

Thiago Santos Pinheiro Souza

A EXISTÊNCIA DIANTE DA AMEAÇA DO NILISMO
PENSANDO A FÉ CRISTÃ COM SØREN KIERKEGAARD E PAUL TILLICH

Tese de Doutorado em Teologia

Orientador: Prof. Dr. Geraldo Luiz De Mori

Apoio: CAPES

Belo Horizonte
FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
2017

Thiago Santos Pinheiro Souza

A EXISTÊNCIA DIANTE DA AMEAÇA DO NILISMO
PENSANDO A FÉ CRISTÃ COM SØREN KIERKEGAARD E PAUL TILLICH

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Teologia.

Área de concentração: Teologia Sistemática

Orientador: Prof. Dr. Geraldo Luiz De Mori

Belo Horizonte
FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
2017

Thiago Santos Pinheiro Souza

A EXISTÊNCIA DIANTE DA AMEAÇA DO NIILISMO

PENSANDO A FÉ CRISTÃ COM SØREN KIERKEGAARD E PAUL TILLICH

FOLHA DE APROVAÇÃO

À minha família a quem sou eternamente devedor: a ela devo minhas conquistas e cada parte do que sou hoje.

AGRADECIMENTOS

A Deus que, para se comunicar conosco da melhor forma possível, escolheu a melhor linguagem: o corpo; para ser o melhor exemplo possível, escolheu fazer-nos para viver em relação, conforme a sua imagem: a relação trinitária; para dar-nos a maior serenidade possível, escolheu se aproximar de nós da maneira mais íntima possível: morando no nosso interior.

À minha família – meus pais, João e Ilma; minha irmã, Iammã; minha esposa, Juliana. Enquanto eu atravessava o doutorado, vocês estiveram sempre por perto. Obrigado pela compreensão, pelo sustento e apoio, pelas horas de distração e descanso. Agradeço e dedico a vocês esses quatro anos da minha vida.

Ao meu orientador, Pe. Geraldo Luiz De Mori, a quem aprendi a admirar, por ser um professor íntegro e dedicado, por ler e reler o meu texto, fazendo as ponderações certas. Tenho certeza de que escolhi o orientador certo. Agradeço, assim, pelo voto de confiança ao aceitar me orientar.

Aos meus muitos amigos que conheci e reencontrei ao longo desta jornada, especialmente a Daniel Chacon, pelo incentivo e sugestões. À Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, por ser a instituição mais amável e afável que já conheci. Sinto-me seguro e orgulhoso em poder ter feito parte do corpo discente desta grande escola! Agradeço aos professores e funcionários que fazem da FAJE um espaço de aprendizagem de humanidade.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pela bolsa imprescindível para a realização desta tese.

Cristãos, pagãos, maometanos,
A qual de vós fará o Mistério a vontade?
A incerteza do que é a morte é o que nos vale na vida
O desconhecimento do que é a morte é o sentido da vida.
O desconhecermos a morte é que faz a beleza da vida.
Quem sabe o valor exacto de uma vida?
Sei que há uma vida, e que apagam essa vida – não sei é quem apaga
Mas sei que de cada vida que passa há um universo em mim.
(Álvaro de Campos – Fernando Pessoa)

RESUMO

A ideia central desta tese é apresentar de que forma o existir humano é ameaçado pelo niilismo e como a fé cristã é capaz de apresentar uma resposta que seja capaz de oferecer ao ser humano a condição de não sucumbir aos ditames do niilismo. Adotam-se dois intérpretes da fé cristã para realizar esta pesquisa: Søren Kierkegaard e Paul Tillich. O modo kierkegaardiano e tillichiano de se fazer teologia deixa explícita a preocupação de ressignificar e contextualizar a mensagem cristã. Cada um, em suas respectivas épocas, enfatizou a necessidade de pensar a mensagem cristã de modo a ser significativa e relevante para os seus ouvintes. Através desta premissa, utiliza-se do modo de fazer teologia de ambos os autores a fim de pensar a mensagem da fé como um conteúdo capaz de responder ao ser humano contemporâneo. Kierkegaard e Tillich contribuem para que seja fundamentada a questão da responsabilidade humana diante do existir e expõem como a subjetividade é capaz de assumir um papel decisivo para que o ser humano resista ao poder de nadificação que o niilismo traz. A alternativa apresentada pela fé cristã, conforme o que os dois autores deixam entrever, é o convite a tornar-se si-mesmo. Com isso, a proposta aqui apresentada está situada em três eixos: a existência ameaçada pelo niilismo, a fé cristã e a subjetividade. Diante dos eventos do existir, o ser humano corre o risco de perder o seu “eu”, de perder-se, sofrer a fragmentação e experimentar aquilo que o faz desprovido de sentido. Todavia, na medida em que se volta à interioridade, por um caminho proposto pela fé cristã, o ser humano consegue articular dentro de si a fé que faz com que seja capaz de resistir ao poder do niilismo.

Palavras-chave: Søren Kierkegaard; Paul Tillich; niilismo; fé cristã; existência.

ABSTRACT

The central idea of this thesis is to present how human existence is threatened by nihilism and how the Christian faith is able to provide an answer that could offer to the human being the condition to not surrender to the claims of nihilism. This research is developed based on the ideas of two interpreters of the Christian faith: Søren Kierkegaard and Paul Tillich. The Kierkegaardian and Tillichian way of doing theology makes explicit a concern toward the re-signification and contextualization of Christian message. Both in their respective epochs emphasized that it was necessary to think the Christian message so that it becomes meaningful and relevant for those who receive such message. Through this premise, we use the way of doing theology of both authors in order to think the message of faith as a content that is able to respond to the contemporary human being. They contribute by substantiating that the task of human responsibility in the face of existing, and they expose how subjectivity can perform a decisive role for the human being to resist the nullifying power that nihilism brings. The alternative presented by the Christian faith, according to the glimpse given by these two authors, is the invitation to become oneself. Thus, the proposal presented is rooted in three axes: the existence threatened by nihilism, the Christian faith and the subjectivity. In the face of the existential events, the human being is at risk for losing his own self, losing himself, suffering fragmentation and experiencing what makes him lack meaning. However, as one goes back to inwardness, along the path supplied by Christian faith, the human being can articulate within himself the faith that makes him capable of resisting the power of nihilism.

Keywords: Søren Kierkegaard; Paul Tillich; Nihilism; Christian Faith; Existence.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1 O NIILISMO E SUA MANIFESTAÇÃO NO PENSAMENTO DE SØREN KIERKEGAARD E DE PAUL TILLICH	21
1.1 Pistas para a compreensão e a conceituação do niilismo	21
1.1.1 O niilismo no contexto do idealismo e do romantismo	23
1.1.2 Nietzsche e o niilismo	30
1.1.3 O Niilismo e a condição pós-moderna	34
1.1.4 O niilismo como <i>nihil</i> e a preocupação cristã	37
1.2 O niilismo em Kierkegaard	39
1.2.1 Contexto e ambiente de Kierkegaard: a influência niilista.....	41
1.2.2 Niilismo: um estágio irônico?	47
1.2.3 A atmosfera niilista e o tédio.....	55
1.3 O niilismo em Tillich.....	64
1.3.1 Aspectos gerais da temática do niilismo em Tillich.....	67
1.3.2 O niilismo e a criaturalidade.....	71
1.3.3 A questão do mal situada no horizonte do niilismo	74
1.3.4 A angústia e a marca do não-ser.....	79
1.4 Considerações conclusivas sobre o conteúdo do capítulo	90
2 PENSANDO A CONDIÇÃO HUMANA NA EXISTÊNCIA COM KIERKEGAARD e TILLICH.....	93
2.1 Existencialismo, niilismo e fé cristã: um quadro referencial ao capítulo.....	95
2.2 As marcas do pecado na existência e a descontinuidade de sentido	98
2.2.1 Pecado como desintegração, dualidade, ambiguidade: desespero e angústia	99
2.2.2 Pecado, angústia e desespero em Kierkegaard	102
2.2.3 Pecado como alienação: Tillich.....	108
2.2.4 Convergências entre Kierkegaard e Tillich: reflexões sobre a relação entre eles	113
2.3 De sujeito a indivíduo: para além da reificação	116
2.3.1 Kierkegaard sobre a polaridade, a individualização e o tornar-se si-mesmo	117

2.3.2	Paul Tillich sobre a polaridade, a individualização e o tornar-se si-mesmo	124
2.3.3	Kierkegaard e Tillich: algumas sínteses e reflexões.....	131
2.4	Deus, ser humano, existência: da heteronomia à teonomia nos estádios da vida.....	134
2.4.1	Os estádios de Kierkegaard	135
2.4.2	Tillich: Heteronomia, autonomia e teonomia.....	146
2.4.3	Considerações sobre as tríades de Kierkegaard e Tillich	158
2.5	Conclusão do segundo capítulo	163
3	O CRISTO E A INTERIORIDADE NO HORIZONTE DE RESPOSTAS AO NILISMO.....	165
3.1	A cristologia de Kierkegaard e o fundamento para a interioridade.....	166
3.1.1	Cristologia e antropologia	171
3.1.2	Cristologia para a subjetividade e o despertar	178
3.1.3	O Deus-homem: Cristo como relação perfeita	185
3.2	Jesus como o Cristo: a cristologia de Tillich.....	192
3.2.1	A universalidade da salvação em Jesus como o Cristo	194
3.2.2	A cristologia do Novo Ser	200
3.2.3	O sentido da salvação em Jesus como o Cristo	208
3.3	A interpretação da interioridade em Kierkegaard e Tillich	216
3.3.1	A mística da interioridade: lugar onde Deus está.....	217
3.3.2	Fé e coragem em Kierkegaard.....	224
3.3.3	Fé e coragem em Tillich	233
3.4	Conclusão ao capítulo: cristologia e interioridade, existência e fé cristã a partir de Kierkegaard e Tillich.....	240
	CONCLUSÃO.....	248
	REFERÊNCIAS	253

INTRODUÇÃO

Esta tese se propõe a considerar de que maneira o niilismo é tematizado na obra do filósofo e teólogo dinamarquês Søren Kierkegaard e do também filósofo e teólogo teuto-americano Paul Tillich¹, e como eles estiveram sensíveis a esta questão. Usa-se o termo *nihil* para fazer referência aos contornos, aspectos e nuances que o niilismo assume no pensamento de Kierkegaard e Tillich. No filósofo de Copenhague, o *nihil* aparece imbricado em “arquétipos”, por assim dizer, representados por personagens e pseudônimos. Assim, a ironia, a melancolia, o tédio e a dúvida são algumas das formas assumidas pelo *nihil*, operando como uma atmosfera que permeia o pensamento kierkegaardiano. E estas formas são delineadas pela concepção de exterioridade – ou estética – além de estarem enraizadas no pecado, que é tematizado como angústia e desespero. Em Tillich, o *nihil* vem no bojo da nadificação, do mal, da angústia e da ausência de significado. É na concepção de alienação, entretanto, que o *nihil* ganha maior referência, visto que alienação é o termo utilizado por Tillich para referir-se ao pecado. Não obstante, o contexto em comum do *nihil*, nos dois autores, é determinado pela vacuidade, falta de sentido e perda de si-mesmo²: o ser humano individual perde seu centro, perde o seu eu e fica impedido de ser quem deveria se tornar, ao direcionar sua vida através dos ditames da esfera exterior. Desta maneira, a pergunta pelo sentido existencial e a preocupação em tornar-se si-mesmo são temas basilares nos dois autores. E eles pretendem responder a esta realidade por meio da teologia cristã³.

A questão do niilismo se faz presente na contemporaneidade como uma realidade que toca na condição existencial⁴ do ser humano, sendo uma das muitas vozes que interpelam

¹ Kierkegaard e Tillich serão referenciados tanto como filósofos quanto como teólogos, visto que possuem formação em ambas as áreas.

² “Si-mesmo” é o termo utilizado para fazer referência ao “*self*”, ao “eu” mais profundo do ser humano, à realidade individual da pessoa.

³ Cf. ROOS, *Conteúdo e forma*, p. 80. “Kierkegaard endossaria tanto a percepção de Tillich, quanto suas implicações, de que ninguém pode responder significativamente a uma pergunta que não tenha formulado. As perguntas de Kierkegaard dizem respeito ao sentido último da existência”.

⁴ Mencionamos “a condição existencial” no contexto da filosofia existencialista. Entende-se que o *mainstream* do existencialismo está imbricado no pensamento de Kierkegaard e Tillich. Por mais que isso possa soar anacrônico, especialmente em se tratando de Kierkegaard, o fato é que as preocupações levantadas por Kierkegaard remontam à grande tradição filosófica ocidental nos postulados de Sócrates, Platão e Aristóteles. Flynn situa os postulados da corrente existencialista nas ideias de Sócrates e expõe que o que Sócrates estava fazendo era “a prática da filosofia como um ‘cuidado de si próprio’ (*epimeleia heautou*). O seu foco recai sobre a maneira adequada de agir, ao invés de sobre um conjunto abstrato de verdades teoréticas”. / “This is the practice of philosophy as ‘care of the self’ (*epimeleia heautou*). It’s focus is on the proper way of acting rather than on an abstract set of theoretical truths” (FLYNN, *Existentialism*, p. 1). No contexto do existencialismo encontra-se a afirmação de que a existência

a existência e a fé, assim como era uma das muitas vozes que interpelavam a mensagem cristã no contexto dos dois autores aqui estudados. Além disso, a condição existencial torna-se relevante para a fé cristã, visto que ela também se propõe a responder às perguntas existenciais que a pessoa levanta. Kierkegaard e Tillich oferecem, cada um ao seu modo, uma maneira de considerar o niilismo, a existência e a fé cristã. A releitura das preocupações de ambos serve de inspiração à teologia do século XXI para lidar com esta questão.

Deste modo, o presente trabalho nasce a partir de uma perspectiva que considera que o niilismo subjaz às várias perdas que o ser humano contemporâneo sofre: a perda do eu, a perda de um referencial, a perda de um sentido, a perda do vigor diante da existência, a perda da resiliência. A pergunta que se faz, diante de tal situação, é sobre como a teologia se vê apta a responder adequadamente à pergunta levantada no espírito do seu tempo, já que ela precisa ser interpretada no e para o contexto em/ao que pretende responder. Surge, aqui, um problema, antes de tudo, hermenêutico. Qualquer hermenêutica que desconsidera a situação dos seus ouvintes trai a teologia e a reduz a um conjunto de palavras com pouca ou nenhuma carga comunicativa/significativa⁵. Com isso, os dois autores estiveram sensíveis ao modo em que a situação em que estavam inseridos levantavam suas perguntas; eles procuraram responder de forma a considerar os seus referidos contextos na fronteira com a teologia cristã, de modo que a relação entre o contexto e a mensagem cristã tornou-se uma tônica em Kierkegaard e Tillich. O modo de Kierkegaard pensar a mensagem cristã possui aspectos presentes em Tillich e viabiliza a percepção da fé cristã como possibilidade de reencontro com os elementos que foram distanciados do ser humano, ao ser atingido pelas perdas. De acordo com o que Ingram destaca, “o método de correlação de Tillich, profundamente influenciado pela filosofia existencialista de Søren Kierkegaard, afirmou que as questões universais que todos os seres humanos têm sobre o significado da existência são mais completamente respondidas pela revelação cristã”⁶.

precede a essência, ou que “tu és aquilo que tu mesmo te fazes ser”/“You are what you make yourself to be” (FLYNN, *Existentialism*, p. 8). Percebe-se que a subjetividade assume o fio condutor do existencialismo, especialmente quando se atenta para a seguinte observação: “o que é o existencialismo?” Talvez a melhor resposta a essa pergunta foi dada por Nicolas Berdyaev, quando disse: “eu sou o existencialismo”. What is existentialism? Perhaps the best answer to this question was given by Nicolas Berdyaev when he said “I am existentialism.” (DUPUIS; GORDON, *Philosophy of Education in Historical Perspective*, p. 187-188). Utilizamos, portanto, a semântica da subjetividade e da construção de sentido e significado diante da existência ao se enfatizar o existencialismo ou a condição existencial.

⁵ BERGER, *Hermenêutica do Novo Testamento*, p. 21-30.

⁶ INGRAM, *Buddhism and Christian Theology*, p. 684. “Tillich’s method of correlation, deeply influenced by Søren Kierkegaard’s existentialist philosophy, asserted that the universal questions all human beings have about the meaning of existence are most completely answered by the Christian revelation.”

Assim, este trabalho analisa as bases em que Søren Kierkegaard e Paul Tillich desenvolveram seus pensamentos sobre a existência e sobre a fé cristã e, a partir desses autores, discute a fé cristã como a proposta para a resposta ao niilismo imbricado nas questões existenciais. A condição existencial, conforme refletida por esses autores, é trazida como ponto de articulação, ao passo que se apresenta a mensagem cristã como um conteúdo capaz de trazer respostas a tal condição. Nesse sentido, Kierkegaard e Tillich são tomados como inspiração para a teologia contemporânea, visto que eles escreveram em eras diferentes um do outro, e em épocas relativamente distantes do século XXI. Por isso, julga-se pertinente pensar a situação existencial contemporânea, marcada pelo niilismo, e as tensões presentes nela, analisadas pelos modos kierkegaardiano e tillichiano de se fazer teologia.

É natural que surja a pergunta sobre a natureza desse “modo se fazer teologia”. A resposta a tal pergunta é algo que perpassa toda a tese e pode-se entender como uma tentativa de ressignificação da mensagem cristã para cada época, com um contínuo convite a “tornar-se”. A partir do conteúdo da fé e da experiência do existir, o ser humano é convidado a uma transformação que leve em conta aquilo que ele é em sua interioridade. Para que esta transformação seja possível, e também para se compreender o modo que ambos propunham as suas ideias, busca-se abordar a concepção antropológica de Kierkegaard e Tillich, em especial no que se refere à forma que os dois autores compreendem a importância da interioridade como situação em que se articulam as questões de sentido existencial. Atrelado à dimensão antropológica, insere-se o contexto em que se dá a eficácia da fé e da coragem no processo de levar o ser humano à transformação e à construção de um sentido, de superação do *nihil* e suas consequências. Cristo, então, é o fundamento da fé e da coragem.

Com isso, o objeto de análise deste trabalho é a mensagem da fé cristã em contato com a condição existencial do ser humano, assumindo que o padrão de humanidade é postulado pela encarnação. A tese possui, portanto, um viés cristológico e antropológico. É um esforço no intuito de sustentar que o niilismo e suas consequências podem ser superados através da fé cristã, e a maior ação da mensagem cristã se dá na interioridade e no reconhecimento do Cristo encarnado.

Em relação à metodologia, devem ser levadas em conta as questões sobre conteúdo e forma: o caminho utilizado para se desenvolver a pesquisa, implicações sobre a forma em que se expõem e apresentam as ideias. A metodologia utilizada na tese possui a característica de ser uma pesquisa básica (quanto à natureza), exploratória (quanto ao objeto) e bibliográfica (quanto ao procedimento). Isso significa dizer que o intuito dessa pesquisa é fazer um aprofundamento

em relação ao tema proposto, a fim de permitir uma maior explicitação acerca do tema. Para que a pesquisa fosse realizada, foi feito um levantamento bibliográfico, através de leitura e fichamento de textos e leitura comparada.

De um modo geral, a sequência metodológica implica, em um primeiro momento, a identificação dos principais conceitos extraídos dos seguintes três núcleos: 1) a semântica do niilismo; 2) o contexto de Kierkegaard; 3) o contexto de Tillich. Identificados os conceitos desses três referenciais, far-se-á uma *inter-relação geral* com estes três núcleos. Em um segundo momento, será executado um estudo sobre vertentes que interpelam a fé cristã, a existência e o indivíduo, especialmente no contexto do niilismo. A própria situação oriunda do contexto pós-moderno é uma fonte a ser investigada. Em um terceiro momento, serão feitas leituras sobre o modo peculiar de Kierkegaard e Tillich conceberem a fé cristã e a existência, buscando estabelecer *relações específicas* entre os dois autores, de modo a identificar as formas em que eles contribuem para lidar com a temática do niilismo na contemporaneidade.

Ressalta-se também que a metodologia utilizada contempla o fato de que os autores em questão estavam inseridos no contexto da filosofia existencialista. O existencialismo possui caráter procedural, na tentativa de explicar a efetividade dos elementos da fé cristã. Ele é, com isso, o *fundamento instrumental* a partir do qual o método explicita a maneira em que a mensagem cristã é anunciada ao ser humano contemporâneo.

Ainda sobre a metodologia, algumas questões de forma devem ser observadas. Esta tese foi pensada em três capítulos. No primeiro capítulo, será abordada a ideia de niilismo – referenciado como *nihil* – trazendo um breve histórico sobre ele e apontando os seus desdobramentos. Será visto por que o *nihil* constitui-se uma preocupação para a fé cristã, como o *nihil* passa a ser tematizado na obra de Kierkegaard e Tillich, em que aspecto afeta a pessoa no caminho para tornar-se si-mesma e de que maneira ele impede que o sentido e o fundamento do ser humano sejam encontrados nos elementos existenciais. Assim, a preocupação desse capítulo é a de contextualizar o niilismo, não apenas em Kierkegaard e em Tillich, mas também na condição existencial contemporânea.

O segundo capítulo lança um olhar sobre a condição humana diante da existência, através de Kierkegaard e Tillich, trazendo a ideia de pecado como moldura antropológica, já que pecado é uma via de instauração do próprio *nihil*. Ainda no segundo capítulo, menciona-se, também, a importância de o ser humano se tornar um indivíduo, ou tornar-se si-mesmo, para superar a ameaça do *nihil*. O fio condutor deste capítulo está em defender que o ser humano

encontra-se como que entregue às situações existenciais que podem se tornar um fardo ou um degrau no caminho do tornar-se.

O terceiro capítulo buscará explicitar a relação entre o Cristo e a interioridade, pensando de que maneira ocorre a transformação do ser humano, apresentando resposta à sua condição diante do *nihil*. Parte-se da cristologia de Kierkegaard e Tillich: o Cristo é o modelo antropológico que não sucumbiu ao *nihil*. É no Cristo que se encontra a maneira que se deve responder à condição humana. É nele que se percebe a dinâmica da fé, da interioridade, da coragem, da síntese, do amor e da aceitação. O Cristo é quem nos leva à articulação de uma nova fronteira de significados.

