

ESCOLA SUPERIOR DE TEOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA
PABLO FERNANDO DUMER

**O SER HUMANO ENTRE A ANGÚSTIA E A CORAGEM:
UMA ANTROPOLOGIA TEOLÓGICA PARA A PÓS-MODERNIDADE**

São Leopoldo
2017

PABLO FERNANDO DUMER

O SER HUMANO ENTRE A ANGÚSTIA E A CORAGEM:
UMA ANTROPOLOGIA TEOLÓGICA PARA A PÓS-MODERNIDADE

Dissertação de Mestrado
Para obtenção do grau de
Mestre em Teologia
Escola Superior de Teologia
Programa de Pós-Graduação
Área de concentração: Teologia e História

Orientador: Rudolf von Sinner

São Leopoldo
2017

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

D888s Dumer, Pablo Fernando

O ser humano entre a angústia e a coragem : uma antropologia teológica para a pós-modernidade. / Pablo Fernando Dumer ; orientador Prof. Dr. Rudolf Eduard von Sinner. – São Leopoldo : EST/PPG, 2017.

128 p. ; 31 cm

Dissertação (Mestrado) – Faculdades EST. Programa de Pós-Graduação. Mestrado em Teologia. São Leopoldo, 2017.

1. Antropologia teológica. 2. Angústia. 3. Coragem. 4. Pós-modernidade 5. Paul Tillich I. Sinner, Rudolf Eduard von, 1967-. II. Título.

Ficha elaborada pela Biblioteca da EST

PABLO FERNANDO DUMER

O SER HUMANO ENTRE A ANGÚSTIA E A CORAGEM:
UMA ANTROPOLOGIA TEOLÓGICA PARA A PÓS-MODERNIDADE

Dissertação de Mestrado
Para obtenção do grau de
Mestre em Teologia
Escola Superior de Teologia
Programa de Pós-Graduação
Área de concentração: Teologia e História

Data da defesa: 10/03/2017

Rudolf Von Sinner – Doutor em Teologia – Faculdades EST

Karin Hellen Kepler Wondracek – Doutora em Teologia – Faculdades EST

Érico João Hammes – Doutor em Teologia – PUC-RS

RESUMO

A presente dissertação é um estudo sobre a antropologia teológica na pós-modernidade. Baseia-se, fundamentalmente, no teólogo protestante teuto-estadunidense Paul Tillich em diálogo com outros autores. De Tillich, tem por base conceitual de forma central o livro *A Coragem de Ser*, a partir do qual desenvolve uma antropologia desde os conceitos de angústia e coragem. A pesquisa é desenvolvida através do método de correlação de Tillich, no qual as perguntas existenciais do ser humano são respondidas com os símbolos teológicos, os quais, por sua vez, são traduzidos contextualmente. Os dois primeiros capítulos são de fundamentação para a discussão e correlação final no terceiro capítulo. No primeiro capítulo é desenvolvida a pergunta existencial, partindo do contexto da pós-modernidade e da condição do ser humano neste contexto. O segundo capítulo desenvolve as ferramentas conceituais pelas quais a pergunta existencial e a resposta teológica são correlacionadas, ou seja, a estrutura ontológica do ser humano, e os entendimentos dos conceitos de angústia e de coragem. O terceiro capítulo interpreta a condição antropológica na pós-modernidade mediante a correlação dos conceitos desenvolvidos nos capítulos anteriores de alienação e angústia e aplica o conceito de coragem para dentro desta condição. Por fim, apresenta por tese o conceito de coragem como resposta teológica da pergunta antropológica de abertura do ser humano à transcendência como chave de superação da condição de alienação e não realização do ser humano. A tese central da dissertação está em apontar uma antropologia teológica própria para o contexto da pós-modernidade que parte da existência ao invés de uma formulação dogmática e que responda à condição existencial em termos de sua abertura, ou seja, coragem de ser.

Palavras-chave: Pós-modernidade. Antropologia Teológica. Paul Tillich. Angústia. Coragem.

ABSTRACT

This thesis is a study of theological anthropology in post-modernity. It is based, fundamentally, on the German-American Protestant theologian Paul Tillich in dialog with other authors. Its central conceptual base is from Tillich from the book *The Courage to Be*, from which it develops an anthropology from the concepts of anxiety and courage. The research is developed through Tillich's method of co-relation, in which the existential questions of the human being are answered with theological symbols, which, in turn, are contextually translated. The two first chapters are the foundation for the discussion and final co-relation in the third chapter. In the first chapter the existential question is developed, based on the context of post-modernity and on the condition of the human being in this context. The second chapter develops the conceptual tools through which the existential question and the theological answer are co-related, that is, the ontological structure of the human being and the understandings of the concepts of anxiety and courage. The third chapter interprets the anthropological condition in post-modernity confronted with the co-relation of the concepts developed in the prior chapters of alienation and anxiety and applies the concept of courage into this condition. Finally, it presents as a thesis, the concept of courage as a theological answer to the anthropological question of the openness of the human being to the transcendence as key to overcoming the condition of alienation and non-fulfilment of the human being. The central issue of the thesis is to point out a theological anthropology that is specific to the context of post modernity which is based on existence instead of a dogmatic formulation and which responds to the existential condition in terms of its openness, or, in other words, courage to be.

Keywords: Post-modernity. Theological Anthropology. Paul Tillich. Anxiety. Courage.

SUMÁRIO

| | |
|--|--------------------------------------|
| INTRODUÇÃO | 11 |
| 1 POR UMA ANTROPOLOGIA TEOLÓGICA NA PÓS-MODERNIDADE | 15 |
| 1.1 O Ser Humano na Pós-Modernidade | 16 |
| 1.1.1 <i>O conceito de pós-modernidade</i> | 17 |
| 1.1.2 <i>A mudança de paradigma pós-moderna</i> | 19 |
| 1.2 O Ser Humano e a Busca da Identidade na Pós-Modernidade | 22 |
| 1.2.1 <i>O ser humano coisificado</i> | 22 |
| 1.2.2 <i>O ser humano dessignificado</i> | 26 |
| 1.3 Elementos para uma Antropologia Teológica | 31 |
| 1.3.1 <i>A pergunta por identidade</i> | 31 |
| 1.3.2 <i>A pergunta por uma antropologia teológica</i> | 36 |
| 1.4 Síntese | 39 |
| 2 FUNDAMENTAÇÃO ONTOLÓGICA PARA UMA ANTROPOLOGIA TEOLÓGICA NA PÓS-MODERNIDADE | 41 |
| 2.1 O Pensamento Ontológico de Tillich | 43 |
| 2.1.1 <i>Ser e história: tempo e espaço</i> | 45 |
| 2.1.2 <i>A estrutura ontológica do ser humano</i> | 47 |
| 2.1.2.1 <i>O eu e o mundo</i> | 48 |
| 2.1.2.2 <i>Autonomia e heteronomia</i> | 49 |
| 2.1.2.3 <i>Liberdade e destino</i> | Erro! Indicador não definido. |
| 2.2 A Situação Existencial do Ser Humano | 53 |
| 2.2.1 <i>Ontologia do não-ser</i> | 55 |
| 2.2.2 <i>A falta de sentido e alienação</i> | 57 |
| 2.2.3 <i>A angústia na existência humana</i> | 60 |
| 2.2.3.1 <i>O conceito de angústia</i> | 61 |
| 2.2.3.2 <i>Os tipos de angústia</i> | 62 |
| 2.2.3.3 <i>Os períodos da angústia</i> | 66 |
| 2.3 A Coragem como Ferramenta para a Antropologia Teológica | 67 |
| 2.3.1 <i>O conceito de coragem</i> | 68 |
| 2.3.2 <i>Coragem e Fé absoluta</i> | 71 |
| 2.3.3 <i>Coragem e justificação por graça</i> | 74 |
| 2.3.4 <i>Teonomia e coragem</i> | 75 |
| 2.4 Síntese | 78 |
| 3 A CORAGEM DE SER COMO ELEMENTO CENTRAL DA ANTROPOLOGIA TEOLÓGICA NA PÓS-MODERNIDADE | 81 |
| 3.1 O Ser Humano no Contexto da Angústia Contemporânea | 82 |
| 3.1.1 <i>Alienação como dessignificação e angústia noética</i> | 84 |
| 3.1.2 <i>O ser humano da pós-modernidade</i> | 87 |
| 3.2 Antropologia Teológica a partir da Relacionalidade | 92 |
| 3.2.1 <i>Participação e individualização</i> | 94 |
| 3.2.1.1 <i>Coragem de ser pela participação</i> | 94 |
| 3.2.1.2 <i>Coragem de ser pela individualização</i> | 97 |
| 3.2.2 <i>Comunidade e vitalidade</i> | 101 |
| 3.3 Antropologia Teológica a partir da abertura à transcendência | 104 |
| 3.3.1 <i>Coragem como participação no Novo Ser</i> | 106 |
| 3.3.2 <i>A antropologia teológica a partir da coragem como mensagem</i> | 109 |

| | |
|--------------------------|------------|
| 3.4 Síntese | 113 |
| CONCLUSÃO..... | 117 |
| REFERÊNCIAS | 125 |

INTRODUÇÃO

A pesquisa sobre o conceito de coragem e a antropologia teológica nasceu a partir de uma primeira experiência com Paul Tillich, teólogo protestante teuto-estadunidense, durante o intercâmbio acadêmico em Munique – Alemanha, quando frequentei um seminário sobre o livro *A Coragem de Ser*, oferecido pelo Prof. Dr. Stephan Dienstbeck, que culminou com o trabalho escrito *Mutverständnis bei Tillich*, “Compreensão de Coragem em Tillich”. Desde lá, tenho percebido como a chave conceitual de Tillich abria a compreensão antropológica para o contexto contemporâneo. A fim de aprofundar o tema com o qual me ocupei durante o intercâmbio, escrevi o Trabalho de Conclusão de Curso do bacharelado em Teologia sobre o tema da coragem como ferramenta de cura do ser no Aconselhamento Pastoral. Esta dissertação busca ir mais a fundo. Temos por objeto desta pesquisa uma antropologia teológica a partir do conceito de coragem como realização do ser humano frente à angústia do contexto da pós-modernidade.

A antropologia teológica lida com a pergunta do e pelo ser humano. Não uma pergunta teórica sobre um ser humano genérico e universal, mas pelo ser humano real em sua condição existencial de finitude, alienação e ambiguidade. Lida com a pergunta existencial do ser humano por sentido e identidade, tal Hamlet de Shakespeare que se pergunta “ser ou não ser?”. Dessa forma, a pergunta pelo ser é completada pela negação do ser. Esta pergunta reflete uma *preocupação última*, isto é, que é movida de forma incondicional, total e infinita. Não se trata de uma pergunta por um objeto específico, mas pela profundidade que transcende qualquer objeto, a realidade além de todo objeto. Ainda que não acadêmica ou conscientemente, todo ser humano faz esta pergunta. A pesquisa pergunta e se debruça academicamente sobre esta pergunta com base em ferramentas conceituais a partir de Tillich.

O contexto no qual esta pergunta é feita é aqui chamado de pós-modernidade. Queremos, pois, inicialmente nos perguntar pelo conceito de pós-modernidade. Para tal, baseamo-nos principalmente em Zygmunt Bauman, Theodor Adorno e outros pensadores que apontam para a falência da modernidade e o estado de liquidez e ausência de centro da pós-modernidade. Apontaremos, no transcurso dos capítulos, para a situação do ser humano neste contexto, apontando, entre outros aspectos, para a ambiguidade entre a busca por liberdade e segurança, igualmente entre personalidade e comunidade, bem como para a alienação da

identidade e do sentido mediante dois aspectos, a coisificação e a dessignificação, tratadas como aspectos de alienação de cada um dos elementos da polaridade ontológica do ser humano.

A chave que acreditamos fornecer bases para uma reflexão de antropologia teológica na pós-modernidade se trata do conceito de coragem. Diante da busca por identidade na polaridade de liberdade e segurança, a resposta não poderia ser o tutelamento teológico e/ou a imposição de uma ideia de identidade a qual o ser humano devesse submeter-se, aceitar, sacrificando suas perguntas existenciais em um processo de fanatismo para fazer frente à dúvida e angústia da pós-modernidade, ou seja, a resposta não poderia ser heterônoma. Da mesma forma, a resposta não poderia ser, de forma alguma, o abandono teológico e o sacrifício de respostas, tornando sem sentido uma busca por identidade em um processo de cinismo, anulando dessa forma a própria ideia de identidade, ou seja, a resposta não poderia ser autônoma. Mas a resposta é teônoma, ou seja, está na profundidade da polaridade autonomia-heteronomia. Esta resposta é coragem, autoafirmação do ser a despeito da negação deste. É uma antropologia teológica que se levanta da angústia, firmada sobre um fundamento e uma mensagem teológica que é do Deus que supera as dicotomias presentes na polaridade ontológica do ser humano.

O papel da teologia, portanto, em uma reflexão antropológica é a correlação entre as perguntas existenciais do ser humano e as respostas dos símbolos teológicos para dentro da condição humana existencial. Nesta correlação consiste o método teológico tillichiano, isto é, na análise das perguntas existenciais, da busca, da procura, das inquietações, da situação e condição humana expressa nas artes, na filosofia, no cotidiano. Uma pergunta existencial é aquela movida por uma *preocupação última*. Não se trata da análise de qualquer pergunta, mas da pergunta por realização do ser, uma pergunta soteriológica. Para esta pergunta a teologia acredita ter resposta, seus símbolos teológicos dados na revelação que devem, contudo, ser traduzidos para cada contexto, cada época, cada pergunta existencial. Esta dissertação orienta-se por este método e, assim, busca a correlação da pergunta existencial do ser humano no contexto da pós-modernidade em sua condição de angústia, respondendo-a com símbolos teológicos que representam a autoafirmação frente à angústia, isto é, a coragem.

Nosso objetivo central é apresentar uma antropologia teológica na discussão entre os conceitos de angústia e coragem desde a pergunta existencial do ser

humano no contexto da pós-modernidade, sua pergunta por identidade e por sentido. Nosso problema central são as consequências da pós-modernidade para a compreensão antropológica, a compreensão do ser humano de si e do mundo e, com isso, a reflexão de uma antropologia de e para dentro deste contexto. A hipótese central trata-se do conceito de coragem como a chave para esta reflexão. Para atingir este objetivo, a dissertação encontra-se dividida em três capítulos, em estrutura dialética, que apresentamos brevemente a seguir.

O primeiro capítulo, *Por uma Antropologia Teológica na Pós-modernidade*, formula a pergunta existencial da dissertação. Analisa o conceito de pós-modernidade em termos de ruptura com a modernidade, apoiando-se, neste ponto, na concepção de Jean-François Lyotard e de Theodor Adorno que postulam o evento de Auschwitz como um momento de falência do projeto moderno. A seguir refletimos a condição do ser humano neste contexto como alienação e esta refletida sob os conceitos de coisificação e dessignificação. Na primeira, refletimos a condição do ser humano dessubjetivado, tornado peça de produção no mundo; na segunda, a condição do ser humano cortado das relação de significação e realização de si. Ainda no primeiro capítulo é refletida a pergunta existencial do ser humano por identidade tensionando-se entre liberdade-segurança, autonomia-heteronomia, postulando-se a necessidade de uma resposta teônoma à pergunta antropológica.

O segundo capítulo, *Fundamentação Ontológica para uma Antropologia Teológica na Pós-modernidade*, reflete o pensamento teológico de Tillich para compreender a pergunta postulada no primeiro capítulo. Apresenta os conceitos de Tillich de ser e não ser, a estrutura ontológica do ser humano para compreender a polaridade já apresentada no primeiro capítulo, bem como os conceitos de alienação e angústia, e esta dividida em três tipos, ôntica, moral e noética, próprias de cada época, segundo Tillich. Apresenta também o conceito de coragem como símbolo teológico para a reflexão de uma antropologia teológica. Este capítulo apresenta mais firmemente o pensamento de Tillich, mas também dialoga com outros filósofos existencialistas, como Martin Heidegger, Jean-Paul Sartre e Sören A. Kierkegaard. Conceitos de teonomia e Novo Ser já aparecem neste capítulo, mas são melhor apresentados no capítulo final, que é a síntese destes dois capítulos fundamentais.

O terceiro, e último, capítulo, *A Coragem de Ser como Elemento Central da Antropologia Teológica na Pós-modernidade*, atende ao objetivo central da pesquisa. Neste capítulo correlacionamos o conceito de alienação como dessignificação com o

tipo de angústia noética, a qual Tillich visualizava como sendo própria de seu tempo. Com esta correlação, apresentamos nossa interpretação da condição do ser humano na pós-modernidade. Para tanto, colocamos em diálogo com a base conceitual tillichiana os autores Theodor Adorno e Yuval N. Harari. Em seguida, aplicamos o conceito de coragem como chave de superação da alienação dentro da polaridade a partir dos conceitos de participação e individualização. Por fim, apresentamos a tese final da pesquisa, de uma antropologia teológica a partir do elemento da coragem e esta como abertura à transcendência.

Sem querer fechar o tema da antropologia teológica na pós-modernidade, uma vez que talvez nem seja possível tal empreendimento, mas, sim, lançar base instrumental para seguirmos nesta reflexão, intentamos aqui contribuir para uma teologia que esteja engajada em refletir a situação de angústia do ser humano na contemporaneidade e ser discurso teológico relevante para seu tempo e contexto. Esta dissertação é um levantamento bibliográfico, uma busca conceitual, que correlaciona e procura por pontes e chaves que atendam a seu objeto e objetivo. Optamos, sobretudo, por citações no vernáculo sempre que houvesse obra traduzida. Sempre que houve dúvida a respeito da sentença, a obra original foi consultada. Conceitos importantes de Tillich encontram-se citados na obra original, em língua inglesa e na versão alemã, e as opções de tradução da dissertação, que diferem das publicações no vernáculo, encontram-se justificadas em seu devido momento.

1 POR UMA ANTROPOLOGIA TEOLÓGICA NA PÓS-MODERNIDADE

Estamos vivendo dentro de um processo de mudanças de paradigmas. Essas mudanças projetam-se ao campo econômico, político, artístico, religioso, etc. São mudanças que refletem a compreensão do ser humano de si e do mundo. Conceitos construídos durante séculos da modernidade, aparentemente sólidos, parecem ruir e liquefazer-se: a confiança no progresso, na razão, em identidade, de otimismo quanto ao ser humano e sua capacidade de melhorar o mundo. Acontecimentos do século passado apresentam uma ruptura com a forma moderna de compreender a si e ao mundo e isso gera incertezas e ansiedade, gera desconfiança e insegurança, gera uma problemática antropológica. Nesse novo contexto, particularmente, o ser humano pergunta-se por sua identidade e sentido de vida – se o pode perguntar. Não só o ser humano, mas o próprio contexto postula uma pergunta antropológica.

Nada de novo. O ser humano sempre se perguntou a respeito de si mesmo e do mundo que o cerca; e a relação de si com o mundo. Em sua história, enfrentou ameaças à sua existência, vindas, sobretudo, de guerras, pestes, fome, catástrofes naturais, etc. Podemos dizer que sua vida biológica sempre esteve ameaçada, e para enfrentar tais problemas criou símbolos de auto-afirmação a despeito das ameaças concretas que enfrentava. O contexto atual, porém, apresenta uma ameaça maior, a completa extinção da vida biológica: aquecimento global, extinção de diversas espécies animais, arsenal com a capacidade de aniquilação de países inteiros. Essa ameaça convive, paradoxalmente, com avanços na ciência, na medicina, na expectativa de vida, que aparentam afastar a morte do horizonte. Este é um primeiro aspecto, mas não é o objeto central desta pesquisa.

A despeito das ameaças concretas à vida biológica, o ser humano médio vive hoje com muito mais conforto que seus antepassados. Dessa forma, seus problemas hoje são outros; o que lhe questiona o sentido da vida não vem de fora, mas de si mesmo: é dele mesmo, como ser humano autônomo, não sujeito a forças do destino, dele que parte a pergunta que só ele mesmo pode responder, como consequência da solidão que seguiu de sua autonomia. Neste contexto, também busca por segurança, busca por auto-afirmação. Nesta procura por segurança pode cair em cinismo ou fanatismo; é um risco real. Cinismo e fanatismo não lhe resolvem

o problema de sua angústia, mas são alienantes. Este é o segundo aspecto. Esta pesquisa se orienta pela pergunta que este segundo aspecto postula para a reflexão teológica.

Este capítulo discute a situação do ser humano na pós-modernidade. Ele quer despertar questionamentos e problematizar uma antropologia teológica, e por que teológica, na contemporaneidade. Primeiramente, perseguimos um conceito de pós-modernidade em seu contexto histórico de virada da modernidade e suas consequências para o ser humano, fundamentalmente, em sua busca por identidade. Em segundo lugar, problematizamos a busca da identidade a partir da pós-modernidade a partir do conceito de alienação em dois aspectos: a coisificação da identidade, isto é, o processo de despersonalização do ser humano, e a dessignificação, ou seja, o alheamento das significações constituídas pelo ser humano na polaridade de personalidade e comunidade.

Por último, queremos neste primeiro capítulo, traçar elementos para uma antropologia teológica. Estes elementos virão a ser retomados no terceiro capítulo, junto com o levantamento conceitual teológico próprio do segundo capítulo, para a conclusão do objeto de pesquisa, isto é, uma antropologia teológica para a pós-modernidade. Ao final deste capítulo, queremos levantar perguntas pela identidade a partir da tensão entre liberdade e segurança e por uma antropologia teológica, uma resposta teológica para o contexto em que a problemática se insere, a pós-modernidade. Busca, dessa forma, uma antropologia teológica que responda aos desafios contemporâneos e se insere em método e linguagem para dentro de seu contexto.

1.1 O Ser Humano na Pós-Modernidade

Ao debatermos uma antropologia teológica, cabe em primeiro lugar a discussão a respeito de seu contexto, das perguntas existenciais próprias de seu momento histórico para o qual se propõe oferecer símbolos teológicos que respondam as mesmas. Para isso, em primeiro lugar, necessitamos discutir um conceito de pós-modernidade. O conceito é deveras complexo e amplamente discutido, por diversas correntes, não sendo possível abarcar todo o debate. Importa, entretanto, uma visão a respeito do conceito, uma discussão deste com a

modernidade e uma localização histórica do mesmo e apontar, dessa forma, sua relevância para a teologia.

1.1.1 O conceito de pós-modernidade

O conceito de pós-modernidade nasce na arte e então penetra na discussão sociológica e filosófica. Mary Rute Gomes Esperandio aponta o movimento antropofágico e tropicalista do século passado como um marco para a compreensão da pós-modernidade. Este movimento artístico reflete mudanças culturais de sua época, de um mundo que saía de um ambiente de vida e adentrava para outro, um novo ambiente.

Essas mudanças têm implicações diretas e visíveis no cotidiano: na forma de experimentar o tempo; na organização espaciotemporal; na relação consigo mesmo, com o próprio corpo e com o outro; no mundo do trabalho; nas expectativas quanto ao futuro; na sensação de segurança ou da falta da mesma; na fragilidade das relações; na precariedade da propriedade social etc.¹

As mudanças históricas do século passado trazem consequências diretas sobre a vida, sobre o cotidiano da vida das pessoas. Não se trata de mera discussão conceitual, mas de reflexão sobre vivências. São transformações antropológicas.

Isto não desfaz a importância conceitual. Conceitualmente, a pós-modernidade representa diversas rupturas, que por sua vez modificam e são modificadas pelo espaço do cotidiano. Em uma tabela que se baseia em uma similar apresentada por David Harvey, Esperandio aponta os contrastes entre modernismo e pós-modernismo – estes pensados dentro da arte, mas que certamente também valem na análise da sociedade, bem como de uma análise teológica a respeito de seu contexto. Alguns dos contrastes são: acaso no lugar de projeto, participação no lugar de distância, dispersão no lugar de concentração, *petite histoire* no lugar da *grande histoire*, indeterminação no lugar de determinação, etc.² Enfim, na pós-modernidade ocorre uma complexificação da sociedade e da individualidade; esta complexificação é marcada pela fragmentariedade, bem como na conectividade destes fragmentos, um estado não de solidez, mas de liquidez, onde não permanece para sempre em seu lugar, ao mesmo tempo que tudo, ao menos potencialmente,

¹ ESPERANDIO, Mary Rute Gomes. *Pós-modernidade*. São Leopoldo: Sinodal, 2007, p. 24.

² ESPERANDIO, 2007, p. 37-38.

está em participação. Pós-modernidade é, dessa forma, um espaço de ambiguidade profunda.

Para o filósofo francês Gilles Lipovetsky, no entanto, a fala em pós-modernidade, no mínimo, não é clara. Dispensa a noção de ruptura, que afirma o contrário, que o debate sobre a pós-modernidade convida a uma reflexão não sobre o novo, mas sobre o retorno às origens: “Quando se anuncia uma nova era de arte, de saber e de cultura impõe-se a tarefa de determinar o que foi feito do ciclo anterior; o novo, aqui, exige a memória, a localização cronológica, a genealogia”.³ Lipovetsky, portanto, recusa o conceito de pós-modernidade.⁴ Defende, conceitualmente, porém, a hipermodernidade; período de vazio e de excesso, pós-moralista, onde os imperativos morais correm-se e dão assim, paradoxalmente, marcas de decadência social e libertação, um tempo de comunicação.⁵ Não é nossa tarefa, contudo, nesta dissertação resolver os debates conceituais a respeito da contemporaneidade. É tarefa, isso sim, a leitura da atualidade em suas rupturas e questões que exigem uma antropologia teológica que atenda seu contexto. Para tal, mantemo-nos ao conceito de pós-modernidade, opção que esclarece-se sob a perspectiva de novas perguntas existenciais que levantam-se desde a crise da modernidade.

A problemática está em se a modernidade teria findado e o que vivemos hoje é uma nova época, algo depois, novo, uma superação. Discutimos, aqui, a relação entre pós-modernidade e modernidade; e nesse ponto é importante discernir entre Idade Moderna e modernidade.⁶ Enquanto a primeira refere-se a um período histórico que se estende, aproximadamente, desde a Renascença e a constituição dos Estados modernos, isto é, a centralização do poder sobre o monarca, diferente da fragmentação feudal, até a Revolução Francesa, na qual esta centralização de poder fora questionada pela burguesia ascendente; a segunda, modernidade, não refere-se ao período, “mas uma visão de mundo, um ideário relacionado ao projeto de um *mundo moderno*”.⁷ Mundo moderno, assim, diz respeito a um projeto de mundo intimamente burguês. Esta visão de mundo trata-se da vitória da cidade

³ LIPOVETSKY, Gilles. *A Era do Vazio: ensaios sobre o individualismo contemporâneo*. Trad.: Therezinha Monteiro Deutsch. Barueri: Manole, 2005, p. 59.

⁴ LIPOVETSKY, 2005, p. 59-60.

⁵ SILVA, Juremir Machado da. *Apresentação: Vazio e comunicação na era “pós-tudo”*. In: LIPOVETSKY, Gilles. *A Era do Vazio: ensaios sobre o individualismo contemporâneo*. Trad.: Therezinha Monteiro Deutsch. Barueri: Manole, 2005, p. XI.

⁶ ESPERANDIO, 2007, p. 30.

⁷ ESPERANDIO, 2007, p. 30.

sobre o campo, da produção capitalista sobre a de subsistência e artesanal, do tempo linear sobre o cíclico, da razão progressista e empírica sobre a cosmovisão mítica.⁸ O projeto moderno de mundo era o do seu desencantamento, sua demitologização.⁹

1.1.2 A mudança de paradigma pós-moderna

Esperandio, em referência ao filósofo italiano Gianni Vattimo, diz que “a pós-modernidade começou justamente quando se perdeu a crença na existência de uma linearidade na história do progresso”.¹⁰ Embora o fim da modernidade e início da pós-modernidade deva ser visto como um longo processo, pode-se pensar em um evento histórico no qual este processo seja exemplificado. Segundo o também teórico da pós-modernidade, o filósofo francês Jean-François Lyotard, “Auschwitz é um símbolo que marca o declínio das metanarrativas da modernidade ao mesmo tempo em que inaugura a pós-modernidade”.¹¹ Percebemos, assim, que “Auschwitz foi um exemplo contundente da fabilidade da razão humana”,¹² que até então definia-se por sua infabilidade e suficiência.

Metanarrativa é um conceito de Lyotard que significa o discurso legitimador a respeito da ciência, da arte, do pensamento, do Estado, economia, do mundo e da vida, mediante os quais define-se como o “jogo” é jogado.¹³ A condição pós-moderna assim é a multiplicação de narrativas decorrente da fragmentação da sociedade.¹⁴ O lugar de Auschwitz na filosofia de Lyotard está como uma crítica a Hegel.¹⁵ E o lugar de Auschwitz na antropologia teológica está como uma crítica ao modelo moderno de ser humano centrado na razão e no progresso.

Há uma mudança de visão de mundo, de visão sobre a razão e conseqüentemente do ser humano após a Segunda Guerra Mundial. “O acontecimento Auschwitz torna-se prova incontestável de que a razão moderna não

⁸ DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Trad.: Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997, p. 98-99.

⁹ ADORNO, Theodor W. HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Trad.: Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 2006, p. 17.

¹⁰ ESPERANDIO, 2007, p. 45.

¹¹ ESPERANDIO, 2007, p. 52.

¹² ESPERANDIO, 2007, p. 53.

¹³ WILLIAMS, James. *Lyotard. Towards a Postmodern Philosophy*. Cambridge: Polity Press, 1998, p. 27.

¹⁴ WILLIAMS, 1998, p. 34.

¹⁵ WILLIAMS, 1998, p. 119.

garante o progresso da civilização nem é capaz de produzir mais justiça social ou mais felicidade”.¹⁶ Auschwitz, dessa forma, inaugurou uma crise da modernidade que tem por consequência um redirecionamento, uma redefinição acerca da compreensão humana de si e do mundo.

Ênio Mueller, em diálogo com o filósofo judeu-alemão Theodor Adorno, afirma que o acontecimento de Auschwitz cria um “centro vazio ao redor do qual o pensamento gira, em sempre novas constelações conceituais, na busca de dizer o impossível de ser dito”.¹⁷ De Auschwitz emana luz e sombra, como se velasse e revelasse, paradoxalmente: “uma luz vivamente mortal” e “a terrível sombra sobre a nossa existência”.¹⁸ Esta sombra, elucida Mueller, abre, para Adorno, “o sentido, ou melhor, o não-sentido da história”.¹⁹ Auschwitz desmascara, podemos entender, metanarrativas, o discurso ocidental universalizador e centralizador, que evidenciava-se como subjugação da alteridade. O discurso moderno concretiza-se em Auschwitz e ali rui. Auschwitz gera ansiedade quanto à história, ao ser humano, seu sentido e sua *persona*, ou seja, seu papel no mundo, ao mesmo tempo que o abre para novas perspectivas e novos paradigmas.

Por isso pode-se falar em uma filosofia depois de Auschwitz.²⁰ Da mesma forma, pode-se falar em uma teologia ou, especialmente, em uma antropologia teológica depois de Auschwitz. Para Mueller,

Auschwitz é mais que um acontecimento histórico [...]. Auschwitz encapsula o que Adorno, na tradição hegeliana, chama de *geistige Erfahrung*. É a experiência de uma época, de uma geração, que ao ser refletida se descobre a experiência espiritual da humanidade na história.²¹

O teólogo teuto-estadunidense luterano Paul Tillich denomina-se a si mesmo como um teólogo da fronteira, ou seja, um teólogo que se situa na fronteira, mas não apenas entre dois mundos, dois continentes (nascido na Alemanha e depois emigrado para os Estados Unidos), como também entre dois tempos, fronteira esta que ele chamará no título de uma de suas preleções “*tempestades de nossa*

¹⁶ ESPERANDIO, 2007, p. 53.

¹⁷ MUELLER, Ênio R. *Filosofia à sombra de Auschwitz: um dueto com Adorno*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2009, p. 08.

¹⁸ MUELLER, 2009, p. 08.

¹⁹ MUELLER, 2009, p. 09.

²⁰ MUELLER, 2009, p. 13.

²¹ MUELLER, 2009, p. 14.

época”.²² No ano de 1942, em plena Segunda Guerra Mundial, Tillich reconhecia uma divisão na história, e caracterizava a guerra em questão como uma “transformação radical de um período da história em outro”.²³ Este novo período, sem nome ainda naquela época, para Tillich nascia “entre as dores de parto dessas duas guerras”,²⁴ isto é, a primeira e segunda guerras mundiais. Como uma tempestade, esse era um período de crise, e fomentou sua compreensão e escritos onde trata sobre a angústia do ser humano.

Tillich enumera os modos em que ocorreu a falência da modernidade ilustrada:²⁵ 1) o medo ou ansiedade: diante da ausência de fundamentos e da renúncia da liberdade; 2) o sentimento de incerteza geral: “A nova geração estava cansada de tomar decisões sobre todas as coisas, incluindo a própria existência”,²⁶ diz Tillich; 3) a solidão: decorrente do individualismo; e, principalmente, 4) a falta de sentido e o conseqüente cinismo: que via-se na ausência de símbolos tanto religiosos como também filosóficos e políticos, de algo que inspirasse entrega. Tudo isso possibilitou a ascensão do fanatismo que foi testemunhado na Alemanha durante o regime nazista. Este não é uma negação da modernidade, mas fruto direto de sua crise.

Os tempos que seguiram foram, portanto, de arruinamento de antigas certezas, sua liquefação. O sociólogo polonês Zygmunt Bauman usa a expressão “líquido/a” para ilustrar a realidade em sua análise sociológica. Líquido é o contrário de sólido. Bauman, do conceito de pós-modernidade em seus primeiros escritos passou à expressão modernidade líquida no transcurso e evolução de seu pensamento.²⁷ Esta liquidez, ou fluidez, não é apenas uma expressão sociológica, mas também antropológica. “Seria imprudente negar, ou mesmo subestimar, a

²² TILLICH, Paul. *A Era Protestante*: com um ensaio final de James Luther Adams. Trad. Jaci Maraschin. São Paulo: Instituto Ecumênico de Pós-graduação em Ciências da Religião, 1992, p. 253.

²³ TILLICH, 1992, p. 254-255.

²⁴ TILLICH, 1992, p. 255.

²⁵ TILLICH, 1992, p. 260-261.

²⁶ TILLICH, 1992, p. 260.

²⁷ As primeiras obras de Bauman usam o conceito “pós-modernidade”. Só no ano 2000, com a publicação de *Liquid Modernity*, Bauman começa a usar o adjetivo “líquido/a” em suas publicações como um novo conceito para explicar a contemporaneidade. Não há, contudo, drástica mudança quanto a definição entre pós-modernidade e modernidade líquida em seus escritos.

profunda mudança que o advento da ‘modernidade fluida’ produziu na condição humana”.²⁸

A problemática antropológica da contemporaneidade é assim definida por Bauman:

Se desde a época do ‘desencaixe’ e ao longo da era moderna, dos ‘projetos de vida’, o ‘problema de identidade’ era a questão de como *construir* a própria identidade, como contruí-la coerentemente e como dotá-la de uma forma universalmente reconhecível – atualmente, o problema da identidade resulta principalmente da dificuldade de se manter fiel a qualquer identidade por muito tempo, da virtual impossibilidade de achar uma forma de expressão da identidade que tenha boa probabilidade de reconhecimento vitalício, e a resultante necessidade de não adotar nenhuma identidade com excessiva firmeza, a fim de poder abandoná-la de uma hora para outra, se for preciso.²⁹

A busca, incessante e constante, pela identidade do ser humano na pós-modernidade, a busca do sujeito pós-metanarrativo é o assunto do próximo subcapítulo: quem é o ser humano que se coloca diante de uma antropologia teológica na contemporaneidade?

1.2 O Ser Humano e a Busca da Identidade na Pós-Modernidade

Analisado conceitualmente o contexto no qual se insere nossa problemática, a pós-modernidade, queremos, a partir de agora, abordar o tema do ser humano na compreensão de si dentro do contexto apresentado. Para tal, realizamos a análise da busca da identidade, ou seja, a pergunta por si mesmo, partir de dois conceitos pelos quais definimos a alienação: a coisificação e a dessignificação.

1.2.1 O ser humano coisificado

O ser humano moderno é o ser humano cartesiano, que é definido pela sua razão. A partir da máxima de Descartes *cogito, ergo sum*, o ser humano se constitui como o sujeito transformador “num mundo completamente objetável”.³⁰ Trata-se da distinção entre *res cogitans* e *res extensa*, a dualidade entre “**possuir** um corpo e

²⁸ BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade líquida*. Trad.: Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Zahar, 2001, p. 15.

²⁹ BAUMAN, Zygmunt. *O mal-estar da pós-modernidade*. Trad.: Mauro Gama e Cláudia Martinelli Gama. Rio de Janeiro: Zahar, 1998, p. 155.

³⁰ ROCHA, Alessandro Rodrigues. *Filosofia, religião e pós-modernidade: uma abordagem a partir de Gianni Vattimo*, São Paulo: Idéias&Letras, 2014, p. 11.

ser uma alma”.³¹ Cria-se, dessa forma, uma dicotomia entre o *eu* e o mundo, e também no indivíduo em si, entre alma, mente, e corpo.

