sentido é pela linguagem. Se o sentido é dependente da linguagem, varia, como variam as diferentes linguagens. Tillich (2011, p. 528) diz o seguinte: “Os sentidos são tão semelhantes e tão diferentes quanto o são as línguas dos diversos grupos sociais”. Tillich aproxima-se da compreensão humboldtiana de que as línguas determinam a maneira como os povos compreendem o mundo. Tillich, entretanto, compreende que a língua pressupõe o encontro anterior entre mente e realidade: “O poder criar de sentido da palavra depende das diferentes formas nas quais a mente se encontra com a realidade, como expressas na linguagem – desde a linguagem mítica até a do cotidiano, e, dentro deste arco, como expressas nas funções científica e artística”

(TILLICH, 2011, p. 528). Isso não significa dizer que a língua apenas expressa a apreensão do mundo pela mente. Na expressão do direcionamento da mente à realidade – ou a determinado aspecto dela – há uma recriação, uma transformação da realidade naquilo que é dito.

É exatamente nessa dinâmica da realidade, da mente, da linguagem e do sentido que se dá a ambiguidade da linguagem. “A palavra, ao mesmo tempo em que cria um universo de sentido, também separa o sentido da realidade à qual se refere” (TILLICH, 2011, p. 528-529). Tillich parte da compreensão de que há uma realidade objetiva, que há coisas que são antes de seu dar-se na experiência humana. A experiência reconfigura a realidade na perspectiva do eu centrado criando o mundo humano, mas essa criação utiliza o material da realidade. O que a citação anterior quer dizer é que a linguagem separa o que é dito da realidade a que ele se refere. Isso não significa que o dito se enfraqueça por se distanciar de seu referente. O mundo humano que é dito não é somente tão legítimo quanto uma possível realidade absoluta, é o único em que habita o ser humano. Nesse sentido, só é possível falar de realidade em um nível teórico, já que toda experiência humana é experiência de sentido e ao falar das coisas estas são reconfiguradas de modo a se tornarem parte do mundo humano. A linguagem, portanto, cria um abismo entre o sentido que ela imprime nas coisas e as coisas em sua objetividade. A ambiguidade surge justamente no rompimento daquilo que aparece na experiência humana com a realidade da qual se alimenta.

De maneira pontual Tillich apresenta alguns exemplos de ambiguidades derivadas dessa separação entre o dito e a realidade:

A pobreza da linguagem, a despeito de sua riqueza, e que falsifica aquilo que se apreende mediante a desconsideração de inúmeras outras possibilidades; a limitação da universalidade, que é imposta ao se expressar um encontro definido com a realidade numa estrutura particular que é estranha a outras estruturas de linguagem, e a identificação dentro do sentido definido que conduz à traição da mente pelas palavras; o caráter em última análise incomunicativo deste principal instrumento de comunicação como resultado de conotações não pretendidas bem como pretendidas no eu da pessoa centrada; o caráter ilimitado da liberdade da linguagem quando se rejeita limitações por pessoas ou objetos, a conversa vazia e a reação contra ela, a fuga ao silêncio; a manipulação da linguagem para propósitos sem base na realidade, como bajulação, polemica, intoxicação ou propaganda; e, finalmente, a perversão da linguagem até o exato oposto da função pretendida pelo poder autocriativo da vida, mediante ocultamento,

distorção e contradição daquilo que ela devia apresentar (TILLICH, 2011, p. 529).

Por fim, é preciso destacar que é através da linguagem – ao lado da natureza e da história –, a despeito de seu caráter ambíguo, arriscado, variável, que se comunica a experiência da revelação. A linguagem que comunica a revelação não é a linguagem comum. Tillich destaca duas funções da linguagem, a denotativa e a expressiva. Na primeira não há revelação, apenas uma relação entre nós e as palavras; na segunda função, através do caráter expressivo da linguagem, nos relacionamos com o inexprimível, com aquilo que não se encontra na semântica da palavra. A linguagem comum não comunica a revelação porque a fonte desta não se expressa de maneira objetiva. A seguinte afirmação de Tillich (2011, p. 136) nos ajuda a compreender isso: “Quando fala do último, do ser e do sentido, a linguagem comum o traz ao nível preliminar, do condicionado e do finito, enfraquecendo assim seu poder revelador”. Isso nos lança a uma questão que procuraremos discutir no próximo tópico: Se a linguagem comum não dá conta da preocupação última do ser humano, qual a linguagem da fé?

### 3.2.2. A hermenêutica do símbolo

O termo “símbolo” vem do grego *sym-bolon*, que por sua vez deriva-se de *sym-ballein*, que dá a ideia de juntar o que está separado. Segundo Croatto (1994, p. 63-64),

era um costume grego que, ao fazer um contrato, se rompesse em dois um objeto de cerâmica, e levava cada pessoa contratante um pedaço. Uma reclamação posterior se legitimava pela reconstrução (“reunir” = *symballo*) da peça dividida, cujas duas metades deveriam coincidir. A união dos fragmentos permitia reconhecer que a amizade permaneceu intacta.

Ele ainda afirma que essa ideia de reunião do que está dividido está presente na ideia atual de símbolo. No nível do sentido a relação simbólica inclui sempre duas coisas, o sentido primeiro do objeto e aquilo para que ele aponta (CROATTO, 1994, p. 64).

O símbolo sempre fez parte do modo de pensar humano, bem como da linguagem com que denominamos as coisas. O homem antigo não separava os símbolos e mitos de outros tipos de linguagem. Os primeiros a fazer tal distinção foram os gregos, com as ideias de *mitos* e *logos*, o que posteriormente originou a diferenciação entre linguagem simbólica e linguagem conceitual. Apesar de tal diferenciação é possível perceber nos textos dos primeiros filósofos gregos a forte presença dessas duas linguagens, complementando-se e sendo utilizadas para tratar das dimensões que a outra não alcançava. Com o advento da modernidade a linguagem simbólica passou a ser compreendida como inferior à linguagem racional, devido inicialmente à noção cartesiana de ideias claras e distintas, que passou a reger a lógica dos discursos filosófico e científico, e, posteriormente, ao projeto de emancipação humana pela razão, que necessitava de uma linguagem objetiva que contrapusesse a verdade em relação ao erro. Com a crise da modernidade, que caracteriza o momento atual, e conseqüentemente a crise da razão, gerada pela crítica da legitimidade dos fundamentos sobre o qual se funda o projeto de modernidade o símbolo é redescoberto como fundamental para a compreensão daquilo que foge do âmbito da racionalidade. Para Mircea Eliade a redescoberta do símbolo está associada à superação do “cientificismo” na filosofia, ao renascimento do interesse religioso após a Primeira Guerra Mundial, às múltiplas experiências poéticas e, sobretudo, as pesquisas do surrealismo (ELIADE, 1991, p. 5). A redescoberta do símbolo, entretanto, não significa um retorno à sua utilização, visto que o homem nunca deixou de se comunicar por símbolos, mas o reconhecimento de sua importância enquanto linguagem e conhecimento.

#### 3.2.2.1. A compreensão de símbolo

Para Tillich o símbolo é a linguagem pela qual a preocupação última pode ser expressa. Mas qual a sua compreensão de símbolo? Ao longo de sua obra ele apresentou algumas características gerais do símbolo. Segundo Guilherme Carvalho (2007, p. 31-32),

todas as listas [sobre os símbolos] têm características comuns, mas não são idênticas. Na primeira lista, em *The Religious Symbol* (1940), Tillich apontou quatro características gerais do símbolo. Em *Religious Symbols* (1955), limitou-se a duas, e em *The Meaning and Justification of Religious Symbols* (1961) apresentou uma lista parecida com a primeira, mas com uma quinta característica.

Mas na *Dinâmica da fé* há uma lista contendo seis características, de alguma forma relacionadas entre si. A primeira característica geral do símbolo é que ele aponta para algo externo a si. O vinho da eucaristia, por exemplo, não aponta para si mesmo (a bebida vinho), mas tem o sentido religioso do sangue de Cristo. Esse aspecto é comum ao símbolo e ao sinal. Um exemplo de sinal: o vermelho no semáforo indica o momento de se parar o carro. Tillich diz que apesar dessa aproximação entre símbolo e sinal, este não deve ser chamado de símbolo para que não se perca o que há de específico em cada um.

A segunda característica do símbolo – e que inicialmente o distingue de sinal – é que ele faz parte daquilo que indica. Um exemplo usado por Tillich é a bandeira: simbolizando um país ou um rei participa do poder e do prestígio daquilo que simboliza. O culto à bandeira em alguns momentos da história do Brasil foi visto como um ato de patriotismo e o “desrespeito” a ela como desrespeito à própria nação. Por isso uma bandeira não é substituída aleatoriamente, mas somente quando a nação ou o rei que ela representa perdem o poder (TILLICH, 2001b, p. 31 e 2009, p. 98-99). De qualquer forma, continua representando o poder da nação ou do rei em determinado momento histórico. Diferente do símbolo, o sinal não tem esse poder de participação naquilo para que aponta, podendo ser substituído por convenção. O amarelo do semáforo, que indica a necessidade de atenção do motorista ou do pedestre, pode ser substituído por outra cor sem nenhum prejuízo para aquilo que é simbolizado.

Outra característica do símbolo é que “ele nos leva a níveis da realidade que, não fosse ele, permaneceriam inacessíveis” (TILLICH, 2001b, p. 31). Os níveis aos quais Tillich se refere são aqueles que fogem à apreensão da racionalidade técnica e científica, que relacionam-se à intuição e à subjetividade. Ele exemplifica com símbolos artísticos (pintura, poesia, música), mas pertencem a esse mesmo nível os símbolos religiosos e as narrativas míticas. É isso que torna possível afirmar o símbolo como a linguagem da religião. Carvalho (2007, p. 34)

destaca uma pergunta feita pelo próprio Tillich sobre o sentido do símbolo: por que utilizamos símbolos e não vamos diretamente ao que é simbolizado? Ele diz que “Tillich acreditava que *o próprio símbolo é a via de acesso ao referente*, por meio de sua capacidade singular de nos dar experiências cuja natureza é irreduzível ao universo empírico”. O sentido do símbolo está em ser via de acesso àquilo que de outra maneira não seria acessado, pois determinados níveis da realidade (como aquilo para que aponta o símbolo Deus) não podem ser acessados diretamente.

O símbolo também abre dimensões e estruturas de nossa alma análogas a dimensões e estruturas da realidade. Essa característica se relaciona à anterior: “todos os símbolos têm dois lados. Abrem a realidade e, também, a alma” (TILLICH, 2009, p. 101). O que é aberto pelo símbolo na alma está em relação com os níveis de realidade que não podem ser acessados pela racionalidade técnico-científica. Sendo assim, o símbolo serve de mediação entre o que é interior e o que é exterior ao homem. Talvez aquilo que é o fundamento da fé esteja presente na tensão entre a interioridade e o ser das coisas e por isso apenas o símbolo seja capaz de expressá-lo.

Outra característica do símbolo que o diferencia do sinal é não poder ser criado arbitrariamente. O símbolo não pode ser criado por um indivíduo ou por uma convenção social, mas origina-se no inconsciente de um grupo<sup>49</sup>, e só subsiste porque tem um significado relacionado ao ser desse grupo. O sinal pode ser criado, mas pode com o tempo se tornar um símbolo. Há aqui uma divergência entre o que Tillich e a semiótica peirceana compreendem como símbolo. Peirce classificou os signos em três grupos gerais principais, o ícone, o índice e o símbolo. Este último “corresponde à classe de signos que mantém com o seu referente uma relação de convenção” (JOLY, 2007, p. 39). Ou seja, o símbolo é uma lei em relação ao seu objeto, algo que em algum momento, por algum motivo foi colocado por alguém como indicativo de outra coisa. Se para Tillich o símbolo não pode ser criado, ele denomina sinal o que a semiótica chama de símbolo.

---

<sup>49</sup> No ensaio *Natureza da linguagem religiosa*, publicado em *Teologia da cultura* (2009, p. 102), Tillich destaca o caráter coletivo ou comunitário da origem do símbolo (p. 102), já na *Dinâmica da fé* (2001b, p. 31), diz que também pode se originar do inconsciente individual.

A última característica do símbolo relaciona-se à anterior, como não pode ser criado por convenção, nasce quando a época está madura para ele e morre quando o tempo o tiver ultrapassado (TILLICH, 2001b, p. 32). Um símbolo não pode ser substituído por outro pela vontade de um indivíduo ou de um grupo, mas somente quando surge um símbolo novo e mais adequado que de maneira natural substitui um símbolo que já não mais corresponde à nova realidade. Nesse sentido, como os seres humanos, o símbolo nasce e morre.

### 3.2.2.2. O símbolo como linguagem da fé

Se o símbolo é a maneira pela qual a preocupação última pode ser expressa, podemos afirmar que ele é a linguagem da fé. Porque “a fé é a orientação para o incondicional mediante símbolos extraídos da ordem condicionada” (TILLICH, 1973, p. 65). Mas em que sentido podemos compreender isso? Segundo Tillich (2001b, p. 32), aquilo que é expresso pelo símbolo religioso não pode ser expresso de maneira direta, pois “o realmente incondicional deixa infinitamente atrás de si todo o âmbito do condicionado”. Isso quer dizer que o incondicional transcende radicalmente a realidade do mundo técnico e científico, de maneira que a linguagem conceitual ou descritiva expressa apenas partes da “realidade”. Nesse caso, Tillich aponta as limitações de uma linguagem descritiva e conceitual. Ela abarca apenas aquilo que está no nível da imanência e não expressa o incondicional porque este é aquilo que subjaz ao conceito, que estrutura a realidade. “A maior parte da vida fica de fora” do alcance dessa linguagem (TILLICH, 2009, p. 97).

Nesse ponto é possível perceber as influências da mística na teologia de Tillich. Dionísio Areopagita, por exemplo, afirma que é possível atribuir características a Deus, compreendido como fundamento da realidade, e dessa maneira compreender seus nomes, entretanto, essas características são sempre estabelecidas a partir daquilo que conhecemos da realidade, ou seja, são características simbólicas. Por outro lado, na *Teologia mística*, ele afirma que

compreender a Deus é mergulhar nas trevas da ignorância, ou seja, é silenciar a linguagem objetiva sobre o divino. É nesse sentido que ele afirma:

enquanto fazemos afirmações e negações que se aplicam a realidades inferiores a ela [a causa universal], dela própria não afirmamos nem negamos nada, porque toda afirmação permanece aquém da Causa única e perfeita de todas as coisas, pois toda negação permanece aquém da transcendência Daquele que é simplesmente despojado de tudo e que se situa para além de tudo (DIONÍSIO AREOPAGITA, *Teologia mística*, 1048 B)<sup>50</sup>.

Em Tillich o problema da expressão do incondicional é um problema de linguagem. Ele afirma que a linguagem constrói mundos, mas ao mesmo tempo é dependente deles em seu desenvolvimento. A linguagem religiosa, ou a linguagem da fé, também depende dos mundos criados, mas toma a forma da narrativa, da profecia, da poesia, e da liturgia (TILLICH, 2009, p. 89), ou seja, foge do objetivismo e se expressa de maneira simbólica.

Mas, se o incondicional é aquilo que está em radical separação da condicionalidade, como pode ser expresso na condicionalidade? Tillich responde a essa pergunta na *Teologia Sistemática* recorrendo à noção metafísica de *analogia entis*, especialmente a partir de seu desenvolvimento no pensamento medieval, afirmando assim que um segmento da realidade finita pode servir como base para uma afirmação sobre aquilo que é infinito. A noção de *analogia entis*, apesar de remontar a Platão e Aristóteles, foi desenvolvida no pensamento medieval como uma via de conhecimento de Deus que servia de meio termo entre a teologia apofática – que afirmava a radical impossibilidade de conhecer a Deus por sua radical transcendência em relação ao mundo – e a teologia catafática – que afirmava ser possível conhecer Deus por meio da razão. Nela, Deus poderia ser conhecido em analogia à sua criação, entretanto, ele seria sempre superior a esta. Deus não pode ser reduzido à sua criação, mas poderíamos encontrar nela aspectos seus por uma relação de causa-efeito: Por exemplo, “Deus há de ser chamado sábio porque é a origem da sabedoria. Mas justamente por isso ele não é sábio como suas criaturas. Esse conceito voltado às criaturas lhe deve ser negado, mas ao mesmo tempo, igualmente por causa de sua autoria, lhe deve ser atribuído em infinita potenciação” (SCHMIDT, 2003,

---

<sup>50</sup> A tradução utilizada é a de Roque Frangiotti (DIONÍSIO AREOPAGITA, 2004).

p. 27). A causa está presente no efeito, gerando assim possibilidade de conhecimento, mas um conhecimento deficiente por ser o efeito sempre inferior a sua causa. Tillich diz que podemos utilizar materiais da realidade finita para expressar o incondicional pois toda a realidade finita participa do ser-em-si. É nesse sentido que devemos compreender a seguinte afirmação: “A *analogia entis* nos dá a única justificativa para nossas palavras sobre Deus, porque está baseada no fato de que Deus deve ser entendido como ser-em-si” (TILLICH, 2011, p. 246). Isso significa que um elemento finito pode, por analogia, expressar uma dimensão do incondicional, entretanto, apenas uma dimensão, nunca sua totalidade. Por outro lado, possivelmente como crítica K. Barth, que preferiu falar de uma *analogia fidei* como contraposição à *analogia entis*, por compreender que esta reduzia Deus à finitude e caía num tipo de teologia natural, Tillich a firmou que a *analogia entis* não constrói uma teologia natural porque “não é um método de descobrir a verdade sobre Deus” (TILLICH, 2011, p. 143), mas a forma de sua expressão. Para ele, nada pode ser dito sobre Deus, ou, em termo mais amplo, sobre o incondicional, se não for por analogia entre o finito e o infinito. Sendo assim, o símbolo religioso pode ser compreendido como o elemento concreto análogo ao incondicional.

Se o incondicional não está subordinado à condicionalidade, antes a transcende, o símbolo é a maneira pela qual ele pode ser expresso na concreticidade da comunicação da fé. A linguagem simbólica vai além da comunicação verbal e pode se dar em gestos, objetos, rituais, sons, etc. Nesse sentido, o símbolo religioso pode ser descrito em dois níveis, o transcendente e o imanente. Isso não quer dizer que o incondicional tenha essas duas dimensões. Em Tillich, me parece, o incondicional é sempre transcendente, entretanto, estrutura e contém a realidade imanente. Os dois níveis referem-se à maneira como o símbolo religioso expressa a relação entre o incondicional e o condicional.