Há ainda uma ressalva que deve ser feita, e que se estabelece no horizonte das opções metodológicas adotadas: trata-se do uso das versões dos livros de Kierkegaard e Tillich. Para buscar colaborar com o maior acesso aos possíveis leitores e que não têm domínio em língua estrangeira, optamos por utilizar o seguinte critério quanto aos livros: 1) *as traduções em português*, quando feitas por Álvaro Valls das obras de Kierkegaard, e da *Teologia Sistemática* de Paul Tillich, feita por Getúlio Bertelli e Geraldo Korndörfer, e revisada por Enio Mueller. Deve-se mencionar a boa qualidade das traduções de *A era protestante* e *História do pensamento cristão*, feitas de Jaci Maraschin. Todavia, tais traduções não serão utilizadas por, pelo menos dois motivos. O primeiro porque se teve acesso ao texto em inglês de *A era protestante*, e não ao texto em português. O segundo porque a versão da obra *História do pensamento cristão* está publicada como sendo duas obras distintas: uma homônima, e outra sob o título de *Perspectivas da teologia protestante dos séculos XIX e XX*. Por mais que existam outros livros de Tillich traduzidos ao português, consideramos que há impropriedades quanto ao uso de alguns termos, o que comprometeria a compreensão⁷. 2) *A traduções em inglês* das obras de Kierkegaard, quando não houver sua respectiva tradução ao português feita por Álvaro Valls, por ser o inglês um idioma que possui maior difusão. As versões utilizadas pertencem preferencialmente às edições da Princeton University Press, sob a tradução de Howard e Edna Hong (os Hong's). Em relação às obras de Tillich, optou-se por utilizar os textos originalmente

⁷ Por exemplo, a obra *A coragem de ser* apresenta traduções inadequadas. Por exemplo, na versão original, que está em inglês, a expressão “weakening of the courage” (p. 111) foi traduzida como “despertar da coragem” (p. 85), sendo que a tradução correta deveria ser “enfraquecimento da coragem”. Ressalta-se, além disso, que o termo inglês “anxiety” fora traduzido por “ansiedade”, enquanto que o termo que mais se aproxima do léxico tillichiano é “angústia”, termo esse que não aparece sequer uma vez na versão portuguesa consultada de *A coragem de ser*. Há ainda outros termos e expressões que são postos inadequadamente no texto em português, o que nos levaria a fazer constantes ressalvas ao utilizar trechos dessa versão.

publicados em inglês, com exceção da já referida obra *Teologia Sistemática*. 3) Em relação aos *Diários* de Kierkegaard, atenta-se para o fato de que esta vasta produção – *Os Diários* – encontra-se organizada originalmente em três blocos: os *diários* (*Journaler*), os *cadernos* (*Notesbøgerne*) e os *papéis* (*Papirer*), a despeito de se fazer referência genérica a esses três blocos como “diários” ou “os diários”. Sendo assim, utiliza-se a *tradução em inglês* dos *Diários* (*Journaler*) e dos *Cadernos* (*Notesbøgerne*), produzida pela Princeton University Press, e a *publicação online*⁸ em dinamarquês dos *Papéis* (*Papirer*)⁹, produzida pelo *Søren Kierkegaard Forskningscentere* (Centro de pesquisa Søren Kierkegaard) da Universidade de Copenhague. 4) *Trechos em dinamarquês* das obras de Kierkegaard – publicação online – a fim de chamar a atenção do leitor para algumas peculiaridades da referida língua escandinava que auxiliam na compreensão do seu pensamento. Optou-se por não utilizar somente os textos em dinamarquês pois, em primeiro lugar, honramos os tradutores mencionados e os seus esforços, como sendo realizadores de um árduo, confiável e excelente trabalho. Em segundo lugar, porque o dinamarquês não é uma língua tão acessível quando as demais línguas em que foram traduzidas as obras de Kierkegaard, e colocar o texto em dinamarquês ao lado do texto traduzido ocasionaria o aumento de páginas desta pesquisa, o que julgamos que seria algo desnecessário. Em terceiro lugar, porque não se teve acesso a todos os livros *impressos* publicados em dinamarquês – o que contribuiria para uma utilização fragmentada das obras em tal idioma – e a versão *online* é desprovida de páginas e referências precisas – o que dificultaria a localização prática, fácil e rápida por parte de quem desejaria conferir o texto. Observa-se, contudo, que há pouquíssimas ocasiões em que será feita a justaposição do texto em dinamarquês ao lado das traduções, não com o intuito de corrigi-las ou melhorá-las, mas para, humilde e respeitosamente, apresentarmos uma possibilidade semântica que nem sempre é possível inserir em um trabalho de tradução. 5) *As versões em alemão* de obras de Tillich publicadas originalmente nessa língua, visto que é o idioma materno do autor, além de ser uma língua à

⁸ A referida publicação online não abarca apenas os *Diários*, mas trata-se das obras completas de Kierkegaard, publicadas em dinamarquês sob o título *Søren Kierkegaards Skrifter elektronisk version*. Disponível em: <<http://sks.dk/forside/indhold.asp>> Acesso em 13/12/2015. Esta versão foi produzida pelo *Søren Kierkegaard Forskningscentere* (Centro de pesquisa Søren Kierkegaard) da Universidade de Copenhague.

⁹ Utiliza-se a versão produzida pela Princeton University Press porque ela traz os dois referidos blocos na íntegra; ela, todavia, não publicou os *Papirer*. Assim, optamos por utilizar a edição em dinamarquês por ela trazer o texto completo dos *Papirer* ao qual faremos poucas referências ao longo da tese. Vale ressaltar que tivemos acesso a várias edições fragmentadas dos *Papirer* feitas por diferentes editoras. No entanto, visto que essas variadas edições trazem títulos iguais ou parecidos entre si, acreditamos que utilizá-las poderia dar margem a algum tipo de equívoco, o que pode ser contornado ao se lançar mão de uma edição apenas.

qual se pode ter acesso sem maiores dificuldades. 6) Nos casos que não se encaixam em nenhum desses critérios, apresentar-se-á uma nota explicativa que aponte pela opção utilizada. Ressalta-se, ainda, que todos os trechos utilizados dos livros de Kierkegaard foram, na medida do possível, comparados com a versão em dinamarquês, e todos os textos de Tillich foram, também, comparados com as versões em alemão, sempre que possível, visto que, por mais que este autor tivesse produzido em inglês, a estrutura do seu pensamento permaneceu em alemão. Enfim, os textos em idiomas estrangeiros são apresentados com tradução livre do autor da tese, exceto em casos específicos que serão referenciados em nota.

Os dois autores aqui estudados, Kierkegaard e Tillich, possuem estilos diferentes de escrita. Os textos kierkegaardianos carregam características literárias peculiares, como a utilização de personagens, discursos indiretos, metáforas, função poética. Dentre tais peculiaridades destaca-se a pseudonímia. Assim, ao se fazer a apresentação de uma determinada ideia de Kierkegaard, prefere-se relacionar a referida ideia ao pseudônimo que assina a obra em que ela aparece. O próprio autor dinamarquês sugere que assim seja feito: “caso ocorra a alguém citar uma passagem particular dos livros, que me preste o favor de citar o nome do respectivo autor pseudônimo, não o meu [...]”¹⁰. Desta maneira, ainda que as referências de rodapé tragam o nome de Kierkegaard como o autor da obra, será citado, no corpo do trabalho, o nome do pseudônimo¹¹. Tillich, por sua vez, escrevia, na maioria das vezes, textos privilegiando a função referencial e buscava abordar seus temas de forma direta e objetiva. Isso faz com que determinadas concepções sejam subjacentes a praticamente todas as obras tillichianas, como ocorre com a concepção de alienação, a sua maneira de trabalhar a ontologia, por exemplo.

Devido ao estilo “livre” de Kierkegaard, e ao estilo predominantemente sistemático de Tillich, chamamos a atenção para alguns conceitos que serão mencionados no primeiro capítulo, no que tange à semântica e ao léxico de Kierkegaard e Tillich. Muitos destes conceitos serão aprofundados no capítulo 2 e retomados no capítulo 3. Propomos que os conceitos apresentados em cada capítulo sejam entendidos na relação *imediata* com o eixo temático de cada capítulo, mas resguardando o seu significado dentro do contexto geral da tese. Sendo assim, o eixo temático do capítulo 1 é o niilismo e o seu desenvolvimento no pensamento dos autores estudados; o do capítulo 2 diz respeito à existência e como o ser humano se coloca entre

¹⁰ KIERKEGAARD, *Pós-Escrito II*, p. 342.

¹¹ Ao longo da tese, serão apresentadas as peculiaridades sobre os pseudônimos, na medida em que eles forem sendo citados e quando houver necessidade de uma explicação que elucide um assunto ou um contexto específico.

a fé cristã e as questões existenciais; o do capítulo 3 busca apresentar a perda do eu e o chamado o tornar-se si-mesmo.

Decidimos apresentá-los antecipadamente devido à sua pertinência à temática do niilismo. Além disso, como o primeiro capítulo busca justamente isso – demonstrar como a concepção de niilismo se relaciona com as perspectivas dos autores aqui estudados – os conceitos que serão antecipados no presente capítulo deverão ser observados estritamente no contexto do primeiro capítulo. O desenvolvimento destes conceitos dar-se-á, todavia, no referencial em que se pretende demonstrar a sua relação. A título de exemplo, mencionaremos as concepções de “angústia” e “alienação” enquanto termos relacionados ao niilismo na obra de Kierkegaard e Tillich. Mas eles ganharão maior robustez quando compreendidos na dinâmica do existir, conforme a proposta do capítulo 2. Esta observação estende-se a diversos outros conceitos que serão retomados.

A hipótese principal desta tese considera que a fé cristã responde à questão do *nihil* ao conter uma mensagem que vai ao encontro da interioridade do indivíduo; e esta mensagem tem como núcleo o Cristo encarnado. A encarnação é o modelo de descoberta e retorno à interioridade. Para Kierkegaard, Jesus Cristo é o centro do que significa ser uma pessoa humana; para Tillich, Cristo é aquele que venceu o poder da alienação. Desta maneira, a resposta à situação do ser humano começa na cristologia. Não obstante, postula-se, ainda, que os acontecimentos e a dimensão existencial podem servir como um meio de despertar o ser humano à pergunta por Deus e ao retorno à sua interioridade.

Uma vez compreendida a preocupação geral da tese, passemos para uma indagação: por que ou para que trazer Kierkegaard e Tillich? Os dois autores são pensadores importantes para a teologia cristã e suas interdisciplinaridades, sendo referidos na psicologia, sociologia, estética e em outras áreas do saber. Sabe-se que é relevante estudar cada um desses pensadores de modo separado e propor diálogos entre os aspectos de suas obras com os variados assuntos, e isso é algo que já tem sido feito. Estudar os dois em conjunto, então, percebendo a relação entre eles e aplicando seus conceitos a um determinado assunto, torna-se um feito desafiador e raro, já que ainda existem poucos trabalhos que abordem diretamente os dois em conjunto, como teóricos fundamentais para uma pesquisa.

No entanto, a preocupação ao trazer ambos os autores não é a de fazer uma análise de Tillich através de Kierkegaard, ou sondar como Kierkegaard é citado por Tillich; em outras palavras, o objeto de estudo não se limita a perceber como um autor difere ou se aproxima do outro. Todavia, tal desenvolvimento paralelístico ocorre de maneira *inevitável, necessária* e

natural. *Inevitável* porque os dois autores são diferentes, a despeito de abordarem muitos conceitos em comum. Sendo assim, seria dar lugar a equívocos, quando for o caso, evitar apontar como o mesmo conceito que Kierkegaard usa recebe nuances diferentes em Tillich. *Necessária* pois a esfera conceitual de ambos os autores precisa ser postulada e fundamentada, ainda que isso não ocorra em imediato paralelo. Assim, delimitar os conceitos é uma tarefa necessária para a proposta da pesquisa em questão. E *natural* porque está imbricada como prerrogativa de um trabalho que vise a investigar mais de um autor, já que surge como o resultado esperado diante dos aspectos fundamentais de cada um dos pensadores. Todavia, esse paralelo entre os dois autores é um desdobramento secundário da questão primária “por que e para que Kierkegaard e Tillich?”, visto que há uma causa e uma finalidade ao serem colocados os dois autores nesta pesquisa.

Antes, porém, é preciso ficar patente que os dois autores não apenas escrevem de maneira diferente, conforme mencionado, mas também apresentam formas diferentes de se fazer teologia. A forma de Kierkegaard é reconhecida como um pensamento avesso ao sistema – no sentido hegeliano de sistema. Não apenas avesso ao sistema, mas também no tom de livre associação ao, por exemplo, perceber e descrever fenômenos como pecado aos moldes de angústia e desespero. Já a maneira de Tillich é predominantemente sistemática, pelo menos quando se compreende a sua *Teologia Sistemática* como um grande símbolo do seu pensamento e da sua obra como um todo. Tais características precisam ser evidenciadas também, a fim de que se possa construir um horizonte determinado, em que Kierkegaard será lido e interpretado a partir das nuances existentes nos seus escritos, assim como Tillich será abordado conforme as características da sua produção. A despeito de terem formas diferentes de se fazer teologia, eles carregavam uma proposta em comum: *lato sensu*, tal proposta seria a ressignificação da mensagem e conteúdo cristãos em uma linguagem inteligível, significativa e relevante para os interlocutores de suas respectivas épocas. Diante de tal proposta, o que Kierkegaard deixava acontecer nos seus escritos era uma teologia arraigada na preocupação existencial, e isso foi legado a Tillich: o teólogo alemão transforma-se em um teólogo cujos escritos não deixam nada a dever para o pensamento existencialista. O existencialismo é, portanto, esse solo comum sobre o qual eles colocam os pés.

Sendo assim, Kierkegaard e Tillich contribuem para que a perspectiva da existência seja enfatizada, e esta é, em primeiro lugar, a resposta quanto ao “por que” de realizar um estudo com os dois autores. Ou seja, isso se dá devido à preocupação existencial que pode ser extraída em suas obras, fomentando, de modo *implícito*, questões pertinentes ao existencialismo. Os

conceitos que eles trabalham possuem conexão direta com os pontos relacionados à questão do niilismo. Kierkegaard e Tillich trazem a preocupação quanto à vacuidade, a falta de sentido na existência, de modo a apresentar a fé cristã como portadora de uma mensagem capaz de comunicar a tal situação. Sendo assim, ambos contribuem para uma adequada apropriação e adoção de uma perspectiva sobre a fé cristã que possa dialogar com o niilismo.

Em segundo lugar, porque os dois *explicitaram* a questão existencial. Kierkegaard entendia o cristianismo como uma comunicação existencial, muito mais do que como um conjunto de doutrinas¹². A preocupação existencial estava evidente, também, no fato de ele ter contribuído para a compreensão de que o ser humano pode ser transformado pelos eventos que lhe ocorrem. Tillich, de igual maneira, consegue explicitar, não apenas a questão existencial, mas também o existencialismo, visto que a sua época lhe permitia fazer uso de tal conceito. O elemento existencial fica evidente, inclusive, na terceira parte de sua Teologia Sistemática, quando ele aborda sua cristologia a partir do tema *A existência e o Cristo*¹³.

Em terceiro lugar, porque os dois pensaram através da fé cristã. Os dois “porquês” anteriores poderiam ser facilmente aplicados a autores como Sartre e a Camus, por exemplo. Todavia, o ponto de partida desses filósofos franceses não é o mesmo de Kierkegaard e Tillich. Os autores estudados nesta tese valoram a fé cristã como portadora da mensagem ao ser humano que faz a pergunta existencial. A grosso modo, esta é a natureza do método de correlação que se faz presente também em Kierkegaard, a despeito de ter sido explicitado e creditado a Tillich.

Em quarto lugar, porque as preocupações de ambos nasceram, *mutatis mutandis*, de horizontes similares, o que ajudaria a consolidar melhor as questões que os dois apresentam. Este horizonte tem como núcleo a crítica ao idealismo alemão. Não obstante, visto que Kierkegaard e Tillich estavam inseridos em épocas diferentes, mas nas quais pairava o mesmo *Geist*, as perspectivas de cada um deles, analisadas no mesmo ato, reforçam a ideia que ambos tinham a respeito do que eles traziam como proposta.

Em quinto lugar, porque Tillich fora influenciado por Kierkegaard. Ainda que este motivo seja igualmente aplicado a outros escritores, ele não pode ser negligenciado em se tratando de Tillich. Isso significa dizer que Tillich pode ajudar a compreender implicações de Kierkegaard, tanto diretamente, ao fazer uma interpretação do autor dinamarquês, quanto indiretamente, ao produzir ideias que foram instigadas pelas suas leituras da obra de Kierkegaard. Além disso, o próprio Kierkegaard considera que “precisa-se sempre de uma luz

¹² KIERKEGAARD, *Journals and Notebooks*, vol. 6, p.307

¹³ TILLICH, *Teologia Sistemática*, p. 315.

para se ver claramente outra luz”¹⁴. Ambos podem ser essa outra luz um para o outro. Cronologicamente, Kierkegaard é a primeira luz que ilumina a segunda, que é Tillich. Todavia, uma boa interpretação é capaz de mensurar uma luz através da intensidade da sombra que ela deixa acontecer. É nesse sentido que a silhueta da sombra tillichiana, projetada em virtude da luz kierkegaardiana, permite um olhar profundo *para e através* dos dois autores.

Quanto ao “para que”, em primeiro lugar, para se pensar a perspectiva existencial como escopo pelo qual se responde a perguntas que o indivíduo levanta diante da ameaça da finitude, da perda, da dor e das faces que aqui são entendidas com ameaças do *nihil*. A importância e a relevância de utilizarem as perspectivas de Kierkegaard e Tillich em conjunto estão, de modo geral, em uma investida em enfatizar aquilo que se chama de existencialismo, ou teologia existencialista. Valora-se, com isso, o existencialismo como um prisma para a análise da condição humana. A perspectiva existencialista aloca a responsabilidade do ser humano em si, chamando-o a efetivar a vocação de conferir um sentido à existência. Para que seja possível apresentar uma resposta dentro do emaranhado de questões que interpelam o ser humano, escolhem-se estes dois autores que possuem condição de atrelar a fé cristã às questões existenciais. Este motivo, ou este “para que” está no centro desta tese, já que se pretende discutir a relevância da subjetividade, a interioridade, o tornar-se si-mesmo.

Em segundo lugar, para apresentar uma resposta coerente e próxima de ser exaustiva ou completa. Em outras palavras, na tentativa de completude, Kierkegaard e Tillich são trazidos para que, por meio de suas ideias, seus conceitos se elucidem mutuamente *naquilo em que os conceitos são explicitamente convergentes*. De igual modo, ao se pretender dar uma resposta exaustiva ou completa, pressupõe-se que exista uma espécie de “quebra cabeça”, em que ocorre uma relação de completude de perspectivas *naquilo em que os conceitos são implicitamente convergentes*, mas que precisam ser compreendidos e contornados a fim de que apareça a possibilidade de convergência explícita. Além disso, a resposta exaustiva ou completa deve contemplar cada autor *naquilo em que os conceitos são divergentes*. E a divergência é esperada, já que ela é quem marca a característica de Kierkegaard e Tillich como pensadores originais. Além disso, as divergências permitem *insights* que não seriam possíveis sem elas.

Enfim, uma vez que se abordam dois autores, as análises e exposições sobre cada tema serão feitas começando por Kierkegaard. Escolhe-se o dinamarquês por questões cronológicas, visto que ele é anterior a Tillich.

¹⁴ KIERKEGAARD, *Søren Kierkegaards Skrifter, Papir 30, 1834, Philosophica*. “Man behøver altid 1 Lys for bestemt at see et andet”. Disponível em: <<http://sks.dk/p30/txt.xml>>. Acesso em 30/6/2017.

1 O NIILISMO E SUA MANIFESTAÇÃO NO PENSAMENTO DE SØREN KIERKEGAARD E DE PAUL TILlich

No presente capítulo, buscaremos oferecer um panorama sobre o surgimento do niilismo, sua assimilação por Kierkegaard e sua presença na obra de Tillich, além de considerarmos as relações, no contexto do niilismo, entre os dois autores aqui estudados. Essas percepções aparecerão em quatro tópicos. O primeiro tópico se encarregará de apresentar a questão do niilismo na Europa, desde o seu surgimento até os dias atuais. O segundo procurará apresentar de que maneira o niilismo se faz presente do pensamento de Kierkegaard. No terceiro, será apresentado como Tillich considera a questão do niilismo. Por fim, buscaremos no quarto tópico fazer as considerações conclusivas, apresentando os pontos de convergência e de divergência entre Kierkegaard e Tillich no que se refere ao niilismo.

A grande preocupação desse capítulo é formar um subsídio capaz de responder à seguinte pergunta: em torno de quais conceitos o niilismo gravita e como esses conceitos se tornam relevantes para a teologia cristã e para os dois autores aqui estudados? Certamente, para que tal pergunta seja respondida, é necessário que se compreenda a tradição histórico-filosófico-religiosa na qual o niilismo se insere, além de se entender como Kierkegaard e Tillich lidam com o conteúdo trazido pelas ideias fundantes do niilismo.

1.1 Pistas para a compreensão e a conceituação do niilismo

Assim como quase todos os conceitos filosóficos, o conceito “niilismo” não nasceu de maneira súbita, nem apareceu para rotular de forma conclusiva a experiência pela qual a Europa passava. Aliás, houve uma série de imprecisões quanto ao termo. Por isso é fundamental que haja um esforço para mapear o conceito de niilismo e as experiências que ele caracteriza.

A importante referência ao niilismo, feita por teólogos e filósofos dos séculos XX e XXI, está fundamentada nas obras de alguns autores como Nietzsche, Dostoiévski, Lyotard, Vattimo, mas há também outros pensadores anteriores que já esboçavam alguma preocupação com o niilismo, como Hegel, Schopenhauer, Jacobi, Turguêniev¹⁵. O desenvolvimento niilista está atrelado aos diversos movimentos que se deram na Alemanha e na Rússia. É, portanto,

¹⁵ É pertinente ressaltar que optamos por não fazer uma apresentação a respeito do niilismo em todos estes autores citados, mas faremos menções a alguns deles – como Dostoiévski e Schopenhauer, por exemplo – em partes deste trabalho.

nesse eixo que se pode verificar como nasce a ideia aqui abordada. O mais curioso ainda é perceber que, seja na Rússia, seja na Alemanha, há um ponto fundamental que serve de contexto para o surgimento do niilismo: a fé cristã. Consideremos a seguinte observação:

O niilismo nasce como um fenômeno patológico na Rússia e na Alemanha entre 1830 e 1840, decorrente da situação cultural e sociocultural assinalada pela recusa da tradição – tradição cristã em particular – e pelo “ideal” de um novo tipo de herói, o qual busca a verdade de si numa auto-afirmação titânica, segundo um ideal “cientificamente” planejado¹⁶.

A partir da citação acima é entendido que o niilismo se instaura em um espaço nuclear, que se relaciona com a religião em si e com a cultura. A abrangência da religião e da cultura é tamanha que não abre espaço para que as pessoas escapem dos postulados que vêm no bojo da reflexão cultural-religiosa. É nesse sentido que o niilismo é compreendido como uma experiência histórica que envolve as pessoas de um modo quase que cabal. Por ser uma experiência histórica, o niilismo toca as pessoas de uma determinada época, independente de desejarem ou não¹⁷. Assim, tentaremos mapear as manifestações daquilo que vem a ser niilismo, a fim de chegarmos às concepções e conceitos da experiência niilista. Parte-se da ideia de que a experiência niilista está imbricada em concepções como pessimismo, vacuidade, mal, angústia e outros termos que se fazem presentes na vida humana. É, contudo, o sentimento de falta de escape que faz com que uma experiência seja caracterizada como niilista.