O teólogo luterano brasileiro Euler Westphal em seu livro *Ciência e Bioética* faz um apanhado histórico da ciência ocidental desde Descartes, como pai do racionalismo moderno, passando por Einstein até a física quântica, mostrando, assim, o desenvolvimento de abordagens a respeito da natureza, sua secularização e, por assim dizer, desencantamento da matéria, chegando a um estágio de desintegração de qualquer certeza. Ao final deste apanhado o teólogo expõe como tese que “a crise de paradigma gera desorientação pessoal”.³² Ou seja, a abordagem moderna, cartesiana da natureza tem consequências sobre a abordagem do ser humano e sua autopercepção.

O também teólogo luterano brasileiro, Gottfried Brakemeier, seguindo Freud, fala em três “humilhações” pelas quais o ser humano passou desde a modernidade. Primeiramente, a “humilhação cosmológica” decorrente dos avanços na astronomia e o deslocamento do centro do universo da Terra para o Sol, a partir de Copérnico. Desde lá, a ciência concluiu também que o Sol não o era, nem nossa galáxia e, quiçá, ainda haja outros universos e nós nem sejamos os únicos seres inteligentes do universo, ou multiverso. A humilhação consiste na quase insignificância da Terra e do ser humano diante da vastidão cósmica. Em segundo lugar, a “humilhação biológica” desenvolvida pela teoria da evolução de Charles Darwin e a então descoberta de que o ser humano não é a “coroa da criação”, mas primatas evoluídos, num contínuo processo de evolução. Por fim, a terceira “humilhação” vem da psicanálise, demonstrada por Freud, que “o ‘eu’ não é dono nem mesmo dentro da própria casa”, mas que somos dirigidos por impulsos não-conscientes, inconscientes, que influenciam nossas escolhas e nossa vida de forma geral.³³

Há, em nossa época, uma redução materialista do ser humano, uma redução orgânica.³⁴ Fala-se, assim, no ser humano como uma “usina bioquímica”.³⁵ O corpo é visto como uma máquina.³⁶ Trata-se de uma coisificação do ser humano

³¹ ROCHA, 2014, p. 26. Grifo do autor.

³² WESTPHEL, Euler R. *Ciência e Bioética: Um olhar teológico*. São Leopoldo: Sinodal, 2009, p. 63.

³³ BRAKEMEIER, Gottfried. *O ser humano em busca de identidade: contribuições para uma antropologia teológica*. São Leopoldo/São Paulo: Sinodal/Paulus, 2002, p. 09.

³⁴ BRAKEMEIER, Gottfried. *Ciência ou religião: quem vai conduzir a história?: a urgência de um novo pacto*. São Leopoldo: Sinodal, 2006, p. 76.

³⁵ BRAKEMEIER, 2006, p. 75.

³⁶ ROCHA, 2014, p. 28.

que apenas reflete a coisificação da realidade, do mundo, a partir da racionalidade (reducionista) moderna.³⁷ A racionalidade moderna é desencantadora, como diz Rocha:

Tudo pode ser dissecado como um cadáver sob a frieza do bisturi empunhado pelas mãos discursivas dos proponentes da verdade, que desencantando o mundo, podem manipulá-lo a fim de produzir o desenvolvimento tão alardeado, bem como para dar manutenção ao ideal do progresso.³⁸

A coisificação da realidade corresponde à coisificação do ser humano e esta à “coisificação das relações inter-humanas e interculturais”.³⁹

A modernidade, altamente instrumental, “criou”, não só, “máquinas, todas iguais, mas também, seres humanos ‘em série’, condicionados pelo rádio, pelo cinema, pelos jornais e”, também, “pelo ajustamento educacional” – hoje ainda poderíamos dizer, pela televisão e, principalmente, pela internet – “capaz de produzir o conformismo sub-humano em face desse imenso processo”.⁴⁰ Seres humanos foram, cada vez mais, construídos, por uma força quase anônima, como coisas, como peças dentro da máquina da produção e do consumo.⁴¹

Esta coisificação despessoaliza o ser humano. “O termo” pessoa “provém do latim *persona*, que, por sua vez, origina-se do grego *prosopon*, que significa fisionomia, máscara. A pessoa é uma face”, na linguagem coloquial, “um ‘cara’”.⁴² Pessoa é a máscara do teatro, ou seja, pessoa é um papel numa peça, pessoa é o que desempenha papel social. Dessa forma: “Personalidade exprime-se em relacionalidade”.⁴³ Para Tillich, a destituição da personalidade dos seres humanos “começou com a filosofia naturalista da sociedade burguesa e se expressou, finalmente, na dissolução vitalista e pragmática do eu, redundando numa psicologia sem psiquê e numa doutrina do ser humano sem o eu humano”.⁴⁴ Ao se perder a personalidade, a *persona*, o papel, perde-se também a comunidade, pois esta se dá pela interação dos papéis representados pelas *personas*.⁴⁵

³⁷ ROCHA, 2014, p. 28-29.

³⁸ ROCHA, 2014, p. 29.

³⁹ ROCHA, 2014, p. 30.

⁴⁰ TILLICH, 1992, p. 277.

⁴¹ TILLICH, 1992, p. 277.

⁴² BRAKEMEIER, 2006, p. 79.

⁴³ BRAKEMEIER, 2006, p. 80.

⁴⁴ TILLICH, 1992, p. 277.

⁴⁵ TILLICH, 1992, p. 277.

A respeito desse processo de coisificação, Tillich destaca:

Quando os seres humanos percebem que o destino humano lhes foi retirado das mãos, e que são jogados na rua por processos objetivos em que não participam, inseridos numa grande máquina como partes e instrumentos do amanhã, capaz de lhes conduzir à destruição, depois de amanhã, não se pode esperar outra coisa a não ser desespero.⁴⁶

Coisificação, dessa forma, é uma conjuntura histórica, social, cultural e econômica, pelas quais o ser humano, inserido nela, é despersonalizado. A percepção desta redução do ser humano à coisa é uma das marcas da ansiedade contemporânea: ele não é dono de si próprio.

O ser humano, de acordo com o marxismo, é/está alienado, isto é, foi transformado em objeto. Está, portanto, desumanizado, ele é, como qualquer outra máquina, uma mercadoria. Dessa desumanização é que parte a crítica marxista ao capitalismo e, posteriormente, também, o existencialismo tece sua crítica. Para Tillich: “O existencialismo, em sentido amplo, é o protesto contra o espírito da sociedade industrial a partir dela mesma. O protesto dirige-se contra a posição do ser humano no sistema de produção e consumo”.⁴⁷

Karl Marx cita John Stuart Mill, filósofo e economista britânico, em *O Capital*: “É duvidoso que as invenções mecânicas feitas até agora tenham aliviado a labuta diária de algum ser humano”; e comenta em nota: “Mill deveria ter dito: de algum ser humano que não viva do trabalho alheio. As máquinas aumentaram certamente o número dos abastados ociosos”.⁴⁸ A mecanização do trabalho não significou melhorias nas condições de vida de um trabalhador. Ao invés de libertar o trabalhador do trabalho, a máquina aprisiona ainda mais ao trabalho. Para lidar com máquinas, o trabalhador precisa adaptar-se a ela, ajustar-se ao seu ritmo.⁴⁹

Se Marx percebeu isso na industrialização da Europa, fenômeno semelhante notamos em nossa época pela revolução tecnológica. Se no século XIX o ser humano precisava adaptar-se a grandes máquinas, hoje precisa adaptar-se a computadores e tem sua vida totalmente dependente dos mesmos. A máquina passa a ocupar o espaço central do trabalho e não o trabalhador. Por fim ele torna-se máquina, ou ao menos parte dela. O fenômeno ao invés de libertar, aprisiona.

⁴⁶ TILLICH, 1992, p. 277.

⁴⁷ TILLICH, Paul. *Teologia da cultura*. Trad.: Jaci Maraschin. São Paulo: Fonte Editorial, 2009, p. 87.

⁴⁸ MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política*. 7. ed. v. 1. Trad.: Reginaldo Sant’Anna. São Paulo: Difel, 1982, p. 423.

⁴⁹ MARX, 1982, p. 481.

Perante a máquina, o ser humano torna-se insignificante, supérfluo.⁵⁰ Poderíamos, então, falar de uma “quarta humilhação”, a tecnológica.

Ser humano coisificado significa ser humano desumanizado, alienado. E, na definição de Erich Fromm, pensador marxista alemão: “A alienação (ou ‘alheamento’) significa, para Marx, que o homem *não* se vivencia como agente ativo de seu controle sobre o mundo, mas que o mundo (a natureza, os outros, e êle mesmo) permanece alheio ou estranho a êle”.⁵¹ O ser humano não é mais sujeito, mas uma parte de uma máquina maior, ele é uma coisa. Isso porque, na concepção marxista do ser humano, este é entendido através do trabalho. “O trabalho é a expressão própria do homem, uma expressão de suas faculdades físicas e mentais. Nesse processo de atividade genuína, o homem desenvolve-se a si mesmo, tornando-se êle próprio”.⁵² Para a filosofia marxista, o ser humano é humano na medida em que realiza-se, que realiza suas potencialidades.⁵³ O trabalho é o canal de realização das potencialidades humanas, ou suas faculdades criativas, de sua própria humanidade. Onde seu trabalho é alheado, ou alienado, nega-se sua própria humanidade. A realização do ser humano é espoliada, desadonada, alheada, coisificada e, por fim, mercantilizada. “Alienar-se é, em última análise, vivenciar o mundo e a si mesmo passivamente, receptivamente, como sujeito separado do objeto”.⁵⁴ Alienação é desasujeitamento do ser, sua coisificação. A seguir, passamos à reflexão de um segundo aspecto da alienação, a dessignificação.

1.2.2 O ser humano dessignificado

Como vimos anteriormente, a modernidade tornou a identidade humano um projeto a ser realizado, construído. Ela rompe com uma pré-configuração do mundo e do ser humano, rompe com a identidade como um “dado” e a transforma em uma “tarefa” e o indivíduo no único responsável pela sua realização.⁵⁵ Segundo Bauman: “A modernidade não conhece outra vida senão a vida ‘feita’: a vida dos homens e mulheres modernos é uma tarefa, não algo determinado, e uma tarefa ainda

⁵⁰ MARX, 1982, p. 499.

⁵¹ FROMM, Erich. *Conceito marxista do homem*. 6. ed. Trad Octavio Alves Velho. Rio de Janeiro: Zahar, 1975, p. 51.

⁵² FROMM, 1975, p. 48.

⁵³ FROMM, 1975, p. 38.

⁵⁴ FROMM, 1975, p. 51.

⁵⁵ BAUMAN, 2001, p. 40.

incompleta, que clama incessantemente por cuidados e novos esforços”.⁵⁶ Ser humano, no sentido moderno, é construir-se, e ser humano na pós-modernidade, ou na modernidade líquida, na definição de Bauman, é constantemente se construir, sem nunca, no entanto, fixar-se numa identidade.⁵⁷ Diante da liquidez da sociedade pós-moderna, a busca por identidade “é a busca incessante de deter ou tornar mais lento o fluxo, de solidificar o fluido, de dar forma ao disforme”.⁵⁸

Já dissemos acima, o ser humano é uma *pessoa*, e se constitui na polaridade personalidade e comunidade, se constitui, portanto, na relação. Conforme Tillich, essa polaridade é transformada na ascensão da modernidade: “A comunidade cedia lugar para a cooperação com propósitos definidos; a personalidade transformava-se na quantidade de força de trabalho ou na inteligência ou ajustamento técnico”.⁵⁹ A fluidez de nossos tempos também afeta drasticamente essa polaridade. “A nova instantaneidade do tempo muda radicalmente a modalidade do convívio humano”.⁶⁰ O encurtamento da distância temporal de uma viagem sobre o Atlântico significa também o encurtamento da distância temporal no convívio humanos: a instantaneidade nas relações humanas.

Sob esses dois aspectos, da busca por identidade como tarefa e da busca por identidade como relação da polaridade personalidade-comunidade refletimos, nesse momento, sobre a identidade humano como sentido e significado.

O psiquiatra judeu-austriaco Viktor Frankl, sobrevivente do holocausto, criador da *logoterapia*, é um grande crítico da escola freudiana que, segundo ele, “despersonaliza o ser humano” e destrói “a integridade da pessoa”.⁶¹ Frankl discorda completamente na noção freudiana de que o ser humano fosse compelido por instintos, que fosse impulsionado por um *id*, isto é, um *isso*, e não “um *eu* que decide”.⁶² Em consonância com o filósofo Karl Jaspers, define o ser humano como um “ser que decide”.⁶³ Como crítico de Freud, ele se coloca próximo ao existencialismo, pois este também é crítico à antropologia freudiana, ou o

⁵⁶ BAUMAN, 2001, p. 155.

⁵⁷ BAUMAN, 2001, p. 37.

⁵⁸ BAUMAN, 2001, p. 97.

⁵⁹ TILLICH, 1992, p. 279.

⁶⁰ BAUMAN, 2001, p. 147.

⁶¹ FRANKL, Viktor E. *A presença ignorada de Deus*. 14. ed. rev. Trad.: Walter O. Schlupp e Helga H. Reinhold. São Leopoldo/Petrópolis: Sinodal/Vozes, 2013, p. 15.

⁶² FRANKL, 2013, p. 21.

⁶³ FRANKL, 2013, p. 21.

determinismo psicológico,⁶⁴ mas também se mantém crítico a essa corrente de pensamento. Inventar-se a si mesmo, na forma como o filósofo existencialista francês Jean-Paul Sartre propõe, projetando-se ao nada, isto é, sem necessidade de um modelo pré-existente, é ironizada por Frankl comparando-a: “Tal tentativa não se assemelharia ao truque indiano da corda?”,⁶⁵ ou seja, da corda suspensa no nada, no ar.

Sem seguir nenhuma das duas escolas, freudiana e existencialista, Frankl apresenta uma compreensão própria, já referida, chamada de logoterapia. Elucida ele, “o termo ‘logos’ é uma palavra grega e significa ‘sentido’”.⁶⁶ Para o autor, a busca por sentido, ou como ele diz, *vontade de sentido*, “é a motivação primária em sua vida”, isto é, na vida do ser humano.⁶⁷ Refere-se à “vontade de sentido” em contraste à “vontade de poder” de Nietzsche, que para o autor é a substituição da vontade de sentido frustrada.⁶⁸ Sem se confundir com o existencialismo, o logoterapeuta fala em análise existencial no livro *A presença ignorada de Deus*. Existencial, para o mesmo, pode referir-se: 1) “à existência em si mesma, isto é, ao modo especificamente humano de ser”; 2) “ao sentido da existência”; e 3) “à busca por um sentido concreto na existência pessoal, ou seja: à vontade de sentido”.⁶⁹ Essa busca por sentido, ou *vontade de sentido*, em Frankl, se dá, também, de três formas: 1) na execução de um trabalho e/ou realização de um ato; 2) experimentando algo ou encontrando alguém; e 3) na atitude em relação ao sofrimento.⁷⁰ Abordaremos, rapidamente, as três formas, começando pela última e então seguindo para a primeira e segunda.

Como ex-prisioneiro de um campo de concentração, Frankl narra que o mais doloroso “ao ser golpeado é o escárnio”,⁷¹ ou seja, a desumanização à qual alguém é submetido. Para ele, contudo, “no campo de concentração se pode privar a pessoa de tudo, menos a liberdade última de assumir uma atitude alternativa frente às

⁶⁴ PERDIGÃO, Paulo. *Existência e Liberdade: Uma introdução à filosofia de Sartre*. Porto Alegre: L&PM, 1995, p. 129-130.

⁶⁵ FRANKL, 2013, p. 55.

⁶⁶ FRANKL, Viktor E. *Em busca de sentido: um psicólogo no campo de concentração*. 32. ed. rev. Trad.: Walter O. Schlupp e Carlos C. Avaline. São Leopoldo/Petrópolis: Sinodal/Vozes, 2012, p. 124.

⁶⁷ FRANKL, 2012, p. 124.

⁶⁸ FRANKL, 2012, p. 132.

⁶⁹ FRANKL, 2012, p. 126.

⁷⁰ FRANKL, 2012, p. 135.

⁷¹ FRANKL, 2012, p. 40.

condições dadas".⁷² Tomar uma postura diante do sofrimento significa que não é a pessoa que pergunta pelo sentido da vida, e então, pelo sentido do sofrimento, mas ela é a interrogada, a questionada a respeito do sentido;⁷³ precisa responder, sendo, dessa forma, responsável.⁷⁴ O que não significa, de forma alguma, inventar um sentido. Trata-se, isso sim, de saber encontrá-lo.⁷⁵ Para Frankl, portanto, a busca por sentido não é por um sentido abstrato, mas um sentido concreto, enraizado na existência da pessoa, em suas experiências. Em sua definição: "Cada qual tem sua própria vocação ou missão específica na vida; cada um precisa executar uma tarefa concreta, que está a exigir realização".⁷⁶ Com isso chegamos à primeira forma da busca por sentido, pois, para o autor, "ter *sentido* significa ter tarefas".⁷⁷ Isso significa que o sentido é encontrado na realização das potencialidades humanas através da efetivação de sua tarefa, sua criatividade. A segunda forma da busca do sentido trata do encontro com o outro. Busca por sentido se dá na relação, nunca isoladamente, se dá em comunidade, onde *personas* criam conexões significativas: formam sentido. Na logoterapia,

o ser humano sempre aponta e se dirige para algo ou alguém diferente de si mesmo – seja um sentido ou outro ser humano a encontrar. Quanto mais a pessoa esquecer de si mesma – dedicando-se a servir uma causa ou a amar outra pessoa –, mais humana será e mais se realizará.⁷⁸

O indivíduo encontra sentido para si, portanto, na medida em que se encontra e se relaciona com outro, ou seja, forma comunidade.

Na busca por sentido e realização das potencialidades humanas, através do trabalho e do encontro, o ser humano não só produz bens, mas, sobretudo, produz símbolos, significados, sentidos, produz cultura. Guy Debord é um dos principais críticos do século XX no que se refere à relação do indivíduo com os símbolos, significados, sentidos. Símbolos formam culturas e relações entre pessoas; símbolos formam sociedades. A sociedade ocidental é formada sobre o ideário do símbolo da liberdade, do consumo.

⁷² FRANKL, 2012, p. 88. Grifo do autor.

⁷³ FRANKL, 2012, p. 133.

⁷⁴ FRANKL, 2012, p. 154.

⁷⁵ FRANKL, 2013, p. 83.

⁷⁶ FRANKL, 2012, p. 133.

⁷⁷ FRANKL, 2013, p. 88.

⁷⁸ FRANKL, 2012, 135.

A crítica tecida por Debord, encontrada em *A Sociedade do Espetáculo*, afirma: “O espetáculo não é um conjunto de imagens, mas uma relação social entre pessoas, mediada por imagens”.⁷⁹ Longe de ser uma construção de sentido, o espetáculo é uma “afirmação da aparência”.⁸⁰ O espetáculo é, assim, uma alienação de sentido, onde funções criativas do espírito são transformadas em mercadoria e o mercado afirmado como cultura. O sentido, ao invés de ser uma função do espírito, é visto como objeto de consumo – e essa é a grande crise contemporânea da busca por sentido: traduziu-se como consumo de sentido.

O sentido a ser objeto de consumo, expresso no espetáculo, apresenta-se como ausência ao invés de presença. O indivíduo que busca pelo sentido de consumo nega-se em suas funções criativas em favor de uma necessidade apresentada, dessignifica-se, aliena-se. “A alienação do espectador em favor do objeto contemplado (...) se expressa assim: quanto mais ele contempla, menos vive; quanto mais aceita reconhecer-se nas imagens dominantes da necessidade, menos compreende sua própria existência e seu próprio desejo”.⁸¹ Por fim, o espetáculo desfaz os “limites do eu [*moi*] e do mundo pelo esmagamento do eu [*moi*] que a presença-ausência do mundo assedia” através do esfacelamento “dos limites do verdadeiro e do falso pelo recalçamento de toda verdade vivida”.⁸² Este esfacelamento dos significados e esmagamento do sujeito não corrobora para a comunidade, mas a desfaz, a torna a mesma massa.

Toda relação que despoja o sujeito de identidade própria, autônoma, criativa, é alienação. Temos aqui, no fetiche do espetáculo, do consumo do sentido, o que podemos chamar na linguagem teológica de idolatria. Esta, na concepção marxista, “é sempre a adoração de algo em que o homem colocou suas próprias forças criadoras e a que agora se submete, em vez de experienciar-se a si próprio em seu ato criador”.⁸³

O ser humano realiza a si mesmo nas redes de significado, nas relações que constitui; ao formar comunidade, forma sua própria individualidade. O rompimento, fragmentação, auto-referenciação e consumo de significado não forma relação, e consequentemente não forma significação individual. Dessignificação, ou seja, o

⁷⁹ DEBORD, 1997, p. 14.

⁸⁰ DEBORD, 1997, p. 16.

⁸¹ DEBORD, 1997, p. 24.

⁸² DEBORD, 1997, p. 140.

⁸³ FROMM, 1975, p. 52.

processo não-realizante da significação, é alienação. Ambas, a dessignificação e a coisificação constituem a alienação do ser humano na contemporaneidade. A busca pela identidade passa por estas duas negações, a quais precisam ser respondidas pela antropologia teológica.

1.3 Elementos para uma Antropologia Teológica

Discutimos até aqui o conceito de pós-modernidade sob perspectiva antropológica e problematizamos a pergunta pela identidade do ser humano neste quadro apresentado sob dois aspectos: coisificação e dessignificação. Refletimos a problemática do ser humano na polaridade da personalidade e comunidade, sua individualidade e relacionalidade. Dessa forma, mostramos que a busca do ser humano pela realização de suas potencialidades, sua afirmação de ser, encontra-se em estado de negação, de alienação. Nisto reside o problema antropológico que queremos apresentar, no transcorrer da dissertação, sua reflexão teológica e superação: na não-realização do ser.

Queremos, nesta última seção do capítulo introdutório, seguir nesta discussão do tema, dessa vez, a partir da pergunta pela identidade, discutida pela correlação entre conceitos tillichianos de autonomia, heteronomia e os conceitos sociológicos de Bauman de liberdade e segurança e, a seguir, a pergunta por uma antropologia teológica a partir da correlação entre teonomia e abertura para a transcendência e para a alteridade, direcionando, assim, a discussão do próximo capítulo.

1.3.1 *A pergunta por identidade*

Para Tillich, o grande problema que via em seu tempo, pós-guerra, era a desintegração espiritual resultante da perda do sentido profundo da sociedade, da cultura, que culminava na perda da personalidade e da comunidade.⁸⁴ Sem o equilíbrio e significativa (isto é, cheia de sentido) relação entre personalidade e comunidade, a cultura de sua época parecia pender entre fanatismo – uma aposta no polo da comunidade – e cinismo – uma aposta no polo da personalidade.⁸⁵ A

⁸⁴ TILLICH, 1992, p. 276.

⁸⁵ TILLICH, 1992, p. 277.

ansiedade de sua época poderia ser ilustrada pelo quadro do artista espanhol Pablo Picasso, *Guernica*, que representa o cenário da Guerra Civil Espanhola, com imagens contorcidas e distorcidas, mais precisamente o cenário de uma cidade homônima bombardeada durante o conflito; um quadro, segundo Tillich, protestante, pois apresentava o ser humano “num mundo de culpa, ansiedade e desespero”.⁸⁶ Não se podia separar a situação de sua época da própria consequência da cultura burguesa ocidental crescente desde a ascensão da modernidade. Esta cultura, isto é, burguesa-moderna, possui, no entendimento de Tillich, uma natureza autodestruidora; e esta natureza revela-se em seus dias pós-guerra,⁸⁷ bem como pintada em *Guernica*.

Também para o sociólogo Zygmunt Bauman, o imperativo do progresso, típico da modernidade, despojou o ser humano de significativa segurança. Para o sociólogo polonês, uma auto-confiança fundada unicamente na ideia do progresso é oscilante e fraca.⁸⁸ Diz ele: “Quanto menos é a firmeza no presente, tanto menos o ‘futuro’ pode ser integrado no projeto”.⁸⁹ A afirmação de um sentido que afirme tanto a personalidade quanto a comunidade, como grande desafio para a contemporaneidade depende da afirmação de símbolos que expressem a profundidade da realidade. Para os dias de Tillich, “a reconstrução espiritual depois da guerra resulta da reafirmação convincente do sentido da vida, da descoberta de símbolos que a expressam, e do restabelecimento da personalidade e da comunidade a partir daí”.⁹⁰

É no iluminismo que a modernidade, já prefigurada na Renascença, concretiza-se. Ganha forma definitiva, no Iluminismo, uma concepção antropológica baseada na autonomia, e isso devido à vitória da crença pela razão; não mais um ser humano que sofre história, o destino, mas que faz história, torna-se, definitivamente, sujeito, ser histórico, portanto. Para a modernidade, o ser humano é um indivíduo, ou seja, um ser “centrado, unificado, dotado das capacidades de razão, de consciência e de ação, cujo ‘centro’ consista num núcleo interior, que emergia pela primeira vez quando o sujeito nascia e com ele se desenvolvia, ainda que permanecendo essencialmente o mesmo”, em outras palavras, idêntico a ele

⁸⁶ TILLICH, 2009, p. 114.

⁸⁷ TILLICH, 1992, p. 279.

⁸⁸ BAUMAN, 2001, p. 153.

⁸⁹ BAUMAN, 2001, p. 158.

⁹⁰ TILLICH, 1992, p. 280.

mesmo,⁹¹ possui identidade. Tal concepção, porém, para o sociólogo jamaicano Stuart Hall, nunca passou de uma invenção. Afirma o autor: “A identidade plenamente unificada, centrada, completa, segura e coerente é uma fantasia”.⁹²

A ideia do sujeito moderno está baseada na crença na razão. Hegel, embora moderno, já compreende os riscos da modernidade quando é crítico a Kant. Para o filósofo do idealismo alemão, a razão afirmada pelo Iluminismo era “apenas um ídolo” e o Iluminismo havia cometido o erro de perder o sentido mais profundo da razão, elevando dessa forma, “algo finito a absoluto”.⁹³ O problema da razão Iluminista, para Jürgen Habermas, filósofo alemão, está na sua “estrutura da auto-referência, isto é, da referência de um sujeito que se faz a si mesmo objeto”.⁹⁴ Hegel critica esse modelo auto-referenciado de razão, pois “concebe a razão como autoconhecimento conciliador de um espírito absoluto”; a esquerda hegeliana, representada por, entre outros, Marx, “como apropriação libertadora de forças essenciais exteriorizadas produtivamente”.⁹⁵ Além de Hegel, lembra Habermas, Nietzsche foi um grande crítico da concepção antropológica do iluminismo.⁹⁶

O que não foi resolvido pela modernidade foi a tensão entre a autonomia e a heteronomia. O significado conceitual da relação entre autonomia e heteronomia será discutido adiante, no próximo capítulo. Ainda nesta seção, contudo, queremos correlacionar a ideia de autonomia e heteronomia com segurança e liberdade e posteriormente, na seção seguinte, a abertura desta relação para teonomia, aqui também correlacionada em termos de transcendência e alteridade.

Existe uma relação de tensão entre segurança e liberdade. Ambas dependem uma da outra: “Segurança sem liberdade é igual cativeiro, liberdade sem segurança insinua uma incerteza crônica e carrega em si a ameaça de um colapso nervoso”.⁹⁷ Ao mesmo tempo, também, são “mutuamente excludentes”.⁹⁸ Nessa relação e tensão, liberdade corresponde à personalidade e à autonomia, e a

⁹¹ HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 11. ed. Trad.: Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP&A, 2006, p. 10-11.

⁹² HALL, 2006, p. 13.

⁹³ HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade*. Trad.: Ana Maria Bernardo et al. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1990, p. 33.

⁹⁴ HABERMAS, 1990, p. 37.

⁹⁵ HABERMAS, 1990, p. 90.

⁹⁶ HABERMAS, 1990, p. 91.

⁹⁷ BAUMAN, Zygmunt. *A cultura no mundo líquido moderno*. Trad.: Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2013, p. 24.

⁹⁸ BAUMAN, 2013, p. 24.

segurança à comunidade e, de certa forma, à heteronomia. A má resolução do conflito entre liberdade e segurança pode descambar em cinismo ou fanatismo.

O grande conflito existente entre ambas, liberdade e segurança, é a contradição dos desejos e aspirações da realização do ser humano. Ou seja,

o anseio de um sentido de pertencimento a um grupo ou aglomeração e o desejo de se distinguir das massas, de possuir um senso de individualidade e originalidade; o sonho de pertencimento e o sonho de independência; a necessidade de apoio social e a demanda de autonomia; o desejo de ser como todos os outros e a busca de singularidade.⁹⁹

Na avaliação de Bauman, essa tensão entre segurança e liberdade, nunca será resolvida.¹⁰⁰

O desejo pelo pertencimento, ou seja, o desejo por uma comunidade, é tão forte, hoje, quanto o desejo por liberdade, e se expressa de diversas maneiras. Para muitas pessoas, “a comunidade é um lugar ‘cálido’, um lugar confortável e aconchegante”.¹⁰¹ Mas o que caracteriza uma comunidade? Para Bauman, comunidade é mais que um agregado de seres humanos. Para que um grupo de indivíduos, de pessoas, forme comunidade é preciso que as vidas de cada pessoa, que as personalidades, estejam tecidas em interação, relações, conexões: “É essa experiência que falta hoje em dia, e é sua ausência que é referida como ‘decadência’, ‘desaparecimento’ ou ‘eclipse’ da comunidade”¹⁰² na contemporaneidade. Esse é um primeiro aspecto do conceito de comunidade.

O segundo aspecto é contraditório ao primeiro. O objeto de busca, ou seja, o pertencimento, não corresponde a este segundo significado de comunidade, não corresponde a um espaço de segurança e liberdade, relacionadas e interdependentes, mas significa sacrifício da liberdade, principalmente a alheia, em nome da segurança. Bauman refere-se a estas comunidades nas quais se sacrifica liberdade pela imagem daquelas que erguem muros para protegerem-se:

O que eles procuram é o equivalente do abrigo nuclear pessoal; o abrigo que procuram chamam de “comunidade”. A “comunidade” que procuram é

⁹⁹ BAUMAN, 2013, p. 24.

¹⁰⁰ BAUMAN, Zygmunt. *Comunidade: a busca por segurança no mundo atual*. Trad.: Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Zahar, 2003, p. 10.

¹⁰¹ BAUMAN, 2003, p. 07.

¹⁰² BAUMAN, 2003, p. 48.

um “ambiente seguro” sem ladrões e à prova de intrusos. ‘Comunidade’ quer dizer isolamento, separação, muros protetores e portões vigiados.¹⁰³

Busca-se uma comunidade que represente segurança do indivíduo frente ao outro. Baseia-se na promessa desta ser “um porto seguro, o destino dos sonhos dos marinheiros perdidos no mar turbulento da mudança constante, confusa e imprevisível”.¹⁰⁴ Este fenômeno, o “comunitarismo”,¹⁰⁵ é um fenômeno tipicamente pós-moderno.

Comunidade significa relacionamento humano e encontra-se em decadência pelo pêndulo que oscila entre fanatismo das comunidades isoladas e o cinismo do egoísmo das relações descartáveis. No livro *Amor Líquido* o sociólogo expõe sobre a fragilidade dos relacionamentos humanos na atualidade. Relações de cooperação deram lugar à instrumentalização de pessoas, por isso, afirma que, “se tornou senso comum, graças a programas do tipo *Big Brother* – em afirmar que este é um mundo duro, feito para pessoas duras: um mundo de indivíduos relegados a se basearem unicamente em seus próprios ardis, tentando ultrapassar e superar uns aos outros”.¹⁰⁶ Conhecemos bem esses programas na realidade brasileira, e conhecemos também o paradigma de relação que ali se apresenta: configuram-se relações de modo a beneficiar-se individualmente, amizades e até relações de cunho amoroso servem para alcançar objetivos próprios, obter espaço e imunidade, arraigar a si o maior sucesso possível, dentro de uma sociedade do espetáculo.

Certamente há uma tensão entre segurança e liberdade mal resolvida em nossos dias em decorrência dos paradigmas construídos desde a modernidade. Essa tensão relegada pende para o cinismo de uma autonomia destituída de sentido último, egoísta, niilista, ou para o fanatismo de grupos heterofóbicos,¹⁰⁷ que buscam se proteger de qualquer invasor da pureza imaginada por grupos que prometem a segurança almejada. No fim das contas, nosso mundo que ganhou autonomia, liberdade, clama por segurança, e por isso ampara-se em seguranças finitas elevadas ao absoluto.

¹⁰³ BAUMAN, 2003, p. 103.

¹⁰⁴ BAUMAN, 2001, p. 196.

¹⁰⁵ BAUMAN, 2001, p. 195.

¹⁰⁶ BAUMAN, Zygmunt. *Amor líquido: sobre a fragilidade dos laços humanos*. Trad.: Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2004. p. 110.

¹⁰⁷ Aqui, bem como qualquer outra vez que o termo for usado neste trabalho, heterofobia não significa antônimo de homofobia, mas a aversão ao estranho, ao outro.

1.3.2 A pergunta por uma antropologia teológica

Bauman brinca com as palavras alemãs *zwei* (dois) e *Zweifel* (dúvida) e diz: “Onde há dois não há certeza”.¹⁰⁸ A tendência cultural de buscar segurança em si mesmo ou no grupo mostra-se incapaz de realizar o ser humano na polaridade ontológica da personalidade e comunidade, liberdade e segurança. Como brinca Bauman, e como a própria língua alemã deixa transparecer, não há certeza, ou segurança, numa comunidade. Qual o problema com a busca da segurança? Qual o ponto irreconciliável entre segurança e liberdade?

O filósofo italiano Gianni Vattimo possui uma visão positiva a respeito da pós-modernidade; esta seria uma superação da modernidade, uma superação dos paradigmas autodestruidores apresentados anteriormente. O comentarista Alessandro Rocha avalia o processo: “De um **eu** ensimesmado e estéril produzido pelo racionalismo fechado e sua separação sujeito-objeto, a um **nós** fértil e regenerativo que compõe a relacionalidade propugnado por uma racionalidade aberta”,¹⁰⁹ este é o caminho para a superação da modernidade, apresentado por Vattimo. A pós-modernidade representa, assim, uma possibilidade de superação de paradigmas esgotados da modernidade. A pós-modernidade representa a crise dos paradigmas antropológicos construídos pelo iluminismo, mas essa crise é oportunidade para reinvenção, abre para novas possibilidades.

O rompimento de monumentos de segurança dá espaço para a vivência da alteridade, ou seja, o reconhecimento, a aceitação do outro, na sua diferença.¹¹⁰ O rompimento de monumentos de identidade, erguidos desde a modernidade, é um convite para um encontro mais profundo com o outro, que em última análise acaba por cooperar para um maior conhecimento do próprio eu,¹¹¹ ocorre dessa forma uma descentralização do eu, que fortalece a comunidade, como relações de personalidades livres.

A comunidade é a realização da liberdade e autonomia do indivíduo; comunidade significa relação, encontro, diálogo, abertura ao outro,¹¹² ao contrário da comunidade marcada pelo medo e isolamento descrita acima. Comunidade como

¹⁰⁸ BAUMAN, 2004, p. 35.

¹⁰⁹ ROCHA, 2014, p. 50.

¹¹⁰ ROCHA, 2014, p. 52.

¹¹¹ ROCHA, 2014, p. 55.

¹¹² ROCHA, 2014, p. 57.

realização da liberdade dá-se pela coragem. Comunidade como realização da personalidade dá-se pelo encontro com o outro. Conforme expõe o filósofo judeu austríaco Martin Buber, “não era possível ser um ‘Eu’ sem o encontro com um ‘Tu’, aceitado a relação como ela é”.¹¹³

Qual é, entretanto, o fundamento da coragem de ser da comunidade, que transcenda a busca fanática por segurança (finita)? Qual é o fundamento do encontro mais íntimo da personalidade com o outro que não lhe gere estranheza?

Comunidade, enquanto relacionalidade, expressa-se como atualização, isto é, efetivação, realização, do amor. Descreve Bauman,

Não é ansiando por coisas prontas, completas e concluídas que o amor encontra seu significado, mas no estímulo a participar da gênese dessas coisas. O amor é afim da transcendência; não é senão outro nome para o impulso criativo e como tal carregado de riscos, pois o fim de uma criação nunca é certo.¹¹⁴

Para o sociólogo: “Amar significa abrir-se ao destino, a mais sublime de todas as condições humanas”.¹¹⁵ E: “Abrir-se ao destino significa, em última instância, admitir a liberdade no ser: aquela liberdade que incorpora no Outro, o companheiro no amor”.¹¹⁶ O amor é o ato de coragem que se abre ao incerto, à insegurança da liberdade, e o ato de encontro que aceita o outro.