No nível transcendente o símbolo mais importante é Deus. Ele é “o símbolo fundamental para aquilo que nos toca incondicionalmente” (TILLICH, 2001b, p. 33). O que significa dizer que Deus é símbolo? Para Tillich, Deus não é simplesmente um ser acima dos outros seres, mas um símbolo acima dos outros símbolos. Essa compreensão não dessacraliza ou diminui sua importância para a

fé e para as comunidades religiosas. O valor do símbolo Deus não está em si mesmo mas naquilo para o qual ele aponta. Mas, se Deus é símbolo, o que ele simboliza? “Deus’ é símbolo de Deus” (TILLICH, 2001b, p. 33). Essa afirmação paradoxal pode ser compreendida de duas maneiras: primeiro, que Deus é um símbolo concreto do incondicional, manifesto em imagens como Apolo, Javé ou uma árvore sagrada; e depois, que há no símbolo Deus um elemento que é não-simbólico, o ser-em-si. A afirmação tillichiana de que o ser-em-si é não-simbólico implica na compreensão de que o incondicional, representado simbolicamente por Deus, não é um ser acima ou ao lado dos outros seres, de outra forma ele estaria preso à finitude, mas está num nível qualitativamente diferente dos seres. O ser-em-si não está no mesmo nível dos outros seres, nem como ser supremo, pois é o fundamento do ser. Segundo J. Maraschin, “fundamento do ser” evoca a ideia de “estar embaixo”, nesse caso Tillich se utiliza das seguintes imagens: Deus não está acima nem ao lado dos outros seres, mas debaixo. Sobre isso Maraschin afirma: “Seja qual for a posição ocupada por Deus nesse esquema, é difícil escapar-se de imagens relacionadas a posições, situações e lugar” (MARASCHIN, 2006, p. 216). Mas, se o ser-em-si não é simbólico, sua expressão não deixa de carecer de elementos simbólicos que tornem possível sua compreensão. Partindo então dessa imagem, aquilo que está por baixo do ser, que é seu fundamento não pode ser ele próprio, o ser, mas o ser-em-si. O ser-em-si, enquanto afirmação não simbólica, também pode ser compreendido como poder de ser. Em *Amor, poder e justiça*, Tillich diz que “poder” pressupõe algo sobre o qual ele se afirme. Ou seja, só é possível falar em poder de ser se levarmos em conta o não-ser, aquilo pelo qual o poder caracteriza o ser. Nesse caso, o poder de ser é o poder inerente no ser das coisas que resiste ao não-ser, é aquilo que possibilita às coisas terem um ser, mesmo em constante tensão em relação ao não-ser. “Portanto, em vez de dizer que Deus é antes de mais nada o ser-em-si, podemos dizer que ele é o poder de ser em tudo e acima de tudo, o poder infinito de ser” (TILLICH, 2011, p. 242).

Além de Deus temos também como símbolos do nível transcendente os atributos e a ação de Deus. Os atributos de Deus são tirados da experiência humana e não podem ser compreendidos literalmente. Tillich (2001b, p. 34) diz que

qualidades aplicadas a Deus, como amor, onipotência, justiça, provém do âmbito das experiências finitas “e são projetadas sobre aquilo que se encontra além da finitude e infinitude”. Nesse sentido ele se situa na tradição que vai de Xenófanés a Feuerbach, que identifica as características atribuídas a Deus como “projeção” daquilo que caracteriza o homem. Em Tillich, entretanto, a atribuição de características humana a Deus é vista positivamente, como símbolo religioso, única maneira de expressão do incondicional. Já a ação de Deus relaciona-se simbolicamente à noção de espaço e temporalidade. Quando o cristianismo afirma, por exemplo, que Deus enviou seu filho ao mundo aponta para a dimensão da temporalidade: aquele que envia alguém ou alguma coisa, o faz em determinado momento histórico; mas também, aquele que envia alguém ou alguma coisa o faz de um lugar a outro, o que supõe a noção de espaço. Tanto a ideia de tempo, como de lugar apontam para a ação de Deus. Mas essa ação deve ser compreendida simbolicamente, como expressão da relação entre Deus e o ser humano, ou da intersecção entre condicionalidade e incondicionalidade.

No nível da imanência há três símbolos mais comuns: a encarnação do divino, o sacramento e os objetos sagrados. Encarnação relaciona-se à manifestação de Deus no tempo e no espaço, sob a forma de animais, seres humanos ou outros seres vivos, mas de um modo diferente do que acabamos de falar sobre a ação de divina. A diferença consiste no caráter imanente dessa ação. A encarnação é um evento no mundo humano, com os quais os homens podem interagir. Tal imanência, entretanto, está em constante relação com a transcendência. Isso pode ser exemplificado com a doutrina oriental do *mana*, poder presente em todas as coisas, mas que é ao mesmo tempo, transcendente. Da mesma forma os deuses gregos, semitas ou indianos apresentam esse caráter imanente sem necessariamente abandonar a transcendência. Segundo Tillich (2009, p. 107), “quanto mais transcendentos são os deuses, mais se precisa de encarnações de caráter pessoal ou sacramental, com a finalidade de superar o distanciamento do divino que acentuava esse elemento transcendental”. O sacramento é o símbolo em ação, a transformação de elementos da realidade em portadores do sagrado. Na eucaristia, por exemplo, as palavras e os gestos formam um rito que confere ao pão e ao vinho um significado simbólico, diferente de sua função objetiva

como alimentos. Os objetos sagrados também são símbolos no nível imanente do incondicional. Tillich não é muito claro em apontar no que eles se diferenciam do sacramento, mas afirma que eles geralmente foram inicialmente sinais que ganharam a conotação de símbolo ao longo do tempo. Esses objetos sagrados “não são em si santos, mas mostram além de si para a fonte de toda santidade, para aquilo que é o próprio incondicional” (TILLICH, 2001b, p. 35).

O símbolo religioso é portador de verdade. Para Tillich essa verdade ainda é dependente da noção metafísica de adequação entre o juízo e a coisa: “Um símbolo religioso é verdadeiro se expressa adequadamente a correlação de uma pessoa com a revelação final” (TILLICH, 2011, p. 246), ou, em outras palavras, se o símbolo expressa adequadamente algum aspecto do incondicional. Mas a noção de adequação empregada ao símbolo religioso não tem o mesmo peso de objetividade que tem na metafísica clássica, especialmente na fundamentação da lógica e das ciências da natureza. Esse tipo de verdade expressa então uma adequação que não é superior nem inferior à verdade das ciências, mas de outro nível. Nesse sentido, um símbolo que expressa adequadamente o incondicional não perde seu poder de expressão por não se fundamentar empiricamente. O caráter narrativo ou mitológico do símbolo não faz com que ele perca seu poder de expressão, antes é o que o caracteriza em contraposição à linguagem conceitual e descritiva. Narrativas da criação do mundo, dos homens ou dos deuses fazem parte do conteúdo simbólico da maioria das religiões e são ainda válidos em significação, mesmo com todo o desenvolvimento da ciência cosmológica nos últimos séculos. O símbolo religioso não morre por críticas externas à fé, mas por deixar de fazer sentido para determinado grupo para o qual ele é linguagem. E deixa de fazer sentido porque a condição religiosa que o gerou deixa de corresponder a uma preocupação última.

### 3.2.2.3. Mito como narrativa simbólica

Nessa discussão sobre o símbolo como linguagem da fé devemos incluir também uma breve discussão sobre o mito. Para Tillich, o mito também é linguagem da fé, visto que, na *Dinâmica da fé*, ele o compreende como símbolos associados a lendas (TILLICH, 2001b, p. 35), ou seja, os elementos das narrativas míticas são simbólicos e representam, através das figuras dos deuses, seus atos e seus encontros com os seres humanos, a preocupação última. Mas não podemos encontrar na obra tillichiana uma teoria desenvolvida do mito. Ele tratou do tema brevemente em diferentes textos e em diferentes perspectivas. Vitor Chaves de Souza (2013, p. 68) afirma: “Tão vasta é a obra de Tillich e tão breve é a extensão do mito dedicada a ele”. Além disso, em alguns momentos, sua compreensão de mito parece um tanto limitada, como estórias dos deuses. É claro que, mesmo com essa compreensão mais estrita, Tillich entende que ele está presente mesmo nas formas mais secularizadas de cultura. O que queremos aqui, a despeito dessa limitação e da forma breve como o tema é tratado, é mostrar como, em Tillich, o mito é um tipo de linguagem – o que já foi indicado anteriormente – mas um tipo de linguagem especial, relacionada ao símbolo, o que a constitui um tipo de linguagem da fé ou da religião.

Na *Filosofia da religião* o mito é compreendido numa relação dialética com a revelação. Essa discussão aparece na segunda parte do texto, onde Tillich discute as categorias da religião. Ele divide essas categorias em duas esferas, uma teórica e a outra prática: “A primeira se ocupa das categorias da metafísica religiosa, a segunda do *ethos* religioso; porque a metafísica é uma orientação teórica para o Incondicional e o *ethos* uma orientação prática para o Incondicional” (TILLICH, 1973, p. 94). A afirmação de que o mito, ao lado da revelação, constitui a categoria teórica da religião indica um rompimento com a compreensão iluminista de mito como narrativa crédula, sem valor para o pensamento.

A relação entre mito e revelação é a seguinte: “A revelação é a forma em que o objeto religioso é dado teoricamente à fé religiosa. O mito é forma de expressão

do conteúdo da revelação” (TILLICH, 1973, p. 94). Se, como vimos anteriormente, o símbolo expressa a fé, o estado do ser humano de se preocupar de maneira última, no texto da década de 20, o mito é expressão da revelação, a linguagem pela qual ela pode ser comunicada e pela qual a realidade é preenchida de sentido. Segundo esse texto da juventude, estão presentes na linguagem mítica as apreensões lógica e estética do incondicional, ou seja, a expressão do verdadeiro, do real, e a apreensão intuitiva do sentido do incondicional (TILLICH, 1973, p. 94). O mito não é o oposto da razão, pois está no fundamento da apreensão da realidade e na apreensão do sentido. A razão pode ser distorcida, gerando arte e ciência desconectadas de seus conteúdos originários míticos. A consequência é um vazio de sentido, uma arte que não expressa o incondicional e uma ciência que não responde à pergunta pelo sentido do real.

Na *Teologia sistemática* Tillich retoma parte da discussão da *Filosofia da religião*, para tratar daquilo que chamou de “profundidade da razão”. O mito, entretanto, não é mais colocado em tensão dialética com a revelação, mas, ao lado do culto – que no texto de 1925 estava em tensão dialética com a comunidade cultural – como função da mente humana. Mito e culto não devem ser compreendidos como pré-rationais. São racionais enquanto elementos presentes na profundidade da razão. A profundidade da razão é o elemento que faz a razão ser o que é. Entretanto, aquilo que faz da razão o que ela é, não pode ser racional. O mito está presente na profundidade da razão e, conseqüentemente, em todo processo racional. Em sua forma pura o mito também expressa algo de racional. Mito e culto apontam para o caráter superficial da razão técnica, desligada de sua profundidade originária. Seriam desnecessários se não fosse o caráter trágico da existência humana alienada, ou, em um termo da teologia cristã, “caída”. Para Tillich, o cristianismo e o iluminismo concordam em relação à desnecessariedade do mito e do culto, mas discordam em relação a seus pressupostos. Para o cristianismo, mito e culto correspondem ao estado de queda, ausentes na origem, simbolicamente, no Édem, e na plenitude do tempo. Para o iluminismo, o mito e o culto devem desaparecer conforme for avançado racionalmente e moralmente a humanidade. O mito foi e é muitas vezes

identificado com um tipo de conhecimento anterior à razão. A teoria da origem da filosofia como um momento de superação do mito pelo *logos*, no qual a razão substitui as cosmogonias e a observação da natureza é contraposta às narrativas que explicam o sentido das coisas, é um exemplo desse tipo de pensamento. Acontece que essa teoria também é composta de elementos míticos, como o mito do progresso. O mito, enquanto linguagem da fé, não é um tipo de conhecimento inferior, ainda que compreendido positivamente como uma preparação para o saber racional. Ele está implícito nos processos racionais (TILLICH, 2011, p. 93) e, mais que isso, é narrativa de sentido, expressa níveis da realidade que não são tocados pela razão técnica.

Voltemos agora ao que motivou essa incursão ao tema do mito, sua compreensão, no pensamento de Tillich, como linguagem da fé. Como dissemos anteriormente, o que dá ao mito esse caráter de linguagem da fé é seu conteúdo simbólico. “Mitos estão presentes em todo ato de crer, porque o símbolo é a linguagem da fé” (TILLICH, 2001b, p. 36). Mas como se dá a comunicação por meio do mito? O mito se alimenta da experiência do real, criando, no tempo e no espaço, histórias de deuses, semi-deuses, heróis, seres fantásticos e outros mundos e épocas. O tempo e o espaço são torcidos, de modo que se tornam habitação dos deuses. Para Tillich, o incondicionado aparece fragmentado nas diferentes características dos deuses míticos. Esses deuses, por se assemelharem aos seres humanos, em suas potencialidades e ambiguidades, são narrados como presos ao mundo das coisas condicionadas, mas não perdem sua reivindicação de incondicionalidade. O monoteísmo é uma crítica à destituição do divino de sua incondicionalidade. Contra sua fragmentação o monoteísmo – em suas variações, de acordo com cada religião – propõe um deus único. Mas mesmo o deus único pode ser passível à crítica do mito. As religiões tendem a tornar a experiência do incondicional em conteúdo estático da fé, reduzindo assim o incondicionado à condicionalidade. Quando isso acontece, o conteúdo da fé precisa ser “demitizado”. Demitização, no sentido tillichiano, não é a eliminação dos mitos e símbolos dos conteúdos de fé, pois são a maneira pela qual a fé pode ser expressa, além disso, “pode-se substituir um determinado mito por outro, mas não se pode desligar o pensamento mítico da vida do espírito

humano” (TILLICH, 2011, p. 36). Demitização deve significar a necessidade de que um símbolo seja compreendido tão somente como símbolo e um mito tão somente como mito. Tillich denomina um mito que é aceito e compreendido como mito de “mito quebrado”. Na ideia de mito quebrado está presente a sua compreensão da relação entre mito e fé: o mito exprime a fé somente quando é assumido como mito, sua literalização transforma a fé em crença em conteúdos idolátricos.

A crítica tillichiana à literalização do mito é ao mesmo tempo crítica ao medo do risco e aos fundamentalismos e absolutismos, religiosos ou não:

A crítica radical ao mito é uma reação ao fato de que a consciência mítica primitiva resiste obstinadamente a toda tentativa de entender o mito como mito. Ela teme todo ato de demitologização e acha que um “mito quebrado” perde a sua verdade e a sua capacidade de persuasão. Quem vive num mundo mítico inabalado, sente-se seguro e abrigado. Ele se opõe fanaticamente a toda tentativa de “quebra do mito”, porque essa chama a atenção para o caráter simbólico e cria um elemento de insegurança. Essa resistência é favorecida por sistemas autoritários, sejam eles do tipo religioso ou político. Pois está em seu interesse embalar em segurança as pessoas que se encontram sob a sua dominação, dando assim aos dominadores o poder incontestado. A oposição à demitização se mostra num rígido agarramento à letra. Os símbolos e mitos são entendidos literalmente. Seu material, emprestado da natureza e da história, é interpretado pelo que apresenta exteriormente. A essência do símbolo, que indica além de si para algo que se encontra fora dele, não é reconhecido (TILLICH, 2001b, p. 37).

Nesta citação está implícita a ideia de risco da fé presente na compreensão do mito como mito. Compreender o mito como mito ou o símbolo como símbolo implica na insegurança da instabilidade interpretativa, própria dos tipos de linguagem que não apresentam objetivamente a realidade, mas procuram expressar a qualidade da realidade, preenchendo-a de sentido. Literalizar o mito é fugir do risco, apegar-se à segurança de um mundo que se explica e se manipula, mas que é vazio de sentido.

### 3.3. Risco da fé e linguagem

Como discutimos no capítulo anterior, a fé se dá numa constante tensão entre seu fundamento e sua manifestação histórica. Se por um lado ela manifesta a verdade eterna de seu fundamento, por outro, está sujeita às condições da existência. A ambiguidade que caracteriza a vida caracteriza também a fé. O risco, por consequência, se dá nessa tensão, como o resultado da efetivação da fé nas condições que caracterizam a vida. Mas de que maneira se dá essa efetivação? Como passa a fé de seu nível essencial à sua manifestação na existência?

É preciso esclarecer inicialmente que não é possível distinguir a fé essencial de sua efetivação como se fossem duas diferentes coisas. A fé, como a vida, é um processo dinâmico em que aquilo que ela é é ao mesmo tempo aquilo que se manifesta. A ideia de essência aqui não se refere a um objeto que seria a representação ideal de vários objetos semelhantes presentes no mundo, mas aquilo que é em seu estado puro, na originariedade de seu fundamento. Também é preciso esclarecer que quando falamos de efetivação não nos referimos a um momento histórico em que determinada coisa surge, mas à presença de algo no mundo, da presentificação do poder de ser. Isso inclui também os processos de significação e ressignificação das coisas, que não se dão em determinados momentos, mas em contínuos processos.

Em Tillich, a discussão sobre potencialidade e efetivação da fé deve ser inserida na discussão mais ampla sobre essência e existência. Ele afirma que a divisão da realidade entre essência e existência estava presente nos primórdios do pensamento grego, mas foi com Platão que “o contraste entre o ser essencial e o ser existencial se converteu em um problema ontológico e ético” (TILLICH, 2011, p. 317). Ele pontua três momentos da história da distinção entre essência e existência: O primeiro é a distinção escolástica, para a qual a essência seria “o que se sabe da coisa, o objeto não temporal do conhecimento da coisa, a *ousia* da coisa que a torna possível” (TILLICH, 2009, p. 128). A essência não diz da coisa em sua existência concreta, mas de sua possibilidade de ser. A coisa só é

compreendida como potência, que não necessariamente é. O segundo momento, ainda na escolástica, foi a compreensão de que Deus reúne em si essência e existência, ele seria ato puro, não apenas potência. O terceiro momento se daria nos tratamentos de Kant e Hegel do argumento ontológico, com a identificação entre ser e pensamento e a tentativa, deste último, de compreender a superação da separação entre essência e existência inclusive nos seres finitos. Quem quer que leia os textos de Tillich, especialmente a partir do período estadunidense, percebe a forte influência da filosofia existencialista o que leva alguns estudiosos de sua obra a classificá-lo como um pensador existencialista. Mas ele não pode ser classificado dessa maneira. A própria discussão de potencialidade e efetivação, recorrente em sua *Sistemática* indica certo distanciamento entre seu pensamento e o de filósofos como Sartre. É claro que também não é possível classificá-lo como um essencialista, apesar de sua dependência do agostinianismo e da mística cristã. Mais uma vez Tillich deve ser compreendido como um pensador de fronteira. Para ele, não é possível compreender a realidade tendo em conta somente um de seus níveis. A existência, enquanto realidade acessada imediatamente, está em um contínuo processo dialético com a essência, aquilo que é porque é possível ser. A realidade se dá nesses dois níveis. Não como em dois momentos estanque, como dissemos anteriormente, mas em um contínuo processo de passagem de sua potencialidade para existência.

Tendo isso em vista podemos voltar à questão da fé e seu processo de efetivação. Como dissemos anteriormente, a fé é estado de preocupação última, esse estado encontra seu fundamento naquilo que Tillich chamou em sua juventude de incondicional. O fundamento da fé, aquilo que confere a ela sua ultimidade é seguro, estável, não passível de risco. Entretanto, quando ela se manifesta na existência está sujeita à condicionalidade. Onde entra aqui a linguagem? Como vimos neste capítulo, a linguagem é o meio pelo qual acessamos a realidade. Isso não significa que não haja fé sem linguagem. A realidade é sempre maior que a linguagem, a experiência de fé é maior que a linguagem pela qual ela é compreendida. Entretanto, a fé se constitui no mundo humano como em sua expressão linguística. Além disso, precisamos retomar a

discussão sobre o símbolo, enquanto linguagem da fé. O símbolo é o tipo mais apropriado de linguagem pela qual a fé pode ser expressa. Por isso, todas as religiões se constituem de ritos, de conteúdos mitológicos, de ícones, de nomes que remetem a narrativas, de objetos sagrados, palavras sagradas, músicas etc. O símbolo que expressa a fé ao mesmo tempo esconde e desvela. Aquilo que é a fonte da preocupação última que afeta o ser humano aparece no símbolo como um espelho embaçado, mostra-se mais não pode ser percebido completamente. O incondicionado aparece no símbolo (como o pão que fala do corpo de Cristo) mas não se deixa aparecer completamente (como o Cristo que não pode ser totalmente conhecido no pão). Isso acontece porque o incondicional não se sujeita à condicionalidade da materialidade do símbolo, mas precisa dele para ser compreendido no mundo humano.