O que será abordado nesse tópico (1.1) servirá de referência para se pensar pelo menos três questões, o que servirá de contextualização tanto para os demais tópicos do primeiro capítulo quanto para as outras sessões da tese. A primeira, como e por que a tradição cristã é o solo no qual a semente do niilismo germina. Essa questão é fundamental, visto que a mensagem do cristianismo vai de encontro àquilo que o niilismo fomenta. Em outras palavras, são os autores arraigados na fé cristã que começam a elaborar aquilo que seria chamado de niilismo. Tais autores começaram a sua vida acadêmica e reflexiva como pessoas preocupadas com a teologia, visando a um ministério eclesiástico. A segunda, como o surgimento do niilismo e as suas ramificações ajudam a compreender o niilismo na contemporaneidade, e de que maneira o

¹⁶ OLIVEIRA, *Considerações sobre o niilismo em Nietzsche*, p. 59.

¹⁷ Cei concorda que “a condição niilista surgiu com a experiência histórica da ausência de fundamento, quando o homem moderno passou a depreciar os valores tradicionais e a dissolver os princípios e critérios absolutos basilares da vida em sociedade, lançando-os na nulidade e na inutilidade, gerando a degradação dos vínculos sociais” (CEI, *Uma Criatura*, p. 90). Araldi, de igual maneira, aponta que os traços do niilismo “se manifestavam como experiência histórica do esvaziamento dos horizontes de sentido” (ARALDI, *Para uma caracterização do niilismo na obra tardia de Nietzsche*, p. 90).

niilismo se consolida como um inimigo da fé cristã. Considerar essa questão se faz pertinente visto que parte-se do pressuposto de que a fé cristã é capaz de responder ao niilismo, além de ser o niilismo em si uma realidade atuante na contemporaneidade. Essa questão ajudará, também, a formar um referencial para que se compreendam as faces que o niilismo assume na chamada pós-modernidade¹⁸. A terceira, estão os autores aqui analisados – Kierkegaard e Tillich – e de que forma o niilismo chegou até eles, provocando-os de alguma maneira. Isso ajudará a perceber como os dois autores lidaram com a questão e como seus escritos podem servir à teologia a fim de que se responda às interpelações do niilismo.

Enfim, o fio condutor do presente tópico leva a conceber a questão do niilismo em seu nascimento, amadurecimento, desdobramento e assimilação na era contemporânea. A partir disso, será possível ver como o niilismo é uma temática relevante e importante para a teologia hoje. Dada a abrangência do tema, apresentaremos de modo delimitado um histórico sobre o niilismo. Para tanto, julgou-se pertinente apontar o niilismo em quatro subtópicos. O primeiro abordará o niilismo no contexto do idealismo e do romantismo, visto que foi tal contexto que influenciou diretamente Kierkegaard e Tillich. O segundo apresenta a temática do niilismo em um autor que se faz importante, pelo fato de ser ele um dos primeiros a explicitar uma preocupação sistemática em relação ao niilismo: Nietzsche. Ele nasce no final da vida de Kierkegaard, compartilhando com ele dessa mesma situação histórico-filosófica, e morre no início da vida de Tillich, além de exercer uma forte influência no pensamento tillichiano. No terceiro subtópico, encontra-se outro assunto que escolhemos para a nossa delimitação, que é o desdobramento do niilismo no contexto da pós-modernidade, por meio da ótica de Vattimo. O pensamento do filósofo italiano é uma referência que articula a ideia niilista de modo a ajudar a caracterizá-la no contexto contemporâneo. Nas entrelinhas da experiência niilista está uma perda pela qual o ser humano passou: a perda do seu próprio eu. A partir dessa concepção, entende-se que há uma busca por si, um anseio por tornar-se si-mesmo. No quarto subtópico, por fim, apresentaremos o niilismo como um contexto interlocutor da fé cristã.

1.1.1 O niilismo no contexto do idealismo e do romantismo

O contexto filosófico da Europa, nos séculos XIX e XX, possui uma forte inserção em um determinado movimento: o idealismo Alemão. Tal movimento, que se estende de 1780

¹⁸ Optamos por utilizar a expressão “pós-modernidade”, dentre várias outras como modernidade tardia, hipermodernidade, contemporaneidade etc.

a 1840, tem como principais nomes Fichte, Schelling e Hegel. Foi um movimento sobretudo metafísico, de tal modo que se costuma dizer que o pensamento a respeito do ser que há no idealismo é tão contundente quanto a investida aristotélica de pensar o ser¹⁹. No idealismo, a valorização da razão é notória. Como herança do iluminismo, no idealismo pensava-se que, por meio da razão, a sociedade conseguiria chegar a uma condição de bem-estar, de produção cultural e material, de domínio sobre a natureza. A razão seria, assim, capaz de fomentar o progresso e o desenvolvimento, a justiça e a bondade.

No entanto, os germes do niilismo, presentes no idealismo, projetam a sua sombra nos escritos de Kierkegaard e Tillich. E, por esse motivo, é fundamental que se compreenda em que sentido o idealismo é um movimento que cruza com o niilismo. Por tal questão, portanto, é necessário remontar a questão do niilismo a essa escola bastante presente nas obras de Kierkegaard e Tillich. Volpi defende o seguinte:

Como terminologia, o niilismo faz sua aparição na passagem do século XVIII ao XIX, nas controvérsias que caracterizam o nascimento do idealismo alemão. Mais tarde, na segunda metade do século XIX, tornou-se um tema comum de discussão, mas somente no pensamento do século XX é que emergiu como um problema com toda a virulência e vastidão²⁰.

O idealismo não pode ser visto como um movimento estanque, que tem o seu exato começo na Alemanha a partir de um pensador. Todo o processo científico e debate acerca do pensamento já havia sido iniciado antes do século XVIII, quando se considera que nasceu o idealismo. Ele surge, assim, por uma força como que decorrente das elaborações anteriores. De

¹⁹ Cf. SANTOS, *A Noção de Sistema*, p. 20. “Idealismo Alemão emergiu como um projeto filosófico, que tomava para si a tarefa de unificar a unidade e a multiplicidade através de uma estrutura racional produtora de leis e conceitos gerais capazes de constituir os padrões universais da realidade, fundados na autonomia do sujeito. Nesse sentido, o Idealismo Alemão se inicia na segunda metade do século XVIII, onde nos encontramos com um dos mais notáveis florescimentos da especulação metafísica, que aparecem na história da filosofia ocidental, apresentando uma sucessão de sistemas de original interpretação da realidade, da vida humana e da história, que possuíam uma grandeza inquestionável e que eram capazes de exercer sobre as mentes um peculiar poder de fascinação, cada um dos pensadores dirigentes deste período, possuía a intenção de resolver o enigma do mundo, de revelar o segredo do universo e o significado da existência humana, sendo seu ápice na primeira metade do século XIX. Mas o predominante no Idealismo Alemão era a crítica. Nesse sentido, com os idealistas alemães, especialmente, com o dualismo de Kant, como também, com o pensamento filosófico Idealista de Fichte, Schelling e Hegel, temos o nascimento de poderosos sistemas, que tinham a intenção de dar conta das problemáticas vividas naquele momento histórico”.

²⁰ VOLPI, *Il nichilismo*, p. 3. “Come termine il nichilismo fa la sua comparsa già a cavallo tra il Settecento e l'Ottocento nelle controversie che caratterizzano la nascita dell'idealismo tedesco. Più tardi, nella seconda metà dell'Ottocento, esso è diventato tema generale di discussione, ma è emerso come problema, in tutta la sua virulenza e vastità, solo nel pensiero del Novecento”.

um modo geral, os aspectos que configuram o idealismo estão na raiz daquilo que caracterizava o movimento como tal, ou seja, a tentativa de reagir às elaborações kantianas e as posteriores, construídas tendo como interlocutor o filósofo de Königsberg²¹. O que se pode considerar quanto ao conteúdo das elaborações idealistas que coadunam com a existência de um niilismo embrionário em sua estrutura está fundamentando na ideia de supremacia da razão. É no horizonte idealista que a concepção de sistema – especialmente nos termos hegelianos – é vista como uma tarefa oníabrangente, capaz de explicar a realidade de uma maneira complexa, sendo que a razão procedural é o ponto de partida para a construção dessa elaboração. Tal questão pode assim ser explicada:

Assim, a crença de que tal sistema ideal fosse possível – de que seja possível a razão humana – era comum a todos eles. [...] Portanto, pode-se indicar como o elemento característico das grandes doutrinas idealistas como sendo a busca incansável e unitária em direção a um sistema que expressasse a realidade em sua totalidade concreta, encontrava-se nos filósofos modernos que era um pensamento comum a todos, que era a busca de uma filosofia, que desse respostas às problemáticas vividas pelo homem moderno nas esferas do gnosiológico, epistemológico e axiológico, ou seja, esfera sistemática que pairava, desde Descartes, Spinoza, Leibniz, e de modo especial em Kant, Fichte, Schelling, e, finalmente, em Hegel²².

A partir dessa concepção, é de se observar o niilismo no círculo idealista em, pelo menos, três postulações. A primeira surge a partir de uma crítica que Jacobi faz a Fichte, nas cartas trocadas entre eles. Aliás, é nesse contexto que se costuma dizer que o primeiro uso filosófico do niilismo aparece²³. Segundo Jacobi, a empreitada idealista de alocar a supremacia da razão como fonte de resposta para toda a realidade é uma tarefa que terminaria em ateísmo, dado o seu caráter imanente. Em sua carta, Jacobi escreve o seguinte: “na verdade, querido Fichte, não vou ficar desapontado se tu ou quem quer que seja, quiseses chamar de quimerismo a minha oposição ao Idealismo, que eu repreendo como niilismo”²⁴. Não obstante, ele ainda

²¹ Cf. SANTOS, *A Noção de Sistema*, p. 20. “O que reúne os filósofos do Idealismo Alemão num grupo homogêneo, a despeito das oposições e pontos de discussão conscientes, é, em primeiro lugar, a posição do problema comum, onde o ponto de partida para todos eles é a filosofia kantiana, cuja riqueza inesgotável produz sempre novas tentativas de solução para os problemas propostos; e cada um destes pensadores em particular, estuda-a intensamente, em profundidade, procurando sempre suprir as suas carências reais ou presumíveis, solucionando os problemas que se levantam, levando a cabo as tarefas por ela iniciadas”.

²² SANTOS, *A Noção de Sistema*, p. 20, 21.

²³ DINIZ, *O diagnóstico do niilismo na tradição ocidental*, p. 15.

²⁴ JACOBI, *Jacobi an Fichte*, p. 39. „Wahrlich, mein lieber Fichte, es soll mich nicht verdrießen, wenn Sie, oder wer es sey, Chimärismus nennen wollen, was ich dem Idealismus, den ich Nihilismus schelte, entgegengesetzte“.

crítica Fichte ao afirmar que a concepção de bem depende da valoração que se tem da ideia de Deus. Em outras palavras, para Jacobi, só é possível falar sobre bem se Deus existe²⁵. O que estava no cerne da crítica de Jacobi era o fato de que a autonomia humana seria uma maneira de levar o idealismo a ter como consequência o niilismo, visto que o niilismo seria o resultado da redução do sentido e significado do mundo à suficiência da razão²⁶. Verifica-se a seguinte observação sobre a crítica de Jacobi ao idealismo:

Em sua crítica, Jacobi ataca a pretensão idealista de estabelecer um sistema absoluto do conhecimento que, partindo da atividade originária e infinita do pensamento, põe a objetividade do mundo na medida em que o pensa. Fichte, com a sua “Doutrina da Ciência”, pretende realizar tal programa, razão pela qual é o destinatário da crítica. Se Jacobi interpreta o idealismo como niilismo é porque encontra no procedimento absolutizante do pensamento um núcleo desertificador de sentido para a vida. E o ponto mais extremo da crítica de Jacobi dirige-se àquele que seria o equívoco fundamental de todo idealismo: não compreender que o absoluto, Deus, não pode ser apreendido por um ato de pensamento. [...] “Idealismo é niilismo” significaria “idealismo é ateísmo”? A partir da crítica de Jacobi a Fichte teríamos que responder: Sim!²⁷

Aparece, aqui, um dos contornos que o niilismo assume no idealismo, conforme a crítica de Jacobi: ateísmo. Como será visto, em tópico posterior, niilismo e ateísmo perfilam o *Gott ist tott* nietzschiano, e a morte de Deus surge como uma marca niilista que representa a morte da esperança, do sentido, do fundamento. Jacobi emprega o termo niilismo a fim de desqualificar o ato presente no idealismo de abordar a ideia de Deus como uma experiência do discurso²⁸. Deus seria, assim, mais um elemento ao lado de outros elementos, passível de quantificação. Ao criticar o idealismo por “fazer de Deus um objeto de discurso, argumentativo, dialético e racional, Jacobi enxerga o encaminhamento para a anulação e a aniquilação do ser”²⁹. O que a reprimenda de Jacobi também representa é uma perspectiva antropológica, pois é o prenúncio de que o ser humano não é capaz de bastar-se a si próprio. Ao considerar Deus assim, o idealismo colocava o ser humano como supremo em sua elaboração. Jacobi vê, então, nesta manobra filosófica, os riscos do niilismo porque a ausência de Deus representava o fim de significado, já que o ser humano não seria capaz de lançar algo

²⁵ JACOBI, *Jacobi an Fichte*, p. 39.

²⁶ BOWIE, *German Idealism and the Arts*, p. 248.

²⁷ WEBER, *Idealismo é niilismo*, p. 1379-1380

²⁸ DINIZ, *O diagnóstico do niilismo na tradição ocidental*, p. 15-16.

²⁹ DINIZ, *O diagnóstico do niilismo na tradição ocidental*, p. 15-16.

como fundamento no lugar de Deus. Assim, Diniz interpreta o niilismo no pensamento de Jacobi como sendo:

A destruição das evidências e das certezas do senso comum e o aniquilamento da realidade objetiva. [...] Uma filosofia pura, completamente imanente, tudo tem que ser dado somente na razão e pela razão, no eu enquanto eu, o eu, e a razão deve ser capaz de deduzir tudo. A razão deve perceber, razão pura é uma percepção. A filosofia da razão pura seria uma intuição pura, um perceber puro, um ato espiritual. Tal ato pode ser intuído e conceituado e convertido em forma, em coisa e a coisa em nada. Desta forma, Deus pode ser intuído, mas não investigado³⁰.

A segunda postulação aparece em Hegel. Em seu pensamento é possível verificar a concepção daquilo que seria um reflexo de um niilismo, por assim dizer, que rondava a filosofia europeia. Esse reflexo se constituía da ponderação quanto à presença do nada, ou do que ele chama de puro nada. Por exemplo, o esforço de Hegel em pensar o puro ser já se constituía como uma abertura para falar sobre o nada. O grande sistemático de Stuttgart dava ao nada uma concepção similar ao que dera ao ser puro, conforme pode ser observado neste fragmento:

O nada, o puro nada; é uma simples igualdade consigo, perfeita vacuidade, falta de determinação e a falta de conteúdo; indiferenciação em si mesmo. Na medida em que a observação ou o pensamento possam ser aqui mencionados, será considerada uma diferença se algo ou nada é observado ou pensado. Não pensar nada ou não observar nada tem, então, um significado; ambas as coisas são diferentes, e assim o nada está (existe) em nossa observação ou pensamento; ou melhor, ele [o nada] é a própria observação e pensamento vazios, e a mesma coisa, observação e pensamento vazios, ocorre como no caso do puro ser. O Nada assim é a mesma determinação, ou a mesma falta de determinação que é o puro ser, por isso, é em tudo igual ao que é o puro ser³¹.

Assim, o esforço de pensar o puro ser evocava o puro nada. Ambos são colocados no mesmo horizonte de significados. Naturalmente, não é possível falar, a partir da citação acima, que um niilismo *à la* século XX estava presente no pensamento de Hegel, em que a

³⁰ DINIZ, *O diagnóstico do niilismo na tradição ocidental*, p. 15.

³¹ HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, p. 48. „Nichts, das reine Nichts; es ist einfache Gleichheit mit sich selbst, vollkommene Leerheit, Bestimmungs- und Inhaltslosigkeit; Ununterschiedenheit in ihm selbst. - Insofern Anschauen oder Denken hier erwähnt werden kann, so gilt es als ein Unterschied, ob etwas oder nichts angeschaut oder gedacht wird. Nichts Anschauen oder Denken hat also eine Bedeutung; beide werden unterschieden, so ist (existiert) Nichts in unserem Anschauen oder Denken; oder vielmehr ist es das leere Anschauen und Denken selbst und dasselbe leere Anschauen oder Denken als das reine Sein. - Nichts ist somit dieselbe Bestimmung oder vielmehr Bestimmungslosigkeit und damit überhaupt dasselbe, was das reine Sein ist.“

concretização da vacuidade e a falta de verdade absoluta tornaram-se alguns dos grandes motes da teoria niilista. Mas o fato de o ser e o nada serem postos em paralelo já é um indício de que, pelo menos de maneira teórica, o nada estava abrindo espaço para que ele se hospedasse – como diz Nietzsche³² – no antro da filosofia. O niilismo no pensamento hegeliano fomenta a importância do nada como um valor em si³³. Acrescenta-se a isso o fato de que o próprio Hegel, conforme Höslle apresenta, já fizera em seus escritos uma alusão valorativa ao niilismo, ao manter-se ao lado de Fichte e distanciar-se de Jacobi, quanto à questão do niilismo³⁴. E isso porque o filósofo do Sistema concordava que “um certo niilismo faz parte da filosofia”, chegando até mesmo a “censurar Fichte – ao contrário de Jacobi – por ele ser *muito pouco* niilista”³⁵. A posição de Hegel em relação ao niilismo em Fichte e Jacobi, todavia, é a de que ambas as filosofias ficam aquém do niilismo em si. Ele afirma o seguinte:

O primeiro da filosofia é conhecer o nada absoluto ao qual a filosofia de Fichte não chega, ainda que a filosofia de Jacobi a rejeite por isso. Ambas, ao contrário, se encontram no nada oposto à filosofia: o finito, o fenômeno tem, para ambas, realidade absoluta; o absoluto e eterno é para ambas o nada para o conhecimento³⁶.

Um outro aspecto do niilismo hegeliano está em uma sentença que tem a tendência de ser atribuída temerária e exclusivamente a Nietzsche, ou seja, a concepção da morte de Deus. Hegel postula que a finitude caracteriza a dor de um sentimento que estava presente na cultura, e sobre o qual repousa a religião moderna. Este sentimento é o de que Deus morreu³⁷. A morte de Deus, para Hegel, significa a morte da abstração, ou, como interpreta Williams, “a nulidade da substância abstrata”³⁸. Em Hegel, Deus morre nas bases da impossibilidade do conhecimento do ente divino por parte da teologia. O pensar não pode conhecer Deus na esfera da transcendência. Sendo assim, esse Deus transcendente, sobre o qual não se pode conhecer, não

³² NIETZSCHE, *A vontade de poder*, p. 27.

³³ BOWIE, *German Idealism and the Arts*, p. 254.

³⁴ HÖSLE, *O Sistema de Hegel*, p. 478.

³⁵ HÖSLE, *O Sistema de Hegel*, p. 478. Höslle faz ainda a seguinte observação: “em *Crer e saber*, Hegel declara que “a tarefa do niilismo” residiria muito bem “no puro pensamento”. O sistema de Fichte porém não faria Justiça a essa tarefa, uma vez que nele o Eu seria limitado pelo Não-Eu e, portanto, este não seria verdadeiramente suprasumido; antes, ambos seriam “forjados juntos, com correntes de diamante, pelo supremo destino”. (p. 478).

³⁶ HEGEL, *Crer y Saber*, p. 166. “Ahora bien, lo primero de la filosofía es conocer la nada absoluta, a lo cual no llega la filosofía de Fichte, aunque la de Jacobi la aborrezca por ello. Ambas, por el contrario, se hallan en la nada opuesta a la filosofía: lo finito, el fenómeno posee para ambas absoluta realidad; lo absoluto y eterno es para ambas la nada para el conocimiento”.

³⁷ HEGEL, *Crer y saber*, p. 193.

³⁸ WILLIAMS, *Theology and Tragedy*, p. 49. “Nullity of abstract substance”.

tem sentido e está morto³⁹. Ainda que a morte de Deus não representa a sua morte em si, o fato de os desdobramentos do pensamento hegeliano reivindicarem a transformação da teologia em filosofia e antropologia já é um indicativo de que a reflexão sobre Deus assumia outra perspectiva.

A terceira postulação em que as concepções niilistas aparecem pode ser vista no romantismo. O romantismo alemão ora é considerado como desprovido de significado filosófico, ora é tido como uma vertente estética do idealismo alemão, além de também ser compreendido como uma filosofia distinta do idealismo alemão⁴⁰. O que se nota, todavia, é a presença do niilismo também no romantismo⁴¹. Aliás, o romantismo possui características e condições de acentuar o tom niilista, pois é um movimento que traz em seu bojo toda a elaboração artística. A arte, por si só, se apresenta ora como uma maneira de interpretação da realidade, ora como um sintoma do que ocorre com um determinado imaginário histórico ou social. O processo niilista no romantismo está, assim, atrelado ao belo como esplendor da verdade e uma maneira de se ter acesso ao absoluto⁴². Neste processo é que se encontra a fragilidade da arte em conseguir fazer com que a estética seja permanente. A busca romântica pela estética denuncia justamente a incapacidade imbricada nos movimentos estéticos em trazer uma satisfação duradoura ou significativa. O aspecto exterior não é capaz de fazer valer um sentido que só é encontrado no interior.

Tal investida romântica se estreita ao problema de ausência de sentido na vida, e isso porque, sendo a arte uma forma de interpretar a realidade, ela pode ser uma via de negação da realidade. Ao negá-la, deve-se construir ou apresentar uma outra realidade que seja capaz de satisfazer as demandas de uma existência marcada pela negatividade. A estética acaba sendo, por assim dizer, a maneira que os românticos encontraram para fazer valer tal investida. Ressalta-se, todavia, que a estética se funda em elementos passageiros, o que faz com que a busca romântica seja uma constante⁴³.

Há um texto curioso e intrigante, de Jean Paul Richter, que ilustra a inclinação niilista do Romantismo. De teor mais próximo ao discurso da morte de Deus, a estória de Richter narra sobre Siebenkaes, o personagem homônimo de sua obra, que sonhara com a morte de Deus, e que, por isso, angustiara-se e agonizara, perdera a razão de viver. Após narrar a sua

³⁹ JAESCHKE, *Philosophical Theology and Philosophy of Religion*, p. 2.

⁴⁰ FREITAS, *O cômico e o trágico no romantismo alemão*, p. 102-102

⁴¹ Cf. HARRIES, *Between Nihilism and Faith*, p. IX

⁴² VOLPI, *Il Nichilismo*, p. 13-16.