Para Vattimo, o fundamento da coragem que possibilita uma nova antropologia é religioso. “Na relação com Deus, a pessoa é capaz de abrir-se à sua novidade, de aceitar a transcendência e de acolher a sua interpelação”.¹¹⁷ O elemento religioso, portanto, afirma a novidade a despeito da incerteza, a transcendência a despeito da segurança do imanente, e interpela, exige o ser humano em sua afirmação de si. A este fundamento religioso da autonomia do ser chamamos, acompanhando Tillich, de teonomia.

Deus é o fundamento da autonomia. É o que o filósofo dinamarquês Sören Kierkegaard quer dizer ao correlacionar liberdade e responsabilidade, ou seja, o indivíduo em sua liberdade, porém livre perante Deus.¹¹⁸ Para Rocha, “Deus

¹¹³ TILLICH, 2009, p. 244.

¹¹⁴ BAUMAN, 2004, p. 21.

¹¹⁵ BAUMAN, 2004, p. 21.

¹¹⁶ BAUMAN, 2004, p. 21.

¹¹⁷ ROCHA, 2014, p. 52.

¹¹⁸ HABERMAS, Jürgen. *O futuro da natureza humana: a caminho de uma eugenia liberal?* 2. ed. Trad.: Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2010. p. 11.

estabelece uma relação dialógica com o ser humano”,¹¹⁹ ao interpelar o ser humano e lhe exigir resposta, responsabilidade. “A relação com Deus, relação única e exclusiva faz de cada indivíduo humano uma pessoa e não apenas mais um indivíduo da espécie humana”.¹²⁰ Dessa forma, Deus é o fundamento de qualquer encontro.

Deus se coloca como fundamento do encontro, pois, ao encontrar o ser humano, abre-o, não apenas à transcendência como também à alteridade. Expõe Tillich: “Há duas maneiras de se chegar a Deus: a de superar a alienação e a de acolher o alienado. No primeiro caso, descobrimo-nos quando encontramos Deus (...). No segundo caso, encontramos um *estranho* quando chegamos a Deus”.¹²¹ No encontro com Deus não só o outro é revelado como o próprio fundamento da personalidade o é.

Por fim, Deus é o fundamento da coragem como superação da tensão entre liberdade e segurança. A ideia de Deus é essencialmente contra qualquer fanatismo; a fé não pode ser fanática. Afirma Tillich:

A verdadeira moralidade é a de risco. Baseia-se na ‘coragem de ser’, na afirmação do ser humano como tal. Enfrenta a ameaça do não-ser, da morte, da culpa e da falta de sentido. Arrisca-se e por meio dessa coragem, vence. Os moralismos dão segurança, enquanto a moralidade vive na insegurança, do risco e da coragem.¹²²

Sobre a interpelação da transcendência na superação da tensão entre segurança e liberdade, personalidade e comunidade, devemos refletir mais acuradamente no próximo capítulo, bem como a coragem de ser como conceito chave para uma antropologia teológica na pós-modernidade. O objetivo deste primeiro capítulo é ser prolegômeno, e levantar a problemática antropológica indicando caminhos para sua reflexão teológica. A superação do estado de alienação do ser humano se dá pela abertura ao transcendente e à alteridade.

¹¹⁹ ROCHA, 2014, p. 59.

¹²⁰ ROCHA, 2014, p. 59.

¹²¹ TILLICH, 2009, p. 47.

¹²² TILLICH, 2009, p. 191.

1.4 Síntese

A tensão entre personalidade e comunidade, liberdade e segurança, faz parte da estrutura do ser humano; ele necessita de ambas, ambas são mutuamente dependentes, mas também excludentes. Ser humano, portanto, é existir nessa tensão, e existir nessa tensão enquanto se realiza como ser humano. Existir é realizar a potência de ser.

Existir, entretanto, não é um processo livre de tensão. Esta, entre personalidade e comunidade, liberdade e segurança, não traz a solução em si, mas tensiona, pressiona e nega a realização do ser. Onde personalidade e liberdade é afirmada sem comunidade e segurança, há cinismo do ser. Onde comunidade e segurança é afirmada sem personalidade e liberdade, há fanatismo do ser. Em ambos os casos, não há abertura à transcendência e, conseqüentemente, à alteridade. O ser humano é sujeito que se realiza na relação com o outro, onde não é sujeito é objeto e a esse processo chamamos de alienação. Esta, a alienação, foi tratada aqui a partir de dois conceitos, que derivam do pensamento de Tillich, a coisificação e a dessignificação.

A primeira significa a constante redução do ser humano, desde o cartesianismo, a um ser dividido entre a racionalidade e a materialidade, até que a racionalidade, a mente, também fora reduzida em um ser humano, cada vez mais, máquina, “usina bioquímica”, despersonalizado. Estes aspectos, juntamente com seu ajustamento político, econômico, educacional caracterizam uma alienação das faculdades criativas do ser humano na contemporaneidade, engolido pela objetificação do ser e das relações, o que ainda será mais profundamente tratado no decorrer dos próximos capítulos.

A segunda, a dessignificação, diz respeito ao outro polo da identidade, a comunidade. Trata da mercantilização dos sentidos, significados, relações do ser humano que formam sua identidade. Refere-se ao ser humano que realiza suas potencialidades através do encontro e da alienação deste encontro, mediado, alheado. A alienação como dessignificação é fruto da decadência dos símbolos da modernidade e do vazio de centro da pós-modernidade.

Os dois aspectos da alienação dizem respeito à polaridade da identidade humana entre personalidade e comunidade. Este tensionamento nunca esteve resolvido; não esteve na modernidade, tampouco está na pós-modernidade. Na pós-

modernidade a busca por identidade está em contradição e ambiguidade. Há uma profunda insegurança, o que gera angústia, e uma busca por segurança ao mesmo tempo que há uma profunda valorização da liberdade; há uma ambiguidade entre autonomia e heteronomia. Entretanto, a queda de crenças na autonomia, por um lado, e a ruptura de fronteiras tradicionais, por outro lado, típicos da modernidade, abrem espaço para uma nova conjectura. A pós-modernidade torna visível o tensionamento estrutural do ser, o descentraliza de si e o abre ao novo e ao outro.

Sem símbolos de afirmação, sem um sentido não objetável, ou seja, sem símbolos da própria realização do ser sujeito, do ser dinâmico, em outras palavras, sem símbolos de transcendência que falam ao ser humano pós-moderno, o tensionamento descambará em cinismo e fanatismo novamente; e isto torna urgente a reflexão de antropologia teológica em nosso contexto. A crise de identidade contemporânea é a oportunidade de construção de novos paradigmas, de uma nova antropologia, e esta teológica. Ser é existir e existir é arriscar. A realização do ser é a coragem de ser.

2 FUNDAMENTAÇÃO ONTOLÓGICA PARA UMA ANTROPOLOGIA TEOLÓGICA NA PÓS-MODERNIDADE

Este capítulo tem por objetivo apresentar um panorama teológico de Paul Tillich de forma a descrever o fundamento teórico conceitual de uma antropologia teológica a partir do mesmo. No capítulo anterior apresentamos o desafio de uma antropologia teológica na pós-modernidade, problematizada e visualizada dentro do campo conceitual de Tillich. Este capítulo já apresenta algumas respostas, ao apresentar a antropologia de Tillich desde sua *Teologia Sistemática*, encerrada em 1963, e as conferências que deram origem ao *A Coragem de Ser*, publicado em 1952, um ano depois da primeira parte de sua sistemática.¹²³ O capítulo, contudo, não será uma apresentação detalhada de todo o pensamento de Tillich – empreendimento que seria deveras grandioso –, mas foca-se naquilo que o teólogo apresenta que responde a nossa busca por base conceitual para compreender e empreender uma antropologia teológica na pós-modernidade.

Embora já tenha sido visto em seu pensamento no capítulo anterior, cabe aqui algumas observações mais amplas a respeito do autor e de sua obra. Paul Johannes Oskar Tillich era natural da Alemanha, filho de pastor luterano,¹²⁴ realizou seus estudos em teologia e filosofia em diversas universidades alemãs. Seus doutorados em filosofia e teologia concentraram-se no pensamento do filósofo alemão Friedrich Schelling.¹²⁵ Tillich foi pastor e professor universitário, tendo também atuado como capelão militar durante a Primeira Guerra Mundial. A experiência com a guerra e a leitura de Nietzsche, mais precisamente de *Assim falou Zaratustra*, no front de guerra representou uma conversão de seu pensamento, que saiu do ambiente idealista e burguês e insere-se para dentro do existencialismo e movimento proletário da Alemanha.¹²⁶

A isso se acrescenta a participação de Tillich no movimento do socialismo religioso que influenciou seu pensamento. O seu pensamento teológico faz diversas correlações entre o cristianismo e o marxismo, por exemplo, entre o símbolo cristão da queda e o conceito de alienação, ou seja, ambos, cristianismo e marxismo,

¹²³ MUELLER, Ênio R. *Paul Tillich: Vida e Obra*. In: MUELLER, Ênio R., BEIMS, Robert W. (Orgs). *Fronteiras e Interfaces: O pensamento de Paul Tillich em perspectiva interdisciplinar*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2005, p.34-35.

¹²⁴ MUELLER, 2005, p. 11.

¹²⁵ MUELLER, 2005, p. 15-16.

¹²⁶ MUELLER, 2005, p. 19-20.

concordam com a máxima: “O ser humano não é o que deveria ser”.¹²⁷ Outro ponto de correlação é sobre o conceito de história: ambos veem sentido na história e a finalização de uma luta entre o bem e o mal.¹²⁸ Para o socialismo religioso, contudo, “a corrupção da situação humana tem raízes mais profundas do que as meras estruturas históricas e sociológicas. Estão encravadas nas profundezas do coração humano”.¹²⁹ Esta concepção influencia sua antropologia teológica como uma superação da alienação. E foi especialmente pela sua posição de socialista religioso, que Tillich foi obrigado a emigrar para os Estados Unidos por perseguição do recém ascendido regime nazista.¹³⁰

Tillich faz de seu programa teológico a tradução do conceito, do símbolo de Deus para a nova realidade no século XX. Este programa é elaborado em sua *Teologia Sistemática*, ou seja, “a afirmação da verdade da mensagem cristã e a interpretação desta verdade para cada nova geração”.¹³¹ Trata-se, assim, do método de correlação, método hermenêutico, onde correlaciona-se a verdade do cristianismo, resposta essencial, com as situações concretas, perguntas existenciais.¹³² A *Sistemática* está construída no seguinte esquema: a) a pergunta da razão e a resposta da revelação, b) a pergunta do ser e a resposta de Deus, c) a pergunta da existência e a resposta de Cristo, d) a pergunta da vida e a resposta do Espírito e e) a pergunta da história e a resposta do Reino de Deus.

O que apresentamos do pensamento tillichiano neste capítulo é aquilo que pode contribuir para o objetivo geral da pesquisa do mestrado: uma antropologia teológica a partir da coragem de superação da angústia da pós-modernidade. O capítulo aborda, para isso, conceitos centrais de Tillich, tais como, ser, não-ser, ansiedade e coragem. Primeiramente, abordamos o pensamento ontológico de Tillich e a estrutura básica do ser em *eu* e mundo, bem como autonomia e heteronomia e liberdade e destino. Em seguida, trabalhamos com a situação existencial do ser humano através dos conceitos de alienação e angústia. No fim, apresentamos a argumentação ontológica básica a respeito da coragem como

¹²⁷ TILLICH, Paul. *A Era Protestante*: com um ensaio final de James Luther Adams. Trad.: Jaci Maraschin. São Paulo: Instituto Ecumênico de Pós-Graduação em Ciências da Religião, 1992, p. 268.

¹²⁸ TILLICH, 1992, p. 267-268.

¹²⁹ TILLICH, 1992, p. 271.

¹³⁰ MUELLER, 2005, p. 29.

¹³¹ TILLICH, Paul. *Teologia Sistemática*. 6. ed. rev. Trad.: Getúlio Bertelli e Geraldo Korndörfer. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2011, p. 21.

¹³² TILLICH, 2011, p. 75.

conceito de superação da angústia e alienação e a respeito da teonomia. Não é objetivo ainda deste capítulo a aplicação da ferramenta da coragem na antropologia teológica, o que seguirá no último capítulo.

2.1 O Pensamento Ontológico de Tillich

A primeira pergunta a ser feita é o que é ontologia em Tillich. Este a define como “a questão do ser em si”.¹³³ A função da ontologia, para o teólogo, não é “descrever a natureza dos seres”, mas é empreender “a simples e infinitamente difícil pergunta: O que significa ser?”.¹³⁴ Esta “é descritiva, não especulativa”, ou seja, “tenta descobrir quais são as estruturas básicas do ser”.¹³⁵ O que busca-se nesta apresentação do pensamento ontológico de Tillich, portanto, é refletir sobre as estruturas do ser, unidade e alienação, como elementos básicos para uma antropologia teológica.

Toda antropologia teológica nasce do questionamento ontológico, a respeito do ser. Exemplar é a sentença de um monólogo de *Hamlet*, de Shakespeare, “Ser ou não ser, eis da questão”.¹³⁶ O monólogo está presente no Ato III, Cena 1, e se insere no contexto da angústia de Hamlet de ter que tomar decisões. O tradutor e comentarista Elvio Funck chama a atenção para a tradução semântica do verbo ser no inglês *be*. Diz o comentarista em nota: “a melhor equivalência semântica estaria em ‘viver ou morrer’, ou então ‘existir ou não existir’” – que é como ele traduz em sua versão – “ou, talvez mais dentro do contexto, ‘cometer suicídio ou não cometer o suicídio’”.¹³⁷ Hamlet se angustia com a morte neste monólogo, mas não apenas com a morte, mas com a decisão moral e com a dúvida. Contudo, podemos afirmar, sua grande angústia é a dúvida a respeito de quem ser. Em Hamlet, a pergunta pelo ser é existencial, é pergunta antropológica.

Uma antropologia teológica a partir do pensamento de Tillich baseia-se em sua ontologia, ou seja, sua compreensão a respeito do ser (e do não-ser). A ontologia trata do ser propriamente dito. Mas o que é o ser para Tillich? Em linhas gerais “ser” significa a totalidade da realidade humana, a estrutura, o sentido e a

¹³³ TILLICH, Paul. *Amor, Poder e Justiça*. Análises ontológicas e aplicações éticas. Trad.: Sérgio Paulo de Oliveira. São Paulo: Novo Século, 2004, p. 31.

¹³⁴ TILLICH, 2004, p. 32.

¹³⁵ TILLICH, 2004, p. 35.

¹³⁶ SHAKESPEARE, William. *Hamlet*. Trad.: Elvio Funck. São Leopoldo: Unisinos, 2003, p. 120.

¹³⁷ FUNCK, Elvio apud SHAKESPEARE, 2003, p. 120.

finalidade da existência”.¹³⁸ Para o teólogo teuto-estadunidense, a ontologia é uma questão existencial. “Ser ou não ser”, descreve o autor,

é uma questão de preocupação última, incondicional, total e infinita. O ser humano está infinitamente preocupado pelo infinito ao qual pertence, do qual está separado e pelo qual anseia [...] O ser humano está preocupado de forma última por aquilo que determina seu destino último para além de todas as necessidades e acidentes preliminares.¹³⁹

Nisto estão ligadas conceitualmente a teologia de Tillich e sua antropologia teológica, na sua ontologia de caráter existencial.

O conceito de *preocupação última* (*ultimate concern*) é central para a teologia de Paul Tillich. Trata-se de uma preocupação religiosa. De forma irresumível Tillich explica o conceito:

A preocupação religiosa é última. Ela despoja todas as outras preocupações de uma significação última. Ela as transforma em preliminares. A preocupação última é incondicional, independente de qualquer condição de caráter, desejo ou circunstância. A preocupação incondicional é total: nenhuma parte de nós mesmos ou de nosso mundo está excluída dela. Não há ‘lugar’ onde nos possamos esconder dela. A preocupação última é infinita: nenhum momento de relaxamento ou descanso é possível em face de uma preocupação religiosa que é última, incondicional, total e infinita.¹⁴⁰

O objeto desta *preocupação última* só poderia ser uma realidade última de todas as coisas, sua totalidade, sentido e transcendência de tudo o mais; transcende tempo e espaço, transcende os conceitos e a falta deles – está para além de qualquer objeto ou sujeito.

A *preocupação última* encontra-se também no teólogo berlinense Friedrich Schleiermacher, mais especificamente, no conceito de *sentimento de dependência absoluta*. Por “sentimento”, entende-se “a consciência imediata de algo incondicional”, ou seja, “não a uma função psicológica, mas à consciência daquilo que transcende intelecto e vontade, sujeito e objeto”.¹⁴¹ Por “dependência”, entende-se “dependência teológica”, ou seja, “uma dependência de caráter moral que implica a liberdade e exclui toda interpretação panteísta e determinista da experiência incondicional”,¹⁴² como se pode cair em erro de interpretar.

¹³⁸ TILLICH, 2011, p. 31.

¹³⁹ TILLICH, 2011, p. 32.

¹⁴⁰ TILLICH, 2011, p. 29.

¹⁴¹ TILLICH, 2011, p. 57.

¹⁴² TILLICH, 2011, p. 57.

Rudolf Otto, teólogo de Marburg, sucedido por Tillich em sua cátedra,¹⁴³ faz uma leitura crítica do conceito schleiermacheriano, o que certamente não deixou de influenciar seu sucessor. Segundo ele, o sentimento de dependência ou sentimento religioso, em Schleiermacher, “seria então diretamente e em primeiro lugar uma autopercepção, ou seja, uma sensação sobre minha própria condição peculiar, qual seja, minha dependência”.¹⁴⁴ Otto, por sua vez, por considerar o sentimento de dependência (ou de criatura) como colateral, aponta para a verdadeira, em sua concepção, causa do sentimento: o numinoso, fora da pessoa.¹⁴⁵ Este numinoso é descrito como *tremendum* (“arrepiaante”) e *fascinosum* (“fascinante”); descreve Tillich, “expressa a experiência do ‘último’ no duplo sentido daquilo que é abismo e fundamento do ser do ser humano”.¹⁴⁶

O objetivo de apresentarmos uma ontologia de Tillich é compreendermos as tensões elementares do ser e este envolvido nestas tensões, como partes dele. O ser humano pergunta pelo seu ser, pergunta pela totalidade, preocupa-se pelo fundamento do ser. A seguir, esquematizamos o pensamento de Tillich desde a ontologia como pergunta e, em seguida, os elementos estruturais do ser para o ser humano.

2.1.1 Ser e história: tempo e espaço

O ser é um conceito fundamental para a antropologia teológica. O ser humano é o agente da ontologia. Mais do que perguntar pelo ser, ele é a pergunta. “O ser humano é a pergunta que ele formula a respeito de si mesmo, antes que qualquer pergunta tenha sido formulada”,¹⁴⁷ antes que faça qualquer pergunta acadêmica a respeito do ser, ele próprio, em sua existência e vivência, já é pergunta pelo ser. Por ser esta pergunta, a situação ontológica do/no ser humano consiste em “viver o impacto das respostas dadas a estas perguntas”.¹⁴⁸ Mas afinal, é possível falar em “ser”, isto é, é possível elaborar um discurso ontológico sobre o ser humano?

¹⁴³ MUELLER, 2005, p. 24.

¹⁴⁴ OTTO, Rudolf. *O Sagrado*. Os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional. 2. ed. São Leopoldo/Petrópolis: Sinodal/Vozes, 2011. p. 42.

¹⁴⁵ OTTO, 2011, p. 42.

¹⁴⁶ TILLICH, 2011, p. 223.

¹⁴⁷ TILLICH, 2011, p. 76.

¹⁴⁸ TILLICH, 2011, p. 76.

Segundo Tillich, o relativismo histórico, força presente no discurso contemporâneo,

nega a possibilidade de uma doutrina ontológica ou teológica do ser humano com base na seguinte argumentação: já que a natureza do ser humano muda ao longo do processo histórico, nada ontologicamente definido ou teologicamente relevante pode ser afirmado sobre ela. E já que a doutrina do ser humano (isto é, sua liberdade, sua finitude, sua alienação existencial, sua criatividade histórica) constitui o principal acesso para a ontologia e o ponto de referência mais importante para a teologia, nem a ontologia nem a teologia são realmente possíveis.¹⁴⁹

Tillich concorda que, de fato, “a natureza humana muda na história”. Sua observação, contudo, é que “a natureza humana muda na *história*. A estrutura de um ser *que tem história* subjaz a todos os câmbios históricos”.¹⁵⁰ Isto é, não se pode negar a influência da história sobre o ser humano, este deve ser entendido, entretanto, como ser histórico, ou seja, ele atua historicamente. Para Tillich, “todos os aspectos da atividade cultural e religiosa do ser humano têm dimensão histórica. Portanto, toda pessoa, em qualquer âmbito da atividade humana, atua historicamente”.¹⁵¹

O ser humano é histórico, pois na história realiza-se em ato. A relação do ser humano com a história é, porém dupla.

O tempo mostra o ser humano em ato. Ao mesmo tempo ele transcende sua existência em cada ato criativo. Ele vai além do seu tempo presente sob a dimensão do tempo do espírito. O tempo do espírito mostra as potências humanas e releva seu ser essencial ao mesmo tempo em que sinaliza seu estado de alienação.¹⁵²

O ser humano se reconhece na história como ser alienado, ao mesmo tempo em que transcende sua alienação em seus atos criativos e conhece seu ser essencial. A relação com a história é, dessa forma, ambígua. Como ser histórico, é ser que vive a ambiguidade histórica, ambiguidade essa que Hegel não poderia considerar, uma vez que enxerga a história de maneira reconciliada.¹⁵³

¹⁴⁹ TILLICH, 2011, p. 176-177.

¹⁵⁰ TILLICH, 2011, p. 177.

¹⁵¹ TILLICH, 2011, p. 780.

¹⁵² CASTRO. Afranio Gonçalves. *A Antropologia Teológica de Paul Tillich*. O ser humano em face do tempo e da história. São Bernardo do Campo: UMESP, 2002, p. 132.

¹⁵³ TILLICH, 2011, p. 777.

Um aspecto importante no pensamento de Tillich é que o ser humano não pode ser visto como “uma coisa entre coisas”.¹⁵⁴ De forma semelhante, Heidegger diz: “A pessoa não é uma coisa, uma substância, um objeto”.¹⁵⁵ Aquilo que vale para a história também vale para o ambiente: “A verdade de todos os conceitos ontológicos é seu poder de expressar aquilo que torna possível a estrutura sujeito-objeto. Eles constituem esta estrutura; não são, pois, controlados por ela”.¹⁵⁶ E esta concepção leva-o a afirmar que “o ser humano nunca está completamente sujeito a seu ambiente”.¹⁵⁷ Ele sempre o olha como mundo, está separado do mundo.¹⁵⁸ Em sua relação com o espaço, o ambiente, é, assim como na história, ambígua; ele faz parte do ambiente e ao mesmo tempo está separado deste ambiente.

Estes aspectos introdutórios do pensamento ontológico de Tillich, que apresentam-se como perguntas ontológicas, apontam para uma relacionalidade do ser humano com seu ambiente, temporal e espacial, sua liberdade e finitude frente ao mesmo. Convém agora apresentar de forma mais sistemática a estrutura ontológica do ser humano.

2.1.2 A estrutura ontológica do ser humano

A ontologia tillichiana possui uma estrutura básica: *eu* e mundo. Dessa estrutura básica derivam os demais conceitos estruturais da ontologia, vistos sob o mesmo binômio: “individualização e participação, dinâmica e forma, liberdade e destino”.¹⁵⁹ De sua estrutura ontológica também deriva a concepção da relação entre finitude e infinitude, pensadas (e previamente expostas na seção acima) em termos de tempo e espaço.¹⁶⁰ Esta seção apresenta, em um primeiro momento, a estrutura ontológica básica de Tillich. A seguir, pensa a estrutura ontológica de Tillich em termos de autonomia e heteronomia, que derivam da estrutura básica,

¹⁵⁴ TILLICH, 2011, 179.

¹⁵⁵ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Parte I. 13. ed. Trad.: Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis/Bragança Paulista: Vozes/Universidade São Francisco, 2004, p. 84.

¹⁵⁶ TILLICH, 2011, p. 179.

¹⁵⁷ TILLICH, 2011, p. 180.

¹⁵⁸ TILLICH, 2011, p. 180.

¹⁵⁹ MUELLER, Enio Ronald. *O Sistema Teológico*. In: MUELLER, Enio R., BEIMS, Robert W. (Orgs.). *Fronteiras e Interfaces: O pensamento de Paul Tillich em perspectiva interdisciplinar*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2005, p. 80.

¹⁶⁰ MUELLER, 2005, p. 80.

como forma de fundamentação ontológica de termos já vistos no capítulo anterior sob o ponto de vista cultural.

2.1.2.1 O *eu* e o mundo

O primeiro ponto importante na estrutura ontológica de Tillich é a relação entre o ser humano, ou o *eu*, e o mundo, seu ambiente. Semelhante relação (e tensão!) já foi formulada no primeiro capítulo a respeito da personalidade e da comunidade. O ser humano encontra-se dentro dessa relação de forma inescapável. E ambos só existem nesta relação. Em uma sentença: “O eu sem o mundo é vazio; o mundo sem o eu é morto”.¹⁶¹ Assim, Tillich pode afirmar que “não existe autoconsciência sem consciência do mundo”,¹⁶² pois a autoconsciência forma-se pela relação e tensão com o mundo. Também no filósofo Martin Heidegger, existe a noção de que “um mero sujeito não ‘é’ e nunca é dado sem mundo. Da mesma forma, também, de início, não é dado um eu isolado sem os outros”.¹⁶³ O sujeito, o eu, sempre está em relação com o mundo. De igual modo, o mundo sempre está em relação com o eu. É preciso considerar a estrutura ontológica do mundo para conhecer a estrutura do *eu*, e considerar a do *eu* para saber do mundo.

A objetivação da realidade pode significar uma objetificação quando a mesma é privada de seus elementos subjetivos, ou seja, é reduzida a “um objeto e nada mais do que um objeto”.¹⁶⁴ Explica Tillich, fazendo uso da terminologia alemã, “objeto é uma ‘coisa’, em alemão, um *Ding*, algo que é totalmente *bedingt* (‘condicionado’),¹⁶⁵ isto é, sem subjetividade, sem qualidade de ser sujeito. A “coisa” (*Ding*) está sempre “condicionada” (*bedingt*). Por isso, em Tillich, o termo “coisa” é adequado à ferramenta, uma vez que esta não possui subjetividade,¹⁶⁶ mas sempre serve a um sujeito. Com o que é meramente ferramenta não há relação. O ser humano fica a sós.

O protesto contra a objetificação (ou objetivação) do mundo, e principalmente do ser humano, aqui chamada de coisificação, é o protesto dirigido

¹⁶¹ TILLICH, 2011, p. 181.

¹⁶² TILLICH, 2011, p. 180.

¹⁶³ HEIDEGGER, 2004, p. 167.

¹⁶⁴ TILLICH, 2011, p. 182.

¹⁶⁵ TILLICH, 2011, p. 182.

¹⁶⁶ TILLICH, 2011, p. 182-183.

contra a modernidade, caracterizada como um período de desencantamento (ou dessubjetivação) e manipulação ferramental do mundo.¹⁶⁷ Complementa Tillich que,

a resistência generalizada contra as tendências objetivantes da sociedade industrial, primeiro em suas formas capitalistas e depois em suas formas totalitárias, denota uma compreensão de que tornar o ser humano uma parte de uma máquina, por mais útil que ele seja, significa desumanizar o ser humano, destruir sua subjetividade essencial.¹⁶⁸

A esta coisificação o ser humano resiste, que é a perda de sua estrutura ontológica básica *eu-mundo*. “O ser humano resiste à objetivação, e se sua resistência for quebrada, quebra-se o próprio ser humano”¹⁶⁹ Isso significa, o ser humano coisificado está desumanizado, e a isso ele resiste.

2.1.2.2 Autonomia e heteronomia

O segundo ponto diz respeito ao indivíduo e às relações de tensão entre autonomia e heteronomia. Em linhas gerais, é possível definir que “o indivíduo é pessoa”,¹⁷⁰ e disso decorre o significado de individualidade. “O sentido original da palavra ‘pessoa’ (*persona, prosopon*) designa a máscara do ator que faz dele um personagem definido”.¹⁷¹ Com isso, pode-se entender personalidade como papel; indivíduo como pessoa inclui sua representação social. O indivíduo, ou a pessoa, é aquele/a que atua (age e possui papel) no mundo, junto com outros indivíduos, ou pessoas. Por isso, o pertencer à espécie humana não confere imediatamente o *status* de indivíduo ou pessoa. Este *status* já foi negado, em diferentes épocas da história, a diferentes grupos, lembra Tillich de “escravos, crianças e mulheres”.¹⁷² Ainda é possível lembrar outros grupos de pessoas que tiveram, ou ainda têm, essa dignidade negada em diversos contextos.

Aqui importa, porém, a definição ontológica de indivíduo/pessoa. Indivíduos existem na relação com outros indivíduos, e na resistência com essas outras pessoas. Para Tillich, assim, “não existe pessoa sem um encontro com outras

¹⁶⁷ ROCHA, Alessandro Rodrigues. *Filosofia, religião e pós-modernidade: uma abordagem a partir de Gianni Vattimo*. São Paulo: Idéias&Letras, 2014, p. 29.

¹⁶⁸ TILLICH, 2011, p. 183.

¹⁶⁹ TILLICH, 2011, p. 111.

¹⁷⁰ TILLICH, 2011, p. 185.

¹⁷¹ TILLICH, 2011, p. 185.

¹⁷² TILLICH, 2011, p. 185.

peças”.¹⁷³ O ser humano torna-se pessoa através “do encontro da pessoa com outra pessoa e de nenhuma outra forma”,¹⁷⁴ e isto em todos os níveis de encontro entre indivíduos, desde os mais simples e nucleares aos mais complexos e formais. Por estar atrelado a este encontro, o *status* pessoal possui, além do caráter ontológico, um caráter ético. “Ninguém pode privar uma pessoa de seu direito de ser pessoa e de ser tratada como pessoa”.¹⁷⁵ A outra pessoa é, portanto, um “limite incondicional”¹⁷⁶ de toda tensão da relação entre pessoas. O próprio indivíduo é o limite, é a fronteira da relação de si mesmo com os outros, com o mundo. Aqui se encontra a tensão entre autonomia e heteronomia.

Primeiramente, é necessário definir, a partir de Tillich, ambos os termos. “Autonomia não significa a liberdade do indivíduo de ser uma lei para si mesmo”,¹⁷⁷ o que é de senso comum. “Autonomia significa a obediência do indivíduo à lei da razão, lei que ele encontra em si mesmo como ser racional”.¹⁷⁸ Melhor explicado: “O *nomos* (lei) do *autos* (*self*) não é a lei da estrutura da própria personalidade. É a lei da razão subjetivo-objetiva. É a lei implícita na estrutura de *logos* na mente e da realidade”.¹⁷⁹ Heteronomia, por outro lado, “impõe uma lei (*nomos*) estranha (*heteros*) a uma ou a todas as funções da razão”.¹⁸⁰ Ela é a reivindicação de uma autoridade infinita por um ser finito.¹⁸¹ Enquanto a razão autônoma significa a razão presente no indivíduo, a heteronomia é a reivindicação que contraria sua própria razão.

A razão autônoma é, dessa forma, a resistência a “ser condicionada pela situação do eu e do mundo na existência”.¹⁸² Segundo Tillich, contudo, a razão é autônoma quando “afirma e efetiva sua estrutura sem considerar sua profundidade”.¹⁸³ Quando a razão autônoma está, por outro lado, unida, não a uma lei estranha, mas sua própria profundidade, chama-se, a partir de Tillich, teonomia. Esta, assim, “não significa aceitação de uma lei divina imposta à razão por uma

¹⁷³ TILLICH, 2011, p. 186.

¹⁷⁴ TILLICH, 2011, p. 502.

¹⁷⁵ TILLICH, 2011, p. 502.

¹⁷⁶ TILLICH, 2011, p. 502.

¹⁷⁷ TILLICH, 2011, p. 97.

¹⁷⁸ TILLICH, 2011, p. 97.

¹⁷⁹ TILLICH, 2011, p. 97.

¹⁸⁰ TILLICH, 2011, p. 98.

¹⁸¹ TILLICH, 2011, p. 157.

¹⁸² TILLICH, 2011, p. 97.

¹⁸³ TILLICH, 2011, p. 97.

autoridade suprema”.¹⁸⁴ Teonomia intencional é heteronomia.¹⁸⁵ Nesta profundidade, isto é, na teonomia, está enraizadas ambas, a razão autônoma e a heteronomia.¹⁸⁶ Nela é superada o conflito entre autonomia e heteronomia, e restabelecida a unidade da razão.¹⁸⁷ A profundidade teônoma representa, portanto, a unidade ontológica do ser humano.

A noção de uma profundidade teônoma encontra correlação em Viktor Frankl, que parte de uma análise existencial do ser humano, reconhecendo-o como um ente além da dimensão psicofísica, incluindo a espiritual, não restringida à religiosidade, mas também às funções intelectuais, artísticas do ser humano.¹⁸⁸ Na logoterapia, a unidade, bem como a autenticidade pessoal está na sua profundidade,¹⁸⁹ pensada como inconsciente espiritual.¹⁹⁰ Frankl constrói sua noção de profundidade em protesto ao que ele vê como uma coisificação ou id-ficação do ser humano pela sociedade moderna, empreendida também pela psicanálise.¹⁹¹ A tensão entre autonomia pode ir além do mundo dado;¹⁹² “transcende a qualidade meramente ambiental” do mundo dado.¹⁹³

Segundo Tillich, a liberdade se apresenta sob três aspectos: deliberação, decisão e responsabilidade.¹⁹⁴ Os aspectos podem ser vistos como momentos da liberdade. Em um primeiro momento, quem delibera, pesa (*librare*), e, enquanto pesa, mantém-se livre dos motivos, não se identificando inicialmente com nenhum deles.¹⁹⁵ A seguir, quem decide, efetua uma cisão, um corte, uma exclusão, “deve estar para além daquilo que ele corta ou exclui”.¹⁹⁶ Destes três aspectos, particularmente importante é a responsabilidade. “A palavra ‘responsabilidade’ designa a obrigação da pessoa com liberdade de responder se lhe perguntam sobre

¹⁸⁴ TILLICH, 2011, p. 98.

¹⁸⁵ TILLICH, 2011, p. 708.

¹⁸⁶ TILLICH, 2011, p. 98.

¹⁸⁷ TILLICH, 2011, p. 157.

¹⁸⁸ FRANKL, Viktor E. *A presença ignorada de Deus*. 14. ed. rev. Trad.: Walter O. Schlupp e Helga H. Reinhold. São Leopoldo/Petrópolis: Sinodal/Vozes, 2013, p. 06.

¹⁸⁹ FRANKL, 2013, p. 25.

¹⁹⁰ FRANKL, 2013, p. 57-58.

¹⁹¹ FRANKL, 2013, p. 21.

¹⁹² TILLICH, 2011, p. 189.

¹⁹³ TILLICH, 2011, p. 500.

¹⁹⁴ TILLICH, 2011, p. 193.

¹⁹⁵ TILLICH, 2011, p. 193.

¹⁹⁶ TILLICH, 2011, p. 193.

suas decisões”.¹⁹⁷ Àquilo pelo qual deliberou e decidiu, agora se identifica com o ser humano livre e deliberante; ele passa a ser responsável pelo que decidiu.

Como aquele que formula a pergunta ontológica, o ser humano é também o que deve respondê-la, o responsável pela questão ontológica. É esta pergunta por ser livre, por ser “capaz de olhar para além dos limites de seu próprio ser e de todo outro ser”.¹⁹⁸ Para Frankl, não é o ser humano que levanta o questionamento à respeito da vida e seu sentido, mas a própria vida que o questiona e ele mesmo deve responder à pergunta pelo sentido.¹⁹⁹ Em ambos, há a prerrogativa da responsabilidade intrínseca à liberdade e o ser humano está na posição de responder a pergunta inerente sobre o sentido.

A liberdade é um tema importante para a filosofia existencialista. Dentro do existencialismo, particularmente no filósofo francês Jean-Paul Sartre, o ser humano é livre; não só livre, mas condenado a ser livre.²⁰⁰ Para o filósofo existencialista, a pessoa “é livre porque *não é o bastante*, porque está perpetuamente desprendida de si mesmo, e porque aquilo que foi está separado por um nada daquilo que é e daquilo que será”.²⁰¹ Sartre responde à crítica de Dostoievski de que caso “Deus não existisse, tudo seria permitido”, dizendo que desta concepção decorre que o ser humano está abandonado a si mesmo, não possuindo quaisquer leis, fora e nem mesmo dentro de si, para se apegar; dessa forma, também não haveria nada que o legitimasse, “nem atrás de nós, nem diante de nós”.²⁰² Diz Sartre: “Estamos sós e sem desculpas”,²⁰³ dessa forma, completamente responsáveis por nós mesmos.