A linguagem pela qual a fé se expressa e se manifesta no mundo humano, diferente do fundamento da fé, não é estática. Mas é simplesmente passível de erros (não-verdades), conforme a teoria aristotélica, é em si mesma aberta a transformações em sua semântica. A linguagem é variável conforme variáveis são as experiências humanas de mundo. Se dá historicamente e, por isso, não pode expressar perfeitamente o fundamento da fé. Na verdade, nem consegue abarcá-lo em sua plenitude. Assim, a fé, em sua expressão linguística, é ambígua, pois, ao mesmo tempo que se sustenta sobre um fundamento seguro, torna-se arriscada pela sua expressão por meio da linguagem. A linguagem imprime na fé o risco que caracteriza a existência. Em outras palavras, não a fé sem risco, pois a linguagem dá fé é uma linguagem arriscada.

Procuramos mostrar neste capítulo, percorrendo um caminho um pouco longo, que é necessário conhecermos a discussão tillichiana sobre a linguagem para compreendermos seu conceito de risco da fé. Para isso procuramos inicialmente apresentar duas posições extremas, a da linguagem como expressão objetiva da realidade e a linguagem como aquilo pelo qual a realidade se dá, mostrando, posteriormente que Tillich procurou o caminho do meio, segundo o qual a linguagem não é uma simples reprodução simbólica da realidade e deve-se perceber a diferença e o lugar próprio de ambas no pensamento. Depois disso,

de maneira breve, apontamos as implicações da compreensão de linguagem para a noção tillichiana de risco da fé.

#### 4. A FÉ QUE ASSUME O RISCO

*“Mesmo a quem não tem fé  
A fé costuma acompanhar  
Pelo sim pelo não  
Andar com fé eu vou  
Que a fé não costuma faiá”.*

*Gilberto Gil*

Chegamos à última parte deste trabalho. Este capítulo tem um caráter conclusivo enquanto desdobramento dos outros capítulos. No primeiro apresentamos o conceito de fé, no segundo o significado de risco, no terceiro a linguagem como lugar onde o risco se dá na fé e agora queremos mostrar algumas consequências de se assumir o risco como elemento próprio da fé. Portanto, pretendemos com este capítulo tratar de algumas implicações da compreensão de fé entendendo que o risco faz parte dela.

A primeira implicação é a ideia de verdade da fé. As religiões, em geral, sempre se consideram portadoras de verdades ou, o cristianismo, de modo especial, da verdade. A verdade em muitos momentos foi identificada com a própria fé, significando, por um lado que a fé é sempre verdadeira, e por outro, que a

verdade é sempre absoluta. Diante disso perguntamos: Que sentido há em falarmos em “verdade” considerando o risco presente em cada ato de fé?

A segunda implicação é a dúvida como uma característica da existência humana. A dúvida existencial, e é dessa que trataremos aqui, é resultado da situação de finitude humana. Neste caso, ela está presente no ser humano porque este é consciente de sua finitude. Não é ela combatida pelas religiões como fragilidade da fé pessoal, como oposta a fé em geral? A compreensão de que a dúvida é oposta a fé, no sentido desta pergunta, pode ter, na verdade, respostas diferentes, como o medo das instituições da crítica, a ideia de que a dúvida representa a descrença ou a desobediência às normas do grupo. A dúvida existencial não está relacionada aos conteúdos, mas representa a própria situação humana de finitude, sendo assim, não pode ser oposta à fé, antes, é um elemento que deve ser incorporado.

A terceira implicação é a coragem da fé. Coragem aqui não tem o mesmo sentido da coragem do martírio, que significa morrer por uma causa considerada justa – apesar de que, do ponto de vista tillichiano, a paixão incondicional que leva o indivíduo a se entregar à morte pode ser considerada uma expressão da preocupação última, ainda que em alguns momentos distorcida. A coragem da fé é a afirmação da fé apesar do risco, apesar das limitações impostas pela finitude e aquilo que ela gera no ser humano, como a dúvida.

É claro que poderíamos falar de outras implicações, como, por exemplo, a moral – de que modo age o ser humano no mundo em seu estado de ser tomado por uma preocupação última? –, mas ficaremos apenas com essas três, primeiro porque nos textos em que fala sobre fé são as implicações que Tillich mais explicita, depois porque me parecem as mais fundamentais, aquelas que são ontologicamente as primeiras.

#### 4.1. Fé e verdade

A discussão sobre a relação entre fé e verdade no pensamento de Tillich é de fundamental importância para entendermos as implicações da compreensão de fé como um elemento da fé. Isso se torna mais claro quando lembramos que a fé, em muitos momentos, tem sido associada à aceitação de conteúdos dogmáticos ou fórmulas doutrinárias, ou mesmo à crença em deuses, santos, energias etc. Nesse caso, a verdade significa a asserção intelectual ao conjunto de crenças de determinado grupo religioso. Especialmente no cristianismo a ideia de verdade é bastante exclusivista, ou seja, a compreensão de um conteúdo de fé implica na não verdade de outros. Um exemplo desse tipo de exclusivismo está na afirmação de Jesus como “a” verdade (“Eu sou o caminho, a verdade e a vida”). Sendo Jesus a verdade, as religiões não cristãs estão destituídas da verdade. É claro que nesse tipo de interpretação da fórmula evangélica está presente um discurso de poder religioso e político que perpassou toda a cristandade e chega até os nossos dias manifestos em estratégias heterônomas, como a literalização da Bíblia, a imposição de normas morais e de controle do corpo e o proselitismo. Isso se tornou possível pela apropriação da metafísica grega pela teologia cristã, especialmente pela compreensão do ser como algo objetivo, evidente e passível de apropriação. Diante disso, a ideia de verdade no cristianismo – mas também em outras religiões – ganhou um caráter de objetividade, evidência e possibilidade de apropriação. Entretanto, para Tillich, fé é estado de preocupação última, tem um caráter existencial, o que significa que não pode ser reduzida aos conteúdos de fé ou às crenças dos grupos religiosos. Sendo assim, é preciso perguntar: Que sentido tem em falar de verdade da fé sem pensar especificamente em seus conteúdos? Que conceito de verdade é possível conceber de modo que torne possível falar de uma verdade da fé no sentido tillichiano?

#### 4.1.1. A noção clássica de verdade

Na história da metafísica a verdade tem sido tradicionalmente conceituada como a adequação do pensamento à coisa. Em uma das caracterizações da verdade na *Metafísica* Aristóteles (1011b26-27)<sup>51</sup> afirmou que “Dizer que o que é não é, ou o que não é é, é falso, mas dizer que o que é é, e o que não é não é, é verdadeiro”. Ou seja, quando penso ou digo algo conforme o que está no mundo, aquilo que penso ou digo é verdadeiro. O enunciado verdadeiro pode acontecer de duas maneiras: positiva ou negativa. A primeira quando digo que algo é de determinada forma (p.ex.: a caneta é azul) e o que digo pode ser encontrado no mundo (p.ex.: a caneta a qual me refiro realmente é azul); o segundo quando afirmo que algo não é de determinada forma (p.ex.: todo quadrado não é triangular) e a negação pode ser encontrada no mundo (p.ex.: não existem quadrados triangulares).

Heidegger, explicando esse conceito clássico de verdade<sup>52</sup>, enfatiza a ideia de concordância. Remontando à discussão medieval sobre a essência da verdade ele afirma que o sentido de concordância se dá de duas maneiras: a conformidade do pensamento à coisa e a conformidade da coisa ao pensamento. A concordância entre pensamento e coisa é possível porque há na coisa uma verdade. Já a concordância entre a coisa e o pensamento tem outro sentido: partindo de uma compreensão teológica cristã, para a filosofia medieval, seria possível falar de uma verdade da coisa somente porque a coisa, enquanto criada por Deus, passou a existir inicialmente no pensamento divino. Assim, ela é verdadeira se é conforme à ideia divina e a concordância entre pensamento e coisa só é possível no âmbito dessa ideia divina. Heidegger (1991, p. 124) ainda afirma ser possível compreender essa “fundamentação” da verdade de maneira secularizada: “Em lugar da ordem da criação, surge a ordenação possível de todos os objetos pelo espírito que, como razão universal (*mathesis universalis*), se dá a si mesmo sua lei e postula, assim, a inteligibilidade imediata das articulações de seu processo (aquilo que se considera como ‘lógico’). Se for

---

<sup>51</sup> Aqui utilizei a tradução de Edson Bini (ARISTÓTELES, 2006).

<sup>52</sup> Cf. *A essência da verdade* (HEIDEGGER, 1991, p. 123-135).

assim, há então uma essência da coisa com a qual ela tem que concordar e que torna possível a relação entre o pensamento e a coisa.

A noção de verdade como conformidade ou adequação do pensamento ou do enunciado com aquilo que está no mundo pressupõe a presencialidade do ser, ou seja, pressupõe que o ser é algo estável, evidente e passível de apreensão e manipulação. A consequência disso, segundo Frederico Pieper Pires (2008, p. 100), é que a linguagem passa a ser apenas um instrumento para se referir àquilo que está no mundo, visto que “A verdade é designada como juízo correto, que se conforma com o já dado e evidente”.

#### 4.1.2. A noção tillichiana de verdade

Em vários textos de Tillich aparece a ideia de verdade, entretanto, essa ideia quase nunca é explicada. Uma das poucas explicitações da noção de verdade aparece na Teologia sistemática, quando ele tratou da função cognitiva da razão. O fato da explicitação da noção de verdade se localizar ali indica algumas coisas: A primeira é que Tillich compreende a verdade como um ato da razão, mas não somente isso, como um ato cognitivo da razão. Ele próprio diz: “Todo ato cognitivo se esforça por alcançar a verdade” (TILLICH, 2011, p. 113). O que implica numa compreensão de verdade como relação entre mente e realidade. Aqui devemos lembrar dos dois tipos de razão que mencionamos no primeiro capítulo, a razão subjetiva e a razão objetiva. A primeira é a estrutura racional da mente que possibilita a apreensão e transformação da realidade e a segunda é a estrutura racional da realidade que possibilita à mente apreendê-la e transformá-la. A verdade, neste sentido, nada mais é que a dinâmica da razão, na qual a mente apreende a realidade. A segunda é que a verdade é um tipo de conhecimento. Mas que tipo de conhecimento? Um conhecimento racional, que como veremos, pode se dar pela experimentação ou pela experiência. A ideia de verdade como conhecimento, ainda que experiencial, implica na ideia de que há

algo que conhece e algo que é conhecido, mesmo que nesse processo não seja totalmente possível distinguir o sujeito do objeto.

Vejamos mais de perto o que Tillich entende por verdade. Nas páginas da *Sistemática* em que ele procura apresentar uma noção de verdade seu objetivo parece muito claro: apresentar a verdade como um elemento da razão cognitiva a partir de duas formas de acesso a ela, a verificabilidade e a experiência. A importância de tratar dessas duas formas de acesso à verdade segue, de certo modo, o caminho feito por Dilthey de fundamentação das ciências do espírito. Se Dilthey procurou desenvolver uma hermenêutica de modo a dar às ciências do espírito o mesmo estatuto de confiabilidade das ciências da natureza, Tillich, por sua vez, parece tratar da ideia de verdade como uma necessidade de justificar a possibilidade de uma racionalidade teológica ou religiosa, com vistas a fundamentar seu sistema teológico. Essa aproximação com Dilthey se torna mais perceptível se entendemos que a verdade como experiência não é somente um tipo de teoria do conhecimento, mas uma teoria da interpretação.

A necessidade de apresentar as duas formas de acesso à verdade também existe por causa toda a tradição positivista, que recebeu Tillich em sua época e recebemos nós hoje, e que se apossou da verdade. Para o positivismo a verdade é aquilo que pode ser verificado, experimentalmente confirmado. Dito de outro modo, aquilo que não pode ser verificado não pode ser dito como verdadeiro.

Outro problema, segundo Tillich, que implica na necessidade de tratar das duas formas de verdade está em parte da filosofia moderna que trata a verdade no âmbito do juízo – existem juízos verdadeiros e juízos falsos com relação à realidade, que não é verdadeira nem falsa. Mas Tillich entende que é necessário aprofundar essa afirmação com uma pergunta pelo que torna os juízos verdadeiros ou falsos. Ele próprio responde – remontando à sua razão ontológica, na qual a estrutura racional da mente só apreende a realidade porque há uma estrutura na própria realidade que permite que ela seja apreendida pela mente – que “as coisas ocultam seu verdadeiro ser; é necessário descobri-lo sob a superfície das impressões dos sentidos, das aparências cambiantes e das opiniões infundadas” (TILLICH, 2011, p. 114). Nessa citação Tillich parece

compreender que a realidade não é auto-evidente, que é necessário, no processo de acesso a ela, que haja um direcionamento da mente. A estrutura da mente precisa encontrar a estrutura da realidade para que a realidade possa ser apreendida, criada e recriada. É nesse sentido que ele, ao modo da fenomenologia de Husserl, ainda diz o seguinte: “A superfície deve ser atravessada, a aparência desfeita, é preciso alcançar a ‘profundidade’, isto é, a *ousia*, a ‘essência’ das coisas, aquilo que lhes dá o poder de ser. Esta é sua verdade, o ‘realmente real’, à diferença do aparentemente real” (TILLICH, 2011, p. 114). Diante disso é possível compreender que para Tillich a verdade não se reduz à verificabilidade empírica nem à relação entre o juízo e a realidade.

Cabe aqui a pergunta: O que significa a verdade para Tillich? Uma resposta inicial é a seguinte: “A verdade, portanto, é a essência das coisas bem como o ato cognitivo no qual apreendemos sua essência. O termo ‘verdade’, assim como o termo ‘razão’, é subjetivo-objetivo. Um juízo é verdadeiro porque apreende e expressa o verdadeiro ser, e o realmente real se torna verdade se é apreendido e expresso num juízo verdadeiro” (TILLICH, 2011, p. 114-115). Tillich não se desvincula do conceito tradicional de verdade como conformidade entre juízo e realidade, o juízo deve apreender e expressar, a realidade deve ser apreendida e expressa. Mas ele não diz que a verdade é uma qualidade do juízo ou a correta apreensão da realidade, mas a essência das coisas, aquilo que as coisas são mesmo sem se darem ainda na existência, o que significa que podem ser verdadeiras sem poderem ser necessariamente verificáveis. Diz também que a verdade está no ato cognitivo no qual estão presentes a razão subjetiva e a razão objetiva, ou seja, no qual a estrutura da mente e a estrutura da realidade permitem que a realidade seja apreendida e reconfigurada pela mente.

Uma compreensão ontológica de verdade tem sido muitas vezes rejeitada pelas ciências da natureza e até pela filosofia, identificada somente como um tipo de possibilidade incomprovada, insuficiente em seu valor cognitivo. Nesse sentido, verdade seria somente aquilo que pode ser verificado experimentalmente. Mas, para Tillich, verificação não se reduz à verificação empírica ou experimental. Primeiro precisamos entender o que ele chama de verificação: “Por ‘verificação’ entende-se um método que nos permita decidir sobre a verdade ou a falsidade de

um julgamento. Sem esse método, os juízos são expressões do estado subjetivo de uma pessoa, mas não atos da razão cognitiva” (TILLICH, 2011, p. 115). Para ele, mesmo a verdade ontológica precisa ser verificada. Entretanto, esse sentido de verificação é mais amplo do que a verificação experimental, na verdade, a inclui. A verificação experimental é segura, mas não dá conta de toda a vida. Ela se detém em elementos particulares internos à vida, mas não dá conta dos processos vitais. É necessário que haja também métodos que deem conta dos processos vitais, que considerem a totalidade da vida e sua dinamicidade. Nesse sentido Tillich (2011, p. 115) diz o seguinte: “Esta verificação de caráter não-experimental é mais fiel à vida, embora menos exata e definida, e constitui de longe a maior parte de toda verificação cognitiva”. Uma não exclui a outra, apesar da segurança da verificação experimental e da amplitude da verificação não experimental.

Os dois tipos de verificação correspondem a dois tipos de conhecimento: controlador e receptivo. “O conhecimento controlador é verificado pelo sucesso das ações controladoras” (TILLICH, 2011, p. 115). Ações técnicas controladoras são aquelas em que pela repetitividade dos resultados se prevê o que acontecerá posteriormente e se desvenda o “como” da coisa. O conhecimento controlador permite que o saber científico se torne um saber técnico pelo controle dos resultados, de modo a criar uma rede encadeada de ações controladas que tornam o mundo manipulável. “O conhecimento receptivo é verificado pela união criativa de duas naturezas, a daquele que conhece e a daquilo que é conhecido”. Este tipo de conhecimento parte do pressuposto que aquilo que se dá na experiência entre sujeito e objeto não é estático. Primeiro porque tanto sujeito como objeto estão envolvidos em um processo experiencial, isso significa que a forma como o objeto se coloca diante do sujeito e a forma como o sujeito se coloca diante do objeto estão dentro da dinâmica da vida. Como vimos rapidamente no capítulo em que falamos da ambiguidade da vida, mesmo as formas inorgânicas participam do processo de vida. Em segundo lugar, é sujeito e objeto não são estáticos – e isso a hermenêutica contemporânea afirma com muita veemência – porque se interpenetram na experiência. Essa é a ideia de circularidade, presente em filósofos como Heidegger e Gadamer: o sujeito não é

somente aquele que observa de fora o objeto, mas que, de alguma maneira, está presente nele, o objeto também não é algo neutro, estático, evidente, é dado sempre a um sujeito, constituindo nessa relação um mundo no qual sujeito e objeto não podem ser totalmente distinguidos. Tillich não descarta a independência e distinção de sujeito e objeto, mas os compreende como participantes do mundo humano, no qual o sujeito o é em relação ao objeto e o objeto o é em relação ao sujeito. No conhecimento receptivo a verificação é feita pela vida em seu processo, portanto, é um teste contínuo que pode chegar a diferentes resultados em diferentes contextos.

A teologia, a filosofia e as ciências humanas podem lançar mão da verificação experimental, mas aquilo que compreendem como verdade só pode ser verificado experiencialmente. A verificação experiencial confere ao conhecimento receptivo um grau de certeza inferior em relação ao conhecimento controlador. É neste sentido que Tillich (2011, p.115) diz: “o teste é indefinido e preliminar e implica um elemento de risco”. Esse risco relaciona-se à dificuldade de se distinguir o dado objetivo e a subjetividade da experiência. Para Tillich, mesmo algumas áreas do conhecimento que se caracterizam pela necessidade de verificação experimental não dispensam a participação individual naquilo que se experimenta. Por exemplo, um médico se utiliza da observação de processos repetitivos e fechados para desenvolver técnicas cirúrgicas ou para diagnosticar determinadas doenças, mas se depara constantemente com a especificidade de cada corpo, inclusive o seu, necessitando por isso estar atento aos resultados daquilo que se experimentou e aos resultados daquilo que se dá nos processos vitais em cada indivíduo, em cada momento. Essa relação com a individualidade no processo vital gera conhecimento por participação, que Tillich identifica também como intuição. A intuição, que é muito cara à tradição filosófica ocidental, não é um tipo de adivinhação, nem um conhecimento irracional ou parcial, mas um conhecimento que se dá pela participação do indivíduo no processo vital.