⁴³ VARGAS, *Kierkegaard entre a existência e o niilismo*, p. 664.

triste descoberta proclamada pelo próprio Cristo – “somos todos órfãos, eu e vós, somos todos sem pai” – seguida por uma lamentação inserida em uma atmosfera acentuadamente lúgubre, Siebenkaes volta do seu estado onírico e descobre que aquilo não passara de um pesadelo:

A minha alma chorava de alegria por poder continuar a adorar Deus; meu regozijo, o meu pranto e a minha fé: estes três foram minha oração! E enquanto eu me levantava, o sol se declinava cintilante no ocidente, por detrás do ruivo milharal de avermelhadas espigas, e em paz lançava o reflexo do seu entardecer ruborizado ao longo do céu, na direção em que a pequena lua despontava reluzente e desvelada no oriente. Entre o céu e a terra, um mundo breve e jubiloso estendia as suas sensíveis asas e, assim como eu, vivia diante dos olhos do Pai Eterno. E de toda a natureza ao derredor, fluíam sons de paz e alegria, harmonia abundante, serena e calma, como o doce badalar de sinos ao longe no poente⁴⁴.

Por que falar da morte de Deus no mesmo ato em que se apresenta que ele está vivo? Não seria a dúvida quanto à morte de Deus uma forma de tentar negar a experiência histórica fundamentada pelo germe do niilismo? O texto de Richter permite ver que cada vez menor ficava a diferença entre a concepção do niilismo como uma visitação de um hóspede e como a instauração de um habitante sedentário. E isso porque, quase cem anos depois de Richter, o Deus que morre somente em um sonho é definitivamente enterrado em *A gaia ciência*, de Nietzsche. Todavia, entre esses dois “Deus morreu”, outros esforços intelectuais tomaram lugar no pensamento europeu no que tange ao niilismo, como fora já aludido anteriormente sobre a morte de Deus em Hegel. É de se destacar, contudo, que o niilismo rondava como um fantasma, um espectro, que paulatinamente vinha tomando corpo na Europa: ora em forma de descrições e concepções em torno da experiência daquilo que significa niilismo, ora em forma de conceito explícito que começava a rotular a experiência.

1.1.2 Nietzsche e o niilismo

⁴⁴ RICHTER, *Siebenkaes*, p. 265. “And my soul wept for joy that it could still worship God — my gladness, and my weeping, and my faith — these were my prayer ! And as I rose the sun was gleaming low in the west, behind the ripe purple ears of corn, and casting in peace the reflection of his evening blushes over the sky to where the little moon was rising clear and cloudless in the east. And between the heaven and the earth, a gladsome, shortlived world was spreading tiny wings, and, like myself, living in the eternal Father's sight. And from all nature round, on every hand, rose music-tones of peace and joy, a rich, soft, gentle harmony, like the sweet chime of bells at evening pealing far away.”

Ao se falar sobre o niilismo, dificilmente o nome de Nietzsche poderá ser evitado. E isso devido a dois fatores. Em primeiro lugar, por ele ter escrito explicitamente sobre tal conceito. Em segundo lugar, pelo fato de sua obra ter servido como um prelúdio para os acontecimentos do início século XX, especialmente a Primeira Guerra Mundial. A atmosfera que pairava sobre o mundo era acentuadamente niilista, e o “Deus morreu” de Nietzsche já havia sido ecoado ao longo do tempo, tornando-se uma chave interpretativa para a realidade europeia. Dada a extensão desta temática em Nietzsche, limitar-nos-emos a destacar apenas os aspectos pontuais que permitem pensar o niilismo tanto em Kierkegaard e Tillich quanto como um elo histórico-conceitual, visto que o niilismo nietzschiano é uma espécie de fio condutor para as elaborações sobre o niilismo feitas por outros pensadores no decorrer dos séculos XX e XXI.

Nietzsche deixa claro que o niilismo não surge como uma experiência de desgraças, calamidades ou corrupções, visto que tais mazelas sempre existiram no mundo e não legitima, por assim dizer, o nascimento do niilismo. As tragédias e as misérias, segundo ele, não possuem força o suficiente para produzir niilismo. Com isso, o niilismo nasce no cerne do cristianismo, ou melhor, em uma interpretação do cristianismo que se estabelece a partir da moral cristã⁴⁵. O cristianismo entra em derrocada por conta do ceticismo em relação à moral cristã. Por meio do termo niilismo, Nietzsche “procurava abarcar as diversas manifestações da doença ou crise inscritas na história do homem ocidental, de modo a atingir a razão comum dessa doença, qual seja, a instauração da interpretação moral da existência dá origem ao niilismo ocidental”⁴⁶. Naturalmente, o que está por detrás da crítica à moral cristã é a razão, que questiona e coloca em xeque os valores tidos como sagrados e intocáveis. A religião é, assim, apontada como o núcleo originador do niilismo.

Todavia, o niilismo em Nietzsche assume consequências que tocam a questão da falta de sentido, visto que se apresenta como negação da possibilidade de respostas. O que é negado compreende desde a possibilidade de respostas dentro da religião até as que estão fora da religião. Não há algo que fique sem ser tocado pelo niilismo. Nietzsche coloca da seguinte maneira o poder dessa negação:

Que significa niilismo? – Que os valores supremos desvalorizem-se. Falta o fim; falta a resposta ao “Por quê?”. O niilismo radical é a convicção de uma absoluta inconsistência da existência quando se trata daqueles valores que se reconhecem como os mais altos, adicionado o entendimento de que nós não

⁴⁵ NIETZSCHE, *A vontade de poder*, p. 27.

⁴⁶ ARALDI, *Para uma caracterização do niilismo*, p. 76.

temos o mínimo direito de acrescentar um além ou um em-si das coisas que seja “divino” ou moral de carne e osso⁴⁷.

A noção de niilismo em Nietzsche talvez ganhe maior força na sua célebre constatação: Deus morreu. Esta é a ideia que começa a ser desenvolvida em *A gaia ciência* e é assumida em *Assim falou Zaratustra*. No primeiro livro, Nietzsche propõe a história do louco que entra em um mercado com uma lanterna.

“Para onde foi Deus?” – exclamou – “É o que vou dizer. Nós o matamos – vocês e eu! Nós todos, nós somos seus assassinos! Mas como fizemos isso? Como conseguimos esvaziar o mar? Quem nos deu uma esponja para apagar o horizonte? [...] Deus morreu! Deus continua morto! E fomos nós que o matamos! Como havemos de nos consolar, nós, assassinos entre os assassinos! O que o mundo possuiu de mais sagrado e de mais poderoso até hoje sangrou sob nosso punhal – quem nos lavará desse sangue? Que água nos poderá purificar? Que expiações, que jogos sagrados seremos forçados a inventar? A grandeza desse ato não é demasiado grande para nós? Não seremos forçados a nos tornarmos nós próprios deuses – mesmo que fosse simplesmente para parecermos dignos deles? Nunca houve ação mais grandiosa e aqueles que nascerem depois de nós pertencerão, por causa dela, a uma história mais elevada do que o foi alguma vez toda essa história”. O insensato se calou depois de pronunciar estas palavras e voltou a olhar para seus ouvintes: também eles se calaram e o fitaram com espanto⁴⁸.

O interessante desse relato está no fato de que o louco com a lanterna diz procurar Deus, mesmo sabendo que Deus já estava morto. Em seguida, ele lamenta que o seu anúncio seja cedo demais, o que deixa entender que as pessoas ainda não haviam se atinado para a gravidade do que esse acontecimento – a morte de Deus – poderia desencadear sobre a Europa. O tom de desespero do louco que faz o anúncio oscila entre a perturbação e a resistência em aceitar a morte de Deus. Tal anúncio sugere um momento de confusão, visto que não se estava acostumado a viver sem a ideia de Deus.

Ainda em *A gaia ciência*, outro aforisma chama atenção: o 343. Neste fragmento, Nietzsche fala outra vez sobre a morte de Deus, mas por meio de um tom diferente daquele presente no aforisma 125. A confusão e o sentimento de angústia presentes no primeiro aforisma não são encontrados no segundo. Antes, porém, Nietzsche parece ver na realidade da morte de Deus um evento confortante e libertador. A ausência de Deus é um motivo de celebração, de queda de limites e de um “mar aberto”. O horizonte apagado, que aparece no

⁴⁷ NIETZSCHE, *A vontade de poder*, p. 29.

⁴⁸ NIETZSCHE, *A gaia ciência*, p. 129.

aforisma 125 surge no 343 como estando livre. A morte de Deus, assim, é concebida como um acontecimento assimilado positivamente por Nietzsche.

De fato, nós, filósofos e “espíritos livres”, ante a notícia de que “o velho Deus morreu” nos sentimos como iluminados por uma nova aurora; nosso coração transborda de gratidão, espanto, pressentimento, expectativa – enfim o horizonte nos aparece novamente livre, embora não esteja limpo, enfim os nossos barcos podem novamente zarpar ao encontro de todo perigo, novamente é permitida toda a ousadia de quem busca o conhecimento, o mar, o nosso mar, está novamente aberto, e provavelmente nunca houve tanto “mar aberto”⁴⁹.

Diante de tais questões, é de se pensar que a morte de Deus é um evento que vai sendo aos poucos assimilado: as suas completas implicações não aparecem em um mesmo ato. O fato de Deus morrer traz consigo uma série de fatores que vão desde o ceticismo até o niilismo, visto que o fato de Deus morrer evoca a queda do valor absoluto da verdade⁵⁰. Assim, poder-se-ia considerar que o primeiro anúncio de que Deus havia morrido visa a constatar tal evento em um tom de desconfiança sobre o que também morrera com Deus: a ciência, a filosofia, a crença na religião etc. Já no segundo anúncio, há a constatação de que a derrocada de uma verdade absoluta representa uma certa liberdade, já que o ser humano se via livre para não se comprometer com uma única questão tida como verdadeira ou absoluta. Obviamente, a moral também acaba por ser influenciada pelo niilismo, já que não foi apenas Deus quem morreu em Nietzsche, mas também todas as tentativas – inclusive a moral – de apresentar algum tipo de significado para o mundo⁵¹.

Nietzsche ainda contempla uma certa necessidade da existência ou surgimento do niilismo, visto que se configura como um fenômeno histórico que rompe com uma crença hegemônica. Dito de outra forma, o niilismo parece ser necessário porque é uma forma de domínio de ideias que tem como fundamento a tradição cristã. Sommers destaca que, em Nietzsche, o niilismo configura-se como uma questão de longa história, da qual o próprio filósofo se vê participante, e transforma-se em perda de confiança no mundo⁵². Ele se vê pertencente à tradição pessimista luterana que se estende a Hegel, que não é diferente da

⁴⁹ NIETZSCHE, *A gaia ciência*, p. 206.

⁵⁰ GIACOIA JR, *Nietzsche*, p. 24.

⁵¹ LANDIM, *A relação entre niilismo e cristianismo na filosofia tardia de Nietzsche*, p. 52.

⁵² SOMMERS, *Nihilism and Skepticism in Nietzsche*, p. 250.

tradição cristã: é o cristianismo que é apontado como o monumento em honra ao niilismo. Nietzsche assim apresenta essa perspectiva:

Por que o advento do niilismo é doravante *necessário*? Porque nossos valores até agora são aqueles mesmos que o acarretam como a sua última consequência; porque o niilismo é a lógica de nossos grandes valores e ideais pensada até o fim, – porque nós primeiro tivemos que vivenciar o niilismo para descobrir, ver por trás o que era propriamente o *valor* desses “valores”... Teremos necessidade, algum dia, de novos valores...⁵³.

O niilismo em Nietzsche, assim, ganha alguns contornos como a vacuidade, a falta de sentido, a derrocada da verdade absoluta, a queda dos valores morais, religiosos, filosóficos e científicos. De maneira mais abrangente, não é simplesmente um Deus pessoal que morre, e sim a função e o lugar que eram ocupados e desempenhados por esse Deus.

Com isso, compreender os desdobramentos do niilismo em Nietzsche se faz pertinente, visto que é uma importante referência para as maiores elaborações sobre o tema. Naturalmente, Nietzsche não chegou a exercer influência sobre Kierkegaard, visto que o filósofo alemão estava com apenas onze anos quando o dinamarquês morreu. Todavia, eles vivenciaram a mesma atmosfera de influências, estando atentos aos sinais dos seus respectivos tempos, sinais esses marcados pelo que se compreende como o espectro do niilismo. Tillich, por seu turno, é influenciado por Nietzsche, já que o teólogo da correlação faz frequentes referências ao pensamento nietzschiano. No decorrer deste trabalho, serão postulados outros indicativos de como Tillich aborda a filosofia de Nietzsche no contexto do niilismo.

1.1.3 O niilismo e a condição pós-moderna

Algumas definições de pós-modernidade ajudam a formar uma moldura cujas características coadunam com uma experiência do nada ou da nadificação. Usa-se aqui o termo pós-moderno como a era que se inicia a partir da segunda metade do século XX, em que se instaura a “incrédulidade em relação aos metarrelatos”⁵⁴. As grandes narrativas – ou metarrelatos – são as histórias subjacentes às experiências de uma determinada época, usadas

⁵³ NIETZSCHE, *A vontade de poder*, p. 24.

⁵⁴ LYOTARD, *A condição pós-moderna*, p. XVI. Os termos “meta-narrativas” e “grandes narrativas” serão usados em lugar de “metarrelato”, exceto quando se citar a versão em português que traz expressamente a palavra “metarrelato”.

para dar legitimidade e explicação à vivência histórico-cultural⁵⁵. Assim, a pós-modernidade é a era em que caem por terra as grandes narrativas, colocando fim ao relatos sobre os quais a experiência era construída. As grandes narrativas, então, são apresentadas da seguinte maneira:

As “meta-narrativas” a que se refere a condição pós-moderna são aquelas que marcaram a modernidade: emancipação progressiva da razão e da liberdade, emancipação progressiva ou catastrófica do trabalho (fonte de valor alienado no capitalismo), o enriquecimento de toda a humanidade através do progresso da tecnociência capitalista, e ainda considera-se o cristianismo dentro da modernidade (em oposição, portanto, ao antigo classicismo), a salvação das criaturas por meio da conversão das almas através da história cristã do amor mártir. A filosofia de Hegel totaliza todas essas histórias, e, neste sentido, concentra-se em si mesma a modernidade especulativa⁵⁶.

Nessa ideia de Lyotard é possível encontrar quatro grandes narrativas: marxismo, cristianismo, capitalismo e iluminismo. Essas quatro narrativas apontam para a plenitude, para um fim. O que uma grande narrativa consegue realizar é a suposição de que há uma direção ou um caminho a ser seguido para, então, superar a contradição, o mal, a injustiça e tudo aquilo que nega o bem-estar do indivíduo. Para o marxismo, a plenitude seria uma sociedade igualitária e livre das injustiças sociais; para o cristianismo, a plenitude estaria na salvação da alma; o capitalismo sugere que a plenitude é a liberdade individual; o iluminismo considera a razão como o elemento libertador. Segundo Lyotard, para se compreender o mecanismo que resultou na morte das grandes narrativas, deve-se levar em consideração que o niilismo era inerente aos relatos do século XIX⁵⁷. Não obstante, ele evoca Nietzsche e a sua constatação de que o niilismo europeu nasce do ato em que a exigência científica da verdade aplica a ela mesma a sua própria exigência⁵⁸. O niilismo, assim, é assumido como um germe que já se fazia presente nas grandes narrativas da modernidade.

De certa forma, o niilismo aponta para a morte da plenitude ou da expectativa de plenitude. Assim como Deus morre em Nietzsche, morrem as narrativas na pós-modernidade.

⁵⁵ SKORDILI, *Grand Narrative*, p. 164, 165.

⁵⁶ LYOTARD, *La postmodernidad explicada a los niños*, p. 29. Los “metarrelatos” a que se refiere la condición posmoderna son aquellos que han marcado la modernidad: emancipación progresiva de la razón y de la libertad, emancipación progresiva o catastrófica del trabajo (fuente de valor alienado en el capitalismo), enriquecimiento de toda la humanidad a través del progreso de la tecnociencia capitalista, e incluso, si se cuenta al cristianismo dentro de la modernidad (opuesto, por lo tanto, al clasicismo antiguo), salvación de las criaturas por medio de la conversión de las almas vía el relato crístico del amor mártir. La filosofía de Hegel totaliza todos estos relatos y, en este sentido, concentra en sí misma la modernidad especulativa.

⁵⁷ LYOTARD, *A condição pós-moderna*, p. 69, 70.

⁵⁸ LYOTARD, *A condição pós-moderna*, p. 71.

Aliás, a pós-modernidade é vista como uma continuidade daquilo que já estava presente em Nietzsche. Em *A vontade de poder*, ele atesta: “o que conto é a história dos dois próximos séculos. Descrevo o que vem, o que não pode mais vir de outro modo: *o advento do niilismo*”⁵⁹. Assim, a morte do fundamento – na pós-modernidade – é, de certo modo, uma das maneiras em que se concretiza a morte de Deus.

O pensamento de Lyotard encontra lugar na reflexão de Gianni Vattimo. O filósofo italiano chega a interpretar o fim das grandes narrativas como o “fim da história”⁶⁰. Não obstante, Vattimo é influenciado também por Nietzsche, visto que compactua com a concepção de que um fundamento último caiu por terra, o que fez o mundo tornar-se uma fábula⁶¹. Vattimo, assim, vê a chamada pós-modernidade como uma era em que as nuances niilistas imperam.

O pensamento de Vattimo ainda coaduna com uma perspectiva plural da história. O fim da história representa a interrupção de um progresso único, de uma história única, o que dá margem para o advento de muitas outras histórias. O que leva, contudo, uma história dominante ao fim é a desconfiança quanto à sua capacidade de representar um alvo, um *télos* satisfatório. O niilismo está na base desse raciocínio, já que uma história superior ou dominante resultou na negação de grupos que não seguiam na mesma trilha desse grupo dominante. Nesse sentido, Woodward ajuda a compreender o pensamento de Vattimo ao apontar para a existência de uma ideologia por detrás da história dominante, o que representou o ponto de partida para a escravidão, genocídio e subjugação de povos considerados inferiores⁶².

Todavia, é relevante pensar o niilismo em Vattimo como uma via de salvação. Certo é que o fim da história representa a queda do fundamento⁶³, não sendo mais possível conceber

⁵⁹ NIETZSCHE, *A vontade de poder*, p. 23.

⁶⁰ Vattimo traz a seguinte afirmação: “provavelmente, um dos pontos mais importantes em que as descrições da condição pós-moderna concordam – por mais diferentes que sejam de outros pontos de vista – é a consideração da pós-modernidade em termos de ‘fim da história’. A principal tese de Jean-François Lyotard em *La condition postmoderne* é que aquilo caracteriza essa condição é o fato de que ela já não é experienciada no âmbito de qualquer uma das meta-narrativas que costumavam explicar e legitimar a existência em épocas anteriores, sobretudo a existência moderna, e, especificamente, a cultura do século XIX.”/ “Probably, one of the most important points on which the descriptions of the postmodern condition agree – no matter how different they are from other points of view – is the consideration of postmodernity in terms of ‘the end of history.’ Jean-François Lyotard’s main thesis in *La condition postmoderne* is that what characterizes this condition is the fact that it is no longer experienced within the framework of any one of the metarecits that used to explain and legitimate existence in previous epochs, above all, modern existence, and, specifically, nineteenth-century culture” (VATTIMO, *The End of (Hi)story*, p. 20).

⁶¹ VATTIMO, *Nichilismo ed emancipazione*, p. 5.

⁶² WOODWARD, *Nihilism and the Postmodern in Vattimo’s Nietzsche*, p. 58.

⁶³ VATTIMO, *El fin de la modernidad*, p. 149.

a existência de uma base sólida. Ao mesmo tempo, a pluralidade denuncia justamente a queda de uma verdade absoluta, quando cada pessoa ou cada grupo encontra a sua legitimidade diante daquilo que poderia ser o fundamento, a grande história, a grande narrativa.

O mundo efetivamente pluralista em que vivemos não mais se deixa interpretar por um pensamento que deseja unificá-lo a qualquer custo, em nome de uma verdade definitiva, pois este, entre outras coisas, esbarraria nos ideais democráticos, visto que deveria afirmar – como ouvimos tantos políticos católicos dizerem, pelo menos na Itália – que o que é desejo da maioria, mas não possui sua verdade (ou seja, que contrasta com os ensinamentos da Igreja) não tem legitimidade e, portanto, em última análise, não merece a obediência dos cidadãos⁶⁴.

Vale ressaltar, ainda, que Vattimo recebe influências de Hegel e Heidegger. No entender do filósofo de Turim, o contexto do pensamento niilista que marca o fim da modernidade é formado por Hegel, Nietzsche e Heidegger. O autor italiano ainda alude ao “fim da metafísica, tal como Hegel o profetiza, Nietzsche o vive e Heidegger o registra”⁶⁵. De certa forma, Vattimo faz um percurso histórico, remontando a Hegel as sementes do niilismo. Assim, de uma forma ou de outra, o que se vive na pós-modernidade é fruto do que começou no Idealismo Alemão.

Enfim, a pós-modernidade é interpretada por Vattimo como o lugar da relatividade e do pluralismo. Aqui coaduna a ideia de pequenas narrativas, visto que as grandes caíram. É de se chamar a atenção para o risco de a fé cristã ser ressignificada como uma grande narrativa que se fez pequena narrativa. Discutir, portanto, o lugar do cristianismo na pós-modernidade é, antes de qualquer coisa, um esforço que considera o espectro do niilismo na raiz do pensamento.

1.1.4 O niilismo como *nihil* e a preocupação cristã

O século XX assistiu ao primeiro capítulo do cumprimento da profecia nietzschiana sobre o advento do niilismo. No início do século XXI, o niilismo parece ainda atuante. Resta,

⁶⁴ VATTIMO, *Depois da cristandade*, p. 11.

⁶⁵ VATTIMO, *El fin de la modernidad*, p. 50. “[...] del fin de la metafísica tal como la profetiza Hegel, la vive Nietzsche y la registra Heidegger”. Consideramos que a versão espanhola, à qual se teve acesso para a realização desta pesquisa, traduz inadequadamente os pronomes oblíquos em “la profetiza, la vive, la registra”. Por isso optamos por traduzir “o profetiza, o vive e o registra”, visto que tais pronomes referem-se ao termo “fim”, ou “fim da metafísica”. Nota-se, ainda, que a palavra italiana “fine” – língua em que fora escrito este livro – é feminina, enquanto em português e espanhol tal substantivo é masculino: “o fim”, “el fin”, dado que poderia elucidar o uso do pronome feminino na tradução.

assim, perguntar sobre as faces por meio das quais ele se manifesta. Até aqui foi feito um pequeno percurso a fim de explorar a temática do niilismo, buscando averiguar seu nascimento e desdobramentos. Assim, percebe-se que, no idealismo e no romantismo, o niilismo se manifesta como resultado da ascensão humana ao centro da razão, a redução de Deus à concepção imanente da revelação. Em Nietzsche, o niilismo se apresenta como a morte consumada de Deus, a queda do fundamento absoluto, a instauração de um sentimento de vacuidade e nadificação, em que o ser humano se vê como que um ser perdido. Na pós-modernidade, o niilismo se manifesta como o fim das grandes narrativas e, conseqüentemente, o fim da possibilidade de fundamentação da experiência, deixando, mais uma vez, o ser humano à deriva, sem as meta-narrativas que lhe garantiam um *télos*.