Dada essas observações sobre liberdade, é importante definir também o que é destino a partir de Tillich. Para o teólogo, não se trata de “um poder estranho que determina aquilo que irá me acontecer. É minha própria pessoa, tal como dada, formada pela natureza, pela história e por mim mesmo”.²⁰⁴ Como tal, o destino não é estranho à liberdade, mas, como Tillich diz, “é a base de minha liberdade; minha liberdade participa na configuração de meu destino”.²⁰⁵ Também para Heidegger, o

¹⁹⁷ TILLICH, 2011, p. 193.

¹⁹⁸ TILLICH, 2011, p. 195.

¹⁹⁹ FRANKL, 2013, p. 17.

²⁰⁰ SARTRE, Jean-Paul. *O existencialismo é um humanismo*. Trad.: Vergílio Ferreira. Os Pensadores. Vol. 45. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 15.

²⁰¹ SARTRE, Jean-Paul. *O Ser e o Nada*. Ensaio de Ontologia Fenomenológica. Trad.: Paulo Perdigão. Petrópolis: Vozes, 1997, p. 545.

²⁰² SARTRE, 1973, p. 15.

²⁰³ SARTRE, 1973, p. 15.

²⁰⁴ TILLICH, 2011, p. 194.

²⁰⁵ TILLICH, 2011, p. 194.

ser humano, como livre, está relacionado com o destino, isto é, com as condições em que existe.²⁰⁶ A compreensão marxista da liberdade do ser humano está em que as pessoas “fazem a sua própria história; contudo, não a fazem de livre e espontânea vontade, pois não são eles quem escolhem as circunstâncias sob as quais ela é feita, mas estas lhe foram transmitidas assim como se encontram”.²⁰⁷ Destino é, portanto, não algo ao qual a liberdade esteja condicionada, mas sim relacionada, tal qual a base estrutural fundamental de *eu-mundo*. Dessa forma, a relação entre liberdade e destino, impulso criativo e condições dadas, constituem o ser humano existencialmente.

A existência possui marcante importância no pensamento de Tillich, de forma que podemos chamar sua antropologia teológica de existencial. Sua teologia, contudo, não é existencialista, mas transcende-a, apresentando-se como outra perspectiva, que dialoga com ela, não se confundindo com a mesma. A liberdade humana, em Tillich, é liberdade unida ao destino, como razão autônoma unida à sua profundidade, ao seu fundamento teônimo.

2.2 A Situação Existencial do Ser Humano

O ser humano existe dentro da tensão dos elementos que apresentamos acima. Há um outro elemento ainda não problematizado pela ontologia de Tillich, o não-ser. O não-ser é “conteúdo inevitável do pensamento”, está incluso na ontologia, como parte negativa do ser.²⁰⁸ Quando propomo-nos a escrever uma antropologia teológica a partir de Tillich é importante que reflitamos, tanto quando o ser, o não-ser. Na sua época era deveras relevante o lugar do não-ser na antropologia teológica.

Não é exagero dizer que hora o ser humano experimenta sua presente situação em termos de ruptura, conflito, autodestruição, falta de sentido e desespero em todos os setores da vida. Esta situação se expressa na arte e na literatura, conceitualiza-se na filosofia existencial, concretiza-se nas divisões políticas de todos os tipos e é analisada na psicologia do

²⁰⁶ HEIDEGGER, 2004, p. 39.

²⁰⁷ MARX, Karl. *O 18 de Brumário de Luís Bonaparte*. Trad.: Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2011, p. 25.

²⁰⁸ TILLICH, Paul. *A Coragem de Ser*. Baseado nas Conferências Terry Pronunciadas na Yale University. 2. ed. Trad.: Eglê Malheiros. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972, p. 27.

inconsciente. Ela deu à teologia uma nova compreensão das estruturas trágico-demoníacas da vida individual e social.²⁰⁹

Enquanto as demais tensões constituem o ser humano, a tensão entre ser e não-ser não forma sua estrutura ontológica, mas a destrói, a aliena e o angustia. O não-ser não é objeto especulativo, mas parte da observação concreta da realidade de fragmentação e ambiguidade. Tillich parte da realidade de sua época e orienta-se pela superação desse estado de alienação por “uma realidade de reconciliação e reunião, de criatividade, sentido e esperança”,²¹⁰ ou seja, contrária à separação e ao isolamento do ser e sua coisificação.

“O ser humano resiste à objetivação”, observa Tillich, “e se sua resistência for quebrada, quebra-se o próprio ser humano”.²¹¹ O não-ser é o que quebra o ser humano. É relevante seu debate, atesta-se assim, para uma antropologia teológica. O debate é consequência da modernidade, que chegou ao seu último suspiro num processo de desumanização, no qual o ser humano foi “uma coisa entre coisas, um parafuso na máquina dominante de produção e consumo, um objeto desumanizado da tirania ou um objeto normalizado das comunicações públicas”.²¹² A modernidade cartesiana, da forma como apresentada no primeiro capítulo, e sua “desumanização cognitiva”, teve por consequência “a desumanização efetiva do ser humano”.²¹³

O contexto no qual Tillich está inserido é a fronteira entre a falência de uma *Weltanschauung*, uma cosmovisão, e a construção de uma nova. A fronteira é local de protesto. Também o existencialismo se localiza nesse espaço do pensamento. A fronteira ainda é espaço de ambiguidade. Elucida Tillich:

O existencialismo constitui a tentativa mais desesperada de escapar do poder do conhecimento controlador e do mundo objetivado que a razão técnica produziu. Ele diz ‘não’ a este mundo, mas, para dizer ‘sim’ a alguma outra coisa, tem que usar ou o conhecimento controlador ou voltar-se para a revelação.²¹⁴

Gottfried Brakemeier diz ser dever da teologia “*manter erguida a bandeira da ‘humanitas’ e lutar contra todas as formas de desumanização no mundo*”.²¹⁵

²⁰⁹ TILLICH, 2011, p. 64.

²¹⁰ TILLICH, 2011, p. 64.

²¹¹ TILLICH, 2011, p. 111.

²¹² TILLICH, 2011, p. 112.

²¹³ TILLICH, 2011, p. 112.

²¹⁴ TILLICH, 2011, p. 113.

²¹⁵ BRAKEMEIER, Gottfried. *Panorama da Dogmática Cristã: À luz da confissão luterana*. São Leopoldo: Sinodal, 2010, p. 52.

Antropologia teológica sempre é, portanto, protesto contra a desumanização, é protesto do ser frente ao não-ser. Contudo, o que é o não-ser, em seu fundamento ontológico, deve ser exposto de forma mas detalhada.

2.2.1 *Ontologia do não-ser*

Gramaticalmente, pela língua grega, é possível pensar em dois tipos de não-ser: um conceito dialético e outro não-dialético do não-ser. O conceito dialético do não-ser é traduzido do termo *me on* e o conceito não-dialético do não-ser é traduzido de *ouk on*.²¹⁶ Por dialético e não-dialético entende-se o não-ser, ou o “nada”, que, respectivamente, possui ou não relação com o ser.²¹⁷ Dessa forma, *me on* é o não-ser dialético, ou seja, não é, mas pode vir a ser. Por outro lado, *ouk on*, como não-dialético, é o não-ser que não pode vir a ser, mas tão somente nega o ser. Dentro da ontologia da doutrina da criação judaico-cristã, aplica-se o conceito não-dialético do não-ser. O nada do qual Deus cria, *creatio ex nihilo*, não possui relação criativa com o ser. “Ser criado do nada significa ter que voltar ao nada”.²¹⁸ O que ameaça o ser, nesse quadro, é sua negação total.

O não-ser, ou o nada, é tema recorrente na filosofia do século XX, com a qual Tillich dialoga. O autor resume:

O “nada aniquilador” de Heidegger descreve a situação do ser humano ameaçado pelo não-ser de uma forma ultimamente inevitável, isto é, pela morte. A antecipação do nada na morte confere à existência humana seu caráter existencial. Sartre inclui no não-ser não só a ameaça do nada, mas também a ameaça do absurdo (i. e., a destruição da estrutura do ser). No existencialismo, não há como vencer esta ameaça.²¹⁹

Para Tillich, porém, há uma forma de vencer a ameaça do não-ser, a saber, a coragem que assume esta,²²⁰ mas este não é o objeto desta seção.

O não-ser limita o ser. “O não-ser se apresenta como o ‘ainda não’ do ser e como o ‘não mais’ do ser. Ele confronta o que é com um fim definido (*finis*)”.²²¹ Pensar finitude leva à pergunta pela infinitude. A mesma pergunta surge quando se reflete sobre a finitude, e infinitude, do universo. Para Tillich, contudo, “é impossível

²¹⁶ TILLICH, 2011, p. 196.

²¹⁷ TILLICH, 2011, p. 196.

²¹⁸ TILLICH, 2011, p. 197.

²¹⁹ TILLICH, 2011, p. 198.

²²⁰ TILLICH, 2011, p. 198.

²²¹ TILLICH, 2011, p. 198.

dizer que o mundo é infinito porque a infinitude nunca será dada como um objeto. A infinitude é uma exigência, não uma coisa”.²²² Por esta razão mesma é que o pensar sobre finitude leva à pergunta pela infinitude. “A infinitude é a finitude transcendendo-se a si mesma sem qualquer limite *a priori*”.²²³

O ser humano é finito e tem sua finitude consciente, tem angústia.²²⁴ O objeto indeterminado com o qual a angústia se angustia, ou seja, o não-ser, é idêntico à finitude.²²⁵ A angústia da morte não se trata dos elementos que levam à morte, como a doença, por exemplo, “mas a situação humana como tal”.²²⁶ “É a angústia de *ter que* morrer que releva o caráter ontológico do tempo”.²²⁷ A angústia diante da morte está relacionada à angústia diante do destino; é angústia do tempo. Revela a transitoriedade, a finitude do ser humano.²²⁸ O ser humano se angustia consigo mesmo. “Na angústia de ter que morrer o não-ser é experimentado ‘de dentro’”.²²⁹ Na angústia diante da finitude temporal,

O ser humano procura prolongar o reduzido lapso de tempo que lhe foi concedido; ele tenta preencher o momento com tantas coisas transitórias quantas possíveis; tenta criar para si mesmo uma memória num futuro que não será mais seu; imagina uma continuação de sua vida após o término de seu tempo e imagina uma infinitude sem eternidade.²³⁰

Da mesma que a finitude é experimentada no tempo, o ser humano experimenta-a no espaço. “Ser significa ter espaço”.²³¹ Estar presente, ter presença, exige espaço no mundo. De modo básico, ser significa ter corpo, espaço último do ser humano. Também significa ter um lar e, em sentido amplo, significa ter uma nação. Além do espaço físico, ser também significa “ter um ‘espaço’ social”,²³² ou seja, ter profissão, família, grupo social, reconhecimento. Todos estes espaços, bem como outros, são intrínsecos a presença do ser e sua efetivação. Se ser significa ter

²²² TILLICH, 2011, p. 199.

²²³ TILLICH, 2011, p. 199.

²²⁴ TILLICH, 2011, p. 200.

²²⁵ TILLICH, 2011, p. 200.

²²⁶ TILLICH, 1972, p. 35.

²²⁷ TILLICH, 2011, p. 202.

²²⁸ TILLICH, 2011, p. 362.

²²⁹ TILLICH, 2011, p. 202.

²³⁰ TILLICH, 2011, p. 362.

²³¹ TILLICH, 2011, p. 203.

²³² TILLICH, 2011, p. 203.

espaço, então “não ter espaço significa não-ser”.²³³ A consciência da finitude do espaço, seja físico ou social, é experimentada como angústia diante do espaço.

A ausência de espaço implica em insegurança. A consequência da finitude “é viver na insegurança”.²³⁴ Em determinados períodos ou estados sociais e/ou psicológicos, há maior angústia diante da insegurança. Para lidar com esta angústia, as pessoas “criam sistemas de segurança para proteger seu espaço”.²³⁵ Estes sistemas podem, porém, tragar a liberdade. Mais que para proteger o espaço físico, criam-se sistemas para proteger o espaço social, ou seja, identidades, por vezes, demasiadamente rígidas. O que ameaça o espaço social é a mudança. Para Tillich,

a angústia provocada pela mudança é a angústia diante da ameaça do não-ser implícita na mudança. Ela se manifesta em todas as grandes mudanças da vida pessoal e social, câmbios que produzem um tipo de vertigem individual e social, a sensação de que está desaparecendo o fundamento sobre o qual a pessoa ou o grupo se assentava até então, de que a identidade pessoal ou grupal está sendo destruída.²³⁶

O não-ser, dentro da ontologia, portanto, aparece como o elemento de finitude do ser no tempo e no espaço. É a finitude como barreira à realização do ser. A seguir, abordamos o não-ser como alienação – ser negado – e angústia – isto é, a experiência desta negação.

2.2.2 *A falta de sentido e alienação*

Para Tillich, sua época se caracterizava “por um profundo e desesperado sentimento de falta de sentido”.²³⁷ Segundo o mesmo, essa falta de sentido advinha da falta de fé, isto é, da falta de fé em um destino, um “para quê” da história e da existência humana.²³⁸ A crise dos destinos, do sentido histórico da existência e a absolutização da liberdade, esta “separada do destino”, como entendeu Sartre, converteu a liberdade humana em arbitrariedade e a subjugou a “necessidades

²³³ TILLICH, 2011, p. 203.

²³⁴ TILLICH, 2011, p. 203.

²³⁵ TILLICH, 2011, p. 204.

²³⁶ TILLICH, 2011, p. 206.

²³⁷ TILLICH, 2011, p. 209.

²³⁸ TILLICH, 2011, p. 209.

biológicas e psicológicas”.²³⁹ No pensamento de Tillich: “A perda de um destino significativo implica também a perda da liberdade”.²⁴⁰

Em Tillich, “a marca final da condição humana” é o desespero; é onde “o ser humano chega ao fim de suas possibilidades”.²⁴¹ Podemos dizer, o desespero é a situação final da falta de sentido. A palavra significa “sem esperança”, e indica assim, “uma situação para a qual não existe ‘saída’ (Sartre)”.²⁴² O autor chama a atenção para a composição alemã do termo equivalente para “desespero”, *Verzweiflung*, que indicaria o significado de uma dúvida (*Zweifel*) “sem qualquer possibilidade de resposta”.²⁴³ O desespero, portanto, encerra o ser humano nele mesmo, em conflito, conflito esse do qual não há saída. “Não se pode fugir, porque não se pode fugir de si mesmo”.²⁴⁴ Esta condição de encerramento do ser humano é sua condição existencial.

A palavra existência provém do latim *existere*, que significa “estar fora de”,²⁴⁵ isto é, “estar fora do não-ser”,²⁴⁶ e este o não-ser relativo. “Para se tornar efetivo”, isto é, para o ser potencial tornar-se efetivo, ou seja, realizar-se, “deve superar o não-ser relativo, o estado de *me on*”.²⁴⁷ Sobre a efetivação do ser potencial, Tillich comenta:

Como ser potencial, está num estado de não-ser relativo, é um *ainda-não-é*. Mas não é o nada. A potencialidade é o estado de possibilidade real, isto é, é mais do que uma possibilidade lógica. A potencialidade é o poder de ser que, metaforicamente falando, ainda não se efetivou. Seu poder de ser ainda é latente, ainda não se tornou manifesto.²⁴⁸

É sobre essa não efetivação do ser que tratamos ao referirmo-nos à alienação.

A filosofia existencialista parte da afirmação “de que a situação existencial do ser humano constitui um estado de alienação da natureza essencial”.²⁴⁹ Há uma ruptura entre o ser potencial e efetivado, entre o ser essencial e existencial. Tillich entende que “Hegel está consciente desta alienação, mas crê que ela foi superada e

²³⁹ TILLICH, 2011, p. 209.

²⁴⁰ TILLICH, 2011, p. 209.

²⁴¹ TILLICH, 2011, p. 368.

²⁴² TILLICH, 2011, p. 368.

²⁴³ TILLICH, 2011, p. 368.

²⁴⁴ TILLICH, 2011, p. 368.

²⁴⁵ TILLICH, 2011, p. 316.

²⁴⁶ TILLICH, 2011, p. 317.

²⁴⁷ TILLICH, 2011, p. 316.

²⁴⁸ TILLICH, 2011, p. 316.

²⁴⁹ TILLICH, 2011, p. 320.

que o ser humano se reconciliou com seu verdadeiro ser”.²⁵⁰ É a isso que diversos filósofos tecem suas críticas.

A reconciliação é objeto de antecipação e expectativa, mas não é uma realidade. O mundo não está reconciliado, nem no indivíduo, como mostra Kierkegaard, nem na sociedade, como mostra Marx, nem na vida como tal, como mostram Schopenhauer e Nietzsche. Existência é alienação e não reconciliação; é desumanização e não expressão da humanidade essencial.²⁵¹

Para estes autores, bem como para a corrente existencialista, “o essencialismo hegeliano é uma tentativa de ocultar a verdade acerca da situação efetiva do ser humano”.²⁵² A sua situação efetiva, sua existência, “está repleta de angústia e se vê ameaçada pela falta de sentido”.²⁵³

O conceito de alienação constitui, segundo Tillich, “o coração de qualquer teologia cristã”.²⁵⁴ É um conceito fundamental para uma antropologia teológica. Alienação significa que: “O ser humano não é o que deveria ser”.²⁵⁵ Para Tillich, portanto, o ser humano, em seu estado existencial, encontra-se num estado de alienação: “O ser humano se acha alienado do fundamento de seu ser, dos outros seres e de si mesmo”.²⁵⁶ A compreensão do ser humano como alienado correlaciona-se com o símbolo da queda. Tillich diz mais:

A alienação está implícita na afirmação paulina de que o ser humano perverteu a imagem de Deus convertendo-a em ídolos, em sua descrição clássica do ‘ser humano contra si mesmo’, e em sua visão da hostilidade que o ser humano sente contra o ser humano e combinação com seus desejos distorcidos.²⁵⁷

Tillich apresenta a alienação sob três aspectos, a saber, como descrença, como *hybris* e concupiscência. Falaremos brevemente de cada uma delas.

O primeiro aspecto, a descrença, se trata do afastamento do ser, Deus. Descrença é alienação do ser humano “com relação a Deus no centro de seu ser”.²⁵⁸ De maneira mais detalhada: “O ser humano, ao se auto-efetivar, volta-se para si

²⁵⁰ TILLICH, 2011, p. 320.

²⁵¹ TILLICH, 2011, p. 320.

²⁵² TILLICH, 2011, p. 321.

²⁵³ TILLICH, 2011, p. 321.

²⁵⁴ TILLICH, 2011, p. 297.

²⁵⁵ TILLICH, 1992, p. 268.

²⁵⁶ TILLICH, 2011, p. 339.

²⁵⁷ TILLICH, 2011, p. 340.

²⁵⁸ TILLICH, 2011, p. 342.

mesmo e se afasta de Deus nos âmbitos do conhecimento, da vontade e da emoção”.²⁵⁹ Descrença significa o ser humano em sua totalidade se afastar de Deus.²⁶⁰ Afastado do fundamento de seu ser, o ser humano se afasta de seu próprio centro e de seu mundo, tornando-se ele esse centro.²⁶¹ A isso se chama *hybris*. “*Hybris* é a auto-elevação do ser humano à esfera do divino”.²⁶² Na *hybris* há elevação do finito ao infinito. O ser humano “identifica uma verdade parcial com a verdade última”.²⁶³ Separado de seu fundamento do ser (descrença) e convertido nele próprio o centro de si e de seu mundo (*hybris*),²⁶⁴ há um desejo de preencher o vazio da finitude do ser humano separado de seu fundamento sem objeto definido, o que Tillich chama de concupiscência.²⁶⁵

A alienação é um importante conceito na reflexão da situação antropológica na pós-modernidade. O conceito traduz a condição de desumanização do sujeito, separado de sua realização de sentido. Já havíamos apresentado a alienação em termos de coisificação – o sujeito desumanizado, tornado objeto – e em termos de dessignificação – o sujeito separado de qualquer sentido, que assiste, estranho, a ele próprio. Em Tillich, encontra-se uma raiz teológica do estar-fora do ser-em-si, condição de negação do ser que experimenta através da angústia.

2.2.3 A angústia na existência humana

O estado no qual o ser possui ciência (ou consciência) existencial do não-ser é chamado por Tillich de angústia (*anxiety, Angst*), ou seja, tem consciência do não-ser como algo presente nele mesmo.²⁶⁶ Definimos, aqui, angústia como a experiência do não-ser. A seguir, apresentaremos, de forma breve, o conceito de angústia, depois os tipos de angústia e os períodos da angústia. Novamente, como nas outras sessões, o fundamento será Tillich em diálogo com outros autores.

²⁵⁹ TILLICH, 2011, p. 342.

²⁶⁰ TILLICH, 2011, p. 342.

²⁶¹ TILLICH, 2011, p. 343.

²⁶² TILLICH, 2011, p. 344.

²⁶³ TILLICH, 2011, p. 345.

²⁶⁴ TILLICH, 2011, p. 346.

²⁶⁵ TILLICH, 2011, p. 349.

²⁶⁶ TILLICH, 1972, p. 28.

2.2.3.1 O conceito de angústia

A tradução em português do livro *A Coragem de Ser*,²⁶⁷ usa o termo “ansiedade” (*anxiety*) no lugar de angústia. A versão alemã²⁶⁸ usa o termo *Angst*, que também pode ser traduzido por ansiedade além de medo. O termo está etimologicamente próximo ao dinamarquês *Angest*, de Kierkegaard, comumente traduzido por “angústia”. Também está próximo do alemão *eng*, que significa “estreito”, “apertado”. Angústia, assim, seria o sentimento de estreiteza, aperto, confinamento. Na ocorrência dos dois termos, ansiedade e angústia, é preciso optar por um deles. Optamos, aqui, por angústia, pois ilustra a situação existencial do ser humano que descrevemos até aqui, e que ainda desdobraremos.

O filósofo e teólogo dinamarquês Sören A. Kierkegaard debruça-se sobre o conceito de angústia e a define como “*uma antipatia simpática e uma simpatia antipática*”,²⁶⁹ reflete, assim, o estado de ambiguidade da existência humana. O filósofo dinamarquês também compara a angústia à vertigem diante do mirar, da consciência da “profundez a escancarada”, o vazio visto como vazio.²⁷⁰ Ele esclarece que “a angústia é a vertigem da liberdade, que surge quando o espírito quer estabelecer a síntese, e a liberdade olha para baixo, para sua própria possibilidade, e então agarra a finitude, para nela firmar-se. Nesta vertigem, a liberdade desfalece”.²⁷¹ A angústia, dessa forma, nasce da liberdade, mas angustia-se da própria liberdade e na busca por segurança a liberdade desaparece.

Tillich não só dialoga com a filosofia para definir o conceito de angústia, mas também com a medicina. A angústia, para a medicina, é um “pressentimento de que algo grave vai ocorrer ao sujeito: morte, a loucura ou a perda de controle”.²⁷² A angústia é pensada como patologia pela medicina. Na situação de angústia o “sujeito se sente paralisado com um sentimento de indefesa. Compromete o funcionamento do indivíduo provocando uma deterioração psicossocial e

²⁶⁷ Traduzido do original: TILLICH, Paul. *The Courage to be*. New Haven: Yale University Press, 1952.

²⁶⁸ TILLICH, Paul. *Der Mut zum Sein*. Stuttgart: Furche-verlag, 1965.

²⁶⁹ KIERKEGAARD, Sören A. *O Conceito de Angústia*. Uma simples reflexão psicológico-demonstrativa direcionada ao problema ontológico do pecado hereditário de VIRGILIUS HAUFNIENSIS. Trad.: Álvaro Luiz Montenegro Valls. Petrópolis: Vozes, 2011, p. 45. Grifo do autor

²⁷⁰ KIERKEGAARD, 2011, p. 67.

²⁷¹ KIERKEGAARD, 2011, p. 67.

²⁷² GUTIÉRREZ, José Luis Ayuso. *Angústia*. In: GUTIÉRREZ, José L. A. (Org.) *Dez Palavras-Chave em Psiquiatria*. Petrópolis: Vozes, 1994, p. 33.

fisiológica”.²⁷³ Tillich também se refere a uma angústia patológica. Para ele, então, o sujeito neurótico, isto é, sob o estado de angústia patológica, possui uma personalidade enclausurada, deteriorada socialmente, ela é “o castelo para onde” ele “se retirou e que defende com todos os meios de resistência psicológica contra ataques, venham êles do lado da realidade ou”, inclusive, “do lado do analista”.²⁷⁴

É importante se distinguir entre medo e angústia. Apesar de, Tillich chama a atenção, possuírem a mesma raiz ontológica,²⁷⁵ o medo possui objeto, ao passo que a angústia não. Afirma o autor: “O único objeto é a própria ameaça, mas não a fonte da ameaça, porque a fonte da ameaça é o ‘nada’”.²⁷⁶ Com esta afirmação, corrobora Martin Heidegger, para o qual, o elemento “com que a angústia se angústia é o ‘nada’ que não se revela ‘em parte alguma’”.²⁷⁷ Da mesma forma, Jean-Paul Sartre, referindo-se a Kierkegaard, diz que “a angústia se distingue do medo porque medo é o medo dos seres do mundo, e angústia é angústia diante de mim mesmo. Vertigem é angústia na medida em que tenho medo, não de cair no precipício, mas de me jogar nele”.²⁷⁸ Em Kierkegaard, “angústia é a possibilidade da liberdade”.²⁷⁹

Dada essas definições gerais sobre o conceito de angústia, partimos para os tipos de angústia, nas quais se esclarece mais detalhadamente a partir de Tillich o que esta significa na situação vivencial do ser humano.

2.2.3.2 Os tipos de angústia

A angústia é a experiência do não-ser. Tillich fala em três tipos de negação do ser, experimentadas como angústia (ou ansiedade), três tipos de ameaça diante da auto-afirmação do ser.²⁸⁰ Estes são, tais como elencados pelo autor: ôntica (angústia diante do destino e da morte), espiritual (angústia diante da vacuidade e da insignificação) e moral (angústia diante da culpa e da condenação).²⁸¹ Tomamos a licença de realizar duas modificações. Em primeiro lugar, alteramos o termo “espiritual” por “noético” – o que justificaremos no seu momento próprio. Em

²⁷³ GUTIÉRREZ, 1994, p. 34.

²⁷⁴ TILLICH, 1972, p. 52.

²⁷⁵ TILLICH, 1972, p. 28.

²⁷⁶ TILLICH, 1972, p. 29.

²⁷⁷ HEIDEGGER, 1988, p. 250.

²⁷⁸ SARTRE, 1997, p. 73.

²⁷⁹ KIERKEGAARD, 2011, p. 169.

²⁸⁰ TILLICH, 1972, p. 32.

²⁸¹ TILLICH, 1972, p. 32.

segundo lugar, invertemos a ordem da apresentação dos tipos para óptica, moral e, então, noética – o que também será devidamente justificado no meu momento.

O primeiro tipo de angústia, ôntica, diz respeito à ameaça à expressão mais básica da existência. “‘Ôntica’ do grego *on*, ‘ser’, significa aqui a auto-afirmação básica de um ser por sua simples existência”,²⁸² isto é, estar vivo. O ser, nesse estado, é ameaçado “de modo relativo, em termos de destino, de modo absoluto, em termos de morte”.²⁸³ O destino, apresentado já anteriormente, com o qual a angústia se angustia é a contingência. Ele revela nossa impotência e nossa finitude, revela o próprio não-ser presente no ser. “O destino é a lei da contingência, e a ansiedade referente ao destino está baseada na certeza do ser finito de ser contingente a todos os respeitos, de não ter necessidade básica”.²⁸⁴ Conforme Kierkegaard, ele é o próprio nada da angústia.²⁸⁵

A angústia diante da morte é a angústia diante da perda completa do *eu*,²⁸⁶ do ser. A morte ameaça a vida e, portanto, ameaça a mais básica compreensão do ser. A vida é pulsão pela realização do ser. Ela é entendida por Friedrich Nietzsche como “*a que deve sempre ultrapassar a si própria*”.²⁸⁷ A morte ameaça o ser de desaparecimento. Nela, a vida não se ultrapassa, mas encerra sua jornada, sua pulsão. A angústia diante da morte não é o medo diante dos objetos que possam ameaçar a vida. Ela é frente à morte mesma, à morte enquanto morte.

Na sociedade moderna, bem como na contemporânea, lidou-se (e lida-se) comumente com a morte, segundo Tillich, pela exclusão da morte da vida diária. “Não se permite que os mortos mostrem que estão mortos; são transformados numa caricatura dos viventes”.²⁸⁸ A fuga da morte é uma fuga de si mesmo e uma queda da vida no estado impessoal, das múltiplas ocupações do cotidiano.²⁸⁹ A fuga é a fuga de “contemplar intimamente a problematicidade da posição metafísica do homem”.²⁹⁰ A morte não é aceita como morte; e o morto não é aceito como morto.

²⁸² TILLICH, 1972, p. 33.

²⁸³ TILLICH, 1972, p. 32.

²⁸⁴ TILLICH, 1972, p. 35.

²⁸⁵ KIERKEGAARD, 2011, p. 105.

²⁸⁶ TILLICH, 1972, p. 33.

²⁸⁷ NIETZSCHE apud TILLICH, 1972, p. 21.

²⁸⁸ TILLICH, 1972, p. 85.

²⁸⁹ HEIDEGGER, 1988, p. 249.

²⁹⁰ HEIDEGGER, Martin. *Sobre o problema do ser: O caminho do campo*. Trad.: Ernildo Stein. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1969, p. 21.

Existe uma incapacidade em encarar-se a morte; há vertigem e agarramento ao finito na procura de segurança.

O segundo tipo de angústia, a moral, diz respeito à responsabilidade do indivíduo. O ser do ser humano “não é só dado a êle mas também reclamado dêle. Êle é responsável por êle-próprio; literalmente, exige-se que responda, se perguntado, o que fêz de si próprio”.²⁹¹ Esta é a angústia da liberdade e da consciência.²⁹² A auto-afirmação moral do ser é ameaçada “de modo relativo em termos de culpa, de modo absoluto, em termos de condenação”.²⁹³ Condenação, aqui, significa a completa perda do ser, que, acusado pela consciência, desencontra-se de si mesmo.

Outros autores demonstram como a responsabilidade depende da liberdade. A negação da liberdade que responde por si conduz a uma falsa segurança. Nega-se a responsabilidade ao atribui-la a poderes astrais ou demoníacos, ou a determinismos biológicos, psicológicos e/ou sociológicos, avalia Perdigão.²⁹⁴ Concorde-se que o ser humano vive num determinado meio e é, portanto, de certa forma, condicionado por esse meio. Entretanto, discordaria Viktor Frankl, da escola logoterápica, de que o ser humano não pudesse, em última instância, decidir seu ato e, assim, responsabilizar-se.²⁹⁵ Na filosofia existencialista de Sarte, o indivíduo é responsável, pois os valores morais são seus, ainda que aprendidos, foram interpretados e aceitos pelo indivíduo, são seus valores: “os valores dependem de mim e são aquilo que eu houver decidido que sejam”.²⁹⁶ Indivíduo é aquele que é livre e, dessa forma, capaz de responder. Apenas indivíduos podem ser responsáveis, diz Nietzsche.²⁹⁷ Para Kierkegaard, é a noção de culpa e pecado que faz do indivíduo um indivíduo.²⁹⁸

Para Dietrich Bonhoeffer, teólogo luterano, o ser humano, enquanto conhecedor do bem e do mal, sabe-se como em decisão da possibilidade entre o

²⁹¹ TILLICH, 1972, p. 39-40.

²⁹² TILLICH, 1972, p. 40.

²⁹³ TILLICH, 1972, p. 32.

²⁹⁴ PERDIGÃO, Paulo. *Existência e Liberdade: Uma introdução à filosofia de Sartre*. Porto Alegre: L&PM, 1995, p. 116.

²⁹⁵ FRANKL, Viktor E. *Em busca de sentido: Um psicólogo no campo de concentração*. 32. ed. Trad.: Walter O. Schlupp e Carlos C. Aveline. São Leopoldo/Petrópolis: Sinodal/Vozes, 2012, p. 153.

²⁹⁶ SARTRE apud PERDIGÃO, 1995, p. 113.

²⁹⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *A Vontade de Poder*. Trad.: Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Francisco José Dias de Moraes. Rio de Janeiro: Contaponto, 2008, p. 363.

²⁹⁸ KIERKEGAARD, 2011, p. 106.

bem e o mal,²⁹⁹ ou seja, livre. Para, o também luterano, Kierkegaard, “o oposto de liberdade é a culpa”,³⁰⁰ na culpa a decisão do bem e do mal está encerrada. A culpa é angústia, nasce da liberdade e a encerra. Complementa o filósofo luterano dinamarquês: “Se então a liberdade teme a culpa, o que ela teme não é o reconhecer-se culpada caso o seja, mas o que ela teme é tornar-se culpada, e é por isso que a liberdade reaparece, como arrependimento, tão logo a culpa é posta”.³⁰¹ O arrependimento é o ato de coragem pelo qual se supera a angústia da culpa.

O terceiro tipo de angústia, finalmente, a noética, diz respeito a realização mais plena do ser humano. O termo usado por Tillich em *The Courage to Be* é *spiritual*. A tradução natural é “espiritual”. Entretanto, a versão alemã, *Der Mut zum Sein*, usa o termo *geistig* e não *geistlich*. Ambos os adjetivos possuem origem no substantivo *Geist*, isto é, “espírito”, mas enquanto *geistlich* significa “espiritual” no sentido religioso, místico do uso, *geistig* pode ser entendido como intelectual, mental. O espírito (*Geist*) deste espiritual (*geistig*) não significa *pneuma*, mas *nous*, em grego, “mente”. O adjetivo, porém, não poderia ser traduzido, por nós, por intelectual ou mental. O *spiritual* de Tillich não deveria ser reduzido de forma a levantar mal-entendido de que este se refere apenas a funções religiosas, psicológicas, racionais ou neurológicas. Cria-se, assim, um problema de tradução do termo. Optamos que noético traduz melhor o termo, acompanhando sua relação com o *nous*. Frankl faz uso de um termo semelhante, “noológico”, que diz respeito à vontade de sentido,³⁰² em oposição à vontade de poder nietzschiana.³⁰³

A busca, ou vontade, de sentido, ou seja, sua auto-afirmação noética, “ocorre em cada momento em que o homem vive criadoramente nas várias esferas de significação”.³⁰⁴ O ser humano se faz presente no mundo e participa desse mundo. Sua participação é criadora/criativa, manifesta-se no mundo. Como ser que busca sentido, espiritual, está ameaçado “de modo relativo em termos de vacuidade, de modo absoluto, em termos de insignificação”.³⁰⁵ A participação do ser humano no mundo se dá pela significação do mundo; relaciona-se com o mundo enquanto lhe dá sentido. A angústia está na diluição do sentido, a irrelacionalidade com o mundo.

²⁹⁹ BONHOEFFER, Dietrich. *Ética*. 9. ed. Trad.: Helberto Michel. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2009, p. 16.

³⁰⁰ KIERKEGAARD, 2011, p. 118.

³⁰¹ KIERKEGAARD, 2011, p. 119.

³⁰² FRANKL, 2012, p. 126.

³⁰³ FRANKL, 2012, p. 124.

³⁰⁴ TILLICH, 1972, p. 36.

³⁰⁵ TILLICH, 1972, p. 32.

Para Frankl, o sentido não é dado nem inventado, mas encontrado.³⁰⁶ A significação do mundo, pela qual o ser humano se realiza, de forma alguma é uma ação isolada do indivíduo, mas é efetivada na sua relação com o mundo. Não havendo essa relação, há vazio de sentido.

Ocorre então o sentimento de vazio, a vacuidade. Sente-se o silêncio do mundo. Tal angústia conduz ao abismo da insignificância,³⁰⁷ ou, podemos dizer, o ser humano se vê destituído de temporalidade e espacialidade, se encontra num vazio, onde não mais se realiza. Não se realizando, sente-se reduzido a um número, uma coisa entre coisas, uma peça na máquina. Neste estado, o ser humano não compreende nada mais como significação, nada como tarefa.³⁰⁸ Também em Frankl, “ter *sentido* significa ter *tarefas*”.³⁰⁹ Para o psicólogo austríaco, o sentido não é abstrato, é a efetivação concreta do ser humano, é o sentimento de “vocação ou missão específica na vida”.³¹⁰

Optamos por apresentar o tipo de angústia noética, ou seja, a angústia diante do vazio e da falta de sentido, por último, pois entendemos, junto com Tillich, que esta seja o tipo de angústia vivida na atualidade,³¹¹ entendimento que Frankl também compartilha.³¹² Para chegar a esta conclusão, Tillich traça uma história e uma observação sociológica da angústia, que resumimos no ponto seguinte.

2.2.3.3 Os períodos da angústia

Para Tillich, a angústia que caracteriza o final da Idade Antiga é a ôntica, ou seja, a angústia diante do destino e da morte.³¹³ Embora exista a angústia moral, a culpa era compreendida mais como trágica do que de caráter pessoal e, portanto, moral.³¹⁴ Daí compreende-se o florescimento das religiões de mistério do período, bem como a filosofia estoica, que tentavam dar conta da tragédia e da angústia diante do destino. Foi com o advento do cristianismo no ocidente, trazendo consigo a mensagem judaico-cristã da moral, o que passa a caracterizar a Idade Média, que

³⁰⁶ FRANKL, 2013, p. 83.