Na citação do início do parágrafo anterior apareceu algo que nos interessa bastante, o risco associado à ideia de verdade. O conhecimento receptivo, apesar de interpretar de maneira mais apropriada as dinâmicas dos processos de

vida, não tem o mesmo grau de certeza do conhecimento controlador. O risco da verdade é o risco próprio da vida em suas ambiguidades. A relação entre os tipos controlador e receptivo de conhecimento e certeza e risco constituem, para Tillich, “conflito” e “dilema”. Vejamos a seguinte citação:

Essa situação espelha um conflito básico na razão cognitiva. O conhecimento se encontra em um dilema: o conhecimento controlador é seguro, mas não é significativo de forma última; o conhecimento receptivo pode ser significativo de forma última, mas não oferece certeza. Raramente se reconhece e se compreende o caráter ameaçador deste dilema. Mas se o assumirmos e não encobrimos com verificações preliminares e incompletas, ele deve levar ou a uma resignação desesperada quanto à verdade ou à pergunta pela revelação, pois a revelação reivindica dar uma verdade que é, simultaneamente, segura e objeto de preocupação última – uma verdade que inclui e aceita o risco e a incerteza de todo ato cognitivo significativo, mas que os transcende ao aceitá-los (TILLICH, 2011, p. 118).

O dilema está na necessidade de se optar por um conhecimento seguro, representado pelo conhecimento controlador, que, entretanto, assume apenas fragmentos da realidade, não respondendo as questões mais profundas da existência humana, ou por um conhecimento menos seguro, porém, que interpreta a vida assumindo seu processo, representado pelo conhecimento receptivo, mas que pode responder a essas questões. Tillich não descarta nenhum tipo de conhecimento, mas parece querer mostrar que somente o conhecimento receptivo pode dar conta daquilo que interessa à fé. A verdade da fé, nesse sentido, não pode ser verificada experimentalmente – ainda que existam pesquisas experimentais relacionando a fé a superação de doenças, à ativação de determinadas áreas do cérebro, à liberação de determinadas substâncias químicas no organismo etc. – mas somente experiencialmente. Se isso é verdade, os únicos critérios para julgar a fé são aqueles que provém da experiência de fé. Os próximos dois tópicos nos ajudarão a compreender melhor isso.

### 4.1.3. A verdade da fé

A fé, na perspectiva tillichiana, é portadora de uma verdade. Essa verdade, entretanto, é sempre permeada pelo risco existencial, o que implica na possibilidade de questionamento e crítica. Assim, ela difere da verdade como adequação por não se tratar de juízo “verdadeiro” sobre as coisas, mas de nossa relação com aquilo que nos preocupa de maneira última ou com os símbolos que o expressam (TILLICH, 2011, p. 587). Entretanto, essa leitura que faço de Tillich não é totalmente ingênua. Apesar de compreender que há nessa noção de verdade certa abertura, compreendo também que Tillich não rejeita a verdade como adequação, como não rejeita a ideia de uma realidade objetiva das coisas, conforme tratamos com capítulo anterior.

Apesar da fé não poder ser limitada a um tipo de conhecimento, expressa uma verdade que lhe é própria. Mas falar de verdade da fé não constitui uma contradição, considerando a diversidade de símbolos que constituem a linguagem da religião ou até mesmo a diversidade das formas de religião? Só é realmente uma contradição se verdade for concebida como adequação. A verdade do ponto de vista da hermenêutica, por exemplo, que leva em consideração a linguagem como interpenetração entre a coisa e aquele que está diante dela, não é abandonada, mas compreendida como interpretação.

Para pensar sobre o significado da verdade da fé no pensamento de Tillich precisamos retornar à discussão sobre a relação entre fé e razão, tratada no primeiro capítulo. Essa relação não é pensada como contraposição, como em muitos momentos da história da teologia se pensou, mas como interligação. Sendo a fé um ato da pessoa toda e a razão um constitutivo do ser humano ambas não se excluem, mas são, de certa forma, interdependentes. No entanto, a razão que se relaciona com a fé é aquela que se dá como “fonte do sentido, normas e princípios”, que é a base da língua, da liberdade e da capacidade criadora do homem (TILLICH, 2001b, p. 50-51). Na *Teologia sistemática* ele a chama de “razão ontológica”. Esse sentido de razão é diferente da racionalidade técnica, que caracteriza-se pela utilização de procedimentos científicos,

matemáticos, lógicos, para a total apreensão da realidade. De acordo com tal distinção, a fé distancia-se da rigidez da razão técnica, mas relaciona-se à razão ontológica sendo o “ato em que esta irrompe para além de si” (TILLICH, 2001b, p. 51).

Para dizer o que significa a verdade da fé Tillich a diferencia de outras formas de verdade, em especial, da verdade científica, da verdade histórica e da verdade filosófica. O que constitui a verdade da ciência? A ciência procura descrever as coisas a partir de suas estruturas e relações, sendo assim, sua verdade está em descrever o mais exatamente possível essas estruturas e relações a partir de métodos de verificação que permitam a repetição da experiência. Nesse caso, o objeto da ciência é sempre o que pode ser verificado. A ciência não somente se caracteriza pelo interesse por aquilo que pode ser verificado, mas verificabilidade de seu objeto é aquilo que lhe dá dinâmica: a verificabilidade possibilita superar teorias e rejeitar enunciados anteriores. Nesse sentido é possível afirmar que há na ciência um risco, o que, segundo Tillich (2001b, p. 54), impede “todo dogmatismo científico”. Afirmar que a verdade científica não é uma descrição do real, ou pelo menos carrega certo risco, certa provisoriedade, não faz com que a verdade da fé seja mais crível. Fé e ciência são diferentes, mas não opostas, pois uma não interfere nos assuntos da outra, já que cuidam de instâncias diferentes: a primeira pergunta pelo incondicional, enquanto a outra procura explicar os entes a partir de sua verificabilidade. O objeto da fé não pode ser verificável cientificamente, de outra forma não haveria um sentido para a fé, bem como os elementos da fé não podem ser confundidos com teorias científicas, como muitas vezes tem ocorrido.

Tillich afirma que a verdade da história fundamenta-se em fatos, bem como a verdade da ciência. Entretanto, o historiador diferencia-se do cientista por participar existencialmente da verdade histórica. Participa porque além de coletar informações precisa interpretá-las. Tillich parece não perceber que o cientista também interpreta aquilo que observa, ainda que tal interpretação seja mediada por um horizonte interpretativo que se encontra camuflado no método utilizado para chegar a determinados juízos. A fé não pode contrapor-se à verdade histórica, mas pode interpretá-la, como têm feito as religiões em todos os tempos.

O mito é um tipo de interpretação da história, onde ela é narrada como um espaço de feitos divinos no qual o homem está inserido. Mas isso não permite à fé prescrever interpretações ao historiador, por outro lado, a fé não se baseia em dados históricos. A fé não se fundamenta na verdade histórica de seus conteúdos, pois isso significaria destruir os símbolos reduzindo-os a fatos, impossibilitando a expressão do incondicional. A relação entre fé e história, no que concerne a verdade torna-se mais clara com a seguinte afirmação: “A fé encerra a certeza sobre seu próprio fundamento, por exemplo, acerca de um evento na história que transformou a história bem como o próprio crente. Mas a fé não pode dizer nada acerca da maneira em que se deu esse evento” (TILLICH, 2001b, p. 58).

Para Tillich (2001b, p. 59), filosofia relaciona-se à “tentativa de responder às perguntas mais gerais acerca da natureza das coisas e sobre a existência humana”. Mas sua compreensão de filosofia ainda é muito dependente da tradição metafísica, apesar de possibilitar alguns passos em direção a uma crítica de seus próprios pressupostos. Isso pode ser percebido na distinção que ele faz entre a verdade filosófica e a verdade da fé: enquanto a verdade na filosofia relaciona-se ao ser e suas estruturas, a na fé relaciona-se ao incondicional. O que diferencia a verdade da filosofia da verdade da ciência é o fato de suas perguntas expressarem uma preocupação última. Nesse sentido, a verdade filosófica está mais próxima da verdade da fé que da verdade da ciência. Ambas tratam de uma “realidade última”, a primeira em termos conceituais, a segunda em termos simbólicos. Tillich afirma que a maioria dos conceitos filosóficos tem em sua raiz o mito e, por outro lado, os mitos carregam elementos conceituais. Porém, essa verdade última, pelo menos em Tillich, não parece ser definitiva ou fundante, mas aproxima-se do que Heidegger chamou de *aletheia*, uma verdade essencial que possibilita outros tipos de verdade, inclusive a verdade como adequação.

#### 4.1.4. Critérios para julgar a fé

A partir das diferenças entre a verdade da fé e os outros tipos de verdade já é possível perceber alguns elementos que a caracterizam, sendo os principais, a não necessidade de fundamentos que não sejam a própria experiência da fé e a impossibilidade desta de ditar normas às outras formas de verdade. Entretanto, Tillich não se faz muito claro quando precisa dizer o que é próprio da verdade da fé, talvez por entender que isso dificilmente se encaixaria em simples definições. Ele diz que essa verdade deve ser vista de duas perspectivas, uma subjetiva e uma objetiva: “A partir do lado subjetivo deve-se dizer o seguinte: Fé é ‘verdadeira’ quando ela exprime adequadamente uma preocupação incondicional. Vista do lado objetivo, fé é ‘verdadeira’ quando seu conteúdo é realmente o incondicional” (TILLICH, 2001b, p. 63). Ou seja, se por um lado ela é movida pelo incondicional, por outro, este é seu “objeto”. Esses dois lados da fé representam seu processo dinâmico de potência e efetividade: enquanto o lado subjetivo relaciona-se ao caráter existencial da fé, à expressão da preocupação última do ser humano, o lado objetivo relaciona-se ao seu caráter essencial, à necessidade da fé expressar sua fonte, a fonte da preocupação última do ser humano. Os critérios para julgar a fé são, então, a expressividade da preocupação última e a expressividade de sua fonte. Em ambos os critérios estão presentes dois elementos, a fonte da preocupação última, que, predominantemente nos textos dos anos 20, Tillich preferiu chamar de incondicional, que não seria somente um nome para Deus, mas a qualidade daquilo que não está preso as condições da existência, e o meio pelo qual ele é expresso no mundo, ou seja, a linguagem da fé, que Tillich identifica mais especificamente como o símbolo. Precisamos observar mais atentamente esses dois critérios:

Na *Dinâmica da fé* diz-se o seguinte: “Fé tem verdade na medida em que ela exprime adequadamente uma preocupação incondicional” (TILLICH, 2001b, p. 63). Podemos perceber aqui presente a ideia clássica de adequação. Fé é adequação daquilo que é expresso com a realidade do estado de preocupação última. A expressão se dá por meio dos símbolos. Isso significa que a verdade da

fé está no poder do símbolo de expressar significativamente o estado de preocupação última do ser humano. Compreender a verdade da fé dessa maneira tem uma implicação importante: a verdade da fé não é absoluta em sua expressão. É claro que no contexto do pensamento tillichiano a fé contém um elemento absoluto, entretanto, quando expresso, esse elemento é submetido às condições da existência. A verdade da fé, portanto, enquanto expressa por meio do símbolo, se dá historicamente. O símbolo, como procuramos mostrar anteriormente, tem como uma de suas características a dinâmica de nascimento e morte: nasce, como um tipo de convenção, quando o tempo para ele está maduro e morre quando perde seu poder de significação. Um símbolo também pode ser transformado em seu poder simbólico, ou seja, passar a significar uma realidade diferente daquela que anteriormente significava. Nesse sentido, a fé perde seu caráter de verdade se o símbolo pelo qual se expressa passa a não mais expressar o estado de preocupação última. É nesse sentido que cabe a seguinte afirmação de Tillich (2001b, p. 63): “Se olharmos desse ponto de vista a história da fé até o dia de hoje, evidencia-se que os critérios para a verdade da fé consistem de sua vitalidade”. Ele admite que essa compreensão de verdade é diferente da verdade científica. É uma compreensão hermenêutica de verdade, cujo critério é também hermenêutico. Essas afirmações aproximam Tillich da discussão sobre a verdade da hermenêutica contemporânea, especialmente a partir de Gadamer: um elemento da fé, um símbolo, só é verdadeiro enquanto faz sentido para um grupo religioso. Os conteúdos da fé podem deixar de ser verdadeiros ao perderem sua significação para a(s) comunidade(s) que os têm como algo que apontam para o incondicional. O que sugere que a verdade da fé não é permanente, mas sempre condicionada à experiência histórica e cultural das comunidades ou dos indivíduos.

O segundo critério é o da adequação da daquilo que o símbolo expressa com a realidade da fonte da fé. Nas palavras de Tillich (2001b, p. 64): “O outro critério que decide sobre a verdade de um símbolo de fé é a sua capacidade de expressar em toda a sua plenitude a incondicionalidade do incondicional, excluindo assim tudo dentro de si que é menos do que o incondicional”. O primeiro critério reside na necessidade do símbolo expressar adequadamente.

Não é possível falar de verdade da fé se o símbolo pelo qual ela se expressa não expressa uma preocupação última. O segundo critério, toma um caminho oposto, o símbolo deve expressar o caráter de incondicionalidade do incondicional sem se confundir com ele. A confusão entre símbolo e simbolizado faz com que a fé perca seu caráter de verdade. A confusão entre o símbolo que expressa o incondicional e o próprio incondicional se caracteriza como idolatria, ou seja, a elevação de algo condicionado à incondicionalidade. A idolatria, entretanto, é sempre uma distorção, pois coisas condicionadas podem ser compreendidas como incondicionadas, mas não o são em sua natureza. Todos os tipos de fé estão sujeitos à idolatria, devendo, por isso, conter em si sempre um elemento de crítica, de maneira que seus conteúdos não sejam confundidos com aquilo para o qual eles apontam. É nesse sentido que Tillich (2001b, p. 64) afirma: “o critério para a verdade da fé está em que ele contenha em si um elemento de auto-crítica”. Essa afirmação segue a máxima protestante “*Ecclesia reformata et semper reformanda est*”. Por isso Tillich utiliza como exemplo de auto-crítica do cristianismo a Reforma. Segundo ele a Reforma não seria uma reação a doutrinas específicas do catolicismo, mas à sua reivindicação de incondicionalidade, referindo-se talvez à venda de especialmente à venda de indulgências, mas também ao monopólio interpretativo das Escrituras, à mediação da igreja no que concerne à salvação etc. O segundo critério para julgar a verdade da fé, então, é crítico enquanto não somente pauta-se no poder de expressão da incondicionalidade do incondicional, mas também enquanto apresenta a tendência presente nas expressões concretas de fé de elevarem-se à incondicionalidade.

## **4.2. Fé e dúvida**

Tanto para a ortodoxia protestante como para o catolicismo conservador dúvida e fé são elementos opostos. A dúvida indica problemas com a fé, pois a fé verdadeira não contém dúvidas. Aqui está em jogo algo muito próximo à ideia de verdade. A dúvida só se constitui um problema para a fé se esta for entendida

como crença em seres superiores ou a aceitação de conteúdos doutrinários. A fé como estado de preocupação última e que carrega sempre em si um risco existencial não está em oposição à dúvida, antes a assume como algo do qual o ser humano não pode ou não deve fugir. A relação entre fé e dúvida está implícita na aceitação do elemento de risco presente em todo ato de fé.

#### 4.2.1. Dúvida e finitude

Para Tillich, a fé deve assumir a dúvida. Esta não está em oposição à fé. Se estivesse, a fé se tornaria uma impossibilidade, pois a dúvida é indissociável do modo humano de existir. Não há existência humana sem a dúvida. Ela pode ser suprimida ou superada – como veremos adiante– mas não pode ser plenamente negada. É condição essencial do ser humano e se prolonga em sua existência. O ser humano está constantemente colocado diante da dúvida. Mas de que maneira podemos compreender essa afirmação?

A dúvida é expressão da finitude humana. Expressa a impossibilidade humana de apreender o todo, seja a totalidade dos entes ou daquilo que dá aos entes seu caráter de entes. Tillich (2011, p. 365) formula a relação entre dúvida e finitude nos seguintes termos: “A verdade é o todo (Hegel). Mas nenhum ser finito possui o todo; portanto, aceitar que a dúvida pertence ao ser essencial do ser humano é uma maneira de expressar a aceitação da própria finitude”. Essa dúvida, para Tillich, é essencial e está presente em cada ato humano. Não se refere somente ao aspecto cognitivo, mas à experiência humana de mundo como experiência de finitude.

Tillich (2011, p. 198) define a finitude como “o ser limitado pelo não ser”. A questão do não ser é apresentada na sua obra a partir da pergunta clássica: “por que existe algo, por que não existe nada?” (TILLICH, 2011, p. 173). Para Heidegger (1999, p. 33-35), essa é a primeira de todas as questões, não na ordem da sequência cronológica, mas em termos de dignidade, por ser a mais vasta, a mais profunda e a mais originária. É a mais vasta porque abrange todo

ente, não somente entes específicos; é a mais profunda porque não procura algo particular de um ente, mas o fundamento de todo ente; e é a mais originária porque se afasta de qualquer ente particular e pergunta pelo ente em sua totalidade.

Tillich diz que a pergunta “por que existe algo, por que não existe nada?” implica em algo importante, a primazia do ser sobre o não-ser, e implica em uma limitação metafísica, o fato de que o pensamento não pode ir além do ser. Isso quer dizer que o não-ser está circunscrito ao âmbito do ser. “Se perguntarmos por que não *existe* nada, atribuímos ser ao próprio nada” (TILLICH, 2011, p. 173). Por outro lado, a pergunta pelo ser só se dá no choque do não ser. Ou seja, ao mesmo tempo em que o não-ser participa do ser, só tem sentido a partir dele, é também o que faz com que ele apareça. É nesse sentido que Tillich (2001a, p. 25-26) afirma que ontologicamente o não-ser é tão fundamental quanto o ser.

A relação entre ser e não-ser é dinâmica e pode ser expressa de maneira metafórica nos seguintes termos:

O ser “abarca” ele próprio e o não-ser. O ser tem o não-ser “dentro” de si mesmo, de modo que é eternamente presente e eternamente superado no processo de vida divina. A base de tudo que é não é uma identidade morta, sem movimento e vir a ser; é uma criatividade vivente. Ele se afirma criadoramente, conquistando eternamente seu próprio não-ser (TILLICH, 2001a, p. 27).

O que esta citação quer dizer é que o não-ser, enquanto negação do ser do ente, circunscrito ao ser, estabelece com este uma relação dialética: permanece eternamente como uma ameaça (de superar o ser), mas é eternamente superado pelo ser. É claro que esse processo dialético não se dá como uma sucessão de ações, mas paralelamente. A maneira como Tillich afirma a superação do não-ser pelo ser tem um tom um tanto escatológico. Isso é compreensível e até comum em seus textos, visto que sua intenção é acima de tudo fazer teologia e filosofia a partir dos símbolos cristãos.

Tillich diz ainda que excluindo o não-ser do pensamento racional ele excluiu o devir, próprio do ser, e identificando-o com o espaço vazio, ou seja, como uma espécie de ser (TILLICH, 2011, p. 195-196). Guilherme Emílio (2012, p. 19) resume essa discussão nas seguintes considerações: “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 um ser ao não-ser”.