A partir disso, é possível abordar essa gama de manifestações referenciadas como niilistas e apresentar o niilismo como o fim. Ou seja, a experiência do fim é a maneira de conceber o término do que oferece a possibilidade de segurança, seja ela espiritual, moral, intelectual, social, política, existencial. Atrelado a isso, surge tudo o que o fim traz: o pessimismo, a falta de sentido, a angústia e outras experimentações que seguem por essa vida de vacuidade. Sendo assim, escolhe-se o termo *nihil* para fazer menção ao que o niilismo evoca. No termo *nihil*, está contida a ideia de mal, nulidade, nadificação e outras experiências negativas pelas quais o ser humano pode passar. O termo *nihil* já traz a nadificação contida no termo niilismo. *Nihil* consegue expressar toda a pluralidade de conceitos e termos existentes na ideia de niilismo. Não será descartado o uso da palavra niilismo. Todavia, visto que há uma série de conceitos imbricados na terminologia, propõe-se que *nihil* seja usado para significar as mais variadas formas de niilismo.

Com base no que foi exposto sobre o niilismo, é de se entender que o cristianismo está atrelado ao seu surgimento, dado o fato de muitos escritores, pensadores e filósofos, que o tematizaram ou estiveram relacionados à esfera niilista, terem sido cristãos. Não apenas por isso, mas também porque o niilismo desponta no horizonte de uma cultura acentuadamente cristã, que é a cultura europeia. No entanto, a experiência niilista nega o fundamento que a fé cristã se propõe a apresentar, sendo, por assim dizer, uma perspectiva oposta e adversária do cristianismo. Pergunta-se, com isso, se existe alguma maneira de fazer com que a mensagem cristã tenha voz e vez diante da experiência do niilismo.

Os dois autores que são estudados nessa tese estiveram atentos para esse espectro do *nihil*. Eles formularam as suas obras tendo como ponto de partida a fé cristã, assumindo a tarefa de fazer com que a mensagem do cristianismo conseguisse se fazer ouvida pelas pessoas

das suas respectivas épocas. A seguir, serão apresentados os aspectos do niilismo na obra de Kierkegaard e Tillich, e como eles abordaram essa temática.

1.2 O niilismo em Kierkegaard

Rossatti considera que Kierkegaard nasceu como escritor a partir de uma reação ao niilismo e à vacuidade, ato que permearia todo o seu pensamento⁶⁶. Também Carlisle chama a atenção para alguns traços na obra *Ou isso, ou aquilo*⁶⁷ – tais como o pessimismo, uma vida guiada pela exterioridade, uma preocupação com questões passageiras – que podem ser tomados como um exemplo de um ser humano que possui atitudes tipicamente niilistas⁶⁸. Tal ser humano, por considerar que seus dias são sem valor, vazios e sem sentido, torna-se incapaz de estabelecer um comprometimento com questões práticas de sua vida. Este mesmo autor ainda observa que tal característica do escrito *Ou isso, ou aquilo* se deve a aspectos da própria busca de Kierkegaard.

Até Kierkegaard se comprometer com a sua vocação literária, ele frequentemente expressou o desejo de encontrar um propósito e uma direção que daria forma e sentido à sua vida. Ele estava à procura de “uma ideia pela qual eu possa viver e morrer”. Foi a sua própria experiência de desespero e vazio, bem como sua insatisfação com um estilo de vida hedonista, que o fez perceber os perigos do niilismo (a recusa ou a incapacidade de encontrar sentido e valor da vida, que se manifesta em atitudes de indiferença, cinismo ou tédio). Kierkegaard encontrou o niilismo não só em si mesmo, durante os seus períodos de melancolia, mas também na cultura da Europa do século XIX. Ele ataca a apatia de seus contemporâneos em seu livro *Two Ages*, em que ele escreve que “a era em que vivemos é miserável, porque é sem paixão”. No século XX, o niilismo veio a ser reconhecido como um mal-estar cultural generalizado, e como um problema filosófico urgente. Enquanto os filósofos de outrora tinham dedicado sua atenção para assuntos como lógica, metafísica, epistemologia e ética, muitos agora passaram a assumir a tarefa de encontrar significado e valor na vida – ou, para aqueles que sentiram que o niilismo era inevitável, de trabalhar da melhor forma para lidar com tal situação. Este projeto filosófico – que ainda está em curso – foi em grande parte inspirado

⁶⁶ ROSSATTI, *Niilismo na Dinamarca da época de ouro*, p. 55.

⁶⁷ *Ou isso, ou aquilo* é a expressão com a qual optamos fazer referência à obra *Enten-Eller*. A versão utilizada foi a da língua inglesa, publicada sob o título *Either/Or*. Tanto em inglês quanto em dinamarquês, o título do livro sugere uma disjunção exclusiva. Esta obra já foi referenciada por *Ou-ou* e *A alternativa*. Todavia, seguimos a opinião de alguns estudiosos de Kierkegaard, os quais optam por utilizar a expressão *Ou isso, ou aquilo*.

⁶⁸ Cf. CARLISLE, *Kierkegaard: A Guide for the Perplexed*, p. 22.

por Kierkegaard e Nietzsche, quando ambos, independentemente um do outro, trouxeram o problema do niilismo à luz⁶⁹.

Existem também vários outros autores que sugerem a relação entre Kierkegaard e o niilismo, de modo que muitos existencialistas contemporâneos se veem como pessimistas e niilistas. Kierkegaard recebe essa prerrogativa, visto ser amplamente conhecido como um pessimista, como alguém que esteve sensível ao elemento trágico da existência e se entregou à sua realidade de maneira contundente. A harmonia entre pessimismo e niilismo, nesse sentido, se estabelece na medida em que se enxerga no pessimista alguém que viu a face do *nihil* e o poder devastador que ele carrega.

Kierkegaard nunca escreveu explicitamente sobre o niilismo. Todavia, é possível identificar o tom do *nihil* em sua obra por meio de conceitos que coadunam com o conceito de niilismo⁷⁰. Alguns desses conceitos funcionam como que núcleos de significado que evocam toda a trama da autoria kierkegaardiana. A título de exemplo, podemos antecipar a concepção de ironia – que ganhará um subtópico nesta parte do trabalho – a fim de demonstrar de que maneira a ideia de núcleos de significados é articulada. A ironia abrange a negatividade, a

⁶⁹ CARLISLE, *Kierkegaard: A Guide for the Perplexed*, p. 21, 22. “Until Kierkegaard committed himself to his literary vocation, he often expressed a desire to find a purpose and a direction that would give shape and meaning to his life. He was searching for ‘an idea for which I can live and die’. It was his own experience of despair and emptiness, and his dissatisfaction with a hedonistic lifestyle, that made him realize the dangers of nihilism (the refusal or the inability to find meaning and value in life, manifested in attitudes of indifference, cynicism or boredom). Kierkegaard encountered nihilism not only in himself, during his periods of melancholy, but in the culture of nineteenth-century Europe. He attacks the apathy of his contemporaries in his book *Two Ages*, where he writes that ‘the age in which we live is wretched, because it is without passion’. In the twentieth century nihilism came to be recognized as a pervasive cultural malaise, and as an urgent philosophical problem. Whereas philosophers had once devoted their attention to subjects such as logic, metaphysics, epistemology and ethics, many now took on the task of finding meaning and value in life — or, for those who felt that nihilism was inevitable, of working out how best to cope with it. This philosophical project — which is still ongoing — was largely inspired by Kierkegaard and Nietzsche, who both, independently of one another, brought the problem of nihilism to light”.

⁷⁰ Diversos autores apontam para facetas múltiplas do niilismo em Kierkegaard, que vão desde traços de sua vida particular até as mais plurais ideias do pensador dinamarquês. Não seria pertinente elencar todos os aspectos daquilo que os diversos pesquisadores chamam de “niilismo kierkegaardiano”. Todavia, a título de exemplo, vale pontuar a observação da pesquisadora Šerpytytė sobre o “niilismo de Kierkegaard” que, segundo ela, “coincide estruturalmente com o niilismo que é explorado no discurso da teologia negativa. Embora na perspectiva kierkegaardiana a teologia negativa apareça como as abordagens de uma mesma fronteira, a fronteira do discurso e da reflexão, a verdadeira intenção da teologia negativa é transcender essa fronteira no plano da experiência”/ “Structurally coincides with the nihilism that is explored in the negative theology’s discourse. Although in Kierkegaardian perspective the apophatic theology appears as the approaches of the same frontier, the frontier of discursiveness and reflection, the real intention of the negative theology is to transcend this frontier in the plane of experience” (ŠERPITYTĖ, *Was Kierkegaard a Nihilist?*, p. 101).

nulidade, a nadificação – marcas do *nihil* – e se move entre o estádio estético e ético⁷¹. Com isso, as implicações presentes nesses dois estádios encontram solo no *nihil*. Ironia, portando, é um núcleo que irradia o seu significado a diversos outros conceitos kierkegaardianos, como dúvida, desespero etc.

Serão abordados pelo menos três aspectos de como o niilismo assume esses núcleos de significado. Em primeiro lugar, está o contexto e o ambiente em que Kierkegaard nascera enquanto escritor, e de que maneira o *Sitz im Leben* do pensador dinamarquês estava permeado pelo niilismo, desde as influências até a efervescência desse pensamento. Em segundo lugar, encontra-se a temática da ironia, conforme já mencionada. Ela torna-se uma espécie de moldura – ou fio condutor⁷² – que perpassa as obras kierkegaardianas. Compreendê-la, portanto, no contexto do *nihil* é fundamental para que o niilismo seja visto em seus escritos. Em terceiro lugar, será pontuado como a atmosfera niilista estava presente na sua primeira obra pseudonímica, abrindo caminho para um modo ou um humor – *Stemning*⁷³ – cujo principal ponto de partida é o tédio. É a partir do tédio que a tônica do *nihil*, como melancolia, pessimismo, falta de sentido etc. – irá pairar por sobre a sua produção posterior.

Na fronteira entre a ironia e o tédio, emergem dois conceitos que assumem toda a semântica do niilismo em Kierkegaard: tais conceitos são desespero e angústia. Todavia, o *modus operandi* do niilismo não nos permite chegar a esses dois conceitos de maneira muito rápida: deve-se passar, primeiro, pelo processo que fundamenta a presença do desespero e da angústia no existir humano. Sendo assim, a ironia e o tédio devem ser descritos, para depois se chegar às concepções de desespero e angústia.

1.2.1 Contexto e ambiente de Kierkegaard: a influência niilista

Como se viu anteriormente, as ponderações sobre o niilismo já tinham dado o seu início na Europa quando Kierkegaard começa a sua vida de acadêmico e de escritor. Mencionou-se, ainda, a ocorrência de imprecisões quanto à aplicação do termo, utilizado inicialmente no âmbito das expressões filosóficas, literárias e artísticas para aludir à

⁷¹ As concepções sobre os estádios em Kierkegaard serão analisadas no segundo capítulo. Todavia, antecipam-se alguns conceitos a fim de que estes sejam concebidos no contexto do presente capítulo.

⁷² Cf. PEREIRA, *A ironia como fio condutor da obra kierkegaardiana*, p. 16: “a ironia nos proporciona um precioso fio condutor para o entendimento global da obra de Kierkegaard, na medida em que se relaciona com todas as esferas da existência, a estética, a ética e a religiosa, constituindo-se, por isso mesmo, como uma espécie de pedra angular do *corpus* kierkegaardiano”.

⁷³ Palavra dinamarquesa que significa “atmosfera”, podendo ser compreendida como “mood” em inglês.

negatividade presente na vida humana. Entre o conceito e a experiência, contudo, sabe-se que é possível vivenciar, experimentar ou ter antecipações de algo que ainda não fora conceituado, ou cuja terminologia ainda não esteja completamente estabelecida. Este é o caso do niilismo, tanto para Kierkegaard quanto para alguns dos seus contemporâneos. Ou seja, ainda que o termo não tivesse sido delimitado – como, por exemplo, pelas tentativas de definição que ocorrem no século XX – não é incorreto dizer que a experiência do que o niilismo evoca já estava presente entre 1841 e 1855, período de atividade literária de Kierkegaard. Volpi, por exemplo, situa Kierkegaard no contexto dessa experiência do niilismo – ainda que o termo não tivesse sido sistematizado ou delimitado – ao mencionar a obra do escritor alemão Johann Kaspar Schmidt que, sob o pseudônimo Max Stirner, levanta-se contra o Idealismo. Stirner denuncia que o sentido da pessoa está nela própria, e que seria um absurdo evocá-lo como oriundo de esferas que estejam fora da pessoa.

A primeira teorização autêntica de uma posição filosófica que pode ser definida como niilismo, ainda que o uso explícito do conceito estivesse ausente, foi a de Max Stirner. Sua obra principal, *O único e sua propriedade*, (*Der Einzige und sein Eigentum*, 1844), é a expressão mais colérica e corrosiva do radicalismo de esquerda que nasceu como reação ao hegelianismo. Defendendo as razões de uma revolta anárquico-libertária levada ao extremo, Stirner vai contra toda tentativa de atribuir à vida do indivíduo um sentido que a transcenda e que pretenda representar suas exigências, necessidades, direitos e até mesmo sua imagem. E ele chama de “o único” a indefinível entidade que cada homem é no seu próprio eu, assim como nesse mesmo ano, Kierkegaard – também contra Hegel – chama de “o Singular”⁷⁴.

Assim, tais pontos fazem menção ao contexto histórico-filosófico que permite falar sobre como a questão do niilismo chegou a Kierkegaard, o que é, ao mesmo tempo, uma série de pistas para se pensar sobre como o autor dinamarquês encararia essa questão. Todavia, houve

⁷⁴ VOLPI, *Il nichilismo*, p. 29. “La prima autentica teorizzazione di una posizione filosofica che puo essere definita come nichilismo, anche se in assenza di un uso esplicito del concetto, si ha con Max Stirner. La sua opera capitale, *L’Unico e la sua proprietà* (*Der Einzige und sein Eigentum*, 1844), e l’espressione più rabbiosa e corrosiva del radicalismo di sinistra nato come reazione allo hegelismo. Sostenendo le ragioni di una rivolta anarchicolibertaria spinta all’estremo, Stirner si scaglia contro ogni tentativo di assegnare alla vita dell’individuo un senso che la trascende e che pretende di rappresentarne le esigenze, i bisogni, i diritti e perfino l’immagine. E chiama l’indefinibile entità che io stesso sono <<l’Unico>>, così come in quei medesimi anni Kierkegaard – anch’egli contro Hegel – la chiama <<il Singolo>>”. É de se considerar que “o Singular” – em dinamarquês “den Enkelte”, às vezes é referido como “o indivíduo”, “o indivíduo singular”. Nesta pesquisa, privilegia-se o termo “indivíduo”. Optou-se, todavia, por usar a tradução “o Singular”, conforme indica a palavra italiana empregada na versão consultada.

um evento em particular que colocou o escritor dinamarquês em contato com a temática do niilismo. Ele tivera um professor que muito lhe influenciou: Poul Martin Møller. O velho catedrático havia escrito um ensaio em 1837 sobre Schopenhauer, autor já bastante conhecido, mas que Kierkegaard só iria ler em 1854 – uma demora causada pelo receio que Møller indiretamente lhe impõe. Todavia, o primeiro contato que Kierkegaard tivera com Schopenhauer fora através deste escrito que o seu mestre publicara. E fora por meio deste mesmo texto que o filósofo dinamarquês entrou em contato com o niilismo. Garff, um biógrafo de Kierkegaard, apresenta esse fato curioso, mostrando que:

Kierkegaard estudara o ensaio de Møller com cuidado, mas talvez ele tivesse se assustado com Schopenhauer nessa ocasião, pois Møller falou dos esforços de Schopenhauer como um exemplo do “lado niilista de panteísmo moderno”, torcendo o nariz para o pensador alemão, que tinha caracterizado “sua filosofia, em termos mais francos, como anticristã e niilista”⁷⁵.

Møller, que fizera do niilismo o seu objeto de investigação, fora responsável por influenciar Kierkegaard sob vários ângulos. O velho professor pode ser visto como aquele que lançou as concepções que formam a arquitetura do niilismo conforme aparece em Kierkegaard. Sendo assim, Møller acionou o gatilho que impulsionara Kierkegaard a se debruçar em suas críticas ao hegelianismo e a outras vertentes⁷⁶. E o niilismo vem no bojo dessa influência, conforme Pattison destaca:

Embora [...] Møller considerasse Schopenhauer como o arquetípico pensador niilista, ele acreditava que as sementes do niilismo estavam profundamente enraizadas tanto no Romantismo quanto no hegelianismo. Em uma surpreendente antecipação da discussão da dissertação de Kierkegaard sobre *O conceito de ironia*, Møller remontou o niilismo contemporâneo a Fichte e à interpretação de Schlegel sobre o pensamento de Fichte. Ironia, escreveu ele, “é um desenvolvimento consequente da luta infrutífera para construir um sistema ético fechado em si mesmo do ponto de vista do indivíduo. Este método deve, necessariamente, desembocar na perda de todo o conteúdo, no niilismo moral”⁷⁷.

⁷⁵ GARFF, *Søren Kierkegaard*, p. 707. “Kierkegaard had studied Møller’s essay carefully, but perhaps he felt frightened by Schopenhauer at that time, for Møller had spoken of Schopenhauer’s efforts as an example of the “nihilistic side of modern pantheism,” turning up his nose at the German thinker, who had characterized “his philosophy, in the frankest terms, as anti-Christian and nihilistic.”

⁷⁶ Thielst considera que Møller foi responsável por influenciar Kierkegaard, lançando fundamentos para que seu aluno desenvolvesse diversos conceitos. A crítica que Kierkegaard faz a Hegel, inclusive, teria nascido sob a influência de Møller. (Cf. THIELST, *Poul Martin Møller*, p. 55, 56, 58).

⁷⁷ PATTISON, *Kierkegaard: The Aesthetic and the Religious*, p. 28. “Although [...] Møller regarded Schopenhauer as the archetypal nihilistic thinker, he believed that the seeds of nihilism were deeply

A despeito de o contexto histórico e o contato de Kierkegaard com o escrito do seu professor demonstrarem a possibilidade e a viabilidade de o tema do niilismo ter chegado ao filósofo de Copenhague, isto não explica como a temática entra para os seus escritos e pensamento. Todavia, a questão do niilismo vai se desdobrando ao longo do seu trabalho, ainda que ele não o tivesse mencionado de maneira explícita. A tarefa aqui, então, é a de identificar traços desse niilismo, ou seja, como que ele se configura na pena de Kierkegaard, como se pode conceituá-lo. De certo modo, essas preocupações apontam para, pelo menos, duas maneiras de abordar o tema em Kierkegaard: uma de modo geral, baseada em uma observação sobre a sua vida particular, o que deixa entrever que Kierkegaard oscilava entre crença e descrença; outra de modo fático, com fundamento em temáticas existentes em suas obras.

Tratando-se da primeira, é de se perceber uma série de hesitações na vida de Kierkegaard, o que permite dizer que ele empreendia, como o alvo de vida, uma busca por algo desconhecido, uma entrega constante a um propósito. Observa-se, por exemplo, que a obra completa de Kierkegaard resulta em uma quantidade de aproximadamente dezoito mil páginas⁷⁸. Algumas obras foram publicadas em um curto espaço de tempo. Apenas em 1843, Kierkegaard publica seis obras. E, claro, leva-se em consideração o fato de que os recursos que facilitavam a escrita – como os que surgiram no século XX – não estavam presentes na Dinamarca do século XIX.

Atrelado a essa atividade frenética de escritor, existem outros indicativos de como a vacuidade assombrava Kierkegaard. Um exemplo clássico está no fim que ele deu ao seu noivado com Regina Olson⁷⁹. Sem dar motivos a ela, ele rompe o seu relacionamento, tanto por questões atreladas a crenças, quanto para se sentir livre para levar a sua vocação de escritor religioso. O fato é que há a hesitação em manter a vida de casado e assumir-se enquanto alguém que não é apenas um sedutor⁸⁰. Neste mesmo ato, é de se perguntar se Kierkegaard, em sua vida

embedded in both Romanticism and Hegelianism. In a striking anticipation of the argument of Kierkegaard's dissertation *On the Concept of Irony*, Møller traced contemporary nihilism back to Fichte and to Schlegel's interpretation of Fichte's thought. Irony, he wrote, 'is a consequent development of the fruitless struggle to construct a self-enclosed ethical system from the standpoint of the individual. This method must necessarily end with the loss of all content, with moral nihilism.'"

⁷⁸ Tomou-se como base a série de publicações da Princeton University Press, que lançou em 27 volumes os escritos públicos de Kierkegaard e alguns textos dos seus escritos privados, e em 9 volumes os escritos privados, ou seja, os seus diários. É de se considerar, contudo, que esta edição conta com comentários de tradutores e editores, o que contribui para que o volume das versões aumente.

⁷⁹ Este episódio será explorado no subtópico 2.4.1 *Os estádios de Kierkegaard*.

⁸⁰ Ainda que esta questão toque em um tema do seu escrito, percebe-se, claramente, que há um traço autobiográfico de Kierkegaard no que tange a esse assunto.

particular, assume o que ele defendia nos seus escritos diretos, cujo teor é acentuadamente religioso cristão, visto que ele se abstém de assinar as suas obras *A doença para a morte* e *Prática no cristianismo*, publicando-as sob o pseudônimo Anti-Climacus⁸¹, por se julgar não cristão o suficiente para dizer palavras que eram de um verdadeiro cristão, ou de um cristão ideal. A pergunta que fica é: Kierkegaard estava tentando ser autêntico, ou demonstrar modéstia? De qualquer forma, o fato de não assinar a autoria dessas obras permite que se vislumbre a inquietude frente a uma realidade possível de constatação de que ele não era cristão o suficiente, que tinha um comprometimento com a fé ainda que fosse preciso duvidar de tudo.