³⁰⁷ TILLICH, 1972, p. 37.

³⁰⁸ KIERKEGAARD, 2011, p. 103.

³⁰⁹ FRANKL, 2013, p. 88.

³¹⁰ FRANKL, 2012, p. 133.

³¹¹ TILLICH, 1972, p. 48.

³¹² FRANKL, 2012, p. 151.

³¹³ TILLICH, 1972, p. 44.

³¹⁴ TILLICH, 1972, p. 45.

emerge de fato uma angústia pessoal e moral. A angústia do período da Reforma era a moral. Neste período a angústia diante da morte era vivenciada em relação à angústia moral diante da condenação.³¹⁵ Na Renascença e na Reforma, colocou-se os pilares para a passagem da angústia moral para a noética, ou espiritual, isto é, diante da perda de sentido, da dessignificação – o vazio –, como já é possível se ler em Hamlet e também em Lutero, segundo Tillich.³¹⁶ Nesta passagem gesta-se o indivíduo sozinho no mundo.

É, porém, com o advento do liberalismo, da democracia, da sociedade técnica, isto é, industrial, tecnológica, que este último tipo de angústia passa a desenvolver-se, atingindo seu estado de angústia no século XX. Assim explica Frankl: “O vazio existencial, que é a neurose em massa da atualidade, pode ser descrito como forma privada e pessoal do niilismo; o niilismo, por sua vez, pode ser definido como a posição que diz não ter sentido o ser”.³¹⁷ A sociedade técnica transforma pessoas em números e coisas, que, através da técnica, podem ser controladas, é a perda do ser humano individual.³¹⁸ Tal angústia, isto é, a noética, vive sob o estigma da morte de Deus.³¹⁹

A sociedade contemporânea, enquanto sociedade que nulifica o sentido e a vontade por ele, encerra a história. Isso certamente é influenciado pelo niilismo da morte de Deus e, conseqüentemente, da morte do sentido, a morte da escatologia, ou seja, da esperança de desembocadura da história em alguma plenitude final, em outras palavras, a morte da vocação. Partimos para a próxima seção onde refletimos sobre as ferramentas pelas quais se acredita poder desenvolver uma superação do estado de alienação e angústia.

2.3 A Coragem como Ferramenta para a Antropologia Teológica

Vimos na seção anterior que a condição antropológica é de alienação e negação do ser, experimentada como angústia. Torna-se pertinente, então, a pergunta pela superação dessa situação de alienação, ou seja, pela realização do ser humano: sua autoafirmação, a coragem de ser. É elemento central desta

³¹⁵ TILLICH, 1972, p. 45.

³¹⁶ TILLICH, 1972, p. 46.

³¹⁷ FRANKL, 2012, p. 151.

³¹⁸ TILLICH, 1972, p. 107.

³¹⁹ TILLICH, 1972, p. 111.

pesquisa o conceito tillichiano de *coragem*, conceito presente em diversos livros, mas mais concentradamente em *A Coragem de Ser*. O termo pode ser compreendido como força de ser, autoafirmação na condição de angústia, ato de fé, ato de abertura ao fundamento do ser, à transcendência e à alteridade, ou seja, superação da descrença, da *hybris* e da concupiscência, as três expressões da alienação que quer ser vencida.

Nesta seção apresentaremos concentradamente o conceito de coragem do teólogo Paul Tillich como chave hermenêutica para a antropologia teológica na pós-modernidade – nosso objeto de estudo propriamente dito. A discussão do conceito se dará sob os aspectos filosóficos e teológicos, éticos e ontológicos. Primeiramente, conduziremos uma reflexão conceitual básica do termo e a seguir apresentaremos como o conceito se envolve com a teologia e, mais precisamente, com a antropologia teológica.

Os objetivos da seção final deste capítulo não é o encerramento da apresentação do conceito da coragem como elemento central de uma antropologia teológica contemporânea – o que será desdobrado no próximo, e último, capítulo –, mas seu objetivo é fornecer uma base conceitual sobre a qual, posteriormente, os desafios e instigações do primeiro capítulo, junto das ferramentas deste capítulo, possam direcionar-se ao objetivo final da dissertação.

2.3.1 O conceito de coragem

O conceito de “coragem” está relacionado ao conceito de “ser” no livro *A Coragem de Ser* de Tillich. Para o autor: “Coragem é uma realidade ética, mas se enraíza em toda a extensão da existência humana e basicamente na estrutura do próprio ser. Deve ser considerada ontologicamente a fim de ser entendida eticamente”.³²⁰ A definição de coragem é dupla, ética e ontológica, e uma pressupõe e leva à outra. Isto é: “A questão ética da natureza da coragem conduz de forma inevitável à questão ontológica da natureza do ser”; ou ao inverso: “A questão ontológica do ser pode ser colocada como a questão ética da natureza humana”.³²¹ Coragem é um conceito sobre a potência de ser e o ato de ser, por isso possui caráter ontológico e ético. Ambas, ontologia e ética encontram-se na dinâmica da

³²⁰ TILLICH, 1972, p. 01.

³²¹ TILLICH, 1972, p. 02.

realização do ser, logo, a compreensão de coragem é dupla e relacional/relacionada. Dessa forma: “Coragem como um ato humano, como matéria de avaliação, é um conceito ético. Coragem como auto-afirmação do ser de alguém é um conceito ontológico”.³²² Mas o que se tem em mente quando refere-se à coragem?

A principal, e recorrente, definição de coragem em Tillich é: “Coragem é auto-afirmação ‘a-despeito-de’”,³²³ ou seja, autoafirmação a despeito da negação do ser, da alienação, da angústia. O significado do termo é confundido no senso comum. Coragem é confundida com força, bravura. Tillich aponta para o cunho bélico e masculinizado da palavra coragem nas línguas clássicas, a saber, *andreia* em grego, que significa virilidade, e *fortitudo* em latim, que significa força.³²⁴ O teólogo, porém, escreve sobre *courage*. A palavra na língua inglesa deriva do francês e este do latim,³²⁵ e aponta, nesta etimologia, para uma relação entre coragem e coração: *cor*.

Há duas palavras alemãs, como Tillich lembra, para o adjetivo “corajoso”, *tapfer* e *mutig*. “*Tapfer* originalmente significa firme, ponderável, importante, apontando para o poder decorrente de estar nas camas superiores da sociedade feudal”³²⁶ e, portanto, tem conotação militar, aristocrata. “*Mutig* é derivada de *Mut*, o movimento da alma sugerido pela palavra inglesa ‘mood’”.³²⁷ Tillich, assim, sugere que *mutig* poderia ser substituído por *beherzt* [sic],³²⁸ retornando à relação latina entre “coragem” e “coração”. Há, portanto, dois termos que são confundidos como se fossem a mesma coisa, a saber, coragem e bravura. Para Tillich, não teria sido possível falar sobre a “Bravura do Ser”, isto é, *Tapferkeit*, *Fortitude*, mas tão somente sobre a “Coragem de Ser”, isto é, *Mut*, *Courage*.³²⁹ Isto significa, não é de uma bravura, um sentimento de superioridade, um sentimento guerreiro que falamos quando nos referimos nesta pesquisa à coragem, mas ao movimento das estranhas do ser de superação e transcendência.

Quanto à identificação de coragem e virtude, cabe algumas observações. “Virtude” provém do latim *virtus*³³⁰ que se relaciona à masculinidade/virilidade (*vir*),

³²² TILLICH, 1972, p. 03.

³²³ TILLICH, 1972, p. 25.

³²⁴ TILLICH, 1972, p. 04.

³²⁵ TILLICH, 1972, p. 05.

³²⁶ TILLICH, 1972, p. 05.

³²⁷ TILLICH, 1972, p. 05.

³²⁸ TILLICH, 1972, p. 05.

³²⁹ TILLICH, 1972, p. 05.

³³⁰ TILLICH, 1972, p. 63-64.

como a palavra grega *andreia* (*aner*, varão) para coragem, possuindo, assim, a mesma conotação guerreira e, também, masculinizada. A conotação renascentista de *virtú* une a masculinidade e nobreza moral.³³¹ Tillich ainda lembra do vocábulo grego *areté*, que pode ser traduzido por “virtude, mas só se são afastadas as conotações moralísticas de ‘virtude’”; no vocábulo grego estão presentes os significados de “fôrça e valor, a potência de ser e a realização de significação”, como Tillich define: “É a vitalidade espiritualmente formada que o faz *areté*”.³³² O termo grego para virtude “aponta para a efetivação das potencialidades humanas essenciais”,³³³ descrevendo, assim, a autoafirmação do ser.

O conceito de coragem precisa ser compreendido além de suas conotações bélicas ou masculinizadas, bem como além de conotações moralísticas. Coragem é tanto uma qualidade ética como ontológica. A nós muito mais interessa em sua expressão ontológica, ou seja, como autoafirmação, embora sua qualidade ética esteja sempre pressuposta e presente. Coragem como elemento central de uma antropologia teológica é afirmação da vida com sentido.

Autoafirmação do ser é autoafirmação da vida. Coragem é expressão de vitalidade,³³⁴ ou seja, ela é vontade de poder, isto é, transcendência e superação de si própria e da resistência contra ela.³³⁵ Em outras palavras, “é o oposto ontológico da ‘redução do ser’”.³³⁶ A vida, entretanto, é composta de ambiguidades, como reflexo de sua alienação, e nisso reside a angústia presente em toda forma de vida. Por isso, Tillich, “coragem é a potência da vida em se afirmar a despeito desta ambigüidade”.³³⁷

Mas a vida, enquanto realização do ser, é dinâmica, não é algo dado. “Ela não é um sistema de soluções que poderiam ser deduzidos de uma visão básica da vida”.³³⁸ Dessa forma, ela é uma constante decisão. Nas palavras de Tillich: “Viver é tentativa”,³³⁹ e assim inclui risco em si, inclui o erro, a ambiguidade. Da mesma forma, o objeto de autoafirmação “não é a identidade morta mas o processo

³³¹ TILLICH, 1972, p. 64.

³³² TILLICH, 1972, p. 63.

³³³ TILLICH, 2011, p. 527.

³³⁴ TILLICH, 1972, p. 61.

³³⁵ TILLICH, 2004, p. 36.

³³⁶ TILLICH, 1972, p. 17.

³³⁷ TILLICH, 1972, p. 21.

³³⁸ TILLICH, 2004, p. 47.

³³⁹ TILLICH, 2004, p. 47.

dinâmico no qual ele separa-se de si mesmo e retorna para si mesmo”.³⁴⁰ Para a filosofia existencialista, é assim, pois o ser humano está em constante construção, fazendo-se.

Segundo Heidegger, o homem é sempre um “ainda-não que será”, uma não-totalidade, ou uma totalidade inacabada. Sartre prefere a expressão “totalização-em-curso”: somos uma perpétua totalização em busca de uma totalidade que nos falta (o nosso “si” propriamente dito).³⁴¹

A coragem – pulsão de auto realização – sempre é um ato dinâmico, em acontecimento.

Se a coragem é autoafirmação da vida, o “poder propulsor da vida” é o amor.³⁴² Isto porque, no pensamento de Tillich, amor e poder não se contrastam,³⁴³ mas são elementos da autoafirmação dinâmica da vida, seu movimento de auto transcendência. Em uma curta definição, Tillich diz que “Amor é unir o que está separado”.³⁴⁴ Dessa forma, amor é o oposto de alienação: “a alienação é superada pela reunião”;³⁴⁵ supera a fragmentação sujeito-mundo e o isolamento da angústia. Amor é movimento em direção ao outro,³⁴⁶ e é no movimento e direção ao outro, e na relação com este, é que o ser humano realiza-se como tal.³⁴⁷

2.3.2 Coragem e Fé absoluta

Anteriormente nos referimos à angústia noética – *spiritual/geistig* na terminologia original de Tillich. Argumentamos que ela não poderia ser reduzida a uma compreensão de espírito reduzida à religiosidade. É comum contrastar espírito de corpo. Da mesma maneira, é comum contrastar teologia e religião das demais funções da mente humana. Espírito, entretanto, transcende essas dualidades.³⁴⁸ “O espírito não é uma ‘parte’, nem uma função especial. É a função oníabrangente em que participam todos os elementos da estrutura do ser”.³⁴⁹ Dessa forma, angústia

³⁴⁰ TILLICH, 2004, p. 52.

³⁴¹ PERDIGÃO, 1995, p. 44.

³⁴² TILLICH, 2004, p. 36.

³⁴³ TILLICH, 2004, p. 26.

³⁴⁴ TILLICH, 2004, p. 36.

³⁴⁵ TILLICH, 2011, p. 341.

³⁴⁶ TILLICH, 2011, p. 590.

³⁴⁷ TILLICH, 2004, p. 75.

³⁴⁸ TILLICH, 2011, p. 255.

³⁴⁹ TILLICH, 2011, p. 256.

espiritual, ou noética, é uma angústia não religiosa, não teológica, mas que abrange todos os elementos da estrutura do ser. É angústia do poder de ser, da vida em sentido mais profundo.

Tillich chama atenção que, seja nas línguas semíticas, seja nas línguas indo-europeias, a palavra espírito significa “respiração”, ou seja, espírito é o poder da vida.³⁵⁰ Espírito está relacionado com a vida, inversamente, a vida está relacionada ao espírito. A coragem não é apenas uma discussão das funções psicológicas, sociológicas e antropológicas; é uma discussão teológica. A coragem é espiritual e sobre as relações teológicas da coragem discutimos nesta pesquisa.

Ao referir-se a uma análise teológica da coragem somos confrontados como o conceito de “fé”. “Dificilmente haverá alguma palavra na linguagem teológica”, argumenta Tillich, “que tenha sido mais incompreendida, distorcida e mal definida do que a palavra ‘fé’”.³⁵¹ Isso porque repetidamente o conceito de fé é confundido como crença naquilo que não é evidente, no inacreditável, absurdo, sem sentido.³⁵² Para Tillich, contudo, “Fé é estar possuído por aquilo que nos toca incondicionalmente”,³⁵³ pode-se dizer, por aquilo que nos preocupa incondicionalmente, de forma última. Por isso, em Tillich, fé de forma alguma é algo irracional, mas algo que transcende os aspectos racionais e não-rationais do ser humano³⁵⁴

Fé e amor são paralelos como um “estado de ser *possuído* pela unidade transcendente da vida-sem-ambigüidade”.³⁵⁵ Ambos são paralelos e dependentes um do outro. Segundo Tillich, “fé sem o amor é uma continuação da alienação e um ato ambíguo de autotranscendência religiosa”, e da mesma maneira, “amor sem fé é uma reunião ambígua daquilo que está separado, sem o critério e poder da união transcendente”.³⁵⁶ Fé, assim, “é o estado de ser possuído” do que Tillich chama de “Presença Espiritual”; e “amor é o estado de ser integrado pela Presença Espiritual na unidade transcendente da vida-sem-ambigüidade”.³⁵⁷ Destes, porém, a fé precede o amor, pois ela é “uma reação humana à irrupção da Presença Espiritual no espírito humano; é a aceitação extática do Espírito divino rompendo a tendência

³⁵⁰ TILLICH, 2011, p. 484-485.

³⁵¹ TILLICH, Paul. *Dinâmica da Fé*. Trad.: Walter O. Schlupp. São Leopoldo: Sinodal, 1974, p. 05.

³⁵² TILLICH, 2011, p. 584.

³⁵³ TILLICH, 1974, p. 05.

³⁵⁴ TILLICH, 1974, p. 09.

³⁵⁵ TILLICH, 2011, p. 584.

³⁵⁶ TILLICH, 2011, p. 584.

³⁵⁷ TILLICH, 2011, p. 588.

da mente de descansar em sua própria auto-suficiência”.³⁵⁸ É, por assim dizer, graça, e coragem nada tem a ver com autossuficiência, muito pelo contrário, é abandono da mesma.

A fé, para Tillich, precisa ser entendida através da coragem de ser. Já definimos acima que coragem é “auto-afirmação do ser a despeito do não-ser”. Fé é a experiência da potência de ser presente no ato de coragem. Ela é o que “aceita o ‘a despeito de’ da coragem”; mais precisamente, “fé não é uma afirmação teórica, de algo incerto; é a aceitação existencial de algo que transcende a experiência ordinária”.³⁵⁹ Em uma afirmação: “fé não é uma opinião, mas um estado”.³⁶⁰

Para Tillich – e já expomos isso anteriormente –, “a ansiedade que determina nosso período”, isto é, o dele, mas também ainda hoje, “é a ansiedade da dúvida e insignificação”.³⁶¹ A dúvida ameaça grupos e indivíduos e o desejo por segurança é desejo concupiscente de preencher o vazio da dúvida. “As coisas finitas, que ilusoriamente reivindicam infinitude para si, como por exemplo, a ‘nação’ ou ‘vencer na vida’, não tem a capacidade de superar a separação de sujeito e objeto”, torna-se, assim, idolatria,³⁶² e a idolatria sempre é fanática.³⁶³ O fanatismo, por sua vez – expressão religiosa da *hybris* – é repressivo. Contudo:

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.³⁶⁴

Fé, entendida a partir da coragem, “é arriscar-se e afirmar-se a si mesmo diante dos poderes do ‘não-ser’”,³⁶⁵ condição da finitude. É preciso ter claro também que “onde há risco e coragem também existe a possibilidade do fracasso, e essa possibilidade se encontra em todo ato de crer”.³⁶⁶ O fracasso é objeto da angústia contemporânea; a coragem da fé aceita-o. O salto da fé absoluta e da coragem de ser é a despeito da dúvida, a despeito do fracasso, a despeito da insegurança. Ela

³⁵⁸ TILLICH, 2011, p. 589.

³⁵⁹ TILLICH, 1972, p. 134.

³⁶⁰ TILLICH, 1972, p. 134.

³⁶¹ TILLICH, 1972, p. 135.

³⁶² TILLICH, 1974, p. 12.

³⁶³ TILLICH, 1974, p. 74-75.

³⁶⁴ TILLICH, 1974, p. 66.

³⁶⁵ TILLICH, 1974, p. 15.

³⁶⁶ TILLICH, 1974, p. 15.

aceita a dúvida, rompe com o isolamento da segurança e abre à transcendência e à alteridade; é o salto para além da polaridade existencial do ser humano.

2.3.3 Coragem e justificação por graça

Fé, no pensamento de Tillich, é composta de participação mística e de confiança pessoal.³⁶⁷ Neste ponto queremos refletir particularmente sobre o elemento da confiança, a coragem da confiança, não dedicando nossa atenção para o elemento da mística na teologia tillichiana. A coragem da confiança está presente em Lutero, segundo Tillich, e esta é uma “confiança pessoal”; ela, contudo, não é uma “confiança em si próprio” do indivíduo, mas é “derivada de um encontro de pessoa-para-pessoa com Deus”.³⁶⁸ Por isso, ao mesmo tempo, não é uma coragem coletiva/coletivista; é, isto sim, coragem pessoal do indivíduo que participa do “poder que lhe dá coragem de afirmar-se a despeito da presença das negatividades da existência”.³⁶⁹

Central na coragem da confiança presente no protestantismo é a doutrina da justificação.³⁷⁰ Para Tillich, a nomenclatura “justificação” deveria ser substituída pelo termo “aceitação”, o que significa, “somos aceitos por Deus embora sejamos inaceitáveis segundo os critérios da lei”.³⁷¹ Em outras palavras “a coragem de ser é a coragem de aceitar-se como sendo aceito, a despeito de ser inaceitável”.³⁷² Esta coragem está fundamentada “na certeza pessoal, total e imediata do perdão divino”, ou seja, na experiência existencial do perdão dos pecados.³⁷³ É graça por “ser independente de qualquer prévia moral, intelectual ou religiosa: não é o bom, ou o sábio, ou o piedoso, quem está destinado à coragem de aceitar a aceitação, mas aqueles que são faltos de tôdas estas qualidades e estão certos de serem inaceitáveis”.³⁷⁴ Aceitar a aceitação é “desistir da própria bondade entregando-se a Deus”, esta é a coragem da fé, seu salto pelo qual “vence-se a ambigüidade de bem e mal”.³⁷⁵ O fundamento desta coragem é o encontro pessoal com Deus, e nesta

³⁶⁷ TILLICH, 1972, p. 125.

³⁶⁸ TILLICH, 1972, p. 126-127.

³⁶⁹ TILLICH, 1972, p. 126.

³⁷⁰ TILLICH, 1972, p. 128.

³⁷¹ TILLICH, 2011, p. 669.

³⁷² TILLICH, 1972, p. 128.

³⁷³ TILLICH, 1972, p. 128-129.

³⁷⁴ TILLICH, 1972, p. 128.

³⁷⁵ TILLICH, 2011, p. 670-671.

coragem não só é vencida a angústia diante da culpa, mas também a diante da morte,³⁷⁶ bem como a angústia diante da dúvida.

Na aceitação de si, a despeito de ser inaceitável, encontra-se identidade de si. A busca de identidade, elemento importantíssimo de uma antropologia teológica contemporânea, está enraizada no “impulso em direção a um eu que transcende todo estado contingente de seu desenvolvimento e que permanece inalterado em sua essência através de tais mudanças”,³⁷⁷ ou seja, um *eu* sobre o qual pode-se repousar. Para Tillich, a busca de identidade, tão presente em sua geração, é a busca pela superação da “ruptura no eu entre um sujeito controlador e um objeto controlado” através da participação no poder de ser, isto é, a “Presença Espiritual”; a coragem da confiança aceita que este é “‘aceito’ como unidade apesar de sua desunião”.³⁷⁸

Um segundo elemento da aceitação é que sobre o mesmo fundamento do repouso de si e encontro com Deus está também o repouso de si e o encontro com o outro. A coragem da aceitação a despeito da inaceitabilidade supera o auto-isolamento e abre o indivíduo para a relação com o outro. A aceitação produz relacionalidade verdadeira.³⁷⁹ O outro “é uma parte alienada da próprio eu”,³⁸⁰ o eu se constitui junto com o outro. A realização do ser humano se dá “mediante a reunião com ele”, isto é, o outro, “– uma reunião que também é decisiva para a realização da humanidade do outro”.³⁸¹

A relevância do símbolo teológico da justificação está na superação da polarização entre individualidade e comunidade, entre autonomia e heteronomia, e o fundamento desta abordaremos abaixo.

2.3.4 *Teonomia e coragem*

A fé absoluta é a coragem que aceita a dúvida, a saber, a dúvida sobre Deus. A fé absoluta, portanto, transcende a concepção teísta de Deus.³⁸² Teísmo possui três significados para Tillich. O primeiro significado, e mais imediato, é “uma

³⁷⁶ TILLICH, 1972, p. 132.

³⁷⁷ TILLICH, 2011, p. 678.

³⁷⁸ TILLICH, 2011, p. 701.

³⁷⁹ TILLICH, 2011, p. 677.

³⁸⁰ TILLICH, 2011, p. 702.

³⁸¹ TILLICH, 2011, p. 702.

³⁸² TILLICH, 1972, p. 141.

afirmação não especificada de Deus”.³⁸³ O segundo é o oposto do primeiro, significa justamente o que Tillich nomeia de “encontro divino-humano”,³⁸⁴ ou seja, “o lado não místico da religião bíblica e Cristianismo histórico”.³⁸⁵ Considerando este significado para teísmo, ateísmo “é a tentativa humana de escapar ao encontro divino-humano”.³⁸⁶

Contudo, mais amplamente descrito por Tillich, é o terceiro significado para teísmo. Trata-se do teísmo teológico. O Deus deste terceiro tipo de teísmo “é um ser ao lado de outro e, como tal, uma parte do todo da realidade”.³⁸⁷ Assim sendo, “é um ser, não ser-em-si”,³⁸⁸ e nós “somos objetos para êle”.³⁸⁹ Portanto, também este teísmo precisa ser transcendido pela teologia. O Deus da fé absoluta transcende qualquer uma das três ideias teístas de Deus. Trata-se do que Tillich chama de “Deus acima de Deus”.³⁹⁰ Para a teologia tillichiana, Deus não é “um ser ao lado de outros ou acima de outros” seres, mas o ser-em-si, fundamento de todo e qualquer ser, o Ser.³⁹¹

Fé também inclui obediência, mas esta “não equivale à sujeição heterônoma a uma autoridade divino-humana”,³⁹² o que se daria numa concepção teísta de Deus. Mas ao contrário, a obediência, dentro da fé absoluta, significa “o ato de se manter aberto à Presença Espiritual que tomou posse de nós e nos concedeu esta abertura”,³⁹³ ou seja, abertura para o ser-em-si, para o fundamento de todo o ser. Não é obediência por submissão – concepção heterônoma de obediência –, mas “obediência por participação”, algo semelhante ao que ocorre nas relações de amor.³⁹⁴ Este outro tipo de obediência chama-se teonomia. Teonomia de forma alguma significa a eliminação da autonomia, em nome de uma lei sagrada. Onde isso ocorre trata-se de uma distorção da teonomia em heteronomia:³⁹⁵ “Teonomia intencional é heteronomia”.³⁹⁶ Teonomia, isto sim, realiza o ser humano como tal.

³⁸³ TILLICH, 1972, p. 141.

³⁸⁴ TILLICH, 1972, p. 141.

³⁸⁵ TILLICH, 1972, p. 142.

³⁸⁶ TILLICH, 1972, p. 142.

³⁸⁷ TILLICH, 1972, p. 142.

³⁸⁸ TILLICH, 1972, p. 142.

³⁸⁹ TILLICH, 1972, p. 143.

³⁹⁰ TILLICH, 1972, p. 143.

³⁹¹ TILLICH, 2011, p. 242.

³⁹² TILLICH, 2011, p. 587.

³⁹³ TILLICH, 2011, p. 587.

³⁹⁴ TILLICH, 2011, p. 587.

³⁹⁵ TILLICH, 2011, p. 693.

³⁹⁶ TILLICH, 2011, p. 708.

O discurso sobre teonomia (lei de Deus) conduz ao papel dos mandamentos na antropologia teológica. Para Tillich, os mandamentos “expressam a natureza essencial do ser humano opondo-lhe, em sua condição de alienação existencial, seu ser essencial”.³⁹⁷ Assim, o teólogo concorda com o judaísmo e afirma que teonomia não é idêntica a legalismo.³⁹⁸ Mas mais do que simples apontamento da condição existencial em oposição à sua natureza essencial, é necessário perguntar-se pela superação dessa condição, o que o mero mandamento não resolve.

O cristianismo, diferente do judaísmo, aponta para o *locus* desta superação. Tillich o chama de “Novo Ser”, isto é, “o ser essencial que, sob as condições da existência, transpõe o abismo entre essência e existência”.³⁹⁹ O Novo Ser transcende o mandamento que aponta o ser essencial em contraposição existencial. O Novo Ser, para além do mandamento, “é a manifestação não-distorcida do ser essencial dentro e sob as condições da existência”.⁴⁰⁰ É o ser essencial que participa da existência, e participa assumindo-a: “onde a existência é mais radicalmente existência”, justo ali, “a existência pode ser vencida”.⁴⁰¹

Sobre a superação da alienação mediante o Novo Ser, Tillich diz:

A vitória sobre a alienação existencial no Novo Ser, que é o ser do Cristo, não elimina finitude e angústia, ambigüidade e tragédia, mas assume as negatividades da existência na unidade inquebrantada com Deus. A angústia de ter que morrer não é eliminada. Ela é assumida pela participação na “vontade de Deus”, isto é, em sua criatividade diretiva. A falta de um lar e a insegurança de Jesus com relação a um espaço físico, social, mental não são amenizadas, mas aumentadas até o último momento de sua vida. Contudo, são aceitas na certeza de uma participação em um “lugar transcendente”, que, em realidade, não é um lugar concreto, mas o fundamento eterno de todo lugar e de todo momento do tempo. Nem o erro nem a dúvida são eliminados, mas assumidos pela participação na vida divina e assim, indiretamente, na onisciência divina. O erro e a verdade são integrados na verdade transcendente.⁴⁰²

Cristo, o Novo Ser, é a superação da alienação. Ele não apenas é um modelo de humanidade, mas inaugura em si o Novo Ser que supera a alienação existencial na existência e sua angústia. Funda, dessa forma, um Novo Ser Humano, uma Nova Antropologia Teológica.

³⁹⁷ TILLICH, 2011, p. 507.

³⁹⁸ TILLICH, 2011, p. 373.

³⁹⁹ TILLICH, 2011, p. 408.

⁴⁰⁰ TILLICH, 2011, p. 408.

⁴⁰¹ TILLICH, 2011, p. 409.

⁴⁰² TILLICH, 2011, p. 422.

2.4 Síntese

Este capítulo teve por objetivo apresentar o pensamento de Paul Tillich, de forma a oferecer base conceitual para pensar-se uma antropologia teológica a partir do mesmo. Dessa forma, parte dos eixos conceituais básicos em Tillich – ser e não ser, ansiedade/angústia e coragem –, que foram apresentados em suas três seções de forma dialética: o ser, a negação do ser, a afirmação do ser.

A importância da análise ontológica para uma antropologia teológica está em apresentar algo, nas palavras de Carneiro Leão, “derradeiro e último”.⁴⁰³ Não que arrogue a solução última para a preocupação humana por sentido, mas que justamente ocupe-se com esta própria preocupação que é derradeira e última. A preocupação última tem por objeto a realidade última de todas as coisas, sua totalidade, seu sentido e a transcendência de tudo o mais. Sua reflexão, portanto, é teológica, e isso justifica um discurso teológico sobre o ser humano, uma antropologia teológica. E o estudo desses conceitos apontou para teses importantes para o transcurso da dissertação.

O ser humano é o agente da ontologia. Ele é quem faz a pergunta pelo “último”, portanto nunca pode ser visto como um objeto, ao contrário, sua pergunta é protesto contra a tentativa de sua coisificação. Há uma estrutura ontológica, uma relação, que também é uma tensão, na qual o ser humano encontra-se de forma inescapável, que pode ser resumida em *eu-mundo*, mas que se estende nos binômios autonomia-heteronomia, liberdade-segurança, personalidade-comunidade. A antropologia é pensada neste espaço de relação e tensão; o ser humano é relacional em sua estrutura ontológica, a pessoa nasce do encontro com outro ser humano.

A história, na qual se realiza, não é vazia, não é espaço de livre ação humana. A realização de sua potência de ser é ameaçada pelo não-ser, ou seja, pela negação do ser, a finitude. À experiência deste não-ser chamamos de angústia. A angústia, diferente do medo, não possui objeto, não se angustia com o que ameaça sua liberdade, mas com a própria liberdade que se experiencia ambígua, finita, indeterminada, irrelacionada, sozinha, isolada. Podemos dizer, a angústia nasce da liberdade, mas encerra a liberdade. E a negação da liberdade conduz a

⁴⁰³ LEÃO apud HEIDEGGER, 2004, p. 13.

uma falsa segurança. O tipo de angústia com a qual nos ocupamos na dissertação como um todo é a noética, isto é, a experiência da finitude diante da dúvida e da falta de sentido, de significação. Temos a convicção que a angústia vivida contemporaneamente pode ser melhor ilustrada por este tipo, expressa por Tillich. Sua raiz ontológica, entre outras, está na crise dos sentidos, dos destinos, da metanarrativas. Esta é uma realidade contemporânea, que independente de seus efeitos positivos, deve ser considerada pela angústia que provoca e é preciso transcender a mera constatação otimista ou pessimista da situação.

A vida – analisamos no capítulo –, não é dada, não é um dado, mas é constante decisão; ela é risco, e, portanto, também sujeito ao erro e fracasso – condição de finitude e ambiguidade. Ser, existir, estar vivo significa ter, possuir espaço, segurança, esta física e conceitual. O espaço que é ganho com a crise do destino e aumento da liberdade, ou seja, no empoderamento do sujeito individual, é também, simultaneamente, espaço perdido com insegurança e angústia, decorrente da solidão do indivíduo; o espaço ganho com a dúvida, e decorrente potencialização da criatividade, é simultaneamente espaço perdido com a mesma dúvida e o vazio sentido por tal. O fundamentalismo é fruto da angústia diante da finitude, da ambiguidade do espaço, seja ele político, cultural, social, que se exige sob a *hybris* religiosa, isto é, absolutização de elementos penúltimos à qualidade de último.

Há, porém, uma forma de enfrentar a angústia diante da dúvida que não caia em *hybris*, mas ao contrário, justamente em superação da finitude. Desta ferramenta de superação depende a antropologia teológica na contemporaneidade e apresentamos conceitualmente aqui a partir de Tillich como “coragem”. Coragem nada tem a ver com autossuficiência, mas justamente abandono da mesma. Coragem é definida, repetidas vezes por Tillich como *autoafirmação a despeito de*, isto é, a despeito do não-ser; é um movimento das entranhas do ser por superação, por transcendência, pelo último legitimamente, genuinamente último. A linguagem teológica fala sobre justificação, Tillich renomeia por aceitação, o que não deve ser confundido por conformismo. Trata-se de aceitação da falha, aceitação da culpa, aceitação dúvida, aceitação da liberdade. Na aceitação há encontro de identidade, de sentido; a aceitação restaura relacionabilidade, pois é confiança pessoal que não é alicerçada em si, mas naquilo que transcende os binômios de tensão da estrutura ontológica. Isto é autoafirmação que supera a ambiguidade existencial. O fundamento da aceitação, da fé que aceita e transcende a dúvida, da autoafirmação

do ser a despeito do não-ser, da coragem está além da autonomia e do indivíduo, ao mesmo tempo em que está além da heteronomia e do coletivismo, está além da tensão sujeito-objeto; está naquilo que Tillich chama de teonomia, a transcendência que fundamenta a relacionalidade, a superação da alienação, parafraseando Tillich, sob as condições da alienação,⁴⁰⁴ o Novo Ser.

⁴⁰⁴ TILLICH, 2011, p. 408.

3 A CORAGEM DE SER COMO ELEMENTO CENTRAL DA ANTROPOLOGIA TEOLÓGICA NA PÓS-MODERNIDADE

Vimos no capítulo anterior que a angústia predominante no olhar de Tillich para seu período era a angústia noética (*spiritual, geistig*), isto é, a angústia diante da insignificação e vacuidade, da experiência do não-ser que nega todas as significações pelas quais o ser humano individual participa de seu mundo, dessa forma, nega a sua polaridade de *eu*-mundo. Já no primeiro capítulo lançamos olhar para o conceito e contexto da pós-modernidade como paradigma para nossa problemática antropológica e definimos como aspectos da alienação da identidade a coisificação, pela qual o ser humano individual é atacado e despersonalizado, e a dessignificação, pela qual o ser humano tem suas redes de significação atacada, perdendo sua comunidade. Nosso esforço nestes dois capítulos foi correlacionar os aspectos antropológicos de personalidade e comunidade, os aspectos estruturais ontológicos de *eu* e mundo, com o campo conceitual de Tillich de autonomia e heteronomia e a este correlacionamos os conceitos sociológicos de Bauman de liberdade e segurança. Neste binômio constante está inserida a alienação como coisificação e dessignificação.

O capítulo anterior também apresentou o elemento sobre o qual nos dispomos a construir uma antropologia teológica: a coragem. Esta como atitude de autoafirmação do ser humano negado na alienação. Constitui, assim, a ferramenta de superação da alienação. Coragem de ser, na antropologia teológica, é o ato do ser humano afirmar sua identidade a despeito da sua falta de identidade, enquanto identidade fixada. É a coragem de tomar sobre si o não-ser. Ela é o estado de aceitação, não passiva, não resignada, mas de abertura e gratuidade diante de si mesmo e do mundo. É expressão de vitalidade, afirmação da vida, e é movimento de superação de dualismos e dicotomias de uma polaridade alienada. Dessa forma, este é o conceito chave para nossa antropologia teológica.

Neste capítulo final, queremos apresentar uma síntese da discussão realizada até aqui e apresentar uma proposta de antropologia teológica para a pós-modernidade. Desenvolvemo-lo em dois momentos. Seu primeiro momento apresenta uma síntese a respeito da alienação e da angústia do ser humano na pós-modernidade. Nos capítulos anteriores apresentamos o tema no campo conceitual. Aqui apresentamos uma correlação entre nossas definições de alienação e angústia

(definidas nos capítulos anteriores) aplicada para o contexto do ser humano na pós-modernidade. Traz de volta a análise do ser humano em seu contexto, isto é, no contexto da pós-modernidade, da contemporaneidade destacando a alienação do ser humano nos termos de coisificação e dessignificação e também desenvolve o conceito da angústia noética própria do período contemporâneo.

O segundo momento do capítulo apresenta um horizonte para a antropologia teológica na pós-modernidade. Apresentamos a nossa antropologia teológica, isto é, a partir do conceito de coragem, através de dois aspectos afirmativos de identidade que os capítulos anteriores já lançaram os alicerces: antropologia teológica a partir da relacionalidade e a partir da abertura à transcendência. Na primeira abordamos a correlação dos elementos estruturais do ser na superação de sua dualidade. Na segunda, a potência do Novo Ser como fundamento da coragem de ser e a coragem de ser como mensagem, isto é, portadora de potência para a autoafirmação do ser no contexto existencial da pós-modernidade.