A ideia de finitude é dependente dessa discussão sobre o não-ser, como foi dito anteriormente. Ela representa a experiência humana do não-ser. Sua representação principal é a morte – ainda que o não ser na experiência humana se dê também como um “ainda não”. A morte é antecipada pela experiência de finitude. É sabendo que vai morrer que o ser humano reconhece que há um limite presente em cada ato seu. A finitude está presente em cada ato porque está presente no ser humano como um todo, em sua essência.

A finitude, sendo o limite, impõe ao ser humano a insegurança, a instabilidade, o risco em relação aos vários aspectos de sua existência. Esse risco, como lembramos ao longo de todo este trabalho, é existencial. Tillich (2011, p. 365-366) diz o seguinte:

a finitude inclui também a incerteza acerca de tudo o mais; ela é uma expressão da insegurança geral do ser finito, da contingência de seu ser, do fato de não ser por si mesmo, mas de ter sido “jogado” no ser (Heidegger), da falta de um lugar e de uma presença que lhe são necessárias. Essa insegurança também aparece na escolha das relações pessoais e em outras partes do encontro do humano com a realidade. Aparece na indefinição dos sentimentos e no risco que comporta toda decisão. Finalmente, aparece na dúvida com relação a si mesmo e ao mundo como tal e aparece como a dúvida e a incerteza acerca do ser como ser.

À dúvida e à insegurança são possíveis dois tipos de reações opostas. Pode-se assumi-las assumindo a finitude e, dessa forma, transcendendo-a; ou se posicionar através de um processo de negação delas, como uma tentativa de evitar o desespero. O segundo tipo de reação é o mais perigoso, pois se constitui de eleger elementos finitos como seguros ou certezas finitas. Esse é o caso dos fundamentalismos, que elegem discursos e práticas como meio de enfrentarem a angústia própria da insegurança e da dúvida. Miguel Batista Pereira falando da relação entre fundamentalismo e modernidade diz o seguinte: “Quando a única saída é o regresso a-histórico à segurança das raízes sob a pulsão da angústia de as perder, que se pode converter em agressão, à percepção insuficiente da realidade junta-se a satanização do adversário e a cegueira quanto ao sentido da

historicidade para a existência humana” (PEREIRA, 1992, p. 217). Tillich lembra do caráter violento que esse tipo de reação pode ter, mas diz que elas são sempre insuficientes e destrutivas porque o apego à segurança e certeza na finitude são ilusórias. A finitude é incerteza e dúvida.

Podemos perguntar pela indiferença. A indiferença não seria um meio termo entre assumir e rejeitar a dúvida e a incerteza? Para Tillich, não é possível se estar plenamente indiferente a elas, pois estão presentes na experiência humana. A indiferença seria um tipo de rejeição da dúvida e do risco existencial, mas como consequência da insuficiência do apego à certeza e à segurança depositadas sobre elementos finitos.

se tais defesas se mostram insuficientes, a força destrutiva se volta contra o próprio sujeito. Ele é arrastado à inquietação, ao vazio, ao cinismo, e à experiência de falta de sentido. E inclusive pode acontecer que, para evitar essa situação extrema, o ser humano negue sua dúvida, não com uma resposta real ou imaginária, mas mediante sua indiferença diante de qualquer pergunta ou resposta (TILLICH, 2011, p. 266).

Por fim, é importante termos em mente essa relação que Tillich estabelece entre dúvida e risco – que às vezes aparece como incerteza – como resultado da experiência humana da finitude. Ambas são incontornáveis e, se não assumidas, podem ser destrutivas. Voltaremos a tratar da relação entre dúvida e risco no fim deste capítulo.

#### 4.2.2. Dúvida como parte da fé

A dúvida está presente em cada ato humano porque a finitude põe limite a toda possibilidade de certeza. Por isso, ela deve ser aceita, enfrentada e transcendida. A fé que se expressa na existência não pode ser oposta à dúvida, de outro modo não seria fé, pois estaria em contradição à situação a que o ser humano está destinalmente ligado. A fé não está em oposição à dúvida, só estaria se fosse compreendida como a crença em seres divinos ou a aceitação de doutrinas religiosas. No primeiro sentido, a dúvida – como é compreendida no senso comum – seria a descrença em relação aos seres divinos; no segundo sentido, a

dúvida implicaria na não aceitação das doutrinas, incluindo a doutrina sobre Deus, ainda que isso não significasse a completa descrença em relação aos seres divinos. Em ambos os sentidos fé e dúvida seriam opostas, ou se aderiria a uma ou a outra. Entretanto, a fé não pode ser reduzida à crença ou à aceitação de postulados, é o estado do ser humano tomado por uma preocupação última. É nesse sentido que deve ser compreendida a afirmação de Tillich (2001b, p. 17): “Se a fé é compreendida como acreditar em alguma coisa, então dúvida e fé são irreconciliáveis. Compreendendo-se a fé como estar tomado por aquilo que nos toca incondicionalmente, a dúvida se torna um elemento necessário à fé. A dúvida se encontra encerrada no risco da fé”. Ele não somente afirma que fé e dúvida não são opostas, mas que a dúvida está presente em todo ato de fé e é a ela necessária.

A dúvida faz parte da fé. Isso quer dizer que assumir a fé é assumir também a dúvida. É preciso, entretanto, identificar de que tipo de dúvida estamos falando. A dúvida que participa do ato de fé é existencial. Podemos perceber isso quando vimos que ela está ligada à finitude como a impossibilidade humana de abarcar o todo, ou melhor, como a impossibilidade do finito conter o infinito. Para que isso se torne mais claro precisamos distinguir a dúvida existencial de outros tipos de dúvida. Tillich apresenta dois importantes tipos de dúvida que se distinguem do tipo existencial, a dúvida metódica e a dúvida cética.

A dúvida metódica é aquela que se refere à insegurança em relação a asserções lógicas ou científicas. Para Tillich (2001b, p. 17), a dúvida que faz parte da fé “não é a dúvida que dá impulso a toda pesquisa científica”. Esse tipo de dúvida é importante para o estabelecimento de teorias, pois é ela quem motiva a crítica e a experimentação constante. Mesmo na filosofia a dúvida tem seu lugar de importância, como em Descartes, por exemplo. Para Descartes, para se chegar às certezas mais elementares, nas quais poderiam se apoiar outras certezas, seria necessário pôr em dúvida as ideias mais fundamentais. No *Discurso do método* ele diz o seguinte:

Havia muito tempo eu reparara que, quanto aos costumes, por vezes é necessário seguir opiniões que sabemos serem muito incertas, tal como se fossem indubitáveis, como já foi dito acima; mas, porque desejava dedicar-me somente à busca da verdade, pensei que me seria preciso fazer exatamente o contrário, e rejeitar como absolutamente falso tudo

aquilo em que pudesse imaginar a menor dúvida (DESCARTES, 2002, p. 101).

A partir da dúvida em relação a tudo que se possa pensar, inclusive a si mesmo, ele chega à conclusão de que o pôr em dúvida todas as coisas exige que se aceite a existência, pelo menos, daquele que duvida. Daí procede a conhecida afirmação: “penso, logo existo”. O sujeito pensante, ou seja, aquele que duvida precisa existir, independentemente de sua forma, para que possa, naquele momento, duvidar de todas as outras coisas. Mas, a dúvida de Descartes é interessada, duvida-se para buscar certezas. A dúvida do cientista, termina da mesma forma, mas relaciona-se ainda mais à insegurança relativa à sua teoria. O importante é que tanto a dúvida filosófica, enquanto método metafísico de conhecimento das verdades elementares pelo sujeito, como a dúvida do cientista em relação à sua teoria têm algo em comum, referem-se a limites do intelecto. A dúvida metódica decorre a da finitude, como toda dúvida, mas não envolve a existência como um todo, mas uma dimensão do ser humano, a razão cognitiva.

A dúvida cética, como a metódica, também tem um sentido cognitivo, porém, não se refere simplesmente à insegurança das teorias ou a um modo de crítica das certezas, “é uma certa atitude diante de tudo que o homem considera verdadeiro, desde as percepções dos sentidos até as convicções religiosas” (TILLICH, 2001b, p. 17). Essa atitude é de pessimismo em relação às possibilidades dos diferentes tipos de conhecimento de conhecimento. A dúvida cética difere da dúvida cartesiana por não crer na possibilidade de haver certezas, estas seriam sempre ilusórias e enganadoras. Descartes inclusive assume provisoriamente em sua dúvida metódica essas afirmações céticas, mas as refuta a partir da afirmação da existência do eu pensante. Tillich (2001b, p. 17) considera a dúvida cética como contraditória:

Ela é mais uma maneira de pensar que uma afirmativa; pois, como afirmativa, essa dúvida cética entraria em contradição consigo mesma. A própria afirmativa de que para o homem não existe verdade de valia universal seria declarada insustentável perante o juízo do princípio cético. A dúvida cética genuína não se manifesta na forma de uma afirmativa. Ela é uma orientação que nega toda certeza.

A negação cética da possibilidade de verdade ainda é vista por Tillich como uma expressão de preocupação última. A supressão da certeza em relação a tudo seria a evidência de que há no cético uma relação, ainda que de negação, com a

ideia de verdade. A ideia de verdade o afeta constantemente. Nesse sentido, ainda que sem conteúdo concreto, o cético em seu ceticismo expressa fé.

A dúvida que faz parte da fé é existencial. Ela se distingue da metódica e da cética por não se relacionar aos limites da razão cognitiva, mas ao que limita todas as coisas, a finitude. Tillich (2001b, p. 18) diz que “ela é a dúvida que acompanha todo risco”. Isso significa que ela carrega toda a incerteza em relação à existência, que o ser humano que duvida não duvida apenas de determinada ideia ou fato, mas não está certo em relação às questões mais radicais de sua vida. Não está interessado na verdade ou falsidade de alguma coisa, mas preocupado de maneira última com o fundamento de sua existência. Nesse sentido, a dúvida está presente no ato de fé e não é contraditória em relação a esta. Fé não é somente certeza. Carrega a certeza de seu fundamento, mas também a dúvida que caracteriza a existência. É nesse sentido que devemos compreender a seguinte afirmação “a fé é cheia de incerteza, uma vez que o infinito, para o qual ela está orientada, é experimentado por um ser finito” (2001b, p. 15).

A dúvida diante da fé é constante, mas se manifesta mais propriamente em momentos específicos relacionado a circunstâncias pessoais e sociais. Não é incomum a dúvida, por exemplo, no processo de formação teológica de pastores e padres; as dúvidas relacionadas não somente aos conteúdos, mas, especialmente ao sentido do que se pretende fazer e até mesmo ao sentido geral da existência são comuns. No século XX as duas grandes guerras levaram o Ocidente a uma crise de sentido que desafiou teólogos e filósofos a repensar a fé e a linguagem religiosa. A *Teologia sistemática* de Tillich, por exemplo, surge como uma tentativa de responder a essa crise de sentido num contexto de descrédito das interpretações tradicionais dos símbolos cristãos.

Tillich chega a dizer que a fé não somente é conciliável com a dúvida, mas que necessita dela. “Quando a dúvida se faz presente, não se deveria entendê-la como rejeição da fé; pois ela é um elemento sem o qual nenhum ato de fé é concebível. Dúvida existencial e fé são os polos que determinam o estado interior da pessoa possuída pelo incondicional” (TILLICH, 2001b, p. 19). Nesta citação há algo que precisa ser observado, a relação de polaridade de fé e dúvida na

constituição do estado de preocupação última. Até o momento afirmamos, a partir de Tillich, que o estado de preocupação última é fé, mas agora percebemos que dialeticamente neste estado o ser humano também é tomado pela dúvida. A polaridade não indica necessariamente oposição, mas tensão e complementaridade. Portanto, fé e dúvida estão universalmente e incontornavelmente presentes em cada ato humano.

#### 4.2.3. Dúvida e justificação

Tillich relaciona o tema da dúvida da fé com a doutrina protestante da justificação pela fé. A doutrina da justificação pela fé significa o rompimento com o esforço humano de se chegar a Deus, seja pelo intelecto ou pelas obras, e a compreensão de que é Deus quem toma a iniciativa de romper com a separação entre ele e o ser humano revelando-se em Jesus. Gross (2001, p. 37) afirma que, para Tillich, “a dúvida aponta no século XX para uma realidade que no século XVI era experimentada como fé”. Mas em que sentido devemos entender essa afirmação? Primeiro precisamos compreender que, segundo a interpretação tillichiana desse princípio protestante, “não é a fé que causa a justificação, mas a graça, porque Deus é a causa. Fé é o ato de receber, e este ato já é um dom da graça” (TILLICH, 2011, p. 669). Parece contraditório afirmar que na doutrina da justificação pela fé não é a fé que justifica, mas a graça, entretanto, precisamos lembrar que os reformadores, em geral – e Tillich estava dialogando especialmente com Lutero –, eram de formação agostiniana, o que implica dizer que nesta compreensão está implícita a ideia de soberania divina referente à doutrina da salvação. A fé, neste caso, não pode ser compreendida com aquilo que justifica, mas como meio pelo qual a graça justificadora é recebida. É a partir da graça que deve ser compreendida, por exemplo, a questão da coragem, da forma como é colocada em *A coragem de ser*, como aceitar a aceitação. Na *Sistemática* ele afirma que o termo graça poderia ser substituído por “aceitação”: “‘aceitação’, no sentido de que somos aceitos por Deus embora sejamos inaceitáveis segundo os critérios da lei [...], e que somos solicitados a aceitar

essa aceitação” (TILLICH, 2011, p. 669). A fé não justifica, ela é, no contexto do princípio protestante da justificação, o estado do ser humano tomado pela graça justificadora. Se a fé não é justificadora, a justificação não depende dela, podendo-se falar da justificação do que duvida.

Mas de que forma o símbolo da justificação pode ser aplicado à dúvida? Tillich, a partir de Agostinho, compreende que a angústia da dúvida já é evidência do anseio pela verdade. O questionamento diante das respostas prontas sobre as perguntas fundamentais do ser humano, das afirmações e dos postulados religiosos, contém em si a resposta, a saber, preocupação última do ser humano. “Na situação de dúvida, a verdade da qual nos sentimos separados se acha presente, na medida em que em cada dúvida se pressupõe a afirmação formal do princípio da verdade” (TILLICH, 2011, p. 672). Nas palavras de Gross (2001, p. 38): “A dúvida, então, é expressão da Verdade através do reconhecimento de sua ausência”. A doutrina protestante da justificação, portanto, é secularizada, fazendo com que a graça de Deus seja substituída por toda preocupação de caráter incondicional: “na situação da dúvida e falta de sentido, Deus como fonte do ato justificante desapareceu, e a única coisa que ficou no seu lugar (na qual Deus reaparece sem ser reconhecido) é a honestidade última da dúvida e a seriedade incondicional do desespero com relação ao sentido” (TILLICH, 2001b, p. 672).

A ideia de justificação daquele que duvida aparece já em textos bem antigos de Tillich, mas ele próprio afirma que a ideia não vem dele, mas de seu professor Martin Kahler. Ele resume o pensamento de seu mestre no que concerne a esse tema da seguinte forma:

Kahler entendeu, em primeiro lugar, o problema da dúvida. Sabia ouvir esta pergunta: de que maneira, na religião, o sujeito se transforma em objeto? Como poderão se reunir depois da separação produzida pela crítica do iluminismo e dos eventos que se passaram depois? Respondia: A dúvida faz parte da situação humana contínua. Não pode ser superada com a mera passagem de todas as coisas para a subjetividade da experiência. Parecia-lhe necessário combinar a subjetividade da experiência, que ele aceitava como, aliás, todos os outros, com a objetividade do testemunho bíblico. Indicava, então, a realidade descrita nesse testemunho, não apenas a sua manifestação central que era o Cristo, com tudo ao redor dele, mas também a realidade da presença do divino na natureza e na história, e até mesmo além, na criação e na contemplação de todas as coisas. Mas, de que maneira o objetivo e o subjetivo podiam se reunir? Dizia que isso não é

possível se pensarmos em termos absolutos. Só se reúnem respeitando os limites da finitude. Queria dizer que jamais chegaremos à certeza absoluta. Relacionava essa ideia com a doutrina protestante da justificação pela graça por meio da fé, isto é, a aceitação do homem apesar de suas fraquezas interiores e da sua alienação, impossíveis de superação. Partia da ideia luterana da impossibilidade da existência de santos que não fossem igualmente pecadores (*simul iustus et peccator*).

Kahler aplicava a mensagem da justificação não apenas aos atos morais do homem, mas também à sua vida intelectual. Deus aceita não apenas os que pecam no sentido moral, mas também aos que duvidam, que é a forma intelectual do pecado. A doutrina da justificação é aplicada aos pensamentos e não apenas à moral. Queria dizer, pois, que a dúvida não nos separa de Deus. Foi o que aprendi, então, de Kahler e depois utilizei em meu próprio sistema teológico (TILLICH, 1986, p. 201).

Mas pelo que vimos anteriormente, Tillich não reproduz simplesmente a argumentação de Kahler; ele a reformula retirando o caráter intelectual, já que a dúvida para ele não é intelectual, mas existencial, e a desenvolve afirmando que ela está presente em todo ato de fé.

Apesar da dúvida caracterizar a existência humana em sua constatação da finitude, ele se manifesta de maneira mais evidente em momentos históricos específicos, como foi dito anteriormente. Gross destaca a relação que Tillich estabelece entre dúvida e modernidade, tendo início com a Reforma. O protestantismo com sua crítica às tentativas de se chegar a Deus pelo esforço humano inseriu no Ocidente um princípio anti-idolátrico baseado na compreensão de Deus como incondicional. Gross (2001, p. 40) pergunta: “Ora, o que é a expressão dessa fé no Deus incondicional, senão a dúvida constante em relação a qualquer forma de manifestação imanente?”. Essa dúvida é recebida como herança pela modernidade: “Daí que o passo da dúvida em relação a realidades particulares para a sua generalização completa não tenha sido muito difícil. E esta situação é a que Tillich entende caracterizar a cultura moderna. Trata-se da cultura da dúvida, herdeira da crítica da Reforma” (GROSS, 2001, p. 40). A modernidade é a época em que a dúvida ocupa o lugar do senso comum generalizado em relação às respostas religiosas, a época em que as certezas balizadas pelas instituições ruem abrindo espaço para a angustiante incerteza em relação a todas as coisas. Mas na angústia da incerteza está a possibilidade de se viver de maneira diferente, corajosamente. Gross (2001, p. 41) diz que, para Tillich, “a grandeza da cultura moderna está em que ela revela a dúvida que é a

realidade ontológica, mas que permanecia velada em outras configurações culturais”. A coragem de viver a fé apesar do risco, que se torna possível na situação moderna de angústia em relação à dúvida, é o que nós discutiremos mais especificamente agora.

### **4.3. Fé e coragem**

Chegamos a um momento importante desta tese, o momento de refletirmos sobre o elemento que torna possível correlacionarmos fé e risco. A coragem é o que torna possível assumir a fé apesar do risco. Não se trata de uma entrega cega à sorte ou um lançar-se cego a uma crença. A fé não pode ser assumida como uma opção entre outras, é estado incontornável, é destino. Dessa forma, a coragem é o lançar-se consciente do risco, é assumir não somente a fé, mas o próprio risco. Diante disso precisamos perguntar: Que quer dizer coragem, no contexto dos últimos textos de Tillich? E de que maneira a fé deve acolher a coragem como um de seus elementos?