Esse aspecto pessoal e particular reflete a inquietação de Kierkegaard, a intensa atividade enquanto escritor, sua busca inquietante por respostas ou por diálogos, tendo seu diário como confessor⁸². Em relação a esse lado de sua vida,

Kierkegaard parece ser arremessado para trás e para a frente entre fé e niilismo, enterrado dentro de si mesmo. Mas não completamente enterrado, a ponto de não deixar que sua luta angustiada com o espectro do niilismo toque poderosamente o leitor. Na luta de Kierkegaard, reconhecemos uma imagem refratada de um problema que todos nós – herdeiros do Iluminismo e da sua

⁸¹ Quando a obra *A doença para a morte* estava em processo de publicação, Kierkegaard dá seguinte entrada em seu diário: “graças a Deus, eu não iria publicar este material sobre meu trabalho como um autor ou de modo a querer forçar a mim mesmo a ser mais do que sou. *A doença para a morte* está impressa sob o pseudônimo Anti-Climacus”/ “Thank God I did not come to publish the material about my work as an author or in any way want to force myself to be more than I am. *The Sickness unto Death* is now in print, pseudonymously, by Anti-Climacus”. (KIERKEGAARD, *Journals and Notebooks*, vol. 6, p. 147). É, portanto, um pseudônimo que Kierkegaard elabora ao final de sua carreira de escritor. As duas obras de Anti-Climacus trazem um discurso que, segundo Kierkegaard, expõe o julgamento de um verdadeiro cristão. A partir disso, Swenson faz a seguinte observação quanto ao teor dos textos de Anti-Climacus: “a fim de tomar a severidade do julgamento assim indicado o mais indireto e impessoal possível, e para evitar parecer que estivesse reivindicando para si um grau superior de ideal cristão, Kierkegaard inventou o pseudônimo Anti-Climacus, cujo ponto de vista era superior ao do próprio Kierkegaard, assim como o ponto de Climacus era inferior”/ “To make the severity of judgment thus indicated as indirect and impersonal as possible, and to avoid seeming to claim a high degree of Christian ideality for himself, Kierkegaard invented the pseudonym of Anti-Climacus, whose standpoint was higher than Kierkegaard's own, just as the standpoint of Climacus had been lower” (Cf. SWENSON, *Translator's Introduction*, p. XL).

⁸² A respeito dos diários de Kierkegaard e sobre o tom de confissão, Redyson traz o seguinte comentário: “em várias passagens dos Diários, Kierkegaard enfatiza sua melancolia, angústia e de certa forma desespero e até mesmo niilismo, o tema da melancolia persegue Kierkegaard na extensão de suas obras, pois sua vida é uma continuidade que se dá a partir da dor da existência, por isso sua filosofia é uma filosofia que nos liga a existência. [...] ‘Morte e inferno: posso fazer abstração de tudo, salvo de mim mesmo’ ou então: ‘Talvez eu pudesse reproduzir a tragédia de minha infância, a chave horrível de toda a vida religiosa, que pavorosas suspeitas colocavam sorratamente em minhas mãos’, insiste no problema de que sua melancolia tem, de alguma forma, início em sua educação cristã: ‘Minha desgraça, humanamente falando, consiste em que tive uma educação cristã demasiadamente severa. Desde a infância, vivi sob o domínio de uma melancolia originária’” (REDYSON, *Kierkegaard e Cioran*, p. 23, 24).

fé na razão, [fé essa] profundamente abalada – enfrentamos: como estamos vivendo? Como devemos viver?⁸³

A vida de Kierkegaard destaca a preocupação existente entre buscar superar a marca do *nihil*, como se fosse um fardo insuportável, na medida em que parecia dar vazão a esse espectro. Enfim, sua vida era o resultado cumulativo das influências intelectuais, do espírito do Romantismo, de uma percepção estética do existir⁸⁴. Stack inclusive considera que, para Kierkegaard, “o encontro com o niilismo foi, então, o primeiro ‘movimento’ na ‘dialética da vida’, o início de uma existência reflexiva e pessoal, a propedêutica necessária para as esferas estética, ética e religiosa da existência”⁸⁵.

Em relação à segunda – as temáticas existentes em suas obras – verifica-se que, assim como Volpi viu na obra de Max Stirner uma teorização sobre o niilismo a despeito da omissão do termo teorizado, também se faz presente na obra de Kierkegaard essa temática, ainda que ela não apareça. Talvez a incidência de um fenômeno que seja concebido como niilismo se dê por meio de uma série de sentimentos negativos como desespero, angústia,

⁸³ HARRIES, *Between Nihilism and Faith*, p. VIII. “Kierkegaard seems tossed back and forth between faith and nihilism, buried within himself. But not so completely buried that his anguished struggle with the specter of nihilism fails to powerfully touch the reader. In Kierkegaard’s struggle we recognize a refracted image of a problem we heirs of the Enlightenment and of its profoundly shaken faith in reason all face: How are we living? How should we live?”

⁸⁴ Nesse sentido, Pattison acredita que Kierkegaard “não apenas se preocupava em encontrar uma maneira pela qual expressar suas próprias crises e dilemas pessoais, mas também em procurar uma compreensão da arte e do destino dos ideais estéticos do mundo moderno. Na dialética do Romantismo somos convidados a ver como a consciência estética em si prepara o caminho para a sua própria queda, especialmente na maneira em que o romantismo dá voz aos sentimentos de melancolia, premonição e angústia. Essas dialéticas, no entanto, também são trabalhadas em uma escala de tempo histórico de tal maneira que a crise fundamental da arte e do Romantismo seja, de uma maneira bastante original, uma questão para “o agora”: agora que a voz desesperada do niilismo está se fazendo ouvida com uma clareza sem precedentes, a forma da arte em si é posta em causa de uma maneira desconhecida até então. A este ponto, a busca por uma compreensão torna-se a exigência de uma decisão – enquanto a figura do humorista indica a direção em que essa decisão vai levar”./ “Not only concerned with finding a way in which to express his own personal crises and dilemmas, but with seeking an understanding of art and of the fate of aesthetic ideals in the modern world. In the dialectics of Romanticism we are invited to see how the aesthetic consciousness itself prepares the way for its own downfall, especially in the way in which Romanticism gives voice to feelings of melancholy, premonition and anxiety. These dialectics, however, are also worked out on a historical time-scale in such a way that the ultimate crisis of art and of Romanticism is in a quite unique way a matter for ‘the Now’: now that the despairing voice of nihilism is making itself heard with unprecedented clarity, the way of art itself is brought into question in a hitherto unknown manner. The search for an understanding at this point becomes the requirement of a decision – whilst the figure of the humorist indicates the direction in which that decision will lead” (PATTISON, *Kierkegaard: The Aesthetic and the Religious*, p. 56).

⁸⁵ STACK, *Kierkegaard’s Ironic Stage of Existence*, p. 192. “The encounter with nihilism was, then, the first ‘movement’ in the ‘dialectic of life,’ the beginning of a reflective, personal existence, the necessary propaedeutic to the aesthetic, ethical, and religious spheres of existence.”

melancolia⁸⁶. No entanto, existem afirmativas sobre Kierkegaard que são capazes de nos guiar pelo trajeto do *nihil*. E isso será abordado nos subtópicos seguintes.

1.2.2 Niilismo: um estágio irônico?

Em 1841, Kierkegaard defende a sua dissertação, cujo teor abordava a ironia em Sócrates. Aliás, ele defende a tese de que “Sócrates foi o primeiro a introduzir a ironia”⁸⁷. Em termos gerais, entende-se ironia como uma sentença sobre algo declarando o oposto do que é⁸⁸. Tal é a definição de ironia como uma “tirada retórica”⁸⁹, e que está frequentemente relacionada a um modo de viver bem próximo à estética do Romantismo⁹⁰. Todavia, a ironia, conforme concebida por Kierkegaard, carrega matizes niilistas, o que pode ser observado através da sua tese sobre o uso da ironia em Sócrates. Sendo assim, entender a ironia tendo como pano de fundo o nada/a negação e a dúvida, permite que seja vista uma corrente niilista que já estava presente no pensamento kierkegaardiano, sendo ela inclusive um ponto de partida para que o ser humano se torne efetivamente um indivíduo. Ele considera que “como toda filosofia inicia pela dúvida, assim também inicia pela ironia toda vida que se chamará digna do homem”⁹¹.

Desta forma, já no início da atividade de Kierkegaard como escritor, ocorre uma série de preocupações e conceitos que estão relacionados ao niilismo. Em sua dissertação, o autor dinamarquês traz o seu ponto de vista sobre a ironia no filósofo grego, fazendo alusão a esse conceito em filósofos românticos e idealistas. O que ocorre é que existe uma estreiteza de conceitos entre ironia e niilismo. O conceito de ironia é também entendido como a partir da relação entre Kierkegaard e o seu mentor, Poul Martin Møller. A inspiração que o professor exerceu sobre o seu aluno faz com que outras temáticas assumam a dicção niilista na obra kierkegaardiana, já que o modo niilista estava em Kierkegaard por causa desta influência. Deste modo, para ambos, Møller e Kierkegaard,

⁸⁶ Cf. IRINA, *Romania*, p. 307.

⁸⁷ KIERKEGAARD, *O conceito de ironia*, p. 21.

⁸⁸ Assim Jordán coloca: “Do grego *eironeia*, dissimulação. De acordo com o seu significado no léxico dinamarquês, é a expressão de algo que não é a intenção do falante, ou o que é de intenção oposta àquilo que ele fala”. “From the Greek *eironeia*, dissimulation. According to its lexical meaning in Danish it is the expression of something that the speaker does not mean or that is the opposite of what he means” (JORDÁN, *Irony*, p. 39).

⁸⁹ KIERKEGAARD, *O conceito de ironia*, p. 96.

⁹⁰ JORDÁN, *Irony*, p. 39.

⁹¹ KIERKEGAARD, *O conceito de ironia*, p. 21.

[...] O existencialismo moderno representaria uma espécie de *niilismo*. O termo “*niilismo*” é usado explicitamente por Møller em um artigo de 1837, e no mesmo ano, o mesmo fenômeno é descrito como “afetação inconstante” ou “ironia moral”. Niilismo – ou ironia moral – é consistente com o fracasso em reconhecer os valores (verdades) existentes, independentemente do que se considera como bom (verdadeiro)⁹².

A ironia, assim, é a porta de entrada para o niilismo no pensamento kierkegaardiano, sendo um dos conceitos que descrevem claramente a nulidade, a nadificação, o vazio existencial. Niilismo e ironia têm a mesma semântica no pensamento de Kierkegaard, perfilando alguns dos seus pseudônimos e personagens estéticos⁹³.

A atitude irônica e o niilismo estão ligados com aquilo que Møller, em outro contexto, chama de “indiferentismo” – a apatia moral e existencial. O “indiferentismo” se manifesta de duas formas: uma passiva e uma ativa. O indiferentismo passivo é a atitude que deixa de lado os problemas atuais e prementes, adotando uma “tendência melancólica de pairar sobre o futuro desconhecido”, e que, portanto, tem uma certa ligação com o sentimentalismo, o sonho e o humor de Ahasverus [o Judeu Errante]. O indiferentismo ativo tende na direção do subjetivismo exagerado, mas é em si mesmo caracterizado apenas por um ceticismo acentuado que exclui deliberadamente qualquer atitude permanente à existência, e cujos tateios aleatórios são capturados apenas por “lampejos e suposições” repentinos que ocorrem ocasionalmente e que, talvez, encontrem vazão na “eloquência poética”⁹⁴.

⁹² LÜBCKE, F.C. *Sibbern*, p. 29. “[...] Modern existentialism would represent a kind of *nihilism*. The term ‘nihilism’ is made use of explicitly by Møller in a paper from 1837, and in the same year the same phenomenon is described as ‘changing affectation’ or ‘moral irony.’ Nihilism – or moral irony – is consistent with the failure to recognize existent values (truths) independently of what one regards as good (true)”.

⁹³ É pertinente ressaltar, aqui, que a negação do niilismo encontra correlação com a exterioridade, a dúvida e o desespero. Essas são as marcas da estética em Kierkegaard. Sales faz o seguinte adendo: “o estádio estético pode ser dividido em três possibilidades, três modos de ser referentes ao estético, cada qual se associando a uma figura lendária que incorpora o modo: a sensualidade, que tem por figura Don Juan; a dúvida, representada por Fausto; e o desespero, representado por Ahasverus, o judeu errante. Portanto, o estético não se restringe simplesmente à sensualidade, mas comporta também os elementos da dúvida e do desespero”. (SALES, *O estádio estético e o seu lugar na teoria kierkegaardiana dos Stadier*, p. 110)

⁹⁴ THIELST, *Poul Martin Møller*, p. 59-60. The ironic attitude and nihilism are bound up with what Møller, in another context, calls ‘indifferentism’ – moral and existential apathy. ‘Indifferentism’ manifests itself in two forms, one passive, one active. Passive indifferentism is the attitude that sets aside current and pressing problems and instead adopts a ‘melancholy tendency to brood over the unknowable future,’ and which thus has a certain connection with sentimentality, dreaming, and the Ahasverus mood. Active indifferentism tends in the direction of exaggerated subjectivism, but is in itself only characterized by a marked skepticism which deliberately excludes any permanent attitude to existence, and whose random gropings are only arrested by sudden “flashes and surmises” that occasionally occur and that perhaps find vent in ‘poetic eloquence’.

Todavia, é importante mencionar que, além de Møller, há ainda outras pessoas que exerceram influência em Kierkegaard, como Eggert Tryde e Martensen. O curioso é que os três – Møller, Tryde e Martensen – tiveram algo em comum: “cada um, de sua própria maneira, critica a visão de mundo irônica como uma forma de niilismo”⁹⁵. Isso reforça a ideia da forte relação entre niilismo e ironia em Kierkegaard. Para entender como ambos os conceitos se relacionam, destaca-se a observação do pensador dinamarquês sobre a relação entre a ironia e a negação. Kierkegaard deixa patente que há um procedimento intrínseco à ironia que é controlado pela “negatividade infinita absoluta”, o que significa dizer que não é uma negatividade qualquer. Antes, porém, a ironia representa a radicalidade da negação. Deste modo, Kierkegaard defende o seguinte:

A ironia *sensu eminentiori* não se dirige contra este ou aquele existente individual, ela se dirige contra toda a realidade dada em uma certa época e sob certas condições. Ela comporta, por isso, uma aprioridade em si, e não é aniquilando sucessivamente um pedaço da realidade após o outro que ela alcança a sua visão de conjunto (Total-Anskuelse), mas, sim, é por força desta visão de totalidade que ela leva a cabo a sua destruição no interior do individual. Não é este ou aquele fenômeno, mas é a totalidade da existência que é observada *sub specie ironia* (sob a categoria da ironia). Vemos assim a justeza da denominação hegeliana da ironia como *negatividade infinita absoluta*⁹⁶.

A ideia de ironia como “negatividade infinita absoluta” é assim compreendida porque, em sua condição de negatividade, a ironia “apenas nega”⁹⁷. Ou seja, ela teria uma função primária que é a de nulificar ou negar. Como sendo algo que “apenas nega”, o negar, nesse sentido, é o seu qualificador radical. Na sua qualidade de infinita, ela “não nega este ou aquele fenômeno”⁹⁸, o que significa dizer que sua negação é contínua, não limitada. Neste caso, ironia é uma negação ativa, que se encontra negando constantemente. A ironia também é absoluta “pois aquilo, por força de que ela nega, é um mais alto, que contudo não é”⁹⁹. Sendo assim, a ironia impede a concretização daquilo que nega, antes mesmo de ser. Enfim, Kierkegaard conclui afirmando que “a ironia não estabelece nada; pois aquilo que deve estabelecer está atrás dela”¹⁰⁰. O fato de a ironia se dirigir contra toda a realidade dada, ela se

⁹⁵ SÖDERQUIST, *Kierkegaard's Contribution to the Danish Discussion of "Irony"*, p. 80. “Each in his own way, criticize the ironic world-view as a form of nihilism.”

⁹⁶ KIERKEGAARD, *O conceito de ironia*, p. 255.

⁹⁷ KIERKEGAARD, *O conceito de ironia*, p. 262.

⁹⁸ KIERKEGAARD, *O conceito de ironia*, p. 262.

⁹⁹ KIERKEGAARD, *O conceito de ironia*, p. 262.

¹⁰⁰ KIERKEGAARD, *O conceito de ironia*, p. 262.

dirige contra a existência. Ou seja, ela é a negatividade infinita absoluta que é dirigida à existência.

A ironia é o jogo infinitamente leve com o nada, que não se assusta com ele, mas torna sempre a enfrentá-lo de cabeça erguida. Quando não se toma o nada especulativamente ou pessoalmente a sério, então é claro que ele é tomado levemente, e é *nesta medida* que ele não é levado a sério. [...] Pode-se dizer então da ironia que ela *leva (o) nada a sério*, na medida que não leva coisa alguma a sério. Ela concebe o nada sempre em oposição a algo, e, para libertar-se da seriedade de alguma coisa, agarra o nada. Mas o nada também não é levado a sério, a não ser no sentido de que não há seriedade em relação a nenhuma coisa. Assim ocorre também com a ignorância de Sócrates, sua insciência é o nada, com o qual ele aniquila qualquer saber. Isto se pode ver melhor em sua concepção da morte¹⁰¹.

É a partir dessa definição kierkegaardiana que Stack menciona que a ironia, para o pensador dinamarquês, possuía um “ponto de vista niilista”¹⁰². Este autor considera ainda que tal concepção:

[...] teve um significado pessoal para Kierkegaard, já que ele mesmo tinha vivido o niilismo, tinha experimentado a percepção de que nada é verdadeiro, nada é certo, nada pode ser conhecido. Digo “experimentou”, já que ele não está aludindo a um niilismo puramente teórico que não toca o indivíduo, mas a um encontro existencial com o niilismo, um encontro que tem profundas consequências para o indivíduo¹⁰³.

O niilismo assume, assim, facetas conceituais na dissertação de Kierkegaard, sendo que ele mesmo coloca a relação entre o “nada” e a “ironia”. Isso sugere a função que a ironia tem de reduzir a nada aquilo a que se dirige. Em termos práticos, percebe-se a efetividade da ironia como um modo existencial atrelado tanto à subjetividade, seja ela positiva ou negativa, quanto a um modo de viver irônico. Kierkegaard aponta para o caráter da subjetividade da ironia, ao afirmar que “a ironia, enquanto infinita e absoluta negatividade, é a indicação mais leve e mais exígua da subjetividade”¹⁰⁴.

¹⁰¹ KIERKEGAARD, *O conceito de ironia*, p. 271-272.

¹⁰² STACK, *Kierkegaard's Ironic Stage of Existence*, p. 192. “A nihilistic standpoint.”

¹⁰³ STACK, *Kierkegaard's Ironic Stage of Existence*, p. 192. “[...] Had a personal significance for Kierkegaard since he himself had lived through nihilism, had experienced the realization that nothing is true, nothing is certain, that nothing can be known. I say “experienced,” since he is not alluding to a purely theoretical nihilism which does not touch the individual, but to an existential encounter with nihilism, an encounter which has profound consequences for the individual.”

¹⁰⁴ KIERKEGAARD, *O conceito de ironia*, p. 21.

Com isso, duas figuras tomam corpo quando se pretende explicar a ironia. A primeira dessas figuras é Sócrates. O filósofo grego é interpretado no horizonte da ironia, tanto no que diz respeito ao método utilizado quanto ao modo de vida. Para o escritor de Copenhague, “a absoluta negatividade da ironia socrática é historicamente justificada, porque ela abriu o caminho ao novo princípio da reflexão subjetiva. [...] Desta forma, é possível entender por que Sócrates não deu respostas positivas aos seus discípulos”¹⁰⁵. O fato de o filósofo grego ter se negado a dar uma resposta positiva indica a relatividade da verdade, um aspecto notório do niilismo. Além disso, as hipóteses que Kierkegaard oferece coadunam com essa personalidade irônica que Sócrates assume em sua dissertação:

I. A semelhança entre Cristo e Sócrates está posta precipuamente em sua dissemelhança.

V. A Apologia de Sócrates como é exposta por Platão ou é espúria ou deve ser explicada totalmente pela ironia.

VI. Sócrates não somente usou da ironia, mas dedicou-se de tal maneira à ironia que acabou sucumbindo a ela.

IX. Sócrates arrancou todos os seus contemporâneos da substancialidade como se estivessem nus após um naufrágio, ele subverteu a realidade, avistou a idealidade à distância, mas não a dominou¹⁰⁶.

Observa-se que, no entender de Kierkegaard, o filósofo grego foi não apenas o primeiro a introduzir a ironia. Sócrates a teria usado como recurso retórico, sim. Todavia, a questão mais pontual na análise de Kierkegaard indica que Sócrates vivera uma vida dominada pela ironia e, conseqüentemente, pelo que ela evoca.

A segunda figura que personifica a ironia é o próprio Kierkegaard, e pode-se dizer que quando ele fala de Sócrates, ele está falando um pouco sobre a sua própria vida. É de se compreender que a análise que ele faz do filósofo grego “é uma expressão latente de sua própria experiência do ponto de vista niilista que ele atribui a Sócrates”¹⁰⁷. Aliás, a biografia de Kierkegaard não deixa dúvida de que ele vivera a ironia como o “nada” de uma forma contundente. Ele mesmo escreve o seguinte:

¹⁰⁵ JORDÁN, *Irony*, p. 41. “The absolute negativity of Socratic irony is historically justified, because it paved the way for the new principle of subjective reflection. [...] In this way, it is possible to understand why Socrates gave no positive answers to his disciples”.

¹⁰⁶ KIERKEGAARD, *O conceito de ironia*, p. 21.

¹⁰⁷ STACK, *Kierkegaard's Ironic Stage of Existence*, p. 192. “Kierkegaard's analysis of Socrates' thought and existence is a covert expression of his own experience of the nihilistic standpoint he attributes to Socrates”.

Se em Copenhague houve uma única opinião sobre alguém, atrevo-me a dizer que esta foi a opinião sobre mim: que eu era um rueiro vadio, um ocioso, um um *flâneur* [preguiçoso], um pássaro frívolo, alguém de mente boa, talvez brilhante, astuto etc. – mas que eu era totalmente desprovido de “seriedade”. Eu representava a ironia de mentalidade mundana, o gozo da vida, o mais sofisticado gozo da vida – mas sem nenhum traço de “seriedade e positividade”; eu era, todavia, tremendamente interessante e pungente¹⁰⁸.

Desta maneira, o próprio Kierkegaard “voltou-se para a esfera estética da existência e já estava tentando, em seu próprio pensamento e experiência, superar o estágio niilista da existência”¹⁰⁹. Não obstante, Kierkegaard, quando jovem, teria vivido de um estilo pautado no modo de viver romântico, como que orientado para uma existência estética, em uma vida permeada pelo tédio, pela melancolia, pela falta de uma paixão direcionada ao existir¹¹⁰. Esse modo de viver que Kierkegaard, *à la* romantismo, destaca uma existência irônica conforme ele mesmo destaca em sua dissertação, ao compreender ironia e irônico respectivamente como romantismo e romântico¹¹¹. Ele, assim, teria incorporado essa vida irônica e niilista, e seus escritos são uma forma exaustiva em que ele busca denunciar esse aspecto de vida conforme a experienciava.