Este terceiro capítulo, apesar de ser o último e, portanto, apresentar uma síntese do tema de pesquisa, levando, dessa forma, uma proposta de antropologia teológica, não encerra ou esgota o assunto. Seu objetivo, isso sim, é apresentar caminhos conceituais e correlação de temas para a discussão da antropologia teológica na pós-modernidade. Uma antropologia teológica na pós-modernidade nunca pode ser dada por encerrada, mas deve estar em constante debate, diálogo, tensionamento e relação com os temas de angústia e coragem de cada contexto. Assim, apresentamos a seguir caminhos de reflexão do pensamento teológico sobre o ser humano que podem contribuir e orientar futuras discussões antropológicas pela teologia.

3.1 O Ser Humano no Contexto da Angústia Contemporânea

Quando, no primeiro capítulo apresentamos o conceito de pós-modernidade em discussão com o conceito de modernidade. Abordamos a modernidade enquanto uma visão de mundo desencantada, na qual se empreendeu uma dominação de sujeito-objeto sobre o mundo. Yuval Noah Harari, historiador israelense, chama este processo de Revolução Científica. Esta revolução científica significou o pleno domínio do mundo pelo ser humano. Para o historiador, o evento fundacional da Revolução Científica foi a chegada dos europeus ao continente americano.

Doravante: “Se eles”, isto é, os europeus, “realmente quisessem controlar os vastos territórios, precisaria coletar uma enorme quantidade de dados sobre geografia, o clima, a flora, a fauna, as línguas, as culturas e a história do novo continente”.⁴⁰⁵ Em outras palavras, a Revolução Científica nasce com o imperialismo moderno, e ambos são inseparáveis.⁴⁰⁶

Mais que apenas dominar outros territórios, a Revolução Científica possibilitou o ser humano de conquistar completamente o espaço ao seu redor. Harari refere-se como uma libertação do ser humano da “dependência do ecossistema à sua volta”.⁴⁰⁷ Descreve o autor:

Os humanos derrubaram florestas, drenaram pântanos, represaram rios, inundaram planícies, construíram dezenas de milhares de ferrovias e edificaram metrópoles repletas de arranha-céus (...), habitats foram destruídos e espécies foram extintas. Nosso planeta, um dia verde e azul, está se tornando um shopping center de plástico e concreto.⁴⁰⁸

E não apenas o pleno domínio do espaço como também do tempo. O ritmo de trabalho, antes baseado no ciclo da natureza,⁴⁰⁹ passa a ser controlado por relógios padronizados, como uma necessidade da industrialização.⁴¹⁰ Dessa forma, podemos definir a modernidade como o período em que o ser humano, mediante o uso da técnica, empreendeu o seu domínio sobre o tempo e o espaço. Não estava mais preso ao mesmo, mas passava a ser sujeito sobre esses, um ser histórico, que transforma o mundo ao seu redor através de sua objetivação. A consequência antropológica direta é que o ser humano passa a estar, cada vez mais, cortado da relação com seu mundo, tornando-se um *eu* solitário, até estar cortado da relação com sua comunidade; passa a ser um objeto irrelacionado.

Já citamos Theodor Adorno e nossa concordância com sua noção de Auschwitz como o evento que demonstra a falência do sistema desenvolvido na modernidade, pelo menos do ponto de vista filosófico e teológico. A cultura ocidental, potencialmente destrutiva, chega ao seu ápice nos regimes fascistas do

⁴⁰⁵ HARARI, Yuval Noah. *Sapiens – Uma breve história da humanidade*. Trad.: Janaína Marcoantonio. 7. ed. Porto Alegre: L&PM, 2015, p. 298.

⁴⁰⁶ HARARI, 2015, p. 288.

⁴⁰⁷ HARARI, 2015, p. 361.

⁴⁰⁸ HARARI, 2015, p. 361.

⁴⁰⁹ HARARI, 2015, p. 363.

⁴¹⁰ HARARI, 2015, p. 364.

século passado.⁴¹¹ Nos regimes totalitários do século XX, atingiu-se uma “total organização da sociedade” através da “complexificação e globalização da economia de troca, e a técnica que a acompanha e a tornou possível”.⁴¹² O desenvolvimento do capitalismo “produziu perturbações objetivas em todos os âmbitos: na natureza, na sociedade e no indivíduo”.⁴¹³ O controle sobre o tempo e o espaço, sobre o ambiente, o mundo, a natureza, também atingiu a sociedade e o ser humano individual, controlado pelo Estado identificado como centro, como absoluto, auto-referenciado e auto-legitimado. O campo de concentração é produto direto desta sociedade. É onde o domínio sobre o ser humano atinge níveis totais e, nisso e por isso, absurdos. Ali o ser humano enquanto indivíduo desaparece. “Nos campos de concentração, os indivíduos não morreram como indivíduos, mas como exemplares anônimos de uma espécie”.⁴¹⁴ Assalta-se, ali, a individualidade, a identidade, a humanidade das vítimas. O ser humano é completamente reduzido a coisa e nada mais que coisa.

Alienação, portanto, tem a ver com o ser humano tendo seu tempo e espaço controlado por forças que lhe escapam. Alienação é o estado em que o centro do ser humano é ocupado por uma força que o separa da plenitude de seu ser, a realização plena de si em seu mundo. Abordamos aqui o estado de alienação em termos de dessignificação com a angústia noética de forma a apresentarmos uma síntese a respeito da condição existencial do ser humano na contemporaneidade. Esta opção pelos conceitos nos termos citados está em compreender a ambas como expressões mais nítidas da situação do ser humano na pós-modernidade, conforme argumentamos a seguir.

3.1.1 *Alienação como dessignificação e angústia no ética*

A respeito da angústia na pós-modernidade, nos referimos sobre os períodos de angústia que Tillich expõe em *A Coragem de Ser*. Para o teólogo, dos três tipos de angústia presentes na existência, ou seja, a ôntica, a moral e a noética (*spiritual, geistig*), a presente em seu tempo é a noética, isto é, a angústia frente à

⁴¹¹ WUSSOW, Philipp von apud MUELLER, Enio R. *Filosofia à sombra de Auschwitz: um dueto com Adorno*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2009, p. 10.

⁴¹² MUELLER, 2009, p. 132.

⁴¹³ MUELLER, 2009, p. 140-141.

⁴¹⁴ MUELLER, 2009, p. 223.

insignificação e à vacuidade. Tal angústia é a experiência da negação da autoafirmação criadora. Para Tillich, “em cada momento em que o homem vive criadoramente nas várias esferas de significação” há autoafirmação noética, espiritual, criadora.⁴¹⁵ Uma autoafirmação criadora é aquela na qual o ser humano transforma o seu mundo, do qual participa, “mesmo se em porções muito pequenas”,⁴¹⁶ ou seja, não se trata de um privilégio de grandes pensadores, estadistas e/ou artistas, mas de todo ser humano que participa de seu mundo significando-o.

A angústia que Tillich visualiza, entretanto, é que o ser humano não participa de seu mundo de forma autônoma nas esferas de significação. Segundo o teólogo:

Uma certeza rompe através dos acontecimentos externos ou processos interiores: somos cortados da participação criadora numa esfera de cultura, nos sentimentos frustrados a respeito de algo que se tinha afirmado com paixão, somos conduzidos da devoção a um objeto à devoção por outro e de nôvo por outro, porque o sentido de cada um dêles se desvanece e o eros criador se transformou em indiferença ou aversão. Tudo é tentado e nada satisfaz.⁴¹⁷

O que se chega à compreensão a respeito da angústia cultural é que nela o ser humano está cortado de uma participação autônoma, trata-se de alienação, uma alienação do ser humano das esferas de significação, o que chamamos de dessignificação.

Ao não participar das esferas de significação, o ser humano está, conforme Tillich, constantemente lançado a significações não plenas, insatisfatórias. A isso concorda Adorno, o qual manteve uma relação muito próxima com o teólogo da cultura,⁴¹⁸. Para o filósofo de Frankfurt, a realização de um desejo traz consigo “uma sensação de ter sido traído”.⁴¹⁹ Esta sensação tem a ver com a transformação na sociedade capitalista, através da indústria cultural, dos “nossos desejos numa versão esvaziada e sem sentido dos mesmos”.⁴²⁰

Tal angústia e alienação manifestam-se na constante busca por significação, tão presente nos diferentes discursos de busca por sentido. A busca por sentido

⁴¹⁵ TILLICH, Paul. *A Coragem de Ser*. Baseado nas Conferências Terry Pronunciadas na Yale University. 2. ed. Trad.: Eglê Malheiros. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972, p. 36.

⁴¹⁶ TILLICH, 1972, p. 36.

⁴¹⁷ TILLICH, 1972, p. 37.

⁴¹⁸ MUELLER, 2009, p. 218.

⁴¹⁹ MUELLER, 2009, p. 95-96.

⁴²⁰ MUELLER, 2009, p. 96.

revela uma separação do ser humano de um sentido de sua existência. A separação de um sentido pode ser experimentada por grupos inteiros, na busca de sentido do grupo como grupo. Porém, a busca por sentido na contemporaneidade é uma procura individual. Ainda que experimentada coletivamente, é o indivíduo que está separado de seu sentido: não há sentido, não há destino, não há projeto do qual participar. O sentimento de insegurança é correlato da dúvida. Esta, “se baseia na separação do homem do todo da realidade, da sua falta de participação universal, no isolamento de seu eu individual”.⁴²¹ A resposta imediata a esta insegurança é oferecida em termos de fanatismo, ou seja, “auto-rendição espiritual”.⁴²²

O desejo por segurança de nossos dias, se expressa no desejo por um castelo fortificado para o qual o ser humano rendido espiritualmente retira-se e o qual ele defende com todos os seus recursos contra o mundo exterior.⁴²³ A segurança a qual se submete, contudo, “é comparável à segurança de uma prisão”.⁴²⁴ Em nome desta, renuncia à sua liberdade, à sua autonomia, conseqüentemente, à sua participação criadora. A segurança, inicialmente buscada e concebida como um meio de manutenção da liberdade do ser humano, como um meio, volta-se contra este, e o ser humano “para quem tudo isto foi inventado como meio, tornou-se um meio êle próprio, a serviço dos meios”.⁴²⁵

Assim, na contemporaneidade, descrita tanto por Tillich como Adorno, o ser humano vive uma separação de significação com seu mundo, ou seja, está alienado em termos de dessignificação. A angústia contemporânea comporta ambas as definições que construímos neste trabalho, coisificação e dessignificação. Nela experimenta-se a perda de ambos, do eu e do mundo. O ser humano,

do século XX perdeu um mundo significante e um eu, que vive em significações fora de um centro espiritual. O mundo de objetos criado pelo homem puxou para dentro de si aquele que o criou, e que agora perde sua subjetividade nêle. Êle sacrificou-se às suas próprias produções.⁴²⁶

O ser humano, do mundo das coisas, torna-se ele próprio uma coisa, ou seja, está alienado enquanto coisificado. Para Tillich, o projeto existencialista de protesto contra toda coisificação do ser humano, e de invocação da absoluta

⁴²¹ TILLICH, 1972, p. 38.

⁴²² TILLICH, 1972, p. 38.

⁴²³ TILLICH, 1972, p. 52.

⁴²⁴ TILLICH, 1972, p. 57.

⁴²⁵ TILLICH, 1972, p. 108.

⁴²⁶ TILLICH, 1972, p. 109.

liberdade e autonomia do ser humano, o cortou de toda “participação em seu mundo”, tornando-o “uma concha vazia”.⁴²⁷ O existencialismo se constituiu, assim, para sua tragédia, um novo sistema opressor do ser humano.⁴²⁸

Neste ponto, portanto, correlatamos que a angústia descrita por Tillich é a angústia da contemporaneidade, aqui chamada de pós-modernidade. É angústia noética como experiência da alienação do ser humano enquanto ser significante. A condição existencial do ser humano na pós-modernidade é que está cortado da relação com as significações de si: não possui mundo, não possui comunidade, não possui identidade, é um ser isolado e solitário destinado a consumir significados. Seus significados são aqueles que adquire e que, após a aquisição, perderá, tendo que buscar por outros significados, nunca obtendo uma significação profunda de si. Não possui significado, porque não é possuído por um significado.

Os aspectos sobre a angústia e alienação são fundamentais em uma antropologia teológica. “O ser do homem inclui sua relação com as significações”,⁴²⁹ também na negação da relacionalidade do ser humano e sua realização de sentido há aspectos fundamentais da antropologia teológica. O ser humano o é “só por compreender e moldar a realidade”.⁴³⁰ Refletimos a partir daqui sobre as vivências do ser humano contemporâneo, buscando visualizar a ambiguidade da vida pela qual é manifesta a alienação existencial do sujeito.

3.1.2 *O ser humano da pós-modernidade*

Para a análise histórica de Yuval Harari, o indivíduo, enquanto indivíduo, fora nascido na Revolução Científica, ou seja, desde os eventos fundacionais da modernidade. O indivíduo surgiu com a ascensão de dois poderes próprios desse período, o Estado e o mercado;⁴³¹ são estes que lhe garantem a existência. “Mas a libertação do indivíduo vem com um custo”.⁴³² Quando o Estado e o mercado libertaram o indivíduo dos laços e obrigações com a família e a comunidade, eles

⁴²⁷ TILLICH, 1972, p. 118.

⁴²⁸ TILLICH, 1972, p. 119.

⁴²⁹ TILLICH, 1972, p. 39.

⁴³⁰ TILLICH, 1972, p. 39.

⁴³¹ HARARI, 2015, p. 370.

⁴³² HARARI, 2015, p. 371.

tomam seu lugar. O que sobrou de ambas, família e comunidade, foram apenas resquícios emocionais,⁴³³ sem a importância de outrora.

Porém, deve-se perguntar antropologicamente, o que o crescimento econômico e a individualização do ser humano geraram de sentido para este? Na pergunta do historiador: “Se o crescimento econômico e a autossuficiência não tornam as pessoas mais felizes, qual o benefício do capitalismo?”.⁴³⁴ O próprio autor argumenta que o desenvolvimento dos meios de produção, bem como “novas aptidões, comportamentos e habilidades não necessariamente contribuem para uma vida melhor”, e cita como exemplo a Revolução Agrícola que significou, para o ser humano, jornadas de trabalho muito mais intensas que o passado como caçador-coletor, assim como vulnerabilidade a pragas e empobrecimento da dieta, além de ter estruturado a exploração do trabalho.⁴³⁵

Harari menciona, como um exemplo do prejuízo antropológico da contemporaneidade, a alegria de uma caça bem sucedida por um caçador-coletor em contraste ao conforto de um cidadão urbano médio que jamais experimenta tal alegria e conclui: “Cada nova invenção só aumenta a distância entre nós e o jardim do Éden”.⁴³⁶ No que diz respeito à riqueza sensorial e de vivências, o historiador coloca-se ao lado dos escritores românticos e enfatiza a pobreza atual. “Os antigos caçadores-coletores viviam o momento presente, e tinham plena consciência de cada som, sabor e odor”.⁴³⁷ Em contraposição, fala a respeito do ser humano contemporâneo:

Podemos ir ao supermercado e escolher comer mil pratos diferentes. Mas, qualquer que seja o prato escolhido, provavelmente o comeremos às pressas diante da TV, sem prestar atenção ao sabor. Podemos viajar para mil lugares incríveis. Mas, para onde quer que formos, provavelmente estaremos brincando com nosso smartphone em vez de realmente ver o lugar.⁴³⁸

Há uma demanda muito grande em nossos tempos por experiências sensoriais, por outro lado há um aproveitamento efetivo muito baixo dessas experiências o que gera o sempre vazio após concluída a experiência e a

⁴³³ HARARI, 2015, p. 372-373.

⁴³⁴ HARARI, 2015, p. 387.

⁴³⁵ HARARI, 2015, p. 387.

⁴³⁶ HARARI, 2015, p. 388.

⁴³⁷ HARARI, 2015, p. 388.

⁴³⁸ HARARI, 2015, p. 388.

necessidade por novas experiências. Podemos dizer que elas são descartáveis. Há uma liquidez a respeito das experiências sensoriais e de como vivenciamos-las.

Outro aspecto de empobrecimento antropológico reside na comunidade. Para o ser humano caçador-coletor, e mesmo para o ser humano medieval, a comunidade era imediatamente sua garantia de sobrevivência e a vida de cada pessoa dependia imediatamente da solidariedade da outra.⁴³⁹ Hoje, ao contrário, pode-se verificar,

tornou-se possível sobreviver sem ter uma família estendida ou amigos reais. Um indivíduo que mora em uma cobertura urbana é cercado por milhares de pessoas onde quer que vá, mas possivelmente jamais visitou o apartamento vizinho e sabe muito pouco sobre seus colegas de trabalho.⁴⁴⁰

Existe, evidentemente, relação entre indivíduos, o que Harari chama de “amigos de bar”, ou seja, pessoas que se reúnem, conversam, divertem-se, desabafam e discutem entre si, porém a vida um do outro não está em imediata e consciente interdependência.⁴⁴¹

Estes aspectos apontados pelo historiador israelense demonstram uma pobreza de vivências e de participação no mundo, o que temos chamado aqui de dessignificação. Harari aponta em sua descrição da prejuízo antropológico da contemporaneidade uma condição de tédio de um ser humano inteiramente cooptado pelas forças que o constituíram em indivíduo. Esta condição de tédio, que contrapõe-se a uma condição de realização de sentido, pode ser debatido em termos de gestão do tempo, isto é, do tempo livre.

É uma característica da contemporaneidade a distinção entre o tempo de trabalho, isto é, “determinado desde fora”, e o tempo livre, o ócio, distinto do primeiro, portanto determinado desde si.⁴⁴² Este segundo é o tempo dispensado às situações de convivência imediatas, ou seja, sem mediações. Entretanto, segundo Adorno: “Numa época de integração social sem precedentes, fica difícil estabelecer, de forma geral, o que resta nas pessoas, além do determinado pelas funções”, isto é, por seus “papéis sociais”.⁴⁴³ Para o filósofo, “mesmo onde o encantamento se atenua e as pessoas estão ao menos subjetivamente convictas de que agem por

⁴³⁹ HARARI, 2015, p. 393.

⁴⁴⁰ HARARI, 2015, p. 393.

⁴⁴¹ HARARI, 2015, p. 393.

⁴⁴² ADORNO, Theodor. *Indústria Cultural e Sociedade*. Seleção de textos: Jorge M. B. de Almeida. Trad.: Maria Helena Ruschel. 2. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2004, p. 103.

⁴⁴³ ADORNO, 2004, p. 104.

vontade própria, essa vontade é modelada por aquilo de que desejam estar livres fora do horário de trabalho”.⁴⁴⁴ Dessa forma, a distinção entre o tempo autônomo e heterônomo é tênue, se não inexistente.

Segundo ainda Adorno:

Quando se aceita como verdadeiro o pensamento de Marx, de que na sociedade burguesa a força de trabalho tornou-se mercadoria e, por isso, o trabalho foi coisificado, então a palavra *hobby* conduz ao paradoxo de que aquele estado, que se entende como o contrário de coisificação, como reserva de vida imediata em um sistema total completamente mediado, é, por sua vez, coisificado da mesma maneira que a rígida delimitação entre trabalho e tempo livre. Neste prolongam-se as formas de vida social organizada segundo o regime do lucro.⁴⁴⁵

Pode-se dizer, dessa forma, que o ser humano está alienado da gestão de seu tempo. Adorno chama a atenção para a “divisão da vida em duas metades” e seu aspecto alienante do ser humano.⁴⁴⁶ Divide-se não apenas o tempo, mas os espaços, bem como qualquer manifestação da vida. Alienadas de seu tempo, “as pessoas não percebem o quanto não são livres lá onde mais livres se sentem, porque a regra de tal ausência de liberdade foi abstraída delas”.⁴⁴⁷

Na sociedade contemporânea, a vida foi posta dentro de uma máquina de produção e consumo, não só dos aspectos materiais, como também dos aspectos espirituais, o que é chamado na filosofia de Adorno de indústria cultural.⁴⁴⁸ Nós também temos chamado atenção a este aspecto nos já referido conceito de dessignificação. O que fica manifesto aqui é como também a gestão do tempo livre está alienada.

O tempo posto como mercadoria transforma as vivências em objeto de consumo. Cria-se, dessa forma, um fetichismo do “tempo livre”. Aliam-se ao fetichismo criado os controles sociais que passam a regular sobre a gestão individual do tempo, seja ele no trabalho ou livre.⁴⁴⁹ A reação à alienação do tempo corresponde ao conceito de tédio. Respondendo Schopenhauer sobre uma condição humana do tédio, Adorno escreve: “O tédio existe em função da vida sob a coação do trabalho e sob a rigorosa divisão do trabalho”.⁴⁵⁰ Para o filósofo, o tédio é

⁴⁴⁴ ADORNO, 2004, p. 104.

⁴⁴⁵ ADORNO, 2004, p. 106.

⁴⁴⁶ ADORNO, 2004, p. 107.

⁴⁴⁷ ADORNO, 2004, p. 108.

⁴⁴⁸ ADORNO, 2004, p. 114.

⁴⁴⁹ ADORNO, 2004, p. 109.

⁴⁵⁰ ADORNO, 2004, p. 110.

resultando da alienação do tempo, não se instalando ali onde o tempo fosse administrado de forma autônoma e livre.⁴⁵¹

Uma antropologia teológica que parte da condição de alienação do ser humano em termos de dessignificação tem consciente que esta alienação se estende ali também onde o ser humano pensa exercer significação. Na condição de pessoas alienadas, “se destruiu nelas justamente a produtividade, a capacidade criativa”.⁴⁵² Conforme Adorno: “Tempo livre produtivo só seria possível para pessoas emancipadas, não para aquelas que, sob a heteronomia, tornaram-se heterônomas também para si próprias”.⁴⁵³

Com isso perguntamo-nos a respeito da felicidade como objeto de busca do ser humano e como esta se relaciona às condições nas quais o ser humano tem suas vivências. Em uma primeira perspectiva, a felicidade não depende de condições externas como conforto social, político e/ou econômico, mas exclusivamente de condições internas, ou seja, que felicidade tem a ver com componentes bioquímicos presentes no cérebro.⁴⁵⁴ Uma segunda perspectiva não se conforma com uma felicidade que apenas dependa da presença de componentes bioquímicos no cérebro. Esta perspectiva afirma que a felicidade é encontrada externamente, em um sentido para a vida a ser buscado e encontrado. Como ilustra Nietzsche, “se você tem um motivo para viver, é capaz de tolerar praticamente qualquer coisa”.⁴⁵⁵ Esta segunda perspectiva, contudo, também não é dependente de condições de conforto social, político e/ou econômico, mas vai além e se exterioriza em contraste à primeira.

Harari critica ambas as perspectivas. Para o autor, “de um ponto de vista puramente científico, a vida humana não tem sentido algum”;⁴⁵⁶ o que concordamos – por isso do ponto de vista biológico, felicidade tem a ver com a primeira perspectiva. O historiador segue afirmando que “qualquer significado que as pessoas atribuem à própria vida é apenas uma ilusão”.⁴⁵⁷ E então compara:

O cientista que afirma que sua vida tem sentido porque ele contribui para um aumento no conhecimento humano, o soldado que declara que sua vida

⁴⁵¹ ADORNO, 2004, p. 110.

⁴⁵² ADORNO, 2004, p. 111.

⁴⁵³ ADORNO, 2004, p. 113.

⁴⁵⁴ HARARI, 2015, p. 396.

⁴⁵⁵ HARARI, 2015, p. 401-402.

⁴⁵⁶ HARARI, 2015, p. 402.

⁴⁵⁷ HARARI, 2015, p. 402.

tem sentido porque ele luta para defender sua terra natal e o empreendedor que encontra sentido em construir uma nova empresa são não menos iludidos do que seus semelhantes medievais que encontrava sentido lendo as Escrituras, participando de uma Cruzada ou construindo uma nova catedral.⁴⁵⁸

Podemos acrescentar, o trabalhador que faz horas extras para obter o máximo de conforto à sua família e o camponês medieval que via no árduo trabalho uma forma de obter méritos diante de Deus encontram-se na mesma situação de forma de encarar seu penoso sacrifício como significativo.

Esta crítica dupla o faz perguntar por uma terceira perspectiva.⁴⁵⁹ Nesta terceira perspectiva, Harari dialoga com a religião. O autor ilustra com o exemplo da entrada do templo de Delfos, onde constava a inscrição “Conhece-te a ti mesmo!”, e conclui: “A implicação era que o indivíduo médio ignora seu verdadeiro eu e, portanto, tende a ignorar a verdadeira felicidade”.⁴⁶⁰ Isto é, o ser humano busca pela felicidade, pois encontra-se alienado do verdadeiro conhecimento da felicidade. A busca pela felicidade é uma busca por superação do estado de alienação.

Assim, queremos seguir para a procura do fundamento da superação da alienação. Discutimos nesta seção a respeito do controle sobre o ser humano em seu tempo e seu espaço, negado em sua autoafirmação criadora, cortado da participação no mundo e na comunidade, das relações de significação e sobre o prejuízo antropológico daí decorrente. Como forma de superação deste estado de alienação desenvolvemos no transcurso da dissertação duas teses, que inter-relacionam-se e que apresentamos a seguir: a relacionalidade e a abertura à transcendência.

3.2 Antropologia Teológica a partir da Relacionalidade

Vimos que na ontologia de Tillich, o ser humano está estruturado a partir da polaridade entre *eu* e mundo, personalidade e comunidade, entre autonomia e heteronomia. Com base nesta estrutura, trabalhamos os conceitos de alienação em termos de coisificação e dessignificação. Ao apresentarmos o pensamento de Tillich apontamos que a identidade do ser humano é formada, então, não por um *eu* isolado do mundo ou uma personalidade destituída de comunidade – muito menos o

⁴⁵⁸ HARARI, 2015, p. 402.

⁴⁵⁹ HARARI, 2015, p. 403.

⁴⁶⁰ HARARI, 2015, p. 404.

contrário –, mas pela relacionalidade entre essa polaridade. “Relacionalidade implica”, necessariamente, “a consciência do outro e a liberdade de relacionar-se mediante a superação do auto-isolamento dentro de nós mesmos e dentro do outro”.⁴⁶¹ Ou seja, implica em uma estrutura que une os elementos *eu* e mundo. A relacionalidade também está presente no pensamento de Adorno, pensada sob dois acentos. Um primeiro, em que está priorizada a “preservação das alteridades”, isto é, contra tendências de uniformização; e um segundo, em que está priorizada a “preservação das identidades”, ou seja, na “identificação de uma pessoa com a outra, sem uma concomitante redução das alteridades”.⁴⁶²

Sobre a primeira, Adorno postula: “Verdadeira comunicação ocorre onde se comunicam ‘os diferentes’ e não, como se pensa, entre os iguais”.⁴⁶³ Nisso preservar-se não apenas a alteridade do outro, mas a alteridade do eu frente ao outro. Ainda conforme Adorno, esta preservação está relacionada à “condição de ser diferente”, ou seja, “cada pessoa diferente de todas as outras, ‘sem dominação’. Sem que uma, de qualquer forma e por quaisquer meios, exerça domínio sobre a outra”.⁴⁶⁴ Esta condição ontológica e, decorrentemente ética, coloca-se frente a uma elaboração de uma antropologia. Na busca por identidade: “O resultado é sempre a dominação de uns pelos outros, incluindo aí a dominação do ser humano por ele próprio, em consequência da dicotomia interna que ele próprio cria e à qual se submete”.⁴⁶⁵ O acento de “preservação das alteridades” é colocado contra as tendências de dominação e vai de encontro à alienação como coisificação. O segundo processo, de “preservação das identidades”, por outro lado, vai de encontro à alienação como dessignificação. Trata-se de que na “relação com o diferente sem domínio”, possa se expressar em uma identificação com o outro sem, contudo, abandonar a identidade própria.⁴⁶⁶ “Identificação”, citando Adorno, “é o contrário do pensamento identificador, subsumidor, que torna tudo igual a si próprio’, é ‘a capacidade de se fazer igual ao outro’”.⁴⁶⁷

A formação e afirmação da identidade se dão, assim, em dois polos, na participação, ou seja, pelo polo do mundo e a “preservação das identidades”, e na

⁴⁶¹ TILLICH, 2011, p. 677.

⁴⁶² MUELLER, 2009, p. 204-205.

⁴⁶³ MUELLER, 2009, p. 208.

⁴⁶⁴ MUELLER, 2009, p. 209.

⁴⁶⁵ MUELLER, 2009, p. 210.

⁴⁶⁶ MUELLER, 2009, p. 211.

⁴⁶⁷ MUELLER, 2009, p. 212.

individualização, ou seja, pelo polo do *eu* e a “preservação das alteridades”. Elas são correlacionadas e exigem-se mutuamente. Primeiramente abordamos cada uma das formas de forma isolada. A seguir as relacionamos, respectivamente, à comunidade espiritual de Tillich e ao seu pensamento a respeito de vitalidade e corporeidade.

3.2.1 *Participação e individualização*

Em *A Coragem de Ser*, Tillich, partindo de sua polaridade estrutural da identidade, aponta duas formas de autoafirmação do ser, cada uma das formas baseada em um dos polos. São estas a autoafirmação pela participação e a autoafirmação pela individualização, em outras palavras, a “coragem de ser como uma parte”⁴⁶⁸ e a “coragem de ser como si próprio”.⁴⁶⁹ O ser estrutura-se pela polaridade de individualização e participação.⁴⁷⁰ O processo de autoafirmação do ser é um processo de gestão do espaço. Existir significa possuir espaço.⁴⁷¹ Não apenas espaço físico, mas os espaços simbólicos, sociais, religiosos, ou seja, os espaços de significação. Estar vivo é um constante avançar e recuar em espaços,⁴⁷² ou seja, está constantemente envolvido na tensão dos espaços e na gestão desta tensão. Apresentamos nos pontos seguintes cada uma das formas de autoafirmação isoladamente para, a seguir, pensa-las de forma interdependentes em comunidade espiritual e vitalidade.

3.2.1.1 Coragem de ser pela participação

O primeiro ponto fala da autoafirmação a partir da participação. Nele, Tillich relembra sua exposição a respeito “da estrutura ontológica básica e seus elementos constitutivos”⁴⁷³ de *eu-mundo*, que nós também já expomos no capítulo anterior. Dada esta estrutura, o ser humano autoafirma-se dentro desta polaridade, ou seja “o

⁴⁶⁸ TILLICH, 1972, p. 67.

⁴⁶⁹ TILLICH, 1972, p. 89.

⁴⁷⁰ TILLICH, Paul. *Teologia Sistemática*. 6. ed. rev. Trad.: Getúlio Bertelli e Geraldo Korndörfer. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2011, p. 494.

⁴⁷¹ TILLICH, 2011, p. 203.

⁴⁷² TILLICH, 2011, p. 497.

⁴⁷³ TILLICH, 1972, p. 67.

eu individual, que participa do mundo, isto é, universo estrutural do ser”.⁴⁷⁴ Podemos dizer, o ser humano de uma antropologia teológica é o ser humano individual.⁴⁷⁵ “Porém, o eu é eu só porque tem um mundo, um universo estruturado, ao qual êle pertence e do qual, ao mesmo tempo, está separado”;⁴⁷⁶ ou seja, só há eu em uma relação com o mundo. A afirmação do eu é participativa no mundo. A identidade é, dessa forma, relacional. Podemos também dizer que a personalidade como tal só é possível pela relação com outras pessoas. Em Tillich, apenas “pelo contínuo encontro com outras pessoas é que a pessoa se torna e permanece uma pessoa”, e onde este encontro ocorre é a comunidade.⁴⁷⁷

Tillich distingue entre uma sociedade coletivista e neocoletivista. Para ele, a primeira “é aquela na qual a existência e a vida do indivíduo são determinadas pela existência e instituições do grupo”: sua angústia é compartilhada entre todos, e também sua coragem.⁴⁷⁸ Neste tipo de coragem está incluída a filosofia realista medieval, na qual o particular, ou seja, a pequena parte, “tem sua potência de ser pela participação no universal” e, da mesma forma, cada indivíduo possui sua potência de ser validada pela participação coletiva.⁴⁷⁹ O nominalismo, por outro lado, atribui validade da realidade a partir do indivíduo.⁴⁸⁰ Este está conectado ao “surgimento do individualismo moderno”, ou seja, ao “despedaçamento nominalístico do universo em coisas individuais”.⁴⁸¹ Tillich reconhece igualmente na eclesiologia medieval a expressão desta coragem.⁴⁸² A tensão criada entre a participação coletivista na vida da igreja e a piedade penitencial advinda do nominalismo marcam a crise que é pano de fundo para a Reforma, na qual o coletivismo medieval tem seu fim.⁴⁸³

Tillich chama de neocoletivista expressões presentes no nazifascismo e no comunismo e aponta três diferenças entre este e o que ele chama de coletivismo (ou mesmo semicoletivismo).⁴⁸⁴ A primeira diferença é que “o neocoletivismo é precedido pela libertação da razão autônoma e a criação de uma civilização

⁴⁷⁴ TILLICH, 1972, p. 68.

⁴⁷⁵ TILLICH, 1972, p. 68.

⁴⁷⁶ TILLICH, 1972, p. 69.

⁴⁷⁷ TILLICH, 1972, p. 71.

⁴⁷⁸ TILLICH, 1972, p. 72.

⁴⁷⁹ TILLICH, 1972, p. 73.

⁴⁸⁰ TILLICH, 1972, p. 74.

⁴⁸¹ TILLICH, 1972, p. 101.

⁴⁸² TILLICH, 1972, p. 74.

⁴⁸³ TILLICH, 1972, p. 74-75.

⁴⁸⁴ TILLICH, 1972, p. 75.

técnica”.⁴⁸⁵ A segunda diferença é que “o neocoletivismo surgiu numa situação em que encontra muitas tendências competidoras” entre si, sendo, portanto, “menos estável e seguro do que as formas mais velhas do coletivismo”.⁴⁸⁶ Por fim, a terceira diferença está nos “métodos totalitários” da “necessidade de uma organização técnica centralizada”.⁴⁸⁷ Neste ponto, entretanto, Tillich diferencia entre o comunismo original e o Estado estabelecido na Rússia do seu presente. Enquanto o primeiro tratava-se de uma “escatologia racional, um movimento de crítica e esperança, a muitos respeito similar às idéias proféticas”, o Estado russo assimilou expressões nacionalistas.⁴⁸⁸

Para Tillich, assim, interessou muito mais a análise da expressão da coragem neocoletivista do comunismo que do nazifascismo. Para o socialista religioso, a “significação histórico-mundial” do comunismo “deve ser vista à luz de uma ontologia de auto-afirmação e coragem”,⁴⁸⁹ esta é essencial para sua compreensão. Para entender o comunismo, é preciso ir “até suas raízes ontológicas e sua potência existencial”.⁴⁹⁰ A essência do comunismo, para ele, “é a coragem de ser como uma parte que êle dá às massas populares, que viviam sob a ameaça crescente de não-ser e o sentimento crescente de ansiedade”.⁴⁹¹ Nasce de um mundo sob ameaça, em crise. Nasce como uma coragem frente aos poderes que negam a vida. Segundo Tillich, “o comunismo dá aos que perderam, ou estão perdendo, sua velha auto-afirmação coletivista, um nôvo coletivismo e com êle uma nova coragem de ser como uma parte”.⁴⁹²

Outra forma de coragem de ser como uma parte que Tillich destaca é o que ele chama de conformismo democrático, que ele visualiza na sociedade estadunidense.⁴⁹³ Tillich coloca-se como um observador de origem europeia que emigrou aos Estados Unidos e aponta:

Há algo de espantoso na coragem americana para um observador que vem da Europa: embora simbolizada principalmente nos pioneiros dos primeiros tempos, está presente hoje na larga maioria do povo. Uma pessoa pode haver sofrido uma tragédia, um destino destruidor, a falência de convicções,

⁴⁸⁵ TILLICH, 1972, p. 75.

⁴⁸⁶ TILLICH, 1972, p. 75.

⁴⁸⁷ TILLICH, 1972, p. 75-76.

⁴⁸⁸ TILLICH, 1972, p. 76.

⁴⁸⁹ TILLICH, 1972, p. 76.

⁴⁹⁰ TILLICH, 1972, p. 79.

⁴⁹¹ TILLICH, 1972, p. 76.

⁴⁹² TILLICH, 1972, p. 77.