#### **4.3.1. O conceito de coragem**

O conceito de coragem em Tillich é ontológico. Refere-se à tensão entre ser e não-ser – apresentada anteriormente neste capítulo –, a ameaça constante do não-ser e o caráter do ser de resistência a ela. A coragem se insere nessa discussão como a disposição humana de assumir sua finitude como destino. Coragem, portanto, é definida como a autoafirmação do ser humano apesar da ameaça do não-ser. Nas palavras de Tillich (2001a, p. 25): “Coragem é autoafirmação ‘a-despeito-de’, isto é, a despeito daquilo que tende a impedir o eu de se afirmar”. Para que possamos compreender essa definição de coragem precisamos antes compreender de que maneira a tensão entre ser e não-ser incide sobre o ser humano.

Como procuramos mostrar, o não-ser não é uma realidade oposta ao ser, visto que o ser o abarca. Não seria possível falar dele sem aquilo a que se opõe ou procura negar. Ele também não é o nada, mas aquilo que “nadifica” os seres finitos. Essa talvez seja a característica principal do não-ser, anular o ser dos seres finitos. Teoricamente, o não-ser não pode anular o ser, pois anularia a realidade da qual faz parte, anularia inclusive a condição de anular. Nesse sentido, o ser resiste e supera constantemente o não-ser, servindo como modelo e fonte da coragem para os seres finitos.

O não-ser, na experiência humana, é finitude. Dessa experiência decorre a angústia. O tema da angústia é trabalhado por Tillich em vários textos e expressa seu intenso diálogo com os filósofos da existência, como Kierkegaard, Nietzsche e Heidegger. Para ele, angústia e coragem são conceitos interdependentes, representando o primeiro a ameaça do não-ser e o segundo a superação dessa ameaça pelo ser. Ele define angústia da seguinte maneira: “Angústia<sup>53</sup> é o estado no qual um ser tem consciência de seu possível não-ser. O mesmo raciocínio, resumido, seria: angústia é a consciência existencial do não-ser” (TILLICH, 2001a, p. 28). Alguns elementos dessa breve definição precisam ser destacados. O primeiro é a ideia de que a angústia pertence a um ser finito específico, o ser humano. O ser humano é o único que se angustia porque é o único que se preocupa com o não-ser, ou com a possibilidade de deixar de ser, é o único que sabe que vai morrer através da experiência da morte do outro e da fragilidade de seu corpo. A consciência de finitude coloca o ser humano numa situação distinta da dos outros animais e dos seres inorgânicos, que é a de reconhecer os limites

---

<sup>53</sup> Na edição brasileira de *A coragem de ser*, traduzida por Eglê Malheiros, o termo que aparece é “ansiedade”, tradução de “*anxiety*”, no entanto, Tillich desejava expressar no inglês o sentido do termo alemão “*Angst*” (cf. TILLICH, 2011, p. 200 – nota 7). Enio Mueller (2011, p. 6), no prefácio à nova tradução da *Teologia sistemática* feita por Korndöfer a partir na antiga tradução de Bertelli, argumenta nesse mesmo sentido:

A primeira edição da *TS* traz sempre a tradução que seria a normal, “ansiedade”. Acontece que aqui estamos falando de um termo técnico da linguagem psicanalítica, e Tillich praticamente sempre o usa com esta conotação. Numa nota da própria *TS* ele menciona sua insatisfação com o termo *anxiety* como tradução do alemão *Angst*, que é a palavra que Freud classicamente empregou, e que Tillich sempre usa em seus textos alemães. Como na linguagem psicanalítica portuguesa sempre se impôs o termo “angústia”, é conveniente que o façamos também na tradução dos textos de Tillich.

Por esse motivo, mesmo utilizando a tradução de Eglê Malheiros, nas citações substituiremos “ansiedade” por “angústia” no intuito de sermos fiéis ao pensamento de Tillich.

de seu ser. Essa consciência até pode ser compreendida como um privilégio, mas é ao mesmo tempo angustiante. Outro elemento é a ideia de que a angústia é existencial. “‘Existencial’ nesta frase significa que não é o conhecimento abstrato de não-ser que produz angústia, mas a consciência de que não ser é uma parte de nosso próprio ser” (TILLICH, 2001a, p. 28). A angústia é existencial porque decorre de uma experiência existencial, a experiência de finitude. A concreticidade dessa experiência se dá no saber que se vai morrer.

Em *A coragem de ser*, Tillich fala de três tipos de angústia: do destino e da morte, da vacuidade e da insignificação e da culpa e da condenação. A angústia do destino e da morte é a mais elementar de todas, pela sua concreticidade. Temos consciência de nossa morte na morte do outro. Essa consciência nos acompanha desde sempre, por isso nos ocupamos em nos livrarmos dos corpos mortos, seja enterrando, cremando ou lançando ao mar, não somente como um meio de nos livrarmos dos efeitos desagradáveis da decomposição, mas como um meio de nos livrarmos da lembrança de nossa morte. Tillich (2001a, p. 34) diz que “o homem como homem, em cada civilização, é angustiadamente certo da ameaça do não-ser e necessita coragem para afirmar-se a despeito dela”. A morte aparece ao ser humano como ameaça absoluta dentro da qual opera uma ameaça relativa, a do destino. Destino, aqui, significa o conjunto de nossas limitações, que não é algo esperado, como a morte, mas vivido constantemente. A ameaça do destino é a ameaça da falta de uma explicação última para as coisas serem do modo como são, como, por exemplo, a própria morte. Por que se morre? Pode-se responder evocando a ideia de que tudo se degenera, que o corpo humano se degenera, que as formas orgânicas estão em processo e em seu ciclo se tornam inorgânicas, que os organismos se esgotam. Mas essas respostas não respondem à questão fundamental: Por que isso acontece? A falta de uma resposta última é que faz com que o destino seja compreendido angustiosamente como ameaça.

A angústia da vacuidade e da insignificação aparece como a ameaça à vida espiritual do ser humano. A ideia de vida espiritual refere-se ao poder de construção e transformação do mundo humano. O ser humano constrói seu mundo criativamente, seja originalmente, produzindo cultura, como o artista que

pinta um quadro, o filósofo que desenvolve um conceito ou uma teoria, seja por participação nas ações criadoras. “Uma tal participação é criadora na medida em que muda aquilo do qual participa, mesmo se em porções muito pequenas” (TILLICH, 2001a, p. 36). A mudança não precisa ser na obra, na teoria, no sistema político, na ação moral, pode se dar na reinterpretação. O ser humano cria seu mundo significando e ressignificando as coisas. A angústia da insignificação relaciona-se à perda absoluta de sentido do mundo humano e de construção da cultura. A vacuidade é a perda de sentido daquilo que antes poderia ser uma paixão, como o desencanto com uma religião, com uma ideologia política, com um tipo de relação com as pessoas etc. A expressão da ameaça da vacuidade é a dúvida, ela está presente quando se pergunta pelo sentido das coisas. A dúvida existencial não é o problema – como afirmamos anteriormente neste capítulo – mas a dúvida total, pois na dúvida existencial ainda há a possibilidade de se vislumbrar a certeza do fundamento da preocupação última, já a dúvida total é a perda e ao mesmo tempo o perder-se desse fundamento, o que leva o ser humano a evitar radicalmente à dúvida renunciando sua fonte, sua própria humanidade: Tillich (2001a, p. 38) diz que a renúncia da dúvida está relacionada à renúncia do risco da liberdade: “A fim de evitar o risco de perguntar e duvidar, ele renuncia ao risco de perguntar e duvidar. Renuncia a si próprio tentando salvar sua vida espiritual. Ele ‘foge da liberdade’ (Fromm) tentando fugir à angústia da insignificação”. A fuga, entretanto, é ilusória porque somos constantemente ameaçados pelo não-ser e disso não podemos fugir, nosso mundo pode ser ressignificado por sentidos externos a nós, enquanto indivíduos, mas se não superarmos através da coragem seremos sempre menos do que poderíamos ser.

A angústia da culpa e da condenação tem origem na ameaça do não-ser à constituição moral do ser humano. Moral, neste caso, refere-se tanto à ação no mundo como ao que o indivíduo faz de si mesmo. É ele próprio quem julga seu agir, sendo, ao mesmo tempo, juiz e réu. Tillich crê que numa essência de ser humano, o que significa dizer que para ele este não é, como pensam em geral os existencialistas, aquilo que faz de si mesmo na existência, mas um ser que pode ou não desenvolver suas potencialidades na existência. Assim, “em cada ato de

auto-afirmação moral o homem contribui para a realização de seu destino, para a concretização do que ele é potencialmente” (TILLICH, 2001a, p. 40). Entretanto, a finitude, enquanto o não-ser na experiência humana, limita tudo, inclusive a plenitude na auto-realização do ser humano, o que significa que este, independente de qualquer esforço, nunca chega à perfeição. A incerteza da diferença entre bem e mal caracteriza a imperfeição, gerando a culpa. Nos termos de Tillich:

Uma incerteza profunda entre o bem e o mal impregna tudo que ele faz, porque impregna seu ser pessoal como tal. Não-ser está misturado com ser em sua auto-afirmação espiritual e ôntica. A consciência desta certeza é o sentimento de culpa. O juiz que é nós mesmos, e que se coloca contra nós mesmos, o que “sabe com” (consciência) tudo que fazemos e somos, faz um julgamento negativo, sentido por nós como culpa (TILLICH, 2001a, p. 40).

Para evitar a angústia da culpa o ser humano tenta fugir por diferentes caminhos, como os opostos anomia e legalismo, entretanto, a angústia sempre volta na forma de desespero, pois, a anomia desemboca numa total falta de sentido para a ação no mundo e o legalismo na perda da liberdade.

Tendo passado pela compreensão da discussão sobre a relação entre ser e não-ser na experiência humana, com destaque para o tema da angústia enquanto consciência humana de sua própria finitude, podemos voltar ao conceito de coragem. Dissemos que coragem é a auto-afirmação do ser humano apesar da constante ameaça do não-ser, mas dissemos também que este conceito está ligado ao conceito de angústia. Se angústia é a consciência da ameaça do não-ser, a coragem não é o oposto, pois não exclui a exclui. É a superação do não-ser pela auto-afirmação do ser, que se dá assumindo a angústia e sua fonte. Por isso na definição de coragem se inclui um “apesar de”. Ela não é a negação da angústia, pois negar sua realidade gera mais angústia; também não é fuga, pois os subterfúgios geralmente são mais danosos do que aquilo de que se foge; nem é o rompimento, a desintegração da angustia, pois isso necessitaria da perda do eu de si mesmo, pois o eu é constituído na tensão entre o ser e o não-ser, do modo que para que se destruísse a angústia o ser humano precisaria destruir aquilo que o constitui. Diante disso nos vem a pergunta: Como se dá a coragem diante de cada tipo de angústia? A coragem se dá a partir do mesmo princípio em

cada tipo de angústia, como reconhecendo, assumindo e se auto-afirmando e, através disso, superando a ameaça do não-ser. No primeiro tipo a coragem se dá como a aceitação da morte e de sua inevitabilidade. Não é tentando prolongar a vida ou argumentando sobre a eternidade da alma que se escapa da angústia, mas assumindo-a, bem como a ameaça que a gera, afirmando seu ser, ainda que limitado. No segundo tipo a coragem se dá assumindo a dúvida com relação ao sentido da vida e do mundo humano. É claro que esse sentido é sempre instável, precisa ser ressignificado periodicamente. A coragem está em se assumir o absurdo que é viver. No terceiro tipo, a ação do homem no mundo deve ser aceita como risco. O risco está na dificuldade de se discernir claramente bem e mal, visto que ambos estão presentes em cada ato, entretanto, tal dificuldade deve ser encarada como parte do processo de escolhas que constitui a existência. As escolhas devem ser encaradas dentro dos limites humanos, de sua imperfeição. Coragem, neste sentido é assumir a impossibilidade de perfeição e o risco implícito em cada escolha, como um modo de se auto-afirmar apesar da ameaça do não-ser.

Coragem, entretanto, não é o conceito positivo diante do negativo angustia, é também um ambíguo, pois contém risco. Coragem é arriscar-se. O risco é o de que o esforço de auto-afirmação não supere a ameaça do não ser. Tillich (2001a, p. 121) fala desse risco: “Coragem sempre inclui um risco, está sempre ameaçada pelo não-ser, seja o risco de perdermo-nos e tornarmo-nos uma coisa dentro do todo de coisas, ou seja o de perdermos nosso mundo numa auto-relação vazia”. Para que não seja dessa maneira, para que a coragem não se esvazie em formas artificiais de enfrentamento da ameaça do não-ser precisa assumir também sua fonte última, o ser, que serve de modelo à coragem dos seres finitos. Através da afirmação teológica, de origem agostiniana, de que Deus é o ser-em-si Tillich afirma que toda coragem de ser tem raiz religiosa. Isso significa que a fonte da coragem é anterior ao não-ser e ao ser, está naquilo que é a fonte de nossa preocupação última. O que nos leva à pergunta sobre a relação entre coragem e fé.

#### 4.3.2. Coragem como elemento da fé

O tema deste trabalho é o risco como elemento da fé. Mas, outro elemento que precisa ser destacado é a coragem. Do mesmo modo que não existe fé sem risco, não existe fé sem coragem. Este é o elemento que torna a fé, apesar de todo o risco, um estado que não é marcado pela angústia, antes, é onde se manifesta a fonte daquilo que nos possibilita suportá-la e superá-la.

A discussão sobre a relação entre fé e coragem parte do processo dinâmico da fé, no qual a certeza de seu fundamento está em tensão com a incerteza das coisas condicionadas na qual ele se manifesta. Em termos propriamente teológicos, isso pode ser compreendido como a relação entre Deus e o ser humano. Deus transcende infinitamente o ser humano em sua relação com ele. Essa relação carrega dois significados, o primeiro é o de que o ser humano participa da realidade divina, como todas as coisas; o segundo é o de que apesar de participar, está separado dele. A participação representa a dependência dos seres finitos do ser infinito; separação representa a alienação de cada ser finito de seu fundamento. O ser humano está alienado de seu fundamento, pois de outra maneira o possuiria. A ideia de fé como o estado de ser possuído ou tomado por uma preocupação última refere-se a isso, o possuir indica que o possuído participa daquilo que o possui, entretanto mantém sua independência e sujeição – o possuído está sujeito ao que possui. Ou seja, o ser humano ao mesmo tempo participa e está separado de Deus. A fé, por sua vez, supera esse abismo que há entre eles. “A fé transpõe este vão infinito em aceitando o fato de que a despeito dele a potência de ser está presente, de que aquele que está separado é aceito” (TILLICH, 2001a, p. 134). Fé, neste sentido, é assumir o próprio estado de fé, o estado de ser tomado por uma preocupação última. Nessa experiência o ser humano é aceito, apesar de separado. É tomado pelo fundamento de seu ser e responde aceitando a aceitação.

A coragem deve ser compreendida, em relação à fé, nesse processo de aceitar a aceitação. A fé precisa da coragem para esse ato, a coragem, por sua vez, tem a fé como fonte. Em *A coragem de ser* Tillich (2001a, p. 134) diz: “A fé aceita o ‘a

despeito de' da coragem; e do 'a despeito de' da fé o 'a despeito de' da coragem é nascido". Nesta citação está representada a relação entre fé e coragem como uma correlação conceitual. Na *Teologia sistemática*, tratando da ideia de pecado como rompimento da união essencial com Deus, ele fala da noção cristã de reconciliação como baseada na relação entre fé e coragem: "O conceito de fé implica um elemento de 'apesar de', a coragem de aceitar a mensagem de que se é aceito apesar do pecado, alienação e desespero. [...] Essa reunião do alienado com Deus é a 'reconciliação' e ela tem o caráter de 'apesar de', já que é Deus quem deseja que nos reconciliemos com ele" (TILLICH, 2011, p. 343). Neste sentido, o "apesar de<sup>54</sup>" presente em todo ato de fé é auto-afirmação, ou seja, é uma aceitação da fé apesar do risco.

Como dissemos, a auto-afirmação do ser é o modelo de auto-afirmação de todos os seres finitos e isso incide no conceito de fé. A fé se dá como uma experiência da fonte do ser e do sentido, sendo assim, ela é a experiência a partir da qual o ser humano é tomado pela coragem de superar a insignificação de seu mundo. O não-ser ameaça com insignificação, mas essa ameaça é superada corajosamente através de seu reconhecimento. Tillich (2001a, p. 136) afirma o seguinte: "A fé que torna a coragem do desespero possível é a aceitação da potência de ser, mesmo nas garras do não-ser. Mesmo no desespero sobre significação o ser se afirma através de nós. O ato de aceitar a insignificação é em si um ato significativo. É um ato de fé". Isso significa que assumindo a ausência de sentido construímos sentido ou ressignificamos nosso mundo. Esse assumir é um ato de fé porque nele somos tomados pelo poder de ser. Se é assim, então, "aceitar este poder de aceitação conscientemente é a resposta religiosa da fé absoluta, de uma fé que tinha sido privada, pela dúvida, de qualquer conteúdo concreto, que apesar disso é a fé e a fonte da mais paradoxal manifestação da coragem de ser" (TILLICH, 2001a, p. 137).

Coragem, portanto, como o risco, é um elemento da fé. Sem ela esta não se afirmaria, mas, ao mesmo tempo, essa afirmação só é possível porque nasce da fé. A coragem é o que permite à fé se afirmar diante do não-ser e da dúvida. Por

---

<sup>54</sup> Ou "a despeito de".

isso dissemos anteriormente que a dúvida não contradiz a fé, antes está presente em cada ato de fé. A dúvida é assumida com coragem no ato de fé.

#### 4.3.3. Coragem de assumir o risco da fé apesar da dúvida

Nos textos de Tillich o tema da coragem aparece sempre relacionado à fé, seja parcialmente, como em *A coragem de ser*, onde é analisado ontologicamente como auto-afirmação do ser apesar da ameaça do não-ser, de maneira mais direta, como superação da angústia e somente ao fim é estabelecida uma relação com a fé; seja mais diretamente, como na *Teologia sistemática* e na *Dinâmica da fé*, onde aparece em oposição ao risco e à dúvida. Nos dois tópicos anteriores, como meio de apresentar o tema da coragem e sua relação com a fé fizemos um percurso que pareceu nos distanciar de nosso tema central, mas aos poucos fomos inserindo a relação da coragem com a fé e o risco que a caracteriza. Agora discutiremos a relação entre a coragem, dúvida e a fé que assume o risco.

“A coragem é o elemento da fé que incorre no risco da fé” (TILLICH, 2001b, p. 67). Nesta citação Tillich afirma que coragem pressupõe risco. Se não houvesse risco não seria necessário coragem, pois a fé seria carregada de certeza, segurança, estabilidade. A coragem está justamente no fato da fé, apesar da certeza de seu fundamento, se atualizar mediante a linguagem, especialmente a linguagem simbólica, e, como discutimos anteriormente, toda linguagem incorre em risco por ser dinâmica e historicamente situada. O símbolo ao mesmo tempo que aponta para aquilo que é simbolizado o esconde, tornando impossível a compreensão de sua totalidade. Dessa forma, fé exige coragem pelo risco que incorre quem a assume, um risco que não é intelectual ou moral, ou seja, que não se refere à aceitação de um fato histórico, uma teoria científica ou determinada doutrina religiosa ou conceito sobre Deus, nem à maneira correta de agir em determinadas situações ou se colocar no mundo, é um risco existencial, sendo que o que está em jogo é o próprio eu. A coragem da fé está em assumi-

la, tendo em conta o risco implícito nela, por isso coragem, na *Sistemática* e em *A coragem de ser* identificada como um “apesar de”.