A relação entre niilismo e ironia em Kierkegaard possui ainda outras abrangências. Neste caso, percebe-se a similitude entre ironia e o viver estético, o que encontra elucidação na diferença entre o fenômeno e a essência, conforme Kierkegaard aponta. O fenômeno não é a essência, e sim o contrário da essência¹¹². Sendo assim, fenômeno e essência são, respectivamente, o elemento exterior e o elemento interior. O primeiro diz respeito àquilo que é sentenciado; o segundo faz menção ao oposto do que é sentenciado, ou seja, a ideia real da pessoa que fala¹¹³. A ironia existencial, assim, é igualmente marcada pela relação entre uma

¹⁰⁸ KIERKEGAARD, *The point of View*, p. 61. “If Copenhagen was ever of one single opinion about someone, I dare say it has been of one opinion about me: I was a street-corner loafer, an idler, a *flâneur* [lounger], a frivolous bird, a good, perhaps even brilliant pate, witty, etc. – but I completely lacked “earnestness.” I represented the worldly mentality’s irony, the enjoyment of life, the most sophisticated enjoyment of life – but of “earnestness and positivity” there was not a trace; I was, however, tremendously interesting and pungent.”

¹⁰⁹ STACK, *Kierkegaard’s Ironic Stage of Existence*, p. 192. “He himself had turned toward the aesthetic sphere of existence and was already attempting in his own thought and experience to overcome the nihilistic stage of existence.

¹¹⁰ RIVERO, *Prólogo*, p. 27.

¹¹¹ KIERKEGAARD, *O conceito de ironia*, p. 381.

¹¹² KIERKEGAARD, *O conceito de ironia*, p. 247.

¹¹³ JORDÁN, *Irony*, p. 39.

vida exterior e uma vida interior. O viver irônico corresponde àquilo que não se encontra no exterior. A ironia aponta para uma possibilidade:

O mero entretenimento de possibilidades lógicas ou empíricas de um ponto de vista irônico, a consideração lúdica daquilo que “não é” mas que poderia ser, a dialética flutuante do pensamento são precisamente o aspecto niilista da ironia. O indivíduo que adota tal atitude ou perspectiva é, de fato, livre; mas é, como observa Kierkegaard, uma “liberdade negativa”. É uma liberdade sem sentido, uma liberdade sem fim, sem resolução [...]. Aceitar a falta de sentido da realidade, da existência, daquilo que é e será, é a característica dominante do niilismo¹¹⁴.

Foi mencionado anteriormente sobre a ironia como uma figura de linguagem. Kierkegaard, no entanto, indica, pela pena de Johannes Climacus, que considerá-la apenas por este prisma é uma redução do significado mais impactante da ironia. Assim, a “ironia é uma determinação existencial, e não há nada de mais ridículo do que considerá-la como um modo de falar, ou quando um autor se regozija por se expressar aqui ou ali ironicamente”¹¹⁵. O que o autor dinamarquês postula é que a ironia é um estado de espírito, e a pessoa que a possui está com ela o tempo todo¹¹⁶. Neste ponto, ironia ganha um referencial, levando em questão os estádios estético e ético.

Uma vez apontada a diferença entre o exterior e o interior, entre o “eu” e o “mundo”, é de se notar que a ironia possui aderência com o estado ético, pois faz com que o indivíduo rejeite a finitude do exterior e se curve sobre si próprio, na tentativa de buscar uma ética que o leve à afirmação. A ética, todavia, é um estágio em que o ser humano se assume como centro: possui tanto a autonomia como a própria fragilidade do “eu”. O que ocorre, porém, é que esse movimento ético de voltar-se para si – tendo como fundamento a ironia – e negar a finitude exterior é um movimento que forja uma espécie de máscara ou “dissimulação” – leia-se “ironia” – já que a finitude ainda continua a assombrar tal indivíduo¹¹⁷.

¹¹⁴ STACK, *Kierkegaard's Ironic Stage of Existence*, p. 197. “The mere entertainment of logical or empirical possibilities from an ironic standpoint, the playful consideration of what “is not” but could be, the fluctuating dialectic of thought is precisely the nihilistic aspect of irony. The individual who adopts such an attitude or perspective is, indeed, free; but it is, as Kierkegaard remarks, a “negative freedom.” It is a meaningless freedom, a freedom without purpose, without resolution [...]. To accept the meaninglessness of actuality, of existence, of what is and will be, is the dominant characteristic of nihilism.”

¹¹⁵ KIERKEGAARD, *Pós-Escrito II*, p. 219.

¹¹⁶ KIERKEGAARD, *Pós-Escrito II*, p. 219

¹¹⁷ KIERKEGAARD, *Pós-Escrito II*, p. 219, 220.

Aquele que volta para si mesmo com o critério absoluto será incapaz, é claro, de ir levando a vida na alegria de, pelo fato de guardar os mandamentos e não ter nenhuma condenação sobre si e de ser considerado pela *clique* [fr.: corja, coterie] dos despertados como uma pessoa bem cordial, ser então um sujeito simpático, que, se não morrer logo, se tornará, em pouco tempo, perfeito demais para este mundo; ao contrário, ele descobrirá a culpa, sempre de novo, e, por sua vez, a descobrirá no interior da categoria de totalidade: culpa¹¹⁸.

Climacus ensina que existem duas zonas limítrofes entre os estádios. A primeira é a ironia, que se situa entre o estético e o ético; a segunda é o humor, que se situa entre o ético e o religioso¹¹⁹. Ele mesmo já destacara que “as manifestações mais recentes da ironia devem ser referidas ao ético”¹²⁰. Sendo assim, a ironia é a representação de uma fronteira aquém da religiosa, de um processo de redescobrimento do ser humano, um processo que é marcado pelo nada do niilismo. O indivíduo ético assume a existência a partir da ironia; portanto, em desespero. Ao exercer a sua fé, ele a exerce de modo radical, mas arraigado na ironia. A certeza que ele alcança no estágio estético não é a certeza da fé¹²¹. Em outras palavras, é uma fé que não é fé de fato, uma fé nula.

Esta ironia, ainda que carregue em si o processo de nadificação, é acentuadamente existencial. Ela traz a concepção de que há uma essência e uma existência, ou uma essência e um fenômeno. A essência faz correspondência àquilo que se encontra no interior, enquanto que o fenômeno diz respeito ao exterior. A ironia existencial, com isso, é descrita como:

Uma forma de vida que permeia toda a existência do sujeito irônico. Também desempenha um papel significativo no desenvolvimento da personalidade. [...] Neste tipo de ironia, nós também podemos encontrar uma contradição entre o fenômeno e a essência, um desequilíbrio entre o interior e o exterior. Mas, no caso do indivíduo que tenha adotado a ironia como sua visão da vida, isso significa que há uma ruptura entre o eu interior do irônico (a essência) e sua realidade exterior (o fenômeno)¹²².

O fenômeno é, assim, a realidade exterior. Em outras palavras, o irônico nega a realidade concreta, pois, para ele, ela não possui validade completa, já que o fenômeno não é a

¹¹⁸ KIERKEGAARD, *Pós-Escrito II*, p. 263.

¹¹⁹ KIERKEGAARD, *Pós-Escrito II*, p. 217.

¹²⁰ KIERKEGAARD, *O conceito de ironia*, p. 21.

¹²¹ KIERKEGAARD, *Pós-Escrito II*, p. 221.

¹²² JORDÁN, *Irony*, p. 39. “A way of living that permeates the whole existence of the ironical subject. It also plays a significant role in the development of selfhood. [...] In this kind of irony we can also find a contradiction between phenomenon and essence, an imbalance between the inner and the outer. But in the case of the individual that has adopted irony as his life-view, this means that there is a rupture between the ironist’s inner self (the essence) and his outward actuality (the phenomenon)”.

essência. Para que fique mais claro, é pertinente ter a noção do que Kierkegaard chama de “realidade”.

A palavra “realidade” precisa contudo ser tomada aqui primeiramente no sentido da realidade histórica, quer dizer, a realidade dada a uma certa época sob certas condições. Com efeito, em parte esta palavra pode ser tomada num sentido metafísico, assim, p. ex., quando se estuda o problema metafísico da relação da ideia com a realidade, sem que se questione esta ou aquela realidade e sim a concreção da ideia; em parte a palavra realidade pode ser usada a respeito da ideia realizada historicamente¹²³.

Assim, a ironia carrega os matizes do *nihil*, conforme Kierkegaard a apresenta. Todavia, o niilismo está em outros pontos importantes da obra kierkegaardiana, especialmente em se tratando de uma atmosfera, ou um estado de espírito. Tal atmosfera traz a sombra da melancolia, do pessimismo, da dúvida e de outros humores/estado de espírito semelhantes. Muitas vezes, um pseudônimo é capaz de tematizar essa presença niilista em Kierkegaard. A ironia enquanto negação se estabelece de modo a permitir que um importante conceito kierkegaardiano seja elucidado: o desespero. Sua concepção sobre desespero será desenvolvida com maior propriedade nos capítulos 2 e 3. Todavia, é de se atentar que uma das manifestações do desespero é a negação e a recusa em ser si-mesmo. A negação do próprio eu, então, é resultado da ironia que a tudo nega. Nem o si-mesmo está imune à negação da ironia. Por mais que ironia e desespero sejam termos distintos, eles pertencem a um mesmo contexto, sendo inseparáveis. Kierkegaard entende que costuma haver desespero na ironia¹²⁴. E assim como a ironia, enquanto negação, é interpretada como um caminho¹²⁵, a negação do desespero leva o si-mesmo a ser quebrado a fim de ser si-mesmo, sendo “o caminho que se deve tomar, o caminho pelo desespero do si-mesmo ao si-mesmo”¹²⁶. Assim, entre a negação da ironia e a negação do desespero, o desespero se apresenta como negatividade; e a ignorância quanto a isso, segundo Anti-Climacus, é uma nova negatividade¹²⁷.

1.2.3 A atmosfera niilista e o tédio

¹²³ KIERKEGAARD, *O conceito de ironia*, p. 259.

¹²⁴ KIERKEGAARD, *O conceito de ironia*, p. 248, 379.

¹²⁵ KIERKEGAARD, *O conceito de ironia*, p. 333.

¹²⁶ KIERKEGAARD, *The Sickness unto Death*, p. 65. “[...] This is precisely the course you have to take: you must go through the despair of the self to the self”.

¹²⁷ KIERKEGAARD, *The Sickness unto Death*, p. 44.

Dois anos após a escrita de *O conceito de ironia*, Kierkegaard dá início à sua produção literária, encabeçada por *Ou isso, ou aquilo*, publicada em dois volumes, em 1843¹²⁸. Nesta obra, há uma série de personagens que recebem vozes, tanto por meio de recursos narrativos, quanto através do fenômeno da pseudonímica. Logo no prólogo deste escrito, há uma declaração que, somente no século XXI, pode ser identificada como uma sentença de tônica niilista: “talvez possa ter ocorrido a ti, querido leitor, duvidares de alguma forma da precisão da tão-familiar tese filosófica que diz que o exterior é o interior e o interior é o exterior”¹²⁹. Tal tese está presente em Hegel, e faz menção à correspondência entre interior e exterior – entre fenômeno e essência – ou seja, que a unidade entre exterior e interior está identificada no ser. Com isso, ocorre que a correspondência entre ser e pensar é consequência de uma concepção assim¹³⁰. Tal é a característica do pensamento metafísico, e a dúvida quanto a essa característica é uma marca do pensamento pós-metafísico¹³¹. Aquino chama a atenção para a relação existente entre o pensamento pós-metafísico e o niilismo: “uma sociedade pós-metafísica é aquela na qual o ceticismo e o niilismo levantam a pretensão de ser a matriz da identidade cultural da humanidade e da sociedade”¹³². É pertinente observar que, mesmo que Hegel tivesse postulado algo oposto ao que posteriormente se chamou de pensamento pós-metafísico, não significa dizer que o seu pensamento estivesse isento de nuances niilistas.

Novamente, esta é uma leitura *a posteriori*, como se Kierkegaard estivesse lançando luz à diferença entre uma vida exterior e uma vida interior¹³³, já que seria anacronismo falar de pensamento pós-metafísico no século XIX. O fato é que a preocupação quanto à “agenda

¹²⁸ Dizemos que Kierkegaard “deu início à produção literária” em 1843 porque levamos em consideração que o livro anterior (*O conceito de ironia*) é um trabalho acadêmico. Como tal, o livro de 1841 tem um método bem definido, que o impediria de explorar os recursos presentes nas obras escritas posteriormente.

¹²⁹ KIERKEGAARD, *Either/Or I*, p. 3. “It may at times have occurred to you, dear reader, to doubt somewhat the accuracy of that familiar philosophical thesis that the outer is the inner and the inner is the outer.”

¹³⁰ Kierkegaard alerta para o fato de que “o fenômeno não é a essência, e sim o contrário da essência” (KIERKEGAARD, *O conceito de ironia*, p. 247).

¹³¹ Cf. DUQUE, *A transparência do conceito*, p. 5-8.

¹³² AQUINO, *A pós-metafísica e a narrativa de Deus*, p. 9.

¹³³ KIERKEGAARD, *Pós-Escrito I*, p. 59. Kierkegaard retoma, por meio da voz de Climacus, a tese hegeliana no *Pós-Escrito*. “Podemos utilizar uma analogia. Tomemos um casal de esposos. Vê, o casamento deles, claramente, deixa sua marca no mundo exterior; ele constitui um fenômeno na existência (em escala menor, tal como o cristianismo, pensado em sua faceta histórico-mundial, deixou sua marca na vida toda); mas o seu amor conjugal não é um fenômeno histórico; o fenomênico é o insignificante, tem significado para os cônjuges apenas através do amor de cada um, mas observado de alguma outra maneira (isto é, objetivamente), o fenomênico é uma ilusão. Assim é também com o cristianismo. Isso é assim tão original? Comparado à sentença hegeliana de que o exterior é o interior e o interior é o exterior, isso, certamente, é extremamente original”.

niilista” do imaginário europeu estava bem presente em Kierkegaard, fazendo suas aparições de maneiras plurais, questionando questões que hoje estão situadas no horizonte do pensamento niilista. Enfim, entender a importância que Kierkegaard dá ao distanciamento entre o interior e exterior é fundamental para que se compreenda o apelo a tornar-se si-mesmo.

O primeiro texto deste escrito de 1843, nomeado *Diapsalmata*, traz o tom com nuances acentuadamente niilistas. Trata-se de um texto escrito em estilo aforismático. Victor Eremita, pseudônimo editor de *Ou isso, ou aquilo*, deixa claro por que decidiu colocar os aforismas – *Diapsalmata* – na abertura da obra: “eu os coloquei primeiro porque me parece que eles poderiam ser considerados como um vislumbre preliminar do que as peças maiores desenvolvem mais coerentemente”¹³⁴. Essas porções mais bem elaboradas dizem respeito à toda obra *Ou isso, ou aquilo*, em seus dois volumes. *Diapsalmata* vem a ser a moldura da obra em que se encontra e, como tal, dá a ela a sua principal chave hermenêutica.

Não seria temerário, contudo, dizer que esse “vislumbre preliminar”, referente às peças maiores, englobam toda a autoria kierkegaardiana. Com isso, é correto compreender o texto *Diapsalmata* como um fragmento arquetípico, não apenas de *Ou isso, ou aquilo*, mas também de toda a obra kierkegaardiana. E isso porque o texto vem a expor um “ou isso, ou aquilo”, uma perspectiva indefinida sobre a vida, como ressoa em vários dos seus escritos.

Esta mesma compreensão de “atmosfera niilista” é defendida por Harries, que aponta para um humor, ou um estado de espírito niilista que permeia esse texto de abertura de *Ou isso, ou aquilo*. Segundo este autor, tal *Grundstimmung* conjuga, no mesmo ato, o niilismo, o tédio e a sensação de estar sem lugar no mundo¹³⁵. *Diapsalmata*, na verdade, é um verdadeiro hino ao pessimismo, em que o tragicômico é enaltecido. Há quem aponte para o fato de que *Diapsalmata* reverbera a influência que Kierkegaard recebera do Romantismo: texto escrito em forma de aforismos, o uso de pseudônimos, tônica pessimista etc.¹³⁶.

Como a vida é vazia e sem sentido. Enterramos um homem; acompanhamo-lo ao sepulcro, atiramos três pás de terra sobre ele; subimos em uma carruagem, seguimos para casa em uma carruagem; encontramos consolo no

¹³⁴ KIERKEGAARD, *Either/Or I*, p. 8. “I have placed them first, because it seemed to me that they could best be regarded as preliminary glimpses into what the longer pieces develop more coherently”.

¹³⁵ HARRIES, *Between Nihilism and Faith*, p. 18.

¹³⁶ A pesquisadora Jacqueline Ferreira destaca: “No Romantismo Alemão, a ironia foi compreendida não apenas como figura de retórica, mas, acima de tudo, como manifestação privilegiada de autorreflexão do sujeito moderno que, inclusive, transformou a si mesmo como cerne da própria reflexão” (FERREIRA, *Either/or: jogo em Kierkegaard*, p. 24). Demetrio Rivero, por sua vez, concorda que o estilo e as ideias do autor do *Diapsalmata* se constroem nas bases do Romantismo (RIVERO, *Prólogo*, p. 19).

pensamento de que temos uma vida longa pela frente. Mas quanto tempo é viver dez anos sete vezes? Por que não resolver tudo de uma só vez, por que não ficar por lá e descer ao túmulo e atrair muitos para ver quem vai sofrer a desgraça de ser o último dos vivos a lançar as últimas três pás de terra no último dos mortos?¹³⁷

Alguns estudiosos sugerem que a atmosfera inaugurada em *Diapsalmata* é fruto de uma experiência pessoal de Kierkegaard, e só pode ser bem compreendida no conjunto de sua obra como um todo. Assim, o niilismo parece estar presente *ou* como uma consequência de uma vida pregressa, *ou* de uma falha em situações importantes de sua vida, ao sucumbir a uma provação¹³⁸. O anseio e a nostalgia por uma vida ideal, e a consequente impossibilidade de se ter tal vida, seriam os principais propulsores do pessimismo e da melancolia presentes nos seus escritos. O próprio autor chama a atenção para uma hesitação presente no viver, ao comentar sua obra *Ou isso, ou aquilo*, a partir do *Diapsalmata*:

A primeira parte representa uma possibilidade de existência que não consegue ganhar existência, uma melancolia que deve ser elaborada eticamente. Ela é essencialmente melancolia, e tão profunda que, embora autopática, enganosamente se ocupa do sofrimento dos outros (*Silhuetas*) e, de resto, engana com a máscara do gozo, da razoabilidade, da perversidade, mas o engano e o ocultamento são ao mesmo tempo sua força e sua impotência, sua força na fantasia e sua impotência em alcançar a existência. É uma existência de fantasia em paixão estética, por isso paradoxal e fracassando no tempo; em seu máximo, ela é desespero; portanto não é existência, mas possibilidade de existência em direção à existência, e trazida tão perto disso, que quase se pode

¹³⁷ KIERKEGAARD, *Either/Or I*, p. 29. “How empty and meaningless life is. We bury a man; we accompany him to the grave, throw three spadefuls of earth on him; we ride out in a carriage, ride home in a carriage; we find consolation in the thought that we have a long life ahead of us. But how long is seven times ten years? Why not settle it all at once, why not stay out there and go along down into the grave and draw lots to see to whom will befall the misfortune of being the last of the living who throws the last three spadefuls of earth on the last of the dead?” Parece haver uma intertextualidade curiosa entre este fragmento de Kierkegaard e um trecho de *Assim Falou Zaratustra*, de Nietzsche. No prólogo do livro do autor alemão, encontra-se o relato de um homem que se equilibrava em uma corda estendida em elevada altura, e que é derrubado por um palhaço, vindo a morrer. Zaratustra, então, prossegue com o enterro daquele homem e exclama: “desconcertante é a vida humana, e sempre desprovida de sentido” (NIETZSCHE, *Assim falava Zaratustra*, p. 30). Esta observação é pertinente porque Nietzsche é considerado como um dos pais do niilismo contemporâneo. Não se afirma aqui que ele tenha ativamente fundamentado em Kierkegaard a sua concepção de falta de sentido. Todavia, percebe-se que a mesma atmosfera niilista presente em Kierkegaard estava também em Nietzsche. Ressalta-se, ainda, que Stack considera que “a concepção kierkegaardiana de niilismo, ou o seu significado, é bem próxima da concepção nietzschiana. Para Nietzsche niilismo implica a perda de sentido e de valor”. / “Kierkegaard’s conception of nihilism or its meaning is quite close to that of Nietzsche. For Nietzsche, nihilism entails the loss of meaning and value.” (Stack, *Kierkegaard’s Ironic Stage of Existence*, p. 197)

¹³⁸ IRINA, *Romania*, p. 307.

sentir como é desperdiçado cada momento no qual ainda não se chegou a uma decisão¹³⁹.

A atmosfera de *Diapsalmata* encontra seu ponto de partida no tédio e se desdobra como melancolia e falta de significado. Para o filósofo dinamarquês, o tédio é uma das expressões mais intensas que se fazem presentes na vida, a ponto de afirmar o seguinte: “como o tédio é terrível – quão terrivelmente entediante; não conheço nenhuma expressão mais forte, nenhuma mais verdadeira, pois o semelhante é reconhecido apenas pelo semelhante”¹⁴⁰. O tédio, na obra kierkegaardiana, relaciona-se diretamente com o nada, e a consequência dele produz as principais faces que o *nihil* assume, que está presente ao logo da autoria do escritor de Copenhague. Com frequência, percebe-se a presença do desdobramento do tédio nas esferas estética e ética, denunciando que o “homem acidental” vive sob o espectro do niilismo, ao passo que uma vida ética ainda não é suficiente para realizar a superação de um viver ambíguo e fragmentário. Um aforisma do *Diapsalmata* ajuda a perceber o tédio e o entrelaçar das faces do *nihil*:

Não tenho vontade de fazer nada. Eu não tenho vontade de cavalgar – o movimento é muito brusco; não sinto vontade de caminhar – é muito cansativo; não tenho vontade de me deitar, pois ou eu teria de ficar em repouso, e eu não tenho vontade disso, ou eu teria de me levantar de novo, e eu não tenho vontade de fazer isso, também. *Summa Summarum*: não tenho vontade de fazer nada¹⁴¹.

Esta fala parte de alguém que está entregue ao tempo, à sorte e sucumbiu ao tédio, como que um escravo, sendo forjado acidentalmente por ele. É esta a situação de alguém que prontamente constata: “a minha vida é completamente desprovida de sentido”¹⁴². O que a existência lhe oferece não é capaz de produzir um preenchimento do seu viver. Esta constatação – ou esta situação – é, por assim dizer, um sintoma de quem experimenta a danificação. Não obstante, há ainda outra declaração profundamente inquietante, que como que uma consequência do aforisma anterior:

¹³⁹ KIERKEGAARD, *Pós-Escrito I*, p. 266-267.

¹⁴⁰ KIERKEGAARD, *Either/Or I*, p. 37. “How dreadful boredom is – how dreadfully boring; I know no stronger expression, no truer one, for like is recognized only by like.”