⁴⁹³ TILLICH, 1972, p. 80.

mesmo culpa ou desespero momentâneo: ela não se sente nem destruída, nem sem significação, nem condenada, nem sem esperança (...) O americano típico, após haver perdido os alicerces de sua existência, trabalha por novos alicerces.⁴⁹⁴

Para Tillich, a coragem de ser como uma parte, na expressão estadunidense, é ser parte de um processo produtivo. “Isto significa que é no próprio ato produtivo que está presente a potência e a significação do ser”.⁴⁹⁵ Esta participação no processo produtivo, porém, é dependente de uma “conformidade e ajustamento aos meios de produção social”; quanto mais sofisticadas os meios de produção, mais sofisticadas devem ser a conformidade e o ajustamento do eu individual à máquina de produção e consumo, e esta é mantida, sobretudo, pela “crescente impacto dos meios de comunicação pública”.⁴⁹⁶ Ambas as expressões de neocoletivismo são, ao fim, colocados sob a crítica, por Tillich, da “ameaça ao eu individual”.⁴⁹⁷

3.2.1.2 Coragem de ser pela individualização

Este segundo ponto fala da autoafirmação a partir da individualização. Ao contrário do coletivismo, esta “é a auto-afirmação do eu individual, na qualidade de eu individual, sem considerar sua participação em seu mundo”.⁴⁹⁸ É importante que aqui esclareça-se um individualismo autêntico. O período moderno dificilmente poderia ser chamado de individualista. É, isto sim, um período de crença nos “universais”,⁴⁹⁹ seu conceito central é o da “harmonia”, que significa que

as atividades do indivíduo, embora concebidas e desempenhadas de modo personalístico, conduziam “pelas costas” do ator singular a um too harmonioso, a uma verdade com que pelo menos uma grande maioria pode concordar, a um bem do qual cada vez mais gente pode participar, a uma conformidade que é baseada na atividade livre de cada indivíduo.⁵⁰⁰

⁴⁹⁴ TILLICH, 1972, p. 83.

⁴⁹⁵ TILLICH, 1972, p. 84.

⁴⁹⁶ TILLICH, 1972, p. 86.

⁴⁹⁷ TILLICH, 1972, p. 87.

⁴⁹⁸ TILLICH, 1972, p. 89.

⁴⁹⁹ TILLICH, 1972, p. 90.

⁵⁰⁰ TILLICH, 1972, p. 91.

Fica evidente neste trecho a referência de Tillich ao modelo de Adam Smith , para o qual a divisão do trabalho serve ao bem-estar geral.⁵⁰¹ Nesta concepção está presente uma sociedade onde os interesses do indivíduo não estão em desarmonia com os interesses coletivos, em última análise. Assim:

O indivíduo pode ser livre sem destruir o grupo. O funcionamento do liberalismo econômico parecia confirmar esta opinião: as leis do mercado produzem, por trás dos competidores do mercado, a maior soma possível de bens para todos. O funcionamento da liberal-democracia mostrou que a liberdade do indivíduo para decidir politicamente não destrói necessariamente a conformidade política. O progresso científico mostrou que a pesquisa individual e a liberdade de ter convicções científicas individuais, não impedem uma grande soma de harmonia científica. A educação mostrou que a ênfase no livre desenvolvimento do indivíduo-criança não reduz suas oportunidades de se tornar um membro ativo de uma sociedade conformista. E a história do protestantismo confirmou a crença dos reformistas de que o livre encontro de cada um com a Bíblia pode criar conformidade eclesiástica.⁵⁰²

Toda a modernidade parece, assim, dar testemunho do caráter universal da sociedade. O eu afirmado pela coragem moderna é um eu que participa de uma “auto-afirmação universal e racional”.⁵⁰³

A primeira crítica a esta visão harmônica de mundo foi postulada pelo romantismo. Nele: “O indivíduo é valorizado em sua unicidade, como uma expressão incomparável e infinitamente significativa da sustância do eu”.⁵⁰⁴ A coragem de ser deste movimento é a de diferenciação no lugar de conformidade.⁵⁰⁵ A crítica contemporânea de Tillich à visão harmônica de mundo era postulada pelo existencialismo. Neste ponto, Tillich distingue entre uma atitude existencial e o existencialismo como corrente filosófica e/ou artística. Atitude existencial, para o autor, representa “envolvimento, em contraste com uma atitude meramente teórica e desapegada”.⁵⁰⁶ Diz ele:

“Existencial”, neste sentido, pode ser definido como participar de uma situação, em especial uma situação cognitiva, com o todo de sua existência. Isto inclui condições temporais, espaciais, históricas, psicológicas, sociológicas, biológicas. E inclui liberdade finita que reage a estas condições e as transforma. Um conhecimento existencial é um

⁵⁰¹ SMITH, Adam. *Investigação sobre a natureza e as causas da riqueza das nações*. Trad.: Conceição Jardim Maria do Campo Cary e Eduardo Lúcio Nogueira. Os Pensadores. Vol. 28. São Paulo: Abril Cultural, 1974, p. 17.

⁵⁰² TILLICH, 1972, p. 91.

⁵⁰³ TILLICH, 1972, p. 91.

⁵⁰⁴ TILLICH, 1972, p. 92.

⁵⁰⁵ TILLICH, 1972, p. 92.

⁵⁰⁶ TILLICH, 1972, p. 97.

conhecimento no qual estes elementos, e portanto toda a existência de quem conhece, participa.⁵⁰⁷

Uma atitude existencial é, assim, um protesto contra a tentativa de tornar o *eu* “matéria de cálculo e manobra”, em outras palavras, que o torna “uma coisa”.⁵⁰⁸ Tillich aponta, dessa forma, que todo conhecimento de um eu implica participar de sua realidade. Neste participar, contudo, transforma-o: “Em todo o conhecimento existencial, tanto o sujeito, como o objeto são transformados pelo próprio ato de conhecer”.⁵⁰⁹ Por isso, em Tillich: “O conhecimento de outra pessoa, o conhecimento da história, o conhecimento da criação espiritual, o conhecimento religioso – todos têm caráter existencial”⁵¹⁰

O segundo “significado de ‘existencial’ designa um conteúdo, e não uma atitude”.⁵¹¹ Para definir o que é o existencialismo, Tillich o diferencia de uma interpretação não-existencial da realidade, ou seja, uma interpretação de “que o homem é capaz de transcender, em conhecimento e vida, a finitude, o extravio, as incertezas da existência humana”⁵¹² Como já dissemos por outras palavras, em Descartes, pai do racionalismo moderno, é que “a tendência anti-existencial é mais destacada”⁵¹³ Neste, há uma abstração a respeito do ser humano, ele é “pura consciência, um sujeito epistemológico desnudo”, ao mesmo tempo, “o mundo (incluindo o ser psicossomático do homem) torna-se um objeto de pesquisa científica e manejo técnico. O homem em sua condição existencial desaparece”⁵¹⁴

Para Tillich, o protestantismo nasce existencial “em sua rejeição da ontologia”.⁵¹⁵ O protestantismo nasce de uma análise existencial a respeito do pecado e da experiência do perdão divino, mas cada vez mais avançou para caminhos teológicos de apontamento do “caráter incondicional do julgamento divino e o caráter livre do perdão de Deus”, sem levar em consideração as ambiguidades às quais o ser humano estava sujeito.⁵¹⁶ Assim, no protestantismo que seguiu os anos da Reforma, o ser humano “é mais e mais transformado num sujeito moral

⁵⁰⁷ TILLICH, 1972, p. 97.

⁵⁰⁸ TILLICH, 1972, p. 98.

⁵⁰⁹ TILLICH, 1972, p. 98.

⁵¹⁰ TILLICH, 1972, p. 98.

⁵¹¹ TILLICH, 1972, p. 98.

⁵¹² TILLICH, 1972, p. 98-99.

⁵¹³ TILLICH, 1972, p. 103.

⁵¹⁴ TILLICH, 1972, p. 103.

⁵¹⁵ TILLICH, 1972, p. 103.

⁵¹⁶ TILLICH, 1972, p. 103-104.

abstrato, como em Descartes é considerado um sujeito epistemológico⁵¹⁷ Neste processo, segundo Tillich: “O sujeito racional, moral e científico substitui o sujeito existencial, seus conflitos e desesperos”.⁵¹⁸

Na visão de Tillich, o filósofo prussiano Immanuel Kant foi um dos líderes deste movimento dentro do protestantismo. Porém, foi em Hegel onde a interpretação não-existencial do mundo atinge seu clímax na tentativa de “interpretar toda a realidade em termos de um sistema de essências, cuja expressão mais ou menos adequada é o mundo existente”.⁵¹⁹ Em Hegel: “A existência se resolve na essência” e a “Existência é uma expressão necessária da essência”.⁵²⁰ A este sistema de interpretação essencialista da realidade, seu discurso não-existencial, segue uma revolta, um protesto. Karl Marx pode ser incluído nesta revolta existencialista, “na medida em que contrapõe a verdadeira existência do homem sob o sistema do capitalismo incipiente à descrição essencialista de Hegel da reconciliação do homem consigo próprio no mundo atual”.⁵²¹

A fim de demonstrar essa revolta em seu mundo contemporâneo, Tillich expõe longa e detalhadamente a respeito da literatura de seu tempo, para o qual estava determinada por uma “revolta contra o mundo objetivado”.⁵²² Não nos convém aqui replicá-la. É importante, porém, destacar seus apontamentos sobre a filosofia de Heidegger e Sartre. Inequivocadamente, Tillich é marcado pela filosofia de *Sein und Zeit* (Ser e Tempo) de Heidegger. Particularmente importante é o conceito heideggeriano de “decisão” (*Entschlossenheit*).⁵²³ Tillich interpreta-a como um ato “de liberar o que a ansiedade, sujeição à conformidade e auto-afastamento tinham retido”: o sujeito “decidido” é livre de quaisquer determinações.⁵²⁴ Heidegger, para Tillich, aprofundou a “análise existencialista da coragem de ser como si próprio mais plenamente do que qualquer outro e, falando historicamente, de modo mais destruidor”.⁵²⁵ Segundo Tillich, Sartre tira consequências da análise de Heidegger e

⁵¹⁷ TILLICH, 1972, p. 104.

⁵¹⁸ TILLICH, 1972, p. 104.

⁵¹⁹ TILLICH, 1972, p. 104.

⁵²⁰ TILLICH, 1972, p. 104-105.

⁵²¹ TILLICH, 1972, p. 106.

⁵²² TILLICH, 1972, p. 107.

⁵²³ HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. 7. ed. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1953, p. 270.

⁵²⁴ TILLICH, 1972, p. 115.

⁵²⁵ TILLICH, 1972, p. 116.

aprofunda-as. Nele, o ser humano “cria o que êle é”,⁵²⁶ o ser humano “é o que êle faz de si próprio”.⁵²⁷

Tillich aponta, contudo, para os limites da autoafirmação a partir da individualização, da coragem de ser como si próprio. Para a teologia do *eu*-mundo tillichiana, um “eu, cortado da participação em seu mundo, é uma concha vazia, mera possibilidade”.⁵²⁸ Aponta também que a “autodestruição dialética das formas radicais da coragem de ser como si próprio aconteceu, numa escala de ampliação mundial, na reação totalitária do século XX contra o existencialismo revolucionário do século XIX”.⁵²⁹ O antigo “protesto existencialista contra a desumanização e objetivação” transformou-se “nas mais elaboradas e opressivas formas de coletivismo que apareceram na história”, e lamenta que o comunismo de seu tempo, que originalmente fora “concebido como um movimento para a libertação de todos” tenha sido “transformado em um sistema de escravização de todos”.⁵³⁰

Dessa forma, estava certo para Tillich que nem uma coragem única e radicalmente a partir da participação, na qual perde-se o *eu*, nem uma coragem única e radicalmente a partir da individualização, na qual perde-se o mundo, poderia resolver o problema da angústia e alienação do ser humano: era preciso uma coragem que unisse a ambas e as transcendesse.⁵³¹ Esta é sua pergunta final até esta parte de *A Coragem de Ser*. Antes que abordemos uma terceira forma da coragem de ser queremos discutir mais sobre estas duas formas de coragem elevadas em discurso teológico sobre a participação e individualização.

3.2.2 Comunidade e vitalidade

Na discussão a respeito de identidade está sempre presente a dicotomia dos elementos estruturais do ser humano. Participação e individualização são elementos desta estrutura. Ambas são importantes e fazem parte do processo de autoafirmação da identidade do sujeito *eu*-mundo. A problemática reside onde apenas um polo é afirmado, em negação ao outro. Onde se afirma uma participação sem individualização temos heteronomia com tendência a conformismo ou mesmo a

⁵²⁶ TILLICH, 1972, p. 116.

⁵²⁷ TILLICH, 1972, p. 117.

⁵²⁸ TILLICH, 1972, p. 118.

⁵²⁹ TILLICH, 1972, p. 119.

⁵³⁰ TILLICH, 1972, p. 119.

⁵³¹ TILLICH, 1972, p. 119-120.

totalitarismo: o *eu* é completamente perdido. Onde se afirma uma individualização sem participação temos uma autonomia sem sentido e destino: o mundo é completamente perdido. Contudo, onde afirma-se uma participação com indivíduos criativos e uma individualização enraizada em um sentido e destino comum, há relacionalidade. Há dois aspectos que contribuem para a reflexão de participação e individualização em Tillich. O primeiro trata da Comunidade Espiritual como profundidade de toda participação. O segundo de vitalidade como profundidade de toda individualização. Estes dois aspectos, brevemente abordados a seguir, vêm a contribuir e volta a afirmação dos elementos estruturais para sua profundidade religiosa.

Tillich usa o conceito de Comunidade Espiritual para expressar o que comumente chama-se Igreja. Entretanto, “a Comunidade Espiritual não é um grupo ao lado de outros grupos, mas um poder e uma estrutura inerentes e efetivos nestes grupos, isto é, nas comunidades religiosas”.⁵³² Portanto, a Comunidade Espiritual não é um grupo ao lado de outros grupos. Embora manifesta na Igreja, a Comunidade Espiritual transcende a mesma, não lhe é idêntica.⁵³³ O teólogo da cultura narra que conclui uma distinção entre Comunidade Espiritual manifesta e latente pelo seu contato com grupos fora da Igreja:⁵³⁴ ela está latente em todo grupo.⁵³⁵ Como socialista religioso, afirma que está presente inclusive no comunismo.⁵³⁶ Em todo caso, latente ou manifesta, ela é comunidade do Novo Ser⁵³⁷ e, portanto, comunidade que supera a ambiguidade da vida,⁵³⁸ onde *eu* e mundo estão separados em autonomia e heteronomia. Comunidade Espiritual não só supera a dicotomia entre *eu* e mundo, entre personalidade e comunidade, como também a dicotomia de grupos concorrentes entre si: manifesta-se na comunidade eclesiástica, no partido político e na escola artística, onde quer que consciente ou inconscientemente o espírito atua movido pela preocupação última,⁵³⁹ a superação da condição de alienação existencial.

Uma profunda dicotomia na discussão antropológica se trata da dicotomia dentro do próprio indivíduo, entre corpo e alma, ou espírito, em funções somáticas e

⁵³² TILLICH, 2011, p. 614.

⁵³³ TILLICH, 2011, p. 605.

⁵³⁴ TILLICH, 2011, p. 605-606.

⁵³⁵ TILLICH, 2011, p. 606-607.

⁵³⁶ TILLICH, 2011, p. 607.

⁵³⁷ TILLICH, 2011, p. 607.

⁵³⁸ TILLICH, 2011, p. 609.

⁵³⁹ TILLICH, 2011, p. 612.

racionais. Há uma forte tendência no discurso antropológico da teologia em efetuar uma cisão entre estas funções, o que certamente é equivocado. As bases centrais do cristianismo falam em encarnação, paixão e ressurreição. Para o teólogo católico brasileiro Luís Carlos Susin, espírito não se contrasta com corpo, ou materialidade, mas sim com a morte.⁵⁴⁰ Dessa forma, na antropologia teológica, quando se fala de uma coragem espiritual, esta não está postulada em rejeição à vida, mas àquilo que a ameaça.⁵⁴¹ Em outras palavras, espiritualidade é uma afirmação transcendente da vitalidade e da corporeidade. Ainda segundo Susin: “A primeira obra do Espírito não é propriamente ‘espiritualização’, mas ‘encarnação’”.⁵⁴² A coragem de ser também está profundamente enraizada na vida como vida, na existência, no ser humano “que existe e que é fadado a existir”.⁵⁴³ Trata-se, portanto, da reflexão da autoafirmação como ser integral, corpo e espírito, que participa da angústia e da coragem de ser.

Tanto a angústia como a coragem “têm um caráter psicossomático”,⁵⁴⁴ isto é, envolvem as funções do corpo e do espírito. Ambas afetam todas as funções do ser humano. Nenhuma delas é somente uma preocupação racional, ou espiritual, mas envolve o ser humano em sua totalidade. Coragem é uma expressão de vitalidade, já apontamos no capítulo anterior. Por isso uma dicotomia entre corpo e espírito é alienante. Para Tillich, no ser humano, “nada é ‘meramente biológico’, como nada é ‘meramente espiritual’. Cada célula de seu corpo participa de sua liberdade e espiritualidade, e cada ato de sua criatividade espiritual se nutre de sua dinâmica vital”.⁵⁴⁵ O ser humano precisa ser visto em sua integralidade. A autoafirmação do ser como si mesmo é autoafirmação de todas as suas funções. No ato de significação está superada uma dicotomia de si mesmo. O corpo é afirmado na condição de existência e busca por segurança, o espírito na condição de transcendência da existência e busca por liberdade; ambos os elementos desta polaridade estão afirmados na vitalidade de Tillich.

⁵⁴⁰ SUSIN, Luís Carlos. *O corpo, o espírito e a pessoa: o que pode ainda a teologia feminista*. In: PINTO, Raquel Pena; PIRES, Sandra Maira; WEILER, Lucia (Orgs.). *Teologia Feminista: tecendo fios de ternura e resistência*. Porto Alegre: ESTEF, 2008, p. 68.

⁵⁴¹ SUSIN, 2008, p. 69.

⁵⁴² SUSIN, 2008, p. 71.

⁵⁴³ TADA, Elton. *A Cruz do Corpo: Uma Proposta de Teologia da Literatura a partir de Paul Tillich e Clarice Lispector*. São Paulo: Fonte Editorial, 2013, p. 93.

⁵⁴⁴ TILLICH, 1972, p. 59.

⁵⁴⁵ TILLICH, 1972, p. 63.

Isso nos conduz à profundidade de cada ato significativo, à unidade por detrás das polaridades estruturais do ser. A pergunta que devemos responder como fundamentar e ousar uma identidade que não esteja enraizada e orientada nem por um *eu* separado do mundo nem por um grupo alheio ao *eu*, isto é, como realizar a ambos sem que um dos elementos se perca. Por detrás desta questão está o problema de como superar a alienação sem que esta seja negada, mas aceita, isto é, superar a alienação existencial na condição existencial. O que postulamos, e defendemos a seguir, é que o fundamento da coragem que pode superar a alienação e realizar uma identidade na qual personalidade e comunidade estejam afirmadas é religiosa, ou seja, teológica.

3.3 Antropologia Teológica a partir da abertura à transcendência

Em toda discussão a respeito do *eu* na contemporaneidade, na busca de identidade, está presente o elemento da busca por segurança diante da insegurança que a angústia experimenta. Esta busca por segurança, conforme já temos discutido, pode ser uma fuga da liberdade e a constituição de identidades fechadas, isoladas, em confronto com outras. É correlato a esta discussão entre liberdade e segurança o binômio de autonomia e heteronomia. Esta polaridade está presente sempre que se reflete uma afirmação de identidade. Diante deste problema, está claro para Tillich, de que a teologia deve dispor-se contra a segurança, isto é, uma segurança que signifique conformismo.⁵⁴⁶ Ao advogar por uma antropologia teológica a partir da coragem, deve-se estar consciente que a “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”.⁵⁴⁷ Como tal, a coragem sempre é uma disposição do ser humano a uma autoafirmação a despeito da insegurança, nunca uma procura por segurança.

Após discutir a coragem a partir das polaridades de participação e individualização e não encontrar em nenhuma delas uma base para uma coragem que não perca nem o *eu* nem o mundo, mas conserve a polaridade e a conduz a sua finalidade, Tillich aponta para uma terceira forma de autoafirmação do ser, que

⁵⁴⁶ TILLICH, 1972, p. 110.

⁵⁴⁷ TILLICH, 1972, p. 121.

transcende a ambas as formas da polaridade, mas que se enraíza na profundidade e na superação de ambas. Para Tillich esta “coragem que incorpora em si esta tripla ansiedade”, isto é, a angústia ôntica, moral e noética, “precisa estar arraigada a uma potência de ser que seja maior do que a potência de um eu e a potência do seu mundo”.⁵⁴⁸ Para Tillich esta potência é o ser-em-si, o fundamento do ser; a potência é teônoma. Então, toda

coragem de ser tem uma raiz religiosa, clara ou oculta. Porque religião é o estado do ser apoderado pela potência do ser-em-si. Em alguns casos a raiz religiosa está coberta com cuidado, em outro é negada cm paixão; em alguns está escondida em profundidade, e em outros, superficialmente. Porém nunca está ausente por completo. Porque tudo que é participa do ser-em-si, e todo mundo tem alguma consciência desta participação, em especial nos momentos em que experimenta a ameaça do não-ser.⁵⁴⁹

Assim, para a teologia tillichiana, fé não é um ato separado das outras esferas de significação do ser humano, mas está na profundidade de cada ato significativo. Inclusive onde a insignificação é aceita a despeito desta é um ato significativo, ou seja, é um ato de fé.⁵⁵⁰ Da mesma forma, fé, em Tillich, “não é uma afirmação teórica, de algo incerto; é a aceitação existencial de algo que transcende a experiência ordinária”, em outras palavras, “fé não é uma opinião, mas um estado. É o estado de ser apoderado pela potência de ser que transcende tudo que é, de da qual tudo que é participa”.⁵⁵¹

Fé, dessa forma, é um estado de afirmação a despeito da insegurança. A respeito desse aspecto, Dietrich Bonhoeffer, comenta em *Discipulado*:

O discípulo é arrancado de sua relativa segurança de vida e lançado à incerteza completa (i. é, na verdade, para a absoluta segurança e proteção da comunhão com Jesus); de uma situação previsível e calculável (i. é, na verdade, de uma situação totalmente imprevisível) para dentro do imprevisível e fortuito (na verdade, para dentro do único que é necessário e previsível); do domínio das possibilidades finitas (i. é, na realidade, das possibilidades infinitas) para o domínio das possibilidades infinitas (i. é, na verdade, para a única realidade libertadora).⁵⁵²

Fé é, portanto, um ato significativo que transcende a segurança finita, que, por sua vez, é, em seu aspecto final, insegurança. Outro teólogo luterano do século XX,

⁵⁴⁸ TILLICH, 1972, p. 122.

⁵⁴⁹ TILLICH, 1972, p. 122.

⁵⁵⁰ TILLICH, 1972, p. 136.

⁵⁵¹ TILLICH, 1972, p. 134.

⁵⁵² BONHOEFFER, Dietrich. *Discipulado*. 11. ed. rev. Trad.: Ilson Kayser. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2011, p. 21.

Rudolf Bultmann, aponta para o aspecto existencial da fé como forma de transcendência da transitoriedade, ou seja, da “esfera do visível, do tangível, disponível, mensurável”.⁵⁵³

A fé, como orientada à transcendência, atravessa a aparência e busca pela profundidade, ou seja, pela “ousia, a ‘essência’ das coisas, aquilo que lhes dá o poder de ser”, busca, então, “o ‘realmente real’, à diferença do aparentemente real”.⁵⁵⁴ Nesta profundidade, neste “realmente real”, o conflito entre autonomia e heteronomia é superado “mediante o restabelecimento de sua unidade essencial”.⁵⁵⁵ A orientação à transcendência é, portanto, uma orientação por totalidade. Aqui queremos apresentar a coragem de ser enraizada nesta profundidade. Dividimos a reflexão desta coragem de ser em participação no Novo Ser e nesta como mensagem.

3.3.1 Coragem como participação no Novo Ser

A superação do estado de alienação, portanto, não pode estar baseada em uma coragem fundamentada em si mesmo e nem em outrem que participa da mesma condição; a superação da alienação não é autônoma nem heterônoma, mas teônoma. Bonhoeffer em *Ética* diz “que a unidade da existência humana não consiste mais em sua autonomia, mas – pelo milagre da fé – é achada além do próprio eu e sua lei, em Jesus Cristo”.⁵⁵⁶ Fazendo um paralelo com o nazismo, expõe as limitações de uma consciência heterônoma, onde a consciência autônoma fora substituída pelo *Führer*, este é transformado e assumido como redentor em oposição à mensagem de Cristo como unidade da consciência do cristão.⁵⁵⁷

Para a teologia cristã, “Jesus é o Cristo”. Com isso, aponta “para a situação existencial do ser humano”, uma vez que este, o Cristo, “deve trazer o ‘novo éon’, a regeneração universal”,⁵⁵⁸ a superação do estado de alienação do ser humano, do *eu* e do mundo. Jesus é o verdadeiro ser humano, o ser humano não alienado. “Ele representa a imagem original de Deus corporificada no ser humano, não o faz sob

⁵⁵³ BULTMANN, Rudolf. *Demitologização*: coletânea de ensaios. Trad.: Walter Altmann e Luís Marcos Sander. São Leopoldo: Sinodal, 1999, p. 21.

⁵⁵⁴ TILLICH, 2011, p. 114.

⁵⁵⁵ TILLICH, 2011, p. 157.

⁵⁵⁶ BONHOEFFER, Dietrich. *Ética*. 9. ed. Trad.: Helberto Michel. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2009, p. 155.

⁵⁵⁷ BONHOEFFER, 2009, p. 155.

⁵⁵⁸ TILLICH, 2011, p. 322.

as condições da alienação existente entre Deus e o ser humano”.⁵⁵⁹ Segundo o testemunho bíblico da descrição de sua pessoa, sua imagem, “não existe nele, apesar de todas as tensões, o menor vestígio de alienação em relação a Deus e, conseqüentemente, em relação a si mesmo e a seu mundo”.⁵⁶⁰ Tillich aponta como os três elementos clássicos da definição de alienação pela teologia, *descrença*, *hybris* e *concupiscência* não estão presentes em Jesus como Cristo.⁵⁶¹

Na linguagem conceitual de Tillich, Cristo é chamado de Novo Ser, isto é, “o ser essencial que, sob as condições da existência, transpõe o abismo entre essência e existência”.⁵⁶² Ele é “Novo Ser”, pois “é a manifestação não-distorcida do ser essencial dentro e sob as condições da existência”, ou seja, o novo ser.⁵⁶³ Ele é a manifestação não alienada do ser para dentro da situação existencial, da condição de alienação do ser. Ele “é novo na medida em que constitui uma vitória sobre a situação de sujeição à lei”,⁵⁶⁴ seja ela autônoma ou heterônoma. O Novo Ser vence a existência assumindo-a. Para Tillich, ali “onde a existência é mais radicalmente existência [...] é que a existência pode ser vencida”⁵⁶⁵

As expressões do Novo Ser em Jesus estão, segundo Tillich, primeiramente em suas palavras,⁵⁶⁶ em seguida em suas ações⁵⁶⁷ e, finalmente, em seu sofrimento.⁵⁶⁸ A respeito da última expressão, Tillich comenta: “Só assumindo o sofrimento e a morte, Jesus podia ser o Cristo, porque só desta forma ele pôde participar plenamente da existência e derrotar todas as forças da alienação que tentavam romper sua união com Deus”.⁵⁶⁹ É dessa forma que a existência é assumida radicalmente, que a alienação é reintegrada em sua totalidade. Nesta última expressão interdependem-se a cruz e a ressurreição como símbolos de superação da alienação. Ou seja: “A cruz do Cristo é a cruz daquele que venceu a morte da alienação existencial [...] E a ressurreição do Cristo é a ressurreição daquele que, como Cristo, sujeitou-se à morte da alienação existencial”.⁵⁷⁰ Esta

⁵⁵⁹ TILLICH, 2011, p. 385.

⁵⁶⁰ TILLICH, 2011, p. 414.

⁵⁶¹ TILLICH, 2011, p. 414-415.

⁵⁶² TILLICH, 2011, p. 408.

⁵⁶³ TILLICH, 2011, p. 408.

⁵⁶⁴ TILLICH, 2011, p. 408.

⁵⁶⁵ TILLICH, 2011, p. 409.

⁵⁶⁶ TILLICH, 2011, p. 410.

⁵⁶⁷ TILLICH, 2011, p. 411.

⁵⁶⁸ TILLICH, 2011, p. 412.

⁵⁶⁹ TILLICH, 2011, p. 412.

⁵⁷⁰ TILLICH, 2011, p. 439.

vitória faz sentido para nós a medida em que participamos do Novo Ser.⁵⁷¹ Esta participação, o teólogo biblista alemão Rudolf Bultmann, esclarece em seu programa de demitologização:

crer na cruz de Cristo não significa mirar para um processo mítico, que transcorreu fora de nós e de nosso mundo, um evento objetivamente observável, que Deus nos imputa como acontecido em nosso favor. Ao contrário, crer na cruz significa assumir a cruz de Cristo como a própria, significa deixar-se crucificar com Cristo. A cruz como acontecimento salvífico não é um evento isolado, que tenha acontecido a Cristo como pessoa mítica, mas esse evento tem dimensão 'cósmica' em seu significado.⁵⁷²

Do assumir a cruz de Cristo como a própria provém a coragem de ser de assumir a própria existência e alienação, da autoafirmação a despeito do não-ser.

O significado do evento do Novo Ser consiste que o ser humano assumiu e recebeu o evento como seu próprio. Para Tillich também o cristianismo não surge “com o nascimento do ser humano chamado ‘Jesus’”, mas quando o ser humano é levado a confessar “Tu és o Cristo”,⁵⁷³ isto é, o redentor, o fundamento da regeneração da superação da alienação. Da mesma forma, para Tillich, enquanto houver esta afirmação, haverá cristianismo.⁵⁷⁴ Este Novo Ser não poderia ser uma ideia, uma lei, uma noção religiosa, filosófica, mas uma vida pessoal, histórica, nas condições da existência, na qual a alienação existencial é superada. Não fosse um evento no tempo e no espaço, “o Novo Ser teria permanecido uma pergunta e uma expectativa”.⁵⁷⁵ Ao mesmo tempo, sem a recepção da afirmação do Cristo como redentor, “o Cristo não teria sido o Cristo, isto é, a manifestação do Novo Ser no tempo e no espaço”.⁵⁷⁶ É pela recepção que o Novo Ser torna-se fundamento da coragem de ser que supera a alienação existencial; pela recepção do evento como seu, o ser humano participa da realidade do Novo Ser.⁵⁷⁷

A própria coragem de ser, fundada na fé absoluta, é a “experiência de ser possuído pelo poder do Novo Ser através do qual foram vencidas as conseqüências destrutivas da alienação”.⁵⁷⁸ Esta coragem e fé é a recepção do evento da morte e

⁵⁷¹ TILLICH, 2011, p. 411.

⁵⁷² BULTMANN, 1999, p. 40.

⁵⁷³ TILLICH, 2011, p. 388.

⁵⁷⁴ TILLICH, 2011, p. 388.

⁵⁷⁵ TILLICH, 2011, p. 389.

⁵⁷⁶ TILLICH, 2011, p. 390.

⁵⁷⁷ TILLICH, 2011, p. 423.

⁵⁷⁸ TILLICH, 2011, p. 441.

ressurreição de Cristo como a morte e ressurreição de si próprio “e não é uma convicção histórica ou a aceitação da autoridade bíblica”.⁵⁷⁹ É a recepção como acontecimento existencial e não convicção material: fé como estado, e não opinião. “O poder salvador do Novo Ser em Jesus como o Cristo” consiste que o ser humano participa dele e nele,⁵⁸⁰ consiste que o Novo Ser “apossar-se daquele que ainda está no cativeiro do velho ser”, constituindo-se seu centro.⁵⁸¹

Por fim, a coragem fundamentada no Novo Ser supera a alienação da personalidade, e da mesma forma a alienação da comunidade. O Novo Ser, como profundidade e unidade da polaridade *eu-mundo*, “conduz a uma relacionalidade madura”,⁵⁸² pois rompe com o isolamento do indivíduo, bem como com o poder de dominação heterônoma. Na coragem fundamentada no Novo Ser estão afirmadas ambas, a individualização e a participação, unidas e transcendidas pela reunião destas com seu sentido e destino.

3.3.2 *A antropologia teológica a partir da coragem como mensagem*

Uma vez tensionadas as polaridades de autonomia e heteronomia, de individualização e participação, de liberdade e segurança, Tillich faz emergir um terceiro elemento. Este não é, de fato, um terceiro elemento, mas a profundidade dos outros elementos; não é uma polaridade da estrutura ontológica, mas o seu fundamento. A teonomia não deveria ser vista como uma alternativa à autonomia e/ou heteronomia, mas como o centro, alicerce e destino do desenvolvimento da personalidade e da comunidade, a identidade enraizada no ser-em-si, expressão essencial na condição da existência. Qualquer cultura separada de sua profundidade é, para Tillich, uma cultura autônoma ou heterônoma, a depender de sua tendência. Uma cultura unida a sua profundidade é, por outro lado, teônoma.

Para Tillich, a cultura teônoma é aquela que é “determinada e orientada pelo Espírito, e o Espírito”, isto é, o divino, “plenifica o espírito”, o humano, “em vez de destruí-lo”.⁵⁸³ A teonomia não destrói a autonomia, mas a significa, confere a ela destino, sentido, alvo, “numa direção que transcende qualquer objetivo humano

⁵⁷⁹ TILLICH, 2011, p. 441.

⁵⁸⁰ TILLICH, 2011, p. 460

⁵⁸¹ TILLICH, 2011, p. 460-461.

⁵⁸² TILLICH, 2011, p. 677.

⁵⁸³ TILLICH, 2011, p. 692.

particular”.⁵⁸⁴ Esta cultura teônoma está direcionada ao incondicional, em toda expressão coletiva,⁵⁸⁵ bem como em toda expressão individual.⁵⁸⁶ Onde a exigência de justiça está suprimida e onde a liberdade pessoal está suspensa, não se pode entender como uma cultura teônoma legítima, mas está distorcida em exigências heterônomas⁵⁸⁷ ou de religiosidade egoísta.

Já apresentamos no capítulo anterior o conceito de teonomia em Tillich, não sendo necessário repetir aqui. Este terceiro capítulo interessa-se em debater uma antropologia teológica a partir da teonomia. Da mensagem da teonomia, a coragem que emerge da profundidade do ser, da unidade transcendente da polaridade existencial do ser humano, é que sustenta a identidade do ser humano frente àquilo que a nega. Existe uma coragem que sustenta o ser humano face ao abismo da angústia. Essa coragem é autoafirmação do ser a despeito do não-ser. O teólogo salvadorenho Jon Sobrino, comentando sobre a presença de Deus em meio a tragédias, diz que “em meio à tragédia a vida continua pulsando”.⁵⁸⁸ Esta autoafirmação é vontade de viver, a despeito daquilo que a ameaça e a nega. Por esta autoafirmação frente à negação mais explícita, ativa-se “sua criatividade, suas forças e sua habilidade a serviço da vida. Em meio à tragédia, impõe-se a força da vida, e, apesar de tudo, surge o encanto do humano”.⁵⁸⁹ Em meio à morte, o ser humano afirma a vida, é uma afirmação a despeito da realidade presente, tal afirmação é um artigo de fé.

A esta coragem, Sobrino dá o nome de “santidade primordial”, que é: “O anseio de viver e de sobreviver em meio a grandes sofrimentos, a decisão e os trabalhos para realiza-lo, com criatividade sem limites, com força, com constância, desafiando inúmeras dificuldades e obstáculos”.⁵⁹⁰ Esta é uma decisão por viver e dar a vida, que está além de “se é virtude ou obrigação, se é liberdade ou necessidade, se é graça ou mérito”.⁵⁹¹ Esta santidade não se refere a heroísmos,⁵⁹² tampouco com ascetismo moral. A “santidade primordial” distancia-se do conceito de

⁵⁸⁴ TILLICH, 2011, p. 692.

⁵⁸⁵ TILLICH, 2011, p. 692.

⁵⁸⁶ TILLICH, 2011, p. 693.

⁵⁸⁷ TILLICH, 2011, p. 693.

⁵⁸⁸ SOBRINO, Jon. *Onde está Deus? Terremoto, terrorismo, barbárie e utopia*. Trad.: Beatriz Neves da Fontoura. São Leopoldo: Sinodal, 2007, p. 34.

⁵⁸⁹ SOBRINO, 2007, p. 34.

⁵⁹⁰ SOBRINO, 2007, p. 113.

⁵⁹¹ SOBRINO, 2007, p. 35.

⁵⁹² SOBRINO, 2007, p. 35.