Coragem, como dissemos, aparece ligada à dúvida. A dúvida é a expressão do risco na vida. O ser humano reconhecendo o risco presente em todo ato de fé duvida. Ela, entretanto, é existencial, como o risco, mas se manifesta na concretude e na dinâmica da vida relacionada a conteúdos concretos que apontam para a incondicionalidade da fé, como a própria fé que, apesar de seu fundamento incondicional, também se manifesta na concretude e na dinâmica da vida. A dúvida é superada pela coragem. Mas essa superação não pode significar supressão ou ser substituída por uma certeza total e inabalável. A superação pela coragem se dá assumindo a dúvida e mesmo assim se lançando à fé. Sobre isso Tillich (2001b, p. 66) diz o seguinte:

Nas pessoas que clamam ter uma fé inabalada, o farisaísmo e o fanatismo são frequentemente a prova infalível de que a dúvida provavelmente foi reprimida ou de fato ainda está atuando secretamente. A dúvida não é superada pela repressão, e sim pela coragem. A coragem não nega que a dúvida está aí; mas ela aceita a dúvida como expressão da finitude humana e se confessa, apesar da dúvida, àquilo que toca incondicionalmente. A coragem não precisa da segurança de uma convicção inquestionável. Ela engloba o risco, sem o qual não é possível qualquer vida criativa.

Gross (2000, p. 234), interpretando a relação que Tillich estabelece entre dúvida e coragem, destaca a ideia de que a superação se dá assumindo a dúvida: “Tillich utiliza frequentemente termos distintos para designar essa superação. Frequentemente ele fala de coragem como o elemento que possibilita assumir o risco da fé. Não se trata, nesse caso, evidentemente, de uma repressão da dúvida, mas de assumir a realidade da dúvida com coragem, reconhecendo a sua inevitabilidade na vida”.

Pelo que foi exposto nos parágrafos acima temos a impressão de que dúvida e risco são nomes diferentes para a mesma coisa, entretanto precisamos atentar à distinção que aparece de maneira bastante sutil no pensamento de Tillich. O risco é anterior à dúvida e a contém. Vejamos uma primeira afirmação de Tillich (2001b, p. 67): “Fé viva contém a dúvida a respeito de si mesma, a coragem e o risco de suportar essa dúvida. Ao mesmo tempo há em toda fé um elemento de certeza imediata, que não está sujeita à dúvida, à coragem e ao risco – a certeza

do próprio incondicional”. Nesta citação uma distinção deve ser destacada, a dúvida relaciona-se a uma dimensão experiencial/existencial, enquanto o risco relaciona-se a uma dimensão ontológica/existencial. Em termos mais concretos, a dúvida aparece na concreticidade da existência, enquanto o risco na passagem da essência para a existência. A dúvida é a realidade que deve ser superada pela coragem, a coragem, por sua vez, não supera o risco, mas é arriscada. É nesse sentido que devemos compreender a citação acima, especialmente quando fala sobre “o risco de suportar a dúvida”. Outra citação nos ajuda a desenvolver essa ideia: “A distância infinita entre Deus e o ser humano jamais é transposta; ela é idêntica à finitude humana. Portanto, a coragem criativa é um elemento da fé, mesmo no estado da perfeição, e onde existe coragem existe risco e a dúvida implícita no risco” (TILLICH, 2011, p. 682). Nesta outra citação a dúvida também está submetida à dimensão do risco, o risco engloba a dúvida. Neste sentido, a coragem só supera a dúvida indiretamente, assumindo o risco de duvidar e ainda assim afirmar a fé. Por outro lado, a dúvida é a manifestação do risco na vida concreta.

Por fim, precisamos destacar algo que para Tillich é fundamental para a discussão sobre a relação entre fé e risco e que é uma leitura ontológica da teologia cristã, a ideia de que o risco, de modo algum, destrói a fé genuína. Ele diz o seguinte:

Da cruz também provém a mensagem dirigida ao homem, a qual perfaz o âmago do cristianismo e antes de tudo possibilita a coragem de crer em Cristo: a mensagem de que a separação entre Deus e homem foi superada pelo próprio Deus a despeito de todos os poderes separadores da destruição. Semelhante poder da separação é a dúvida, a qual procura impedir a coragem de aceitar a fé. Mas mesmo a fé pode ser arriscada, uma vez que permanece a certeza de que até uma fé que fracassa não pode separar o homem do incondicional. Essa é a única certeza absoluta da fé, a qual corresponde ao único conteúdo absoluto da fé: em nossa relação com o incondicional nós sempre só podemos receber, e nunca dar. Nós nunca seremos capazes de transpor a distância infinita entre o infinito e o finito a partir de nós mesmos, a partir do finito. Há risco do fracasso, do erro e da idolatrização, porém, pode ser suportado, porque também o fracasso não nos pode separar daquilo que nos toca incondicionalmente (TILLICH, 2001b, p. 68).

Usando termos próprios do cristianismo Tillich está descrevendo uma realidade ontológica, a ideia de que há uma distância infinita entre a finitude do ser humano e do seu mundo e a infinitude que se expressa na preocupação última do ser

humano. Essa distância não pode ser transposta pela finitude, visto que a parte não pode abarcar o todo. Essa distância só pode ser transposta pela irrupção da realidade incondicional no mundo das coisas condicionadas; em termos cristãos, a separação do ser humano de Deus por causa do pecado é superada pela *kenosis*, momento em que Deus se manifesta no mundo se encarnando no ser humano. Dessa forma, tomado pelo estado de fé o ser humano não pode sucumbir diante do risco por causa da certeza do incondicional. Isso não nos livra do peso e do sofrimento da dúvida, mas nos dá esperança suficiente para afirmarmos corajosamente o risco; também não nos exime da responsabilidade pela auto-afirmação de nosso ser diante da finitude que caracteriza nossa existência. Para isso é necessário que a experiência de fé seja acompanhada pela resposta humana que, nos termos de Tillich, é aceitar a aceitação, ou seja, assumir o estado de fé enquanto experiência de enfrentar corajosamente o risco como destino.

## CONCLUSÃO

Na introdução anunciamos como objetivo desta tese refletir sobre a concepção de fé de Paul Tillich em relação com a noção de risco, enquanto elemento constitutivo, considerando a linguagem enquanto espaço no qual essa relação se dá e as implicações se assumir o risco da fé. Esse objetivo se constituiu a partir de uma questão geral: O que significa e como se dá o risco, enquanto elemento constitutivo da noção de fé, no pensamento de Paul Tillich? Para respondermos essa pergunta estabelecemos o seguinte roteiro, de acordo com as perguntas secundárias:

No primeiro capítulo procuramos responder à pergunta: Qual o significado geral de fé no pensamento de Paul Tillich, considerando sua diferença do conceito de religião e sua contraposição às concepções tradicionais de fé? De modo a oferecer uma resposta apresentamos o conceito de fé em Tillich, especialmente a partir da forma como aparece na *Dinâmica da fé*: fé é o estado de ser tomado por uma preocupação última. Mas antes de adentrarmos no conceito de fé investigamos de onde surge a pergunta pela fé em Tillich, e a resposta está na fenomenologia husserliana, com a qual ele dialogou durante toda a vida. Para tornar claro o conceito de fé o comparamos com o conceito de religião, que para Tillich é simplesmente a preocupação última – pelo menos nas obras da maturidade. A conclusão dessa comparação é que religião é o conceito geral de preocupação última e que fé é sua dimensão existencial, ou seja, o estado do ser

humano tomado pela preocupação última. Depois disso procuramos apontar algumas implicações da compreensão de fé como estado. A primeira delas é a ideia de fé como destino, ou seja, no ato de fé estão contidos a liberdade humana de escolha e a necessidade, expressa nas condições que influenciam essa escolha, o que nos leva à compreensão de que a fé se dá sempre historicamente, apesar de seu caráter universal. A segunda é a ideia de fé como experiência. Experiência em Tillich tem a ver com aquilo que Schleiermacher chamou de sentimento de dependência, interpretado como participação na realidade incondicional. A terceira implicação é a ideia de que o racional e o irracional estão presentes no estado de fé. Isso significa que no ato de fé há elementos irracionais, conforme sugeriu Otto, mas a razão não está ausente. A última implicação é a ideia de que o estado de fé pode ser distorcido e, a partir da Dinâmica da fé, procuramos apresentar três dessas distorções: a distorção da fé como conhecimento, a distorção da fé como vontade e a distorção da fé como sentimento.

No segundo capítulo procuramos responder a outra pergunta secundária: Como a ideia de risco é tratada no pensamento de Tillich, considerando conceitos mais conhecidos, como o de fronteira e o de ambiguidade? Procuramos, para isso, situar a ideia de risco relacionada à fé na obra de Tillich. Começamos apresentando três momentos da obra do Tillich em que o risco é relacionado com a fé, o primeiro a partir do ensaio *Dois tipos de filosofia da religião*, o segundo a partir da *Teologia sistemática* e o terceiro a partir da *Dinâmica da fé*. No primeiro texto a ideia de risco aparece na relação entre a certeza do incondicional e a incerteza das coisas condicionadas, no segundo como distinção entre os riscos dos fatos históricos e o risco da fé e no terceiro na relação entre risco e conteúdo da fé. Depois disso apresentamos a noção de fronteira como um elemento da teologia de Tillich que expressa o risco. Nessa discussão inserimos a relação entre filosofia e teologia, como exemplo de fronteira no próprio pensamento tillichiano, e o método teológico da correlação, como método que opera na fronteira entre situação e tradição. Por fim, apresentamos a noção de ambiguidade da vida como relacionada à noção de risco. Apresentamos os conceitos de vida e ambiguidade e a relação de ambiguidade e risco.

No terceiro capítulo a questão que nos norteou foi: Como a linguagem se constitui como espaço no qual o risco se dá no estado de fé? Para responder apresentamos a linguagem, em sua impossibilidade de absolutização, como lugar onde o risco se dá na fé. Inicialmente tratamos dos pensamentos de Aristóteles e Heidegger como exemplos de duas maneiras opostas de se compreender a linguagem: no primeiro como expressão objetiva da realidade, no segundo como o desvelamento da própria realidade. Isso serviu para que pudéssemos situar Tillich como um meio termo. Para este, a linguagem não constitui a realidade, mas o mundo que o ser humano constrói e reconfigura constantemente através dos materiais fornecidos pela realidade. Apresentamos também a noção tillichiana de símbolo. Para Tillich o símbolo é a linguagem da fé, é o meio pelo qual a fé se expressa. Entretanto, essa expressão nunca é completa pois ao mesmo tempo que o símbolo expressa, esconde parcialmente o simbolizado. Tratamos ainda do mito enquanto narrativa simbólica presente nas religiões particulares.

No quarto capítulo buscamos responder: Quais as implicações de se assumir a ideia de risco ao conceito de fé? Para isso apresentamos algumas implicações de se assumir o risco como elemento da fé. Iniciamos tratamos da ideia de verdade. A verdade tradicionalmente foi compreendida como correspondência entre a mente ou o juízo e a coisa. Essa ideia fez com que se compreendesse a verdade sempre como absoluta, evidente e passível de apropriação. Tillich não rejeita essa noção, mas a amplia afirmando um tipo de verdade hermenêutica, situada historicamente. A partir disso pudemos falar de uma verdade da fé. A verdade da fé é sempre passível de risco, pois não se baseia na objetividade das coisas, mas no estado de ser tomado por uma preocupação última que, apesar da certeza própria de seu fundamento, se dá sempre na incerteza própria das coisas condicionadas. Em um segundo momento procuramos apresentar a relação entre dúvida e fé. A dúvida foi tratada do ponto de vista existencial, própria da finitude enquanto limite na existência humana. A dúvida existencial não está em oposição à fé, antes está presente em cada ato de fé. Tillich se baseia, para isso, numa reinterpretção do princípio protestante da justificação pela fé. Para ele, a dúvida justifica aquele que duvida, pois, cada dúvida é expressão de uma preocupação

última. Por fim, relacionamos fé e coragem. Como a dúvida, a coragem foi pensada do ponto de vista existencial, enquanto auto-afirmação do ser apesar da ameaça do não-ser. Do ponto de vista da fé, isso significa que o risco deve ser assumido corajosamente, pois a dúvida não pode remover a certeza da participação do finito na realidade infinita.

Podemos afirmar que a hipótese a partir da qual esse trabalho se desenvolveu – a saber: O risco que constitui a fé é o elemento inerente à própria fé e se dá como a tensão entre a certeza do incondicional e a incerteza de toda forma concreta, representada pela linguagem, e que tem implicações nos conceitos de verdade, dúvida e coragem – se mostrou consistente. Foi discutida de maneira parcial em cada capítulo, de modo que neste momento a compreendemos plenamente a partir do todo do trabalho. Por se tratar de uma tese da grande área de ciências humanas, que transita, mais especificamente, a fronteira entre a filosofia da religião e a teologia, não devemos procurar aqui resultados objetivos, mas uma interpretação da obra de Tillich, o que significa que os principais resultados são a própria discussão.

Apesar da diversidade de temas trabalhados no intuito de tornar clara a relação entre fé e risco, alguns ficaram em aberto em nossa pesquisa. Um deles é a ontologia de Tillich. Poderíamos ter dedicado um capítulo para a apresentação da ontologia, pois é de onde parte toda a discussão aqui proposta. Outro tema poderia ser o da relação entre as obras da juventude e da maturidade de Tillich. Importantes intérpretes de Tillich, como Christian Danz, vem lançando novas luzes à interpretação da obra tillichiana como um todo a partir de um retorno aos textos da juventude, mostrando que alguns elementos tradicionalmente considerados superados continuam, mesmo que velados, presentes até nos textos da década de 60.

Nosso texto teve como meta estabelecer uma discussão teórica, especificamente no campo da ontologia existencial, por isso não nos esforçamos aqui para indicar possíveis implicações para a vida. Isso fica como horizonte para trabalhos futuros. Entretanto, podemos sugerir algumas discussões possíveis a partir da

relação entre fé e risco, como o problema do fundamentalismo religioso e dos fanatismos, o debate em torno do pluralismo religioso e o diálogo inter-religioso.

## REFERÊNCIAS

AGOSTINHO. La predestinación de los santos. In: **San Agustín**. Disponível em: <[www.augustinus.it](http://www.augustinus.it)>. Acesso em 02 de julho de 2015.

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Bauru: Edipro, 2006.

\_\_\_\_\_. **Organon**: (Vol I: 1 Categorias e 2 Periérmeneias). Lisboa: Guimarães Editores, 1985.

BALEEIRO, C. A dinâmica dos fundamentalismos: Modernidade e tradição. In: SOUZA, S. D. (org.). **Fundamentalismos religiosos contemporâneos**. São Paulo: Fonte Editorial, 2013a.

\_\_\_\_\_. A linguagem arriscada da fé: Considerações sobre o símbolo religioso em Paul Tillich. **Correlatio**. V. 12, n. 23, 2013b. Disponível em: <[www.metodista.br/correlatio](http://www.metodista.br/correlatio)>.

\_\_\_\_\_. A noção de pecado como alienação em Paul Tillich: Notas de leitura a partir do pensamento de Gianni Vattimo. **Correlatio**. V. 7, n. 14, 2008. Disponível em: <[www.metodista.br/correlatio](http://www.metodista.br/correlatio)>.

\_\_\_\_\_. A violência da relação entre fé e verdade. **Correlatio**. V. 11, n. 22, 2012a. Disponível em: <[www.metodista.br/correlatio](http://www.metodista.br/correlatio)>.

\_\_\_\_\_. Metafísica, violência e cristianismo. **Correlatio**. V. 11, n. 21, 2012b. Disponível em: <[www.metodista.br/correlatio](http://www.metodista.br/correlatio)>.

\_\_\_\_\_. Tillich e a crítica à ideia de progresso. **Correlatio**. V. 10, n. 19, 2011. Disponível em: <[www.metodista.br/correlatio](http://www.metodista.br/correlatio)>.

\_\_\_\_\_. Tillich e a teologia do pluralismo religioso. **Correlatio**. V. 13, n. 26, 2014. Disponível em: <[www.metodista.br/correlatio](http://www.metodista.br/correlatio)>.

BIRCK, B. O. **O sagrado em Rudolf Otto**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1993.

CALLEJAS, J. A. N. Interpretación teológica del presente: Introducción al pensamiento de P. Tillich. **Anales de la Facultad de Teología**. V. 26 – caderno único. Santiago: Universidade Católica do Chile, 1975.

CALVANI, C. E. A recepção do pensamento de Tillich no Brasil. **Correlatio**. V. 5, n. 10, 2006. Disponível em: <[www.metodista.br/correlatio](http://www.metodista.br/correlatio)>.

\_\_\_\_\_. Paul Tillich: Aspectos biográficos, referenciais teóricos e desafios teológicos. **Estudos de Religião** – Paul Tillich trinta anos depois. Ano X, n.10. 1995.

\_\_\_\_\_. **Teologia e MPB**: Um estudo a partir de teologia de Paul Tillich. São Paulo/São Bernardo do Campo: Loyola/Methodista, 1998.

CARVALHO, G. **A interpretação da simbólica da queda em Paul Tillich: Um estudo em hermenêutica teológica**. (Dissertação de mestrado). Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião / Universidade Metodista de São Paulo. São Bernardo do Campo, 2007.

\_\_\_\_\_. Sobre a definição de fé em Paul Tillich. **Correlatio**. V. 5, n. 9, 2006. Disponível em: <[www.metodista.br/correlatio](http://www.metodista.br/correlatio)>.

CROATTO, J. S. **Los lenguajes de la experiencia religiosa**: Estudio de fenomenología de la religión. Buenos Aires: Fundación Universidad a Distancia “Hernandarias”, 1994.

CRUZ, E. R.. **A dupla face**: Paul Tillich e a Ciência Moderna – Ambivalência e Salvação. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

\_\_\_\_\_. A vida e suas ambiguidades no sistema de Paul Tillich. **Estudos de Religião** – Paul Tillich trinta anos depois. Ano X, n.10, 1995.

CUNHA, C. A. M. Teologia pública e o conceito de “fronteira” no pensamento de Paul Tillich. **Atualidade teológica**. Ano XVI, n. 40, 2012.

DARTIGUES, A. **O que é fenomenologia?** 3ª ed. São Paulo: Moraes, 1992.

DESCARTES, R. **Discurso do método**: Para bem conduzir a própria razão e procurar verdades nas ciências. São Paulo: Paulus, 2002.

DILTHEY, W. **Dos escritos sobre hermenéutica**: El surgimiento de la hermenéutica y los Esbozos para una crítica de la razón histórica. Madri: Istmo, 2000.

DINUCCI, A. Notas sobre a teoria aristotélica da linguagem. **Cadernos UFS de filosofia**. Vol V, fasc. XI, 2009. Disponível em: <[http://200.17.141.110/periodicos/cadernos\\_ufs\\_filosofia/](http://200.17.141.110/periodicos/cadernos_ufs_filosofia/)>

DIONÍSIO AREOPAGITA. **Obra completa**. São Paulo: Paulus, 2004.

DOURLEY, J. P. **A psique como sacramento**: C. G Jung e P. Tillich. São Paulo: Paulinas, 1985.

DREHER, L. H. **O método teológico de Friedrich Schleiermacher**. 2ª ed. São Leopoldo: Sinodal/IEPG, 2003.

DUARTE, A. Heidegger e a linguagem: Do acolhimento do ser ao acolhimento do outro. **Natureza humana** – Revista de Filosofia e Psicanálise. V. 7, n. 1, 2005. Disponível em: <[http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_issuetoc&pid=1517-243020050002&lng=pt&nrm=iso](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_issuetoc&pid=1517-243020050002&lng=pt&nrm=iso)>.