¹⁴¹ KIERKEGAARD, *Either/Or I*, p. 20. “I don’t feel like doing anything. I don’t feel like riding – the motion is too powerful; I don’t feel like walking – it is too tiring; I don’t feel like lying down, for either I would have to stay down, and I don’t feel like doing that, or I would have to get up again, and I don’t feel like doing that, either. *Summa Summarum*: I don’t feel like doing anything.”

¹⁴² KIERKEGAARD, *Either/Or I*, p. 36. “My life is utterly meaningless”.

Qual seria, se é que há, o significado desta vida? Se as pessoas fossem divididas em duas grandes classes, poder-se-ia dizer que uma classe trabalha para viver, e a outra classe não tem essa necessidade. Mas trabalhar para viver certamente não pode ser o significado desta vida, já que é, na verdade, uma contradição que a produção contínua das condições devesse ser a resposta à questão do significado do que é condicional à sua produção. As vidas do restante deles, geralmente, não têm sentido, a não ser consumir as condições. Dizer que o sentido da vida é morrer também parece ser uma contradição¹⁴³.

Parece que o esteta, autor desse aforisma, fora o mesmo que influenciou Camus em sua releitura de Sísifo. A tarefa de viver torna-se um peso, uma repetição sem um fim em si mesma. Com isso, o niilismo denuncia que não há viver, não há sentido. Tal é a experiência de alguém que consegue enxergar o opaco esqueleto onde todos enxergam vida, carne e cor. A constatação a que se chega é a seguinte: “existe, como se sabe, insetos que morrem no momento da fecundação. Assim acontece com todas as alegrias: o momento de gozo mais sublime e esplêndido da vida vem acompanhado pela morte”¹⁴⁴.

Deste modo, toda essa experiência possui uma forte relação com o tédio, cuja importante noção está na relação que ele estabelece com o tempo, uma vez que o tédio se constrói a partir da percepção temporal. Neste caso, a característica temporal que fomenta o tédio é o vazio, o que diz respeito não apenas a não existir o que fazer, ou ao fato de o tempo não estar preenchido, e sim quando o que existe no tempo não consegue ser fonte de sentido para o indivíduo. Sendo o tempo uma característica existencial – atrelado ao espaço – o tédio é a constatação de um vazio existencial. Em outras palavras, não é a quantidade do que há para se fazer e sim a qualidade daquilo que se faz. O tédio, nesse sentido:

Só é anulado pela diversão – *ergo*, a pessoa deve se divertir. Dizer que é anulado pelo trabalho revela uma falta de clareza, pois o ócio pode certamente ser cancelado pelo trabalho, uma vez que este é o seu oposto, mas o tédio não pode, conforme é visto no fato de que os trabalhadores mais ocupados de todos, os insetos barulhentos com seu zumbido agitado, são os mais

¹⁴³ KIERKEGAARD, *Either/Or I*, p. 31. “What, if anything, is the meaning of this life? If people are divided into two great classes, it may be said that one class works for a living and the other does not have that need. But to work for a living certainly cannot be the meaning of life, since it is indeed a contradiction that the continual production of the conditions is supposed to be the answer to the question of the meaning of that which is conditional upon their production. The lives of the rest of them generally have no meaning except to consume the conditions. To say that the meaning of life is to die seems to be a contradiction also”.

¹⁴⁴ KIERKEGAARD, *Either/Or I*, p. 20. “There are, as is known, insects that die in the moment of fertilization. So it is with all joy: life's highest, most splendid moment of enjoyment is accompanied by death”.

entediados de todos, e se eles não estão entediados, é porque eles não sabem o que é o tédio – mas então o tédio não é anulado¹⁴⁵.

Um ponto valioso para se compreender o tédio na obra kierkegaardiana está em uma analogia que ele faz. Em uma curiosa comparação, Kierkegaard – pelo pseudônimo A – coloca em paralelo “panteísmo” e “tédio”. O primeiro evoca a “completude”, já que pode-se entender panteísmo também como o fenômeno que sugere que os deuses preenchem tudo. Em relação ao segundo, o autor emprega a semântica do *nihil* ao atrelar o tédio à vacuidade e ao nada: “o panteísmo comumente implica a qualificação de completude; com o tédio ocorre o contrário: está construído sobre a vacuidade, mas, por esta mesma razão, é uma qualificação panteísta. O tédio repousa sobre o nada que entrelaça a existência”¹⁴⁶.

Por este ponto de vista, observa-se que o tédio é a expressão do vazio, do nada, da ausência. O pseudônimo A aponta ainda para a experiência de quão demoníaco¹⁴⁷ é o tédio, conjugando a experiência do mal. Ressalta que “o tédio é o panteísmo demoníaco. Ele se torna o próprio mal se alguém permanece nele como tal”¹⁴⁸. Esse mal que o tédio vai se tornando é o aprofundamento na experiência da vacuidade, do vazio, enquanto face do *nihil*, como se o nada representado na vacuidade fosse o lugar de onde brota as mais terríveis experiências do ser humano. O espectro do niilismo, de fato, está a assoprar a atmosfera dos escritos kierkegaardianos. E o tédio, como o “lugar” do nada, leva o esteta a declarar: “estou prostrado,

¹⁴⁵ KIERKEGAARD, *Either/Or I*, p. 290. “It is annulled only by amusing oneself – *ergo*, one ought to amuse oneself. To say that it is annulled by working betrays a lack of clarity, for idleness can certainly be canceled by work, since this is its opposite, but boredom cannot, as is seen in the fact that the busiest workers of all, those whirring insects with their bustling buzzing, are the most boring of all, and if they are not bored, it is because they do not know what boredom is – but then the boredom is not annulled”.

¹⁴⁶ KIERKEGAARD, *Either/Or I*, p. 291. “Pantheism ordinarily implies the qualification of fullness; with boredom it is the reverse: it is built upon emptiness, but for this very reason it is a pantheistic qualification. Boredom rests upon the nothing that interlaces existence”.

¹⁴⁷ MCDONALD, *Demonic*, p. 147. Nesse sentido, McDonald oferece a seguinte concepção sobre o demoníaco. “O demoníaco situa-se no conjunto de conceitos que incluem melancolia, angústia e desespero. Ocorre desde os primeiros até os últimos registros no seu diário (1837 a 1854), fazendo-se presente desde *O Conceito de Ironia* até *A Doença para a Morte*. Assim como esses conceitos a ele relacionados, o demoníaco é uma categoria com a qual Kierkegaard tentou diagnosticar sua própria psique e condição existencial, mas é um conceito que ele refinou analiticamente para fazer uma aplicação mais geral”./“The demonic belongs with the cluster of concepts that include melancholy, anxiety and despair. It occurs from early journal entries (1837) to late journal entries (1854), and from *The Concept of Irony* to *The Sickness unto Death*. Like these related concepts, the demonic is a category with which Kierkegaard tried to diagnose his own psyche and existential condition, but which he refined analytically for more general application”.

¹⁴⁸ KIERKEGAARD, *Either/Or I*, p. 290. “Boredom is the demonic pantheism. It becomes evil itself if one continues in it as such”.

inerte; a única coisa que eu vejo é o vazio, a única coisa que eu vivo é o vazio, a única coisa na qual me movo é o vazio¹⁴⁹.

Este vazio provocado pelo tédio permeia a própria história mundial, sendo uma das causas da existência e uma das forças que colocam o mundo em movimento. Atribuindo tal poder ao tédio, o autor de *Ou isso, ou aquilo* concorda que há uma força destrutiva por detrás dos eventos existenciais. Não obstante, considerar algo tão negativo como a força motriz da existência possui um significado simbólico, que está em situar a própria negatividade e os conceitos que aqui, nesta pesquisa, se estreitam com o *nihil*, como a fonte daquilo que o ser humano tende a valorar como positivo. Como exemplo dessa perspectiva, o autor A, assim, recorre aos relatos bíblicos e identifica o tédio desde o texto de Gênesis:

Uma vez que o tédio avança, e o tédio é a raiz de todo o mal, não é de se admirar, então, que o mundo vá para trás, que o mal se espalha. Isso pode ser remontado até o início do mundo. Os deuses estavam entediados; por isso criaram seres humanos. Adão estava entediado porque estava sozinho; por isso Eva foi criada. Desde aquele momento, o tédio entrou no mundo e cresceu em quantidade na proporção exata ao crescimento da população. Adão estava entediado sozinho; então Adão e Eva estavam entediados juntos; então Adão e Eva e Caim e Abel estavam entediados *en famille*. Depois disso, a população do mundo aumentou e as nações ficaram entediadas *en masse*. Para divertirem-se, insistiram na ideia de construir uma torre tão alta que chegaria ao céu. Esta noção é tão entediante quanto a altura da torre, e é uma demonstração terrível de como o tédio ganhou a vantagem. Em seguida, eles foram dispersos em todo o mundo, assim como as pessoas agora viajam para o exterior, mas eles continuaram sendo entediados. E que consequências teve esse tédio: a humanidade se ergueu e caiu, primeiro através de Eva, e depois a partir da torre de Babel¹⁵⁰.

Assim a família, a sociedade, uma viagem, o prazer, o trabalho, os empreendimentos etc. estariam subordinados ao tédio e nasceram a partir do tédio. Por mais

¹⁴⁹ KIERKEGAARD, *Either/Or I*, p. 37.

¹⁵⁰ KIERKEGAARD, *Either/Or I*, p. 286. “Since boredom advances and boredom is the root of all evil, no wonder, then, that the world goes backwards, that evil spreads. This can be traced back to the very beginning of the world. The gods were bored; Therefore they created human beings. Adam was bored because he was alone; Therefore Eve was created. Since that moment, boredom entered the world and grew in quantity in exact proportion to the growth of population. Adam was bored alone; then Adam and Eve were bored together; then Adam and Eve and Cain and Abel were bored *en famille*. After that, the population of the world increased and the nations were bored *en masse*. To amuse themselves, they hit upon the notion of building a tower so high that it would reach the sky. This notion is just as boring as the tower was high and is a terrible demonstration of how boredom had gained the upper hand. Then they were dispersed around the world, just as people now travel abroad, but they continued to be bored. And what consequences this boredom had: humankind stood tall and fell far, first through Eve, then from the Babylonian tower.

que, na maioria das vezes, estes aspectos da vida humana sejam considerados como algo bom, eles também apresentam o seu aspecto mau. Em outras palavras, a negatividade também aparece nos aspectos preciosos da vida, e ela pode ser explicada como uma maneira de superar o tédio. Com tal concepção, o tédio se apresenta como um vazio qualitativo, que tem a capacidade de desmanchar o encanto naquilo que nascera para ser uma fonte de sentido para o ser humano, que tira do ser humano o poder de satisfação ao mesmo tempo em que acentua o peso da insatisfação. É por isso que o tédio é considerado como a raiz de todos os males, a despeito da sua tímida presença. Deste modo, “é muito curioso que o tédio, que tem uma natureza tão calma e tranquila, possa ter essa capacidade de iniciar o movimento. O efeito que o tédio traz é absolutamente mágico, mas esse efeito não é de atração, mas de repulsão”¹⁵¹.

É exatamente esse processo que faz com que o tédio seja, conforme a interpretação de Pattison sobre tal conceito kierkegaardiano, “o princípio mais significativo da vida humana”¹⁵², seja para o bem, seja para o mal. E isso porque o tédio traz consigo o poder destrutivo do *nihil*, da nadificação, que é capaz de obliterar o prazer. Tal é o tom do niilismo, o de perceber que a vacuidade e a falta de significado se fazem presentes, não importa o quão grande seja o determinado feito, ou quão bem algo possa representar para a sociedade ou para a humanidade. É a constatação de que, na verdade, o nada está sempre à espreita.

Compreender a perspectiva kierkegaardiana sobre o tédio é fundamental para que se perceba o desenvolvimento do niilismo em outros conceitos que assumem aquilo que o tédio traz. O “poder” do tédio abre terreno para a angústia, visto que assim como “o tédio repousa sobre o nada que se entrelaça na existência, sendo sua vertigem infinita, assim como aquela que vem ao se olhar para o abismo sem fundo”¹⁵³, a angústia também possui o mesmo modo de se manifestar. Conforme Haufniensis coloca, “a angústia possui relação com o seu objeto, com algo que nada é”¹⁵⁴, e “pode-se comparar com a vertigem. Aquele cujos olhos se debruçam a mirar uma profundidade escancarada sente tontura”¹⁵⁵. Isso permite pensar o tédio como uma variação da angústia¹⁵⁶. Haufniensis atesta, inclusive, que o demoníaco presente em uma das

¹⁵¹ KIERKEGAARD, *Either/Or I*, p. 285. “It is very curious that boredom, which itself has such a calm and sedate nature, can have such a capacity to initiate motion. The effect that boredom brings about is absolutely magical, but this effect is one not of attraction but of repulsion”.

¹⁵² PATTISON, *Kierkegaard: The Aesthetic and the Religious*, p. 40. “Boredom is the most significant principle in human life”.

¹⁵³ KIERKEGAARD, *Either/Or I*, p. 291. “Boredom rests upon the nothing that interlaces existence; its dizziness is infinite, like that which comes from looking into a bottomless abyss.”

¹⁵⁴ KIERKEGAARD, *O conceito de angústia*, p. 46

¹⁵⁵ KIERKEGAARD, *O conceito de angústia*, p. 67.

¹⁵⁶ FERRO, *Kierkegaard e o tédio*, p. 944.

manifestações da angústia é o “sem conteúdo, o enfadonho”¹⁵⁷. Estar desprovido de conteúdo é manifestar-se como o vazio. Neste ponto, novamente, tédio e angústia se tocam. Enfim, o tédio acaba sendo um dos pontos de partida em que Kierkegaard encontra a possibilidade de articulação de outras percepções do seu pensamento.

1.3 O niilismo em Tillich

Uma vez compreendida a questão do niilismo em Kierkegaard, busca-se aqui expor as vias em que Paul Tillich trata da problemática do *nihil*, bem como a sua manifestação nas estruturas constitutivas do indivíduo. O seu pensamento é ontológico e existencial, o que faz com que a sua abordagem sobre o niilismo seja também através da ontologia e do existencialismo.

É relevante que sejam apresentados os aspectos da ontologia de Tillich nesta parte da tese, a fim de que alguns contornos e nuances do seu pensamento sejam mais bem apreendidos. A estrutura ontológica de Tillich será retomada, ora implícita, ora explicitamente, tanto neste quanto em outros capítulos.

A ontologia de Tillich é constituída por quatro níveis: estrutura, elementos, características e categorias. A estrutura ontológica básica é o primeiro dos quatro níveis. De acordo com a sua concepção, é composta por sujeito-objeto do ser, sendo que a estrutura “*si-mesmo-mundo*”¹⁵⁸ é a articulação básica do ser¹⁵⁹. Está patente, todavia, que essa relação sujeito-objeto não implica unidade, como poderia sugerir o sistema hegeliano. A estrutura ontológica é assim o primeiro dos quatro níveis ontológicos: os outros três níveis afirmam a oposição do pensador teuto-americano ao sistema do filósofo do idealismo. Com isso, o segundo nível diz respeito aos elementos constitutivos da estrutura ontológica, elementos que trazem consigo o caráter polar dessa estrutura. Os três pares de elementos polares são: individualidade e universalidade, dinâmica e forma, liberdade e destino. Assim, Tillich oferece

¹⁵⁷ KIERKEGAARD, *O conceito de angústia*, p. 144. No dinamarquês, tédio [Kjedsommelighed] e enfadonho [Keedsommelige] possuem a mesma raiz. A versão em inglês consultada (KIERKEGAARD, *The Concept of Anxiety*, p. 132) traduz por “entediante” [boring] o termo que Álvaro Valls traduz por “enfadonho”. Preferimos manter a opção do tradutor e especialista brasileiro.

¹⁵⁸ “Eu-mundo”, como está na versão em português. Observa-se que o termo alemão usado para “eu” é “Selbst” – “Selbst-Welt” – (p. 195), e na versão em inglês encontra-se “self” – “self-world” – (p. 164). Por mais que “eu” corresponda à particularidade e individualidade da pessoa, o termo expressa uma concepção que fica aquém do significado que os termos dessas línguas estrangeiras podem contemplar, que é uma ideia próxima de “si-mesmo”. Sendo assim, em lugar de “eu”, usa-se “si-mesmo”.

¹⁵⁹ TILlich, *Teologia Sistemática*, p. 174.

a seguinte explicação: “nestas três polaridades, o primeiro elemento expressa a auto-relação do ser, seu poder de ser algo para si mesmo, enquanto que o segundo elemento expressa a pertença do ser, seu caráter de ser uma parte de um universo do ser”¹⁶⁰. Percebe-se, com isso, que o “si-mesmo” diz respeito ao ser humano, e a parte que lhe cabe é a individualidade, a dinâmica e a liberdade. Esses elementos pertencentes ao si-mesmo o caracterizam como o sujeito da estrutura do ser. Já ao mundo – o objeto – a parte que lhe cabe é a universalidade, a forma e o destino. O ser humano procura resguardar a sua individualidade frente ao mundo universal, tende a carregar e a efetivar a sua potencialidade dinâmica em uma forma que lhe é dada pelo mundo, é interpelado a exercer a sua liberdade em um mundo que lhe oferece a matéria do destino.

O terceiro nível diz respeito às características, que são essência¹⁶¹ e existência. Conforme referenciado na nota explicativa da palavra “essência” no primeiro período desse

¹⁶⁰ TILLICH, *Teologia Sistemática*, p. 175.

¹⁶¹ Dois termos alemães podem ser traduzidos como “essência”: „Wesen“ e „Essenz“. No caso dessa parte da obra publicada na Alemanha (Cf. TILLICH, *Systematische Theologie*, 121), o termo traduzido por “essência” é „Essenz“. Observa-se que „Wesen“ faz referência a uma compreensão ontológica mais profunda, como se encontra na versão alemã: „Oberfläche muss durchstossen, die Tiefe des Erscheinenden erfasst werden, nämlich die ousia, das Wesen der Dinge, das, was ihnen Seinsmächtigkeit gibt“, em tradução livre: “A superfície precisa ser perpassada, a profundidade das aparências precisa ser alcançada, ou seja, a *ousia* a essência (natureza) das coisas, o que lhes dá o poder de ser” (TILLICH, *Systematische Theologie* p. 122; p. 114 na versão em português). Todavia, é preciso deixar claro que não é apenas „Wesen“ que dá poder de ser, „Essenz“ também assim o faz, conforme consta a versão da língua germânica: „Essenz als das, was ein Ding zu dem macht, Was es ist (*ousia*), hat einen rein logischen Charakter [...] Essenz gibt dem, was existiert, Sein und richtet es zugleich. Sie gibt allem die Seinsmächtigkeit, und zugleich steht sie dagegen als forderndes Geset“, em tradução livre: “Essência como aquilo que faz uma coisa ser o que ela é (*ousia*), tem um caráter puramente lógico [...] A essência dá ser àquilo que existe e o julga ao mesmo tempo. Ela dá a tudo o poder de ser e, ao mesmo tempo, se opõe a tudo como uma lei desafiadora” (TILLICH, *Systematische Theologie* p. 237; p. 211 na versão do Brasil). Sendo assim, é uma tarefa difícil precisar a concepção de „Wesen“ e „Essenz“. Uma saída, talvez, para que se compreenda „Essenz“ esteja na máxima “a existência precede a essência”. Recorre-se à famosa declaração sartreana a partir da interpretação do que Tillich coloca, ao dizer: „Essenz als das Wesen eines Dings oder als Qualität, an der ein Ding partizipiert, oder als Allgemeinbegriff **hat keinen wertenden Charakter**. (*) Es ist ein logisches Ideal, das durch Abstraktion oder Intuition ohne Einmischung von Wertungen erreicht werden kann. *Essenz kann aber auch Wertung ausdrücken*. Wie kann das gleiche Wort beide Bedeutungen umfassen? Warum hat diese Zweideutigkeit in der Philosophie seit Plato angedauert? Die Antwort auf beide Fragen liegt in dem zweideutigen Charakter der Existenz, die zugleich Sein ausdrückt und ihm widerspricht“. Tradução livre: “Essência, como a natureza de uma coisa, ou qualidade da qual uma coisa participa, ou como um conceito geral, **não tem caráter valorativo**. (*) É um ideal lógico, que pode ser alcançado através de abstração ou da intuição, sem a interferência de valorações. *Essência, no entanto, também pode expressar valoração*. Como pode a mesma palavra incluir ambos os significados? Por que essa ambiguidade persiste na filosofia desde Platão? A resposta a ambas as perguntas reside no caráter ambíguo da existência que, ao mesmo tempo, expressa e contradiz o ser” (TILLICH, *Systematische Theologie*, p. 237; p. 211 na versão do Brasil). O asterisco (*) colocado nessa citação foi com o propósito de indicar que existe uma supressão na versão alemã de um trecho que aparece tanto na versão em inglês (Cf. TILLICH, *Systematic Theology I*) quanto na brasileira. O texto suprimido é: “essência como aquilo do qual se ‘caiu’, como natureza verdadeira e distorcida das coisas, significa outra coisa. No segundo caso, a essência é a base dos juízos de valor, enquanto no primeiro caso [...]” (TILLICH, *Teologia Sistemática*, p. 211). A expressão em negrito, na

parágrafo, esse termo possui uma abrangente carga de ambiguidade, podendo perfilar o poder de ser de um ente, e o seu modo de realização ou efetivação. Assim, a ambiguidade está na “oscilação do sentido entre o empírico e o valorativo”¹⁶². Assim, a essência pode dizer respeito a um ideal similar ao platônico, enquanto a condição ou identidade daquilo que uma coisa participa, e que assim essa deve ser avaliada. Assim, explicando de uma maneira mais clara, a essência ideal – no sentido platônico do termo – de um ser humano e de uma árvore não pode ser alcançada; mas sabe-se que a essência de um ser humano é diferente da de uma árvore. A humanidade é o poder de ser que garante que um ente seja humano. A arboreidade é o que dá a um outro ente a condição de ser árvore. A efetivação desse poder de ser é a existência: ela também é ambígua, já que, como explica Tillich, “tudo o que existe, isto é, tudo quanto ‘está fora’ da mera potencialidade, é mais do que é no estado de pura potencialidade e menos do que poderia ser no poder de sua natureza essencial”¹⁶³. Entre essência e existência, a teologia deve se preocupar com a questão do ser.

Quanto às categorias – o quarto e último nível – as quatro também pertencem a ambas as estruturas. O tempo pode ser positivo ao indicar a transitoriedade do elemento negativo, mas pode ser negativo ao indicar a não permanência dos elementos positivos. O lado positivo do espaço está no ambiente de pertença do ser, enquanto o lado negativo é a perda do seu lugar de pertença e a limitação da presença. Na causalidade, o aspecto positivo é o poder de ser, e o aspecto negativo é a ausência da aseidade, o abismo do não-ser, já que não existe antecipação quanto a ser ou vir a ser algo de maneira absoluta e infinita. A substância, por fim, diz respeito à efetivação do ser como aspecto positivo, e a