“bravura”, ela está relacionada à coragem. É “santidade” porque está relacionada à preocupação última. Tillich define que santo é o “que preocupa o ser humano de forma última”,⁵⁹³ e o “último”, para Sobrino, é o sofrimento humano.⁵⁹⁴ Coragem como autoafirmação a despeito da angústia não é resignação. A coragem que assume a angústia não é passiva. Mas esse “a despeito de”, esse “assumir” significa “deixar-se afetar pela tragédia”, que significa “solidariedade”.⁵⁹⁵

Uma antropologia teológica a partir da coragem tem, dessa forma, um caráter profundamente poimênico, ou seja, de cura d'almas. Cura d'almas é a tradução para o termo em alemão *Seelsorge*. Contudo, o significado de “cura” em português é ambíguo para a conceitualização. O termo alemão, *Sorge*, é mais claro. Um termo alternativo para dizer “cura” em alemão é *Heilung*. Porém, cura d'alma não se trata de uma *Seelenheilung*. O termo *Heilung* significaria uma definitiva cura da alma, a eliminação de seu problema espiritual, mas *Sorge* possui outra conotação. *Sorge* significa cuidado, e cura d'alma significa cuidado da alma. Heidegger quando se refere à cura do ser, refere-se à *Sorge* e não à *Heilung*.⁵⁹⁶ Outra possível tradução para *Sorge* é preocupação. Heidegger chama a atenção de que *Sorge* “não significa apenas um ‘esforço angustiado’, mas também o ‘cuidado’ e a ‘dedicação’”.⁵⁹⁷

Diante da angústia é comum que pessoas fujam do enfrentamento decorrente da aceitação do estado. Sobrino fala de uma “honradez com o real” para referir-se à aceitação e ao ato de assumir a realidade da condição humana. Ele diz: “Assim como na teologia se insisti que ‘temos que deixar Deus ser Deus’ – Barth diria *oportune et importune* – sem manipulá-lo, insistimos agora que ‘temos que deixar a realidade ser o que é’ para captá-la e ouvi-la exatamente como ela é”.⁵⁹⁸ Honradez com o real é, portanto, o contrário de fuga, é um mergulhar na própria realidade, como realidade própria. E é por isso também que Tillich coloca como símbolo teológico fundamental da coragem de ser que emerge do ser-em-si a justificação, ou seja, a aceitação. Esta é a superação da alienação existencial nas condições existenciais.

⁵⁹³ TILLICH, 2011, p. 223.

⁵⁹⁴ SOBRINO, 2007, p. 154.

⁵⁹⁵ SOBRINO, 2007, p. 37.

⁵⁹⁶ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Parte I. 13. ed. Trad.: Marcia Sá Cavalcante Schuback Petrópolis/Bragança Paulista: Vozes/Universidade São Francisco, 2004, p. 262.

⁵⁹⁷ HEIDEGGER, 2004, p. 264.

⁵⁹⁸ SOBRINO, 2007, p. 63.

A Igreja, para Tillich, é a portadora e mensageira deste símbolo, uma vez que esteja, ela própria, enraizada no ser-em-si,⁵⁹⁹ na unidade de toda polaridade existencial. Esta Igreja, não é agente de alienação, de separação, mas de realização do ser. A respeito desta Igreja, em contraposição a uma igreja heterônoma, Tillich comenta:

Mas uma igreja que levanta a si mesma, em sua mensagem e sua devoção, ao Deus acima de Deus do teísmo, sem sacrificar seus símbolos concretos, pode ser intermediária de uma coragem que incorpora em si a dúvida e a insignificação. É a Igreja sob a Cruz que sôzinha pode fazer isto, a Igreja que prega o Crucificado, que gritou para o Deus que permanecia seu Deus depois que o Deus da confiança o havia abandonado nas trevas da dúvida e insignificação.⁶⁰⁰

A fé que advém desta mensagem e que é coragem de ser que supera alienação e angústia não “é algo definido ou separado, um evento que possa ser isolado e descrito. É sempre um movimento dentro, com e sob outros estados da mente. É a situação dentro do limite das possibilidades do homem. É o limite”.⁶⁰¹

Esta coragem é a afirmação do indivíduo como “uma parte daquilo que não é também uma parte, porém a base do todo”.⁶⁰² Esta coragem transcende toda polaridade entre personalidade e comunidade, liberdade e segurança, autonomia e heteronomia, não porque as destrói, mas porque as realiza em sua profundidade e unidade. O espaço da realização do ser não é um espaço; a sua segurança é insegurança; “é sem nome, sem igreja, sem culto, sem teologia”, porque “está se movendo nas profundezas de todos êles. É a potência de ser, da qual êles participam e da qual são expressões fragmentárias”.⁶⁰³

Tillich, como luterano, visualiza na mensagem da coragem como superação da angústia diante da dessignificação o retorno da coragem da Reforma luterana.⁶⁰⁴ Ali se afirmou uma coragem a despeito da culpa, pela mensagem corajosa da justificação. Agora é afirmada uma coragem a despeito da falta de sentido, como mensagem corajosa de fé absoluta, isto é, a fé que aceita a dúvida, a incerteza, a insegurança, a falta de sentido. Tillich encerra: “*A coragem de ser está enraizada no*

⁵⁹⁹ TILLICH, 1972, p. 145.

⁶⁰⁰ TILLICH, 1972, p. 145.

⁶⁰¹ TILLICH, 1972, p. 145.

⁶⁰² TILLICH, 1972, p. 145.

⁶⁰³ TILLICH, 1972, p. 145-146.

⁶⁰⁴ TILLICH, 1972, p. 146.

Deus que aparece quando Deus desapareceu na ansiedade da dúvida".⁶⁰⁵ A antropologia teológica fia-se não em uma certeza finita, não em uma segurança ambígua, mas permite-se abrir mão destas. A coragem que vence a finitude e ambiguidade não pode estar orientada pela finitude e ambiguidade, mas sim por infinitude e transcendência.

A coragem dessa forma é dupla, é aceitação que penetra na profundidade da existência, penetra a dúvida, a incerteza, e é abertura para além da existência, para além da dúvida, sem que nisso busque uma nova certeza, ao contrário, abre-se a incerteza. Heidegger, filósofo já diversas vezes citado, aborda de forma poética:

O carvalho mesmo assegurava que só semelhante crescer pode fundar o que dura e frutifica; que crescer significa: abrir-se à amplidão dos céus, mas também deitar raízes na obscuridade da terra; que tudo o que é verdadeiro e autêntico somente chega à maturidade se o homem for simultaneamente ambas as coisas: disponível ao apelo do mais alto céu e abrigado pela proteção da terra que oculta e produz.⁶⁰⁶

Na coragem de ser, a condição existencial é aceita e superada. Ela é afirmativa, não negativa. Se não o fosse não seria coragem, mas outra expressão de angústia, de medo.

Como coragem de ser, é postura, disposição, atitude e identidade do ser humano que enfrenta a angústia que o acomete a si e ao seu mundo, não com bravura, não em nome de suas próprias capacidades, também não em um refugiar-se a castelos de segurança, mas postura, disposição, atitude e identidade de abertura do ser ao outro. Esta coragem não é possível enquanto coragem fundamentada em si próprio, também não como coragem imposta. Esta coragem é possível como coragem que aceita a aceitação total que apenas pode vir do ser-em-si, realizada no Novo Ser, ou seja, que vem de Deus mediante Jesus Cristo.

3.4 Síntese

Desde o advento da modernidade, desenvolveu-se uma sociedade de controle técnico e cultural do tempo e do espaço. A conjugação de expansão política e econômica, aliada aos avanços da ciência, possibilitou que o ser humano

⁶⁰⁵ TILLICH, 1972, p. 146.

⁶⁰⁶ HEIDEGGER, Martin. *Sobre o problema do ser. O caminho do campo*. Trad.: Ernildo Stein. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1969, p. 68-69.

exercesse seu controle sobre o ambiente que o cercava em escalas antes não imaginadas. Os meios de produção exigiram conseqüentemente um controle social cada vez maior, de forma a criar um ajustamento do ser humano ao processo produtivo emergido na modernidade. Este ajustamento reconfigurava a noção e gestão do tempo, coletivo e individual, bem como a reconfiguração das relações sociais e dos papéis a serem exercidos na sociedade.

A revolução da modernidade não foi apenas científica, econômica e/ou política, mas foi profundamente antropológica. Notável foi o papel do sistema educacional neste processo, bem como o controle das esferas de significação, inclusive da religião. Neste processo era importante a emancipação do indivíduo dos laços tradicionais, de forma a tornar maleável os arranjos sociais produtivos. Visou-se e construiu-se uma sociedade de harmonia entre o indivíduo e o processo produtivo coletivo, a isto chamamos modernidade. Neste contexto, o ser humano encontra-se sob uma condição de negação de sua autonomia criativa, uma vez que sua autonomia está arraigada a um sistema de produção e consumo. O tédio e a ansiedade do ser humano frente a esta heteronomia são notáveis tanto na arte como filosofia. As forças de controle social, porém, foram levadas ao seu ápice no evento de Auschwitz. No campo de concentração, a filosofia de controle do tempo e do espaço são levadas ao extremo e por isso causam horror, atinge-se sua falência. Desmorona-se, contudo, seu centro, a heteronomia auto-referenciada, que é deixado vazio. O indivíduo, antes cortado das identidades tradicionais para orbitar este centro, agora sem centro não pode ser outro que não um indivíduo voltado a si próprio, um *eu* cortado do mundo.

Identificamos assim, neste capítulo final, o conceito de alienação como dessignificação (apresentado no primeiro capítulo) com o conceito de angústia noética (apresentado no segundo capítulo). Com isso dizemos que o ser humano não participa de seu mundo através das esferas de significação. Um efeito é a constante busca por significações, por conseguinte, uma constante busca por segurança. O ser humano contemporâneo está em uma busca constante por segurança diante das incertezas da liquidez do mundo, e empreende esta busca nas esferas políticas, religiosas, etc. É neste contexto que emerge a pergunta pela identidade na contemporaneidade. É o ser humano, o qual encontra-se na condição de uma polaridade rompida, como *eu* sem mundo, que busca por isso segurança e espaço. Identidade é ambos os polos em relação: precisa necessariamente de um

eu formado e um mundo onde é afirmado. Não há *eu* sem mundo, e da mesma forma não há personalidade sem comunidade nem liberdade sem segurança; a identidade é a correlação madura e estruturada de ambos os elementos da polaridade.

A antropologia teológica tem que se perguntar em que condição o ser humano contemporâneo vive e em que medida tem encontrado sentido e dado sentido nas esferas em que está inserido. A função da antropologia teológica, em primeiro lugar, é uma profunda análise da situação existencial do ser humano, as perguntas de seu contexto, as perguntas e procuras do próprio ser humano. Em segundo lugar, a função da antropologia teológica é traduzir os símbolos teológicos para dentro da situação existencial, do contexto e da pergunta e busca do ser humano. Ao longo dos capítulos anteriores já levantamos dois aspectos importantes para tradução da antropologia teológica. O primeiro trata, com base na estrutura ontológica do ser humano, da relacionalidade. O segundo, com base na unidade e profundidade do ser, da abertura à transcendência.

Conforme temos dito, o ser humano é dado numa relação *eu*-mundo. Por isso, Tillich desenvolve a coragem de ser na realização da identidade em participação e individualização. A primeira diz respeito ao ser humano que afirma sua identidade como uma parte da comunidade, do mundo do qual tem a potência de ser. A segunda, a respeito do ser humano que afirma sua identidade como singular e separado da comunidade e do mundo, através da potência de ser si mesmo, autenticidade. Ambas as afirmações de identidade são importantes e necessárias. Contudo, onde apenas uma das formas é afirmada, ignora-se a ambiguidade da identidade, pois uma participação sem individualidade e, de igual forma, uma individualidade sem participação, é expressão de alienação e não realização de sentido. Mesmo a participação encontra-se dividida em diversos grupos, sendo, portanto, necessário perguntar-se por uma participação que transcendesse toda fragmentação. O indivíduo também se encontra dividido em diversas funções, sendo, então, necessário perguntar-se por uma individualização que transcendesse dicotomia.

A pergunta, portanto, é por uma participação que não perca o *eu* em um comunitarismo heterônomo, é por uma coragem individual e pessoal que não perca o mundo em uma autonomia egoísta. A antropologia teológica, enquanto discurso – ou doutrina – do ser humano, busca a unidade do seu ser. Nesta busca dispõe-se à

insegurança da incerteza, à insegurança do apelo à transcendência, em deixar para trás a previsibilidade e a existência como matéria de cálculo, a romper com a harmonia conformista. A teologia busca, através da antropologia teológica, a profundidade da realidade, isto é, pergunta-se para além da aparência, para além das situações dadas. Este apelo é apelo do Novo Ser, ou seja, é apelo de aceitação da existência, apelo da recepção da novidade de ser em Cristo, o qual supera a ambiguidade e a separação na fé e no amor. Este traz como mensagem o crucificado, o que assume com radicalidade a existência em toda a sua contradição e a ameaça da dúvida. A coragem que emerge deste fundamento é o Sim à identidade ali onde esta está mais radicalmente negada. Esta coragem não precisa de certezas, mas assegura-se na certeza além de toda certeza e incerteza.

“Quem sou eu?” é a pergunta de uma das poesias de Bonhoeffer escritas na prisão, em um ambiente de completa alienação. Após trilhar caminhos diversos para chegar a alguma resposta para sua inquietamente questão e fracassar nesta busca, encontra uma resposta que apenas é possível enquanto resposta de fé, a despeito de qualquer incerteza: “Quem quer que eu seja, ó Deus, tu me conheces, sou teu”.⁶⁰⁷

⁶⁰⁷ BONHOEFFER, Dietrich. *Resistência e Submissão: Cartas e notações escritas na prisão*. Trad.: Nélcio Schneider. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2003, p. 468-469.

CONCLUSÃO

Esta dissertação partiu do desafio da reflexão e desenvolvimento de uma antropologia teológica na pós-modernidade. Para atender a este objetivo, três passos deveriam estar claros. O primeiro dizia respeito ao contexto que nos desafiava e no qual se dava a reflexão e discussão acerca da antropologia teológica, isto é, o que entendíamos por pós-modernidade. O último, por outro lado, dizia respeito ao objeto o qual se refletia e se discutia, ou seja, a antropologia teológica, o ser humano, a identidade. O passo intermediário tratava do método, do instrumental hermenêutico e conceitual pelo qual partiríamos de nosso contexto rumo ao objeto da pesquisa, uma doutrina do ser humano, antropologia teológica na pós-modernidade.

Apresentamos o conceito de pós-modernidade em tensão ao conceito de modernidade, isto já no primeiro capítulo. Definimos a modernidade como um projeto histórico de harmonização do indivíduo e o processo produtivo coletivo e no qual o controle sobre o tempo, o espaço, os meios produtivos foram desenvolvidos. Para tal, a modernidade empreendeu um processo de desencantamento do mundo, sua objetivação, seu controle técnico direcionado ao interesse produtivo. Também sobre o ser humano foram desenvolvidos os métodos de controle técnico e direcionamento produtivo por meio do ajustamento do sujeito à nova sociedade que emergia em rompimento ao antigo regime assim chamado pré-moderno. Por isso dizemos que a modernidade tem consequências antropológicas, pois constrói um paradigma próprio de ser humano, próprio de seu tempo e interesse.

Suas consequências antropológicas nos níveis mais radicais dão-se no evento de Auschwitz. É no campo de concentração que o controle sobre o ser humano é levado ao extremo na completa desumanização do ser de forma sistemática, de forma que causa horror. Elevada dessa forma, o projeto moderno de controle sobre o ser humano desmorona diante desse horror. A partir disso, fala-se em filosofia depois de Auschwitz. Fala-se também em teologia depois de Auschwitz. Pode-se falar em pós-modernidade já a partir da Segunda Guerra Mundial, com a licença de que as transições históricas não ocorrem em um único evento e de forma intransigente. Eventos, porém, são importantes para marcar rompimentos e mudanças. A reflexão sobre o ser humano, a ideia de identidade, antes apoiada em uma ideia de universalidade é transformada pela necessidade da fala em pluralidade

e descentralização. A identidade, antes entendida em termos rígidos, passou a ser posta como tarefa e responsabilidade individual e não mais universal.

Compreendido o contexto em que a reflexão antropológica se dava, o quadro hermenêutico e conceitual pelo qual efetuaríamos a pesquisa foi, inequivocadamente, Paul Tillich, e, centralmente, a partir da obra *A Coragem de Ser*. A pretensão da dissertação nunca foi uma completa e rigorosa apresentação da obra e do pensamento de Tillich. Pretendíamos, isto sim, um apoio conceitual a partir da teologia tillichiana por acreditarmos ser este um teólogo que acompanhou ativamente o processo de desmoronamento de um paradigma moderno da teologia e da antropologia e a gestação de novas formas de pensar. Ele próprio se apresenta como teólogo da fronteira, e não apenas entre a Europa e os Estados Unidos, ou do idealismo e do existencialismo, como também entre a modernidade e os novos tempos que nasciam a partir da Segunda Guerra. Tillich é, dessa forma, um teólogo a partir do qual desenvolver uma teologia na pós-modernidade, embora não seja, de forma nenhuma, um teólogo pós-moderno. É um teólogo que faz a ponte e que, portanto, possui a chave para a revisão teológica e, nesta, da antropologia teológica.

Há dois aspectos a serem destacados da importância de Tillich nesta pesquisa. O primeiro diz respeito ao livro em questão, que desafiou e fomentou o nosso empreendimento nesta dissertação. O segundo diz respeito ao método teológico de Tillich e seu papel crucial para a reflexão antropológica. O livro *A Coragem de Ser* foi publicado em 1952, originalmente em inglês. Neste livro, Tillich faz uma análise da angústia em seu contexto, tanto coletiva como individual, por meio de um diálogo com a psicanálise, filosofia, arte, literatura, etc. A interdisciplinaridade presente no livro não é casual, mas metódica e aponta para a complexidade do tema e como a situação existencial do ser humano deve ser refletida em todas as esferas de significação, analisando nestas a sua profundidade, isto é, sua preocupação última, que é onde a teologia encontra seu lugar, ou seja, não como uma esfera à parte, mas na profundidade de toda esfera de significação do ser humano; isto é, teologia da cultura.

A interdisciplinaridade de Tillich diz respeito também ao método que o teólogo desenvolveu e que procuramos aplicar nesta pesquisa, o método de correlação. A premissa básica deste método é a análise das perguntas existenciais do ser humano postuladas na filosofia, na arte, na literatura, na sua análise sociológica, psicológica, etc. A estas perguntas existenciais, as respostas teológicas

devem ser traduzidas. Não se trata, então, da simples postulação de respostas teológicas às perguntas existenciais, mas da tradução dos símbolos teológicos para dentro das perguntas existenciais. A resposta parte da pergunta e esta é existencial. Podemos então afirmar, dessa forma, que a teologia de Tillich é existencial, conquanto que não a confundamos com existencialismo. O que faz da teologia de Tillich ser existencial é seu método, que parte da existência, da condição do ser humano, de sua situação de alienação e angústia. Coragem é a resposta teológica à pergunta existencial da angústia. O conceito de coragem não é posto apenas como contraponto ao conceito de angústia, mas é o conceito chave para falar de antropologia teológica a partir do método de correlação, ou seja, a partir da pergunta do ser humano, e não imposta. Só é possível responder ao que foi de fato perguntado. Neste caso, o conceito de coragem é a resposta teológica por excelência à condição de angústia.

Outro ponto que faz da antropologia teológica de Tillich ser existencial diz respeito à estrutura ontológica do ser humano que em Tillich é *eu-mundo*. Dizemos ontológica, pois o ser humano encontra-se nela de maneira inescapável e sua estrutura faz parte da realidade de ser: o ser humano é um *eu* presente em um mundo. Isso quer dizer que o ser humano é formado pela relação e tensão entre personalidade e comunidade; forma sua identidade no encontro com o outro; realiza seu *eu* pela participação no mundo e organiza seu mundo pela individualização de si. Como Tillich menciona, não há *eu* sem mundo e não há mundo sem *eu*.⁶⁰⁸ Dessa forma, o pensamento ontológico tillichiano apresenta a pergunta pela identidade, isto é, pela autoafirmação do ser, pelos polos da participação e individualização, respectivamente, pela autoafirmação como parte da comunidade e pela autoafirmação como si mesmo. A pergunta por identidade, portanto, não é vazia, mas envolve o ser humano na sua condição de estar no tempo e no espaço, de ser e existir. Esta relação e tensão, assim, estão presentes nos polos de autonomia e heteronomia. De igual maneira, estão presentes no binômio de liberdade e segurança.

Ambos os elementos, liberdade e segurança, fazem parte da busca por identidade do ser humano. O ser humano busca por liberdade, por afirmação do *eu*, dessa forma por personalidade, autonomia. Simultaneamente também busca por

⁶⁰⁸ TILLICH, Paul. *Teologia Sistemática*. 6 ed. rev. Trad.: Getúlio Bertelli e Geraldo Korndörfer. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2011, p. 181.

segurança, por afirmação do mundo, ou seja, busca por comunidade e, de certa forma, se sujeita à heteronomia. São dois movimentos contínuos, em disputa, e este configura a relação de tensão entre os dois polos. Contudo, um dos elementos pode ser afirmado em detrimento do outro. Assim, afirmamos, onde a personalidade-liberdade é afirmada sem comunidade-segurança, há cinismo do ser; e onde comunidade-segurança é afirmada sem personalidade-liberdade, há fanatismo do ser. A afirmação de um elemento sem o outro configura a quebra da identidade e alienação do ser.

Na pós-modernidade, há uma profunda insegurança provocada pelo desenraizamento do *eu* das tradicionais participações no mundo. Este – destacamos – é um sintoma, que se apresenta negativamente, de um processo que não podemos deixar de ver em seus aspectos positivos, que é a liberdade e emancipação do sujeito, principalmente os de identidades mais marginalizadas. Isto é, na pós-modernidade há a emancipação de sujeitos e identidades. É característica da pós-modernidade a valorização da liberdade. Neste processo, contudo, ainda não se estruturou um ambiente de segurança, e talvez nunca se estruture, pelo menos não tão cedo. Identidade na pós-modernidade é matéria de procura, e isto significa que é matéria de insegurança: é uma tarefa, é um projeto, não é algo dado. A liberdade é afim da insegurança.

Através da análise ontológica do ser humano, da relação e tensão entre *eu*-mundo, personalidade-comunidade, individualização-participação, autonomia-heteronomia, liberdade-segurança, isto é, de todas as formas como conjugamos sua estrutura de ser, podemos analisar a condição existencial do ser humano e dessa forma sua condição de alienação e de angústia. Por isso, a análise ontológica do ser humano é elemento básico de uma antropologia teológica. O ser humano, repetimos, é formado pelo encontro e relação destas polaridades e o rompimento desta polaridade, ou seja, quando o ser humano não se realiza plenamente, mas é negado, chamamos de alienação.

Apresentamos a alienação nesta dissertação em dois conceitos, que acreditamos apontar aspectos diferentes e complementares da mesma, e também por estarem correlacionadas aos binômios estruturais pelos quais discutimos a antropologia; são eles: coisificação e dessignificação. Coisificação significa uma redução do ser humano a uma coisa, ou seja, trata-se de um processo de despersonalização do ser humano, seu dessujeitamento dado pela sua objetivação, a

consideração do ser humano como peça de produção e consumo, a dicotomia do ser humano entre racionalidade e materialidade, o que, como vimos, deu-se desde o cartesianismo, sendo, portanto, uma característica da modernidade. Na pós-modernidade, ainda que tenha se chamado atenção à integralidade da existência humana, este não é um aspecto a ser desconsiderado, mas sempre tido no horizonte na discussão antropológica. Já a dessignificação está relacionada ao polo da comunidade, da participação do *eu* no mundo. A participação no mundo dá-se pelas esferas e pelos atos de significação, no dar e constituir sentido no mundo, na comunidade. Significação é, portanto, uma relação recíproca e conjuga autonomia e participação. A alienação como dessignificação consiste que as significações não operam no campo da autonomia e da participação, ou seja, os sentidos, as significações, as relações são concebidas mercadologicamente, como espetáculo, isto é, em uma lógica pela qual as significações não são veículos das relações, mas fins em si, objetos de consumo. Esta segunda forma de alienação acreditamos ser a mais clara expressão de alienação na pós-modernidade.

Desenvolvemos e concluímos a problemática antropológica na pós-modernidade pela correlação do conceito de alienação como dessignificação e do conceito de angústia noética, isto é, a experiência diante do não-ser, da negação do ser que se realiza nas relações e significações do *eu* e do mundo. Com esta identificação, apontamos como a principal problemática a respeito da identidade do ser humano a sua condição de cortado da participação do seu mundo por meio da significação: ele encontra-se isolado, sem participação significativa, e não atua significativamente. Enquanto ser que existe na participação esta se dá pela reciprocidade de significação, afirmação, aceitação. Nela a identidade própria e a relação com a comunidade encontra-se afirmada, realizada, dada como sentido. A condição do ser humano, contudo, é distinta, é de alienação, é de dessignificação. E a experiência desta dessignificação e sua consequente necessidade pela busca constante por significações, por segurança, bem como por sentido, por identidade é o que chamamos de angústia noética. Afirmamos que esta alienação e angústia é a própria condição do ser humano na pós-modernidade, ou seja, um estado de liquidez e que se faz presente, como cinismo ou como fanatismo, nas esferas de participação, seja esta política, religiosa ou outra.

É a partir desta problemática, deste contexto, que urge a reflexão de uma antropologia teológica na, da e para a pós-modernidade. Na pós-modernidade, pois

a reflexão se dá no seu contexto real, não fictício, não negado, mas visto como é, como tal, como uma realidade histórica de liquidez. Da pós-modernidade, pois para atender ao seu contexto deve partir também de sua base conceitual, de descentralidade, de impossibilidade de uma base rígida, mas dinâmica e, dessa forma, constante e dialogal. E *para* a pós-modernidade, pois é tarefa da antropologia teológica contribuir com respostas às perguntas existenciais do ser humano pós-moderno, ou seja, é sua tarefa transformar, não contentar-se, mas desafiar, transcender, tornar claro e relevante o evangelho que encontra e dá sentido ao ser humano em todo tempo e lugar, também no tempo e no lugar líquido da pós-modernidade.

A polaridade rompida, o *eu* sem mundo, e vice-versa, não pode simplesmente ser restaurada em uma afirmação de uma identidade imposta e, portanto, heterônoma. Identidade imposta é assujeitamento, e neste caso significa a submissão do sujeito a uma doutrina teológica (ou mesmo ideológica) estranha às faculdades subjetivas do ser humano; isto é fanatismo e não deve ser esta a proposta de uma antropologia teológica. A ignorância desta polaridade e o abandono do eu nesta tarefa e busca configura-se em cinismo e falha substancialmente em sua função teológica. A antropologia teológica é o lugar por excelência desta reflexão, mais que qualquer outra disciplina da teologia, pois é nela que se dá o encontro do ser humano, como sujeito, como *eu*, com a doutrina, com a mensagem, com a Igreja, com a comunidade, e ambos os elementos devem dialogar, perguntar-se, responder-se e relacionar-se. Não há antropologia teológica sem o *eu*, e não há antropologia teológica sem o outro. A teologia na pós-modernidade tem por disciplina central a antropologia teológica não só como tema, mas como método.

A crise da pós-modernidade é não só desafio, mas a grande oportunidade da teologia para avaliação, reflexão, desconstrução e reconstrução da antropologia e da teologia como um todo: é tempo de Reforma! A pós-modernidade rompe com o paradigma moderno de centralização do ser em si e o abre ao novo, ao outro, ao Outro. Abertura, contudo, implica uma postura de assumir a insegurança, entender liberdade como possibilidade não de realizar tudo, mas de que não é preciso realizar tudo, saber tudo, controlar tudo – liberdade assume a finitude, assume a ambiguidade da vida. Por fim, abertura implica risco, também fracasso. O conceito, dessa forma, para falar desta antropologia teológica a partir da abertura não poderia ser outro que a coragem.

O conceito de coragem torna-se, assim, central para a antropologia teológica, justamente em um contexto de angústia, crise e terror da e na sociedade contemporânea. Mais que central para a antropologia teológica, torna-se central para toda a teologia, torna-se método. Coragem nada tem a ver com autossuficiência, mas absolutamente seu oposto, é seu abandono. Ela é confiança, não confiança em si, não confiança nos próprios méritos, dons, saber e/ou piedade, mas confiança da entrega, da doação e recepção, da aceitação, do encontro, da reunião, aberta ao novo e ao outro. É preciso, assim, resgatar a raiz etimológica da palavra coragem em sua relação com a palavra “coração”: coragem é um movimento da totalidade da existência, das entranhas do ser como pulsão de vida, como pulsão por superação da negação da vida, por autoafirmação e esta a despeito de sua finitude e ambiguidade. A mensagem da coragem pulsa, dessa forma, da cruz, de Cristo, como mensagem do Sim frente ao não-ser, e é este Sim que confere identidade.

Não poderíamos terminar esta conclusão de outra maneira que parafraseando a conclusão de Tillich em *A Coragem de Ser*. “A coragem luterana retorna”,⁶⁰⁹ retorna superando os limites denominacionais, retorna como evento, retorna como palavra de graça onde tudo é matéria de consumo e produção, retorna como palavra de gratuidade frente à angústia, retorna como protesto contra a alienação do ser humano. Quiçá, o desafio dos novos quinhentos da Reforma seja traduzir a sua pregação para a sociedade contemporânea em termos de uma graça que sustente o ser humano diante da liquidez do mundo que o cerca e do qual participa.

⁶⁰⁹ TILLICH, Paul. *A Coragem de Ser*. Baseado nas Conferências Terry Pronunciadas na Yale University. 2. ed. Trad.: Eglê Malheiros. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972, p. 146.

REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor W. HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Trad.: Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

ADORNO, Theodor. *Indústria Cultura e Sociedade*. Seleção de textos: Jorge M. B. de Almeida. Trad.: Maria Helena Ruschel. 2. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2004.

BAUMAN, Zygmunt. *A cultura no mundo líquido moderno*. Trad.: Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

_____. *Amor líquido: sobre a fragilidade dos laços humanos*. Trad.: Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

_____. *Comunidade: a busca por segurança no mundo atual*. Trad.: Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

_____. *Modernidade líquida*. Trad.: Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

_____. *O mal-estar da pós-modernidade*. Trad.: Mauro Gama e Cláudia Martinelli Gama. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

BONHOEFFER, Dietrich. *Discipulado*. 11. ed. rev. Trad.: Ilson Kayser. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2011.

_____. *Ética*. 9. ed. Trad.: Helberto Michel. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2009.

_____. *Resistência e Submissão: Cartas e notações escritas na prisão*. Trad.: Nélio Schneider. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2003.

BRAKEMEIER, Gottfried. *O ser humano em busca de identidade: contribuições para uma antropologia teológica*. São Leopoldo/São Paulo: Sinodal/Paulus, 2002.

_____. *Ciência ou religião: quem vai conduzir a história?: a urgência de um novo pacto*. São Leopoldo: Sinodal, 2006.

_____. *Panorama da Dogmática Cristã: À luz da confissão luterana*. São Leopoldo: Sinodal, 2010.

BULTMANN, Rudolf. *Demitologização: coletânea de ensaios*. Trad.: Walter Altmann e Luís Marcos Sander. São Leopoldo: Sinodal, 1999.

CASTRO, Afranio Gonçalves. *A Antropologia Teológica de Paul Tillich. O ser humano em face do tempo e da história*. São Bernardo do Campo: UESP, 2002.

DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

ESPERANDIO, Mary Rute Gomes. *Pós-modernidade*. São Leopoldo: Sinodal, 2007.

FRANKL, Viktor E. *A presença ignorada de Deus*. 14. ed. rev. Trad.: Walter O. Schlupp e Helga H. Reinhold. São Leopoldo/Petrópolis: Sinodal/Vozes, 2013.

_____. *Em busca de sentido: um psicólogo no campo de concentração*. 32. ed. rev. Trad.: Walter O. Schlupp e Carlos C. Avaline. São Leopoldo/Petrópolis: Sinodal/Vozes, 2012.

FROMM, Erich. *Conceito marxista do homem*. 6. ed. Trad Octavio Alves Velho. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.

GUTIÉRREZ, José Luis Ayuso. *Angústia*. In: GUTIÉRREZ, José L. A. (Org.) *Dez Palavras-Chave em Psiquiatria*. Petrópolis: Vozes, 1994.

HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade*. Trad.: Ana Maria Bernardo et al. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1990.

_____. *O futuro da natureza humana: a caminho de uma eugenia liberal?* 2. ed. Trad.: Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 11. ed. Trad.: Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HARARI, Yuval Noah. *Sapiens – Uma breve história da humanidade*. Trad.: Janaína Marcoantonio. 7. ed. Porto Alegre: L&PM, 2015.

HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. 7. ed. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1953.

_____. *Ser e Tempo*. Parte I. 13. ed. Trad.: Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis/Bragança Paulista: Vozes/Universidade São Francisco, 2004.

_____. *Sôbre o problema do ser: O caminho do campo*. Trad.: Ernildo Stein. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1969.

KIERKEGAARD, Sören A. *O Conceito de Angústia*. Uma simples reflexão psicológico-demonstrativa direcionada ao problema ontológico do pecado hereditário de VIRGILIUS HAUFNIENSIS. Trad.: Álvaro Luiz Montenegro Valls. Petrópolis: Vozes, 2011.

LIPOVETSKY, Gilles. *A Era do Vazio: ensaios sobre o individualismo contemporâneo*. Trad.: Therezinha Monteiro Deutsch. Barueri: Manole, 2005.

MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política*. 7. ed. v. 1. Trad.: Reginaldo Sant'Anna. São Paulo: Difel, 1982.

_____. *O 18 de Brumário de Luís Bonaparte*. Trad.: Nélío Schneider. São Paulo: Boitempo, 2011.

MUELLER, Ênio R. *Filosofia à sombra de Auschwitz: um dueto com Adorno*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2009.

MUELLER, Enio R., BEIMS, Robert W. (Orgs). *Fronteiras e Interfaces: O pensamento de Paul Tillich em perspectiva interdisciplinar*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich. *A Vontade de Poder*. Trad.: Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Francisco José Dias de Moraes. Rio de Janeiro: Contaponto, 2008.

OTTO, Rudolf. *O Sagrado*. Os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional. 2. ed. Trad.: Walter O. Schlupp. São Leopoldo/Petrópolis: Sinodal/Vozes, 2011.

PERDIGÃO, Paulo. *Existência e Liberdade*: Uma introdução à filosofia de Sartre. Porto Alegre: L&PM, 1995.

ROCHA, Alessandro Rodrigues. *Filosofia, religião e pós-modernidade*: uma abordagem a partir de Gianni Vattimo, São Paulo: Idéias&Letras, 2014.

SARTRE, Jean-Paul. *O existencialismo é um humanismo*. Trad.: Vergílio Ferreira. Os Pensadores. Vol. 45. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

_____. *O Ser e o Nada*. Ensaio de Ontologia Fenomenológica. Trad.: Paulo Perdigão. Petrópolis: Vozes, 1997.

SHAKESPEARE, William. *Hamlet*. Trad.: Elvio Funck. São Leopoldo: Unisinos, 2003.

SMITH, Adam. *Investigação sobre a natureza e as causas da riqueza das nações*. Trad.: Conceição Jardim Maria do Campo Cary e Eduardo Lúcio Nogueira. Os Pensadores. Vol. 28. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

SOBRINO, Jon. *Onde está Deus?* Terremoto, terrorismo, barbárie e utopia. Trad.: Beatriz Neves da Fontoura. São Leopoldo: Sinodal, 2007.

SUSIN, Luís Carlos. *O corpo, o espírito e a pessoa*: o que pode ainda a teologia feminista. In: PINTO, Raquel Pena; PIRES, Sandra Maira; WEILER, Lucia (Orgs.). *Teologia Feminista*: tecendo fios de ternura e resistência. Porto Alegre: ESTEF, 2008.

TADA, Elton. *A Cruz do Corpo*: Uma Proposta de Teologia da Literatura a partir de Paul Tillich e Clarice Lispector. São Paulo: Fonte Editorial, 2013.

TILLICH, Paul. *A Coragem de Ser*. Baseado nas Conferências Terry Pronunciadas na Yale University. 2. ed. Trad.: Eglê Malheiros. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972.

_____. *A Era Protestante*: com um ensaio final de James Luther Adams. Trad. Jaci Maraschin. São Paulo: Instituto Ecumênico de Pós-graduação em Ciências da Religião, 1992.

_____. *Amor, Poder e Justiça*. Análises ontológicas e aplicações éticas. Trad.: Sérgio Paulo de Oliveira. São Paulo: Novo Século, 2004.

_____. *Der Mut zum Sein*. Stuttgart: Furche-verlag, 1965.

_____. *Dinâmica da Fé*. Trad.: Walter O. Schlupp. São Leopoldo: Sinodal, 1974.

_____. *Teologia da cultura*. Trad.: Jaci Maraschin. São Paulo: Fonte Editorial, 2009.

_____. *Teologia Sistemática*. 6. ed. rev. Trad.: Getúlio Bertelli e Geraldo Korndörfer. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2011.

_____. *The Courage to be*. New Haven: Yale University Press, 1952.

WESTPHAEL, Euler R. *Ciência e Bioética: Um olhar teológico*. São Leopoldo: Sinodal, 2009.

WILLIAMS, James. *Lyotard. Towards a Postmodern Philosophy*. Cambridge: Polity Press, 1998.