ELIADE, M. **Imagens e símbolos**: Ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

\_\_\_\_\_. Paul Tillich y la historia de las religiones. In: TILLICH, P. **El futuro de las religiones**. Buenos Aires: Megápolis, 1976.

EMÍLIO, G. E. Ontologia de Paul Tillich: Introdução ao método correlativo de argumentação. **Correlatio**. V. 11, n. 21, 2012. Disponível em: <[www.metodista.br/correlatio](http://www.metodista.br/correlatio)>.

GADAMER, H-G. **Hermenêutica em retrospectiva**. Petrópolis: Vozes, 2009.

\_\_\_\_\_. **O problema da consciência histórica**. 3ª ed. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2006.

\_\_\_\_\_. **Verdade e método I: Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica**. 5ª ed. Petrópolis/Bragança Paulista: Vozes/Universidade São Francisco, 2003.

GEFFRÉ, C. **De babel a pentecostes: Ensaio de teologia inter-religiosa**. São Paulo: Paulus, 2013.

GILES, T. R. **História do existencialismo e da fenomenologia**. São Paulo: EPU, 1989.

GILSON, E. **Introdução aos estudos de Santo Agostinho**. São Paulo: Discurso Editorial/Paulus, 2006.

GOTO, T. A. **O fenômeno religioso: Fenomenologia em Paul Tillich**. São Paulo: Paulus, 2004.

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

\_\_\_\_\_. A justificação de quem duvida: Um exercício hermenêutico com Paul Tillich. **Numen – Revista de estudos e pesquisa da religião**. V. 4, n. 2, 2001.

\_\_\_\_\_. Método da correlação e hermenêutica. **Correlatio**. V. 8, n. 16, 2009. Disponível em: <[www.metodista.br/correlatio](http://www.metodista.br/correlatio)>.

\_\_\_\_\_. O conceito de fé em Paul Tillich. **Correlatio**. V. 12, n. 23, 2013a. Disponível em: <[www.metodista.br/correlatio](http://www.metodista.br/correlatio)>.

\_\_\_\_\_. O conceito de religião em Paul Tillich e a ciência da religião. **Correlatio**. V. 12, n. 24, 2013b. Disponível em: <[www.metodista.br/correlatio](http://www.metodista.br/correlatio)>.

HEIDEGGER, M. **A caminho da linguagem**. 7ª ed. Petrópolis/Bragança Paulista: Vozes/Editora Universitária São Francisco, 2015.

\_\_\_\_\_. **Conferências e escritos filosóficos**. 4ª ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

\_\_\_\_\_. **Ensaio e conferências**. 6ª ed. Petrópolis/Bragança Paulista: Vozes/Editora Universitária São Francisco, 2010.

\_\_\_\_\_. **Introdução à metafísica**. 4ª ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.

\_\_\_\_\_. **Kant y el problema de la metafísica**. 2ª ed. Cidade do México: Fondo de cultura económica, 1981.

\_\_\_\_\_. **Marcas do caminho**. Petrópolis: Vozes, 2008.

\_\_\_\_\_. **Que é isto – A filosofia? / Identidade e diferença**. Petrópolis/São Paulo: Vozes/Livraria Duas Cidades, 2006.

\_\_\_\_\_. **Ser e tempo**. 5ª ed. Petrópolis/Bragança Paulista: Vozes/ EDUSF, 2011.

HIGUET, E.; MARASCHIN, J. (orgs.). **A forma da religião**: Leituras de Paul Tillich no Brasil. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2006.

HIGUET, Etienne. A atualidade da teologia da cultura de Paul Tillich. **Revista eclesiástica brasileira**. V. 54, n. 213, 1994.

\_\_\_\_\_. A fé na filosofia pós-moderna: Jacques Derrida e Jean-Luc Nancy. **Correlatio**. V. 12, n. 24, 2013. Disponível em: <[www.metodista.br/correlatio](http://www.metodista.br/correlatio)>.

\_\_\_\_\_. As relações entre Religião e cultura no pensamento de Paul Tillich. **Correlatio**. V. 7, n. 14, 2008. Disponível em: <[www.metodista.br/correlatio](http://www.metodista.br/correlatio)>.

\_\_\_\_\_. A teologia em programas de Ciências da Religião. **Correlatio**. V. 5, n. 9, 2006. Disponível em: <[www.metodista.br/correlatio](http://www.metodista.br/correlatio)>.

\_\_\_\_\_. Ontologia e religião na teologia da cultura de Paul Tillich: A contribuição da ontologia para a análise religiosa da cultura. **Correlatio**. V. 11, n. 22, 2012. Disponível em: <[www.metodista.br/correlatio](http://www.metodista.br/correlatio)>.

\_\_\_\_\_. Os métodos da filosofia da religião de Paul Tillich. **Correlatio**. V. 10, n. 20, 2011. Disponível em: <[www.metodista.br/correlatio](http://www.metodista.br/correlatio)>.

HUSSERL, E. **A crise da humanidade europeia e a filosofia**. 2ª ed. Porto Alegre: EDPUCRS, 2002.

\_\_\_\_\_. **Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica**. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 1949.

\_\_\_\_\_. **Meditações cartesianas: Introdução à fenomenologia**. 2ª ed. Porto: Rê, 2001.

JAMES, W. **A vontade de crer**. São Paulo: Loyola, 2001.

JOLY, M. **Introdução à análise da imagem**. Lisboa: Edições 70, 2007.

JOSGRILBERG, R. A concepção de *símbolo* e *religião* em Freud, Cassirer e Tillich. In: HIGUET, E.; MARASCHIN, J. (orgs.). **A forma da religião: Leituras de Paul Tillich no Brasil**. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2006.

\_\_\_\_\_. Hermenêutica fenomenológica e a tematização do sagrado. In: NOGUEIRA, P. A. (org.). **Linguagens da religião: Desafios, métodos e conceitos centrais**. São Paulo: Paulinas, 2012.

\_\_\_\_\_. O método fenomenológico e as ciências humanas. In: CASTRO, D.; ÁZAR, F.; PICCINO, J.; JOSGRILBERG, R. (orgs.). **Fenomenologia e análise do existir**. São Bernardo do Campo: UMESP/ SOBAPHE, 2000.

\_\_\_\_\_. Sentido e significação: Uma essencial distinção hermenêutica. In: NOGUEIRA, P. A. (org.). **Religião e linguagem: Abordagens teóricas interdisciplinares**. São Paulo: Paulus, 2015.

\_\_\_\_\_. Ser e Deus: Como Deus é recebido, por revelação, em nossa experiência? **Estudos de Religião** – Paul Tillich trinta anos depois. Ano X, n.10. 1995.

\_\_\_\_\_. Uma leitura pós-heideggeriana da onto-teologia de Tillich. **Correlatio**. V. 11, n. 21, 2012. Disponível em: <[www.metodista.br/correlatio](http://www.metodista.br/correlatio)>.

JOSGRILBERG, R.S.; LAUAND, J. **Estudos de Antropologia e Linguagem**. São Paulo: Factash, 2014.

KÄSEMANN, E. **Ensayos exegeticos**. Salamanca: Sígueme, 1978.

LEAL, P. R. B. A relação *sujeito-objeto* em Paul Tillich: A estrutura do conhecimento e a perspectiva teológica. **Correlatio**. V. 8, n. 16, 2009. Disponível em: <[www.metodista.br/correlatio](http://www.metodista.br/correlatio)>.

LYOTARD, J-F. **A fenomenologia**. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1967.

MANZATTO, A. A fé como um risco. In: XAVIER, D. J.; SILVA, M. F. (orgs.). **Pensar a fé teologicamente**. São Paulo: Paulus, 2007.

MARASCHIN, J. **A (im)possibilidade de expressão do sagrado**. São Paulo: Emblema, 2004.

\_\_\_\_\_. O novo ser e o nada. In: HIGUET, E.; MARASCHIN, J. (orgs.). **A forma da religião: Leituras de Paul Tillich no Brasil**. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2006.

MAY, R. **Paulus**. New York: Harper and Row, 1973.

MENDES, F. Risco: Um conceito do passado que colonizou o presente. **Revista portuguesa de saúde pública**. V. 20, n. 2, 2002. Disponível em: <<https://www.ensp.unl.pt/dispositivos-de-apoio/cdi/cdi/sector-de-publicacoes/revista/2000-2008/pdfs/2-05-2002.pdf>>.

MERLEAU-PONTY, M. **Fenomenologia da percepção**. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

\_\_\_\_\_. **Signos**. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

MUELLER, E. R. Caminhos do pensar. In: MUELLER, E.; BEIMS, R. (orgs.) **Fronteiras e interfaces: O pensamento de Paul Tillich em perspectiva interdisciplinar**. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2005a.

\_\_\_\_\_. Entre a religião e seu conceito: Questões fundamentais da filosofia da religião em Paul Tillich nos anos 20. **Numen – Revista de estudos e pesquisa da religião**. V. 9, n. 1, 2006.

\_\_\_\_\_. O sistema teológico. In: MUELLER, E.; BEIMS, R. (orgs.) **Fronteiras e interfaces: O pensamento de Paul Tillich em perspectiva interdisciplinar**. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2005b.

\_\_\_\_\_. Paul Tillich: Vida e obra. In: MUELLER, E.; BEIMS, R. (orgs.) **Fronteiras e interfaces: O pensamento de Paul Tillich em perspectiva interdisciplinar**. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2005c.

\_\_\_\_\_. Prefácio à nova edição portuguesa. In: TILLICH, p. **Teologia Sistemática**. 6ª ed. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2011.

MUELLER, E.; BEIMS, R. (orgs.) **Fronteiras e interfaces: O pensamento de Paul Tillich em perspectiva interdisciplinar**. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2005.

NASCIMENTO, C. A. R. **A fé, segundo Paul Tillich**. Simpósio. Ano II, n. 3, 1969.

OLIVEIRA, T. S. F. Breve análise da relação entre escrita, fala, pensamento e coisas no primeiro capítulo do *De interpretatione*. **Prometeus – Filosofia em revista**. Ano III, n. 5, 2010. Disponível em: <<http://seer.ufs.br/index.php/prometeus/index>>

ORTIZ-OSÉS, A. **Mundo, hombre y lenguaje crítico: Estudios de filosofía hermenéutica**. Salamanca: Sígueme, 1976.

OTTO, R. **O sagrado: Os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional**. São Leopoldo/Petrópolis: EST/Sinodal/Vozes, 2007.

PALMER, R. E. **Hermenêutica**. Lisboa: Edições 70, 2006.

PASCAL, B. **Pensamentos**. 3ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

PASTOR, F. A. Ontologia e revelação: Filosofia e cristianismo em Paul Tillich. **Síntese Nova Fase**. V. 18, n. 55, 1991.

PEREIRA, M. B. Modernidade, fundamentalismo e pós-modernidade. **Revista Filosófica de Coimbra**. V. 1, n. 2, 1992.

PIEPER, F. A dança do símbolo no cenário da hermenêutica. In: HIGUET, E.; MARASCHIN, J. (orgs.). **A forma da religião: Leituras de Paul Tillich no Brasil**. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2006.

\_\_\_\_\_. A filosofia da religião e seu objeto em Paul Tillich e Jean-Luc Marion. **Horizonte**. V. 12, n. 36, 2014.

\_\_\_\_\_. Heidegger e a superação da metafísica. In: MARASCHIN, J.; PIRES, F. P. (Orgs.). **Teologia e pós-modernidade: Novas perspectivas em teologia e filosofia da religião**. São Paulo: Fonte Editorial, 2008.

PINHEIRO, J. **Teologia e política: Paul Tillich, Enrique Dussel e a experiência brasileira**. São Paulo: Fonte Editorial, 2007.

RIBEIRO, C. “Fronteiras”, “entrelugares” e lógica plural: A contribuição dos estudos culturais de Homi Bhabha para o método teológico. **Estudos de religião**. V. 26, n. 45, 2012.

\_\_\_\_\_. **Pluralismo e libertação**. São Paulo: Paulinas, 2014.

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

RICOEUR, P. **Hermenêutica e ideologias**. Petrópolis: Vozes, 2008.

\_\_\_\_\_. **Hermenéutica y estructuralismo**. Buenos Aires: Megápolis, 1975.

RICHARD, J. L'émigrant d'après Paul Tillich. **XIe Colloque international Paul Tillich – L'étranger**. Paris, 1995

RODRIGUES, F. F. X. **Religião e fronteira: Em diálogo com Paul Tillich no Brasil**. (Dissertação de mestrado). Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião / Universidade Metodista de São Paulo. São Bernardo do Campo, 2009.

SANTOS, J. M. G. A teologia da cultura. In: MUELLER, E.; BEIMS, R. (orgs.) **Fronteiras e interfaces: O pensamento de Paul Tillich em perspectiva interdisciplinar**. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2005.

SANTOS, R. A. **Entre a razão e o êxtase: Experiência religiosa e estados alterados de consciência**. São Paulo: Loyola, 2004.

SANZ, A. G. **La iglesia en el pensamiento de Paul Tillich**. Salamanca: Sigueme, 1979.

SARTRE, J-P. **O existencialismo é um humanismo**. Petrópolis: Vozes, 2010.

SCHLEIERMACHER, F. **Hermenêutica: Arte e técnica da interpretação**. 8ª ed. Petrópolis/Bragança Paulista: Vozes/Universidade São Francisco, 2010.

\_\_\_\_\_. **Sobre a religião: Discurso a seus menosprezadores eruditos**. São Paulo: Novo Século, 2000.

SCHMIDT, J. "Analogia". RICKEN, F. (org.). **Dicionário de teoria do conhecimento e metafísica**. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2003.

SILVA, E. P. A linguagem da fé: A importância do símbolo religioso em Paul Tillich. **Correlatio**. V. 12, n. 24, 2013. Disponível em: <[www.metodista.br/correlatio](http://www.metodista.br/correlatio)>.

SILVA, N. G. Espiritualidade e fé: Pressupostos ontológicos em Paul Tillich. **Correlatio**. V. 3, n. 6, 2004. Disponível em: <[www.metodista.br/correlatio](http://www.metodista.br/correlatio)>.

SOARES, A. M. M. Alguns aspectos da teologia filosófica de Paul Tillich. In: BINGEMER, M. C.; ANDRADE, P. F. (orgs.). **O mistério e a história: Ensaio de teologia em homenagem ao Pe. Félix Pastor por ocasião dos seus 70 anos**. São Paulo: Loyola, 2003.

SOUZA, V. C. Da razão à revelação: Uma introdução ao mito em Paul Tillich. **Correlatio**. V. 12, n. 23, 2013. Disponível em: <[www.metodista.br/correlatio](http://www.metodista.br/correlatio)>.

STEIN, E. **A caminho de uma fundamentação pós-metafísica**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

\_\_\_\_\_. **Melancolia**: Ensaios sobre a finitude no pensamento ocidental. Porto Alegre: Movimento, 1976.

STENGER, M. A. Faith (and religion). In: MANNING, R. R. (ed.). **The Cambridge companion to Paul Tillich**. New York: Cambridge University Press, 2009.

STONE, R. H. **Paul Tillich's radical social thought**. Boston: Universty Press of America, 1986.

TADA, E. **A cruz do corpo**: Uma proposta de teologia da literatura a partir de Paul Tillich e Clarice Lispector. São Paulo: Fonte Editorial, 2013.

TAKATSU, S. Paul Tillich: Teólogo da correlação. **Estudos teológicos**. V. 3, n. 2, 1963.

TEIXEIRA, F. **Teologia e pluralismo religioso**. São Bernardo do Campo: Nhanduti, 2012.

TILLICH, P. **A coragem de ser**. 6ª ed. Rio de Janeiro: Paz e terra, 2001a.

\_\_\_\_\_. **A era protestante**. São Paulo: Ciências da religião, 1992a.

\_\_\_\_\_. **Amor, poder e justiça**: Análises ontológicas e aplicações éticas. São Paulo: Fonte editorial, 2004.

\_\_\_\_\_. **Biblical religion and the search for ultimate reality**. Chicago: The University of Chicago Press, 1955.

\_\_\_\_\_. **Christianisme et socialisme**: Écrits allemands (1919-1931). Paris/Genebra/Quebec: Éditions du Cerf/Éditions Labor et Fides/Les Presses de l'Université de Laval, 1992b.

\_\_\_\_\_. **Dinâmica da Fé**. 6ª ed. São Leopoldo: Editora Sinodal, 2001b.

\_\_\_\_\_. **Dogmática**: Lecciones de Dresde 1925-1927. Madri: Trotta, 2013.

\_\_\_\_\_. **El futuro de las religiones**. Buenos Aires: Megápolis, 1976.

\_\_\_\_\_. **Filosofia de la religión**. Buenos Aires: La Aurora, 1973.

\_\_\_\_\_. **História do pensamento cristão**. 4ª ed. São Paulo: ASTE, 2007.

\_\_\_\_\_. **La dimensión perdida:** Indigencia y esperanza de nuestro tiempo. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1970.

\_\_\_\_\_. **Moralidad y algo más:** Fundamentos para una teoría de la moral. Buenos Aires: La Aurora, 1974a.

\_\_\_\_\_. **On art and architecture.** Michigan: Crossroad, 1987.

\_\_\_\_\_. **Perspectivas da teologia protestante nos séculos XIX e XX.** São Paulo: ASTE, 1986.

\_\_\_\_\_. **Teologia da cultura.** São Paulo: Fonte editorial, 2009.

\_\_\_\_\_. **Teología de la cultura y otros ensayos.** Buenos Aires: Amorrortu, 1974b.

\_\_\_\_\_. **Teologia Sistemática.** 6ª ed. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2011.

\_\_\_\_\_. **Main works/Hauptwerke:** Writings in the philosophy of religion/Religionsphilosophische Schriften. V. 4.

THOMAS, J. H. **Tillich.** Londres: Continuum, 2000.

THOMPSON, I. E. **Being and meaning:** Paul Tillich's theory of meaning, truth and logic. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981.

VATTIMO, Gianni. **Acreditar em acreditar.** Lisboa: Relógio d'Água, 1998a.

\_\_\_\_\_. **As aventuras da diferença:** O que significa pensar depois de Nietzsche e Heidegger. Lisboa: Edições 70, 1998b.

\_\_\_\_\_. **Depois da cristandade:** Por um cristianismo não religioso. Rio de Janeiro: Record, 2004.

\_\_\_\_\_. **Ética de la interpretación.** Barcelona: Paidós, 1991.

\_\_\_\_\_. **Introdução a Heidegger.** Lisboa: Instituto Piaget, 1998c.

\_\_\_\_\_. **O fim da modernidade:** Nihilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna. Martins Fontes: São Paulo, 2002.

\_\_\_\_\_. O vestígio do vestígio. In: VATTIMO, G.; DERRIDA, J. (orgs.). **A religião: O Seminário de Capri**. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

\_\_\_\_\_. **Para além da interpretação**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.

VAZ, H. C. L. **Escritos de filosofia: Ontologia e história**. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2001.

\_\_\_\_\_. **Escritos de filosofia: Problemas de fronteira**. São Paulo: Loyola, 1986.

WHEAT, L. **Paul Tillich's dialectical humanism: Unmasking the God above God**. Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1970.

ZILLES, U. A fenomenologia husserliana como método radical. In: HUSSERL, E. **A crise da humanidade europeia e a filosofia**. 2ª ed. Porto Alegre: EDPUCRS, 2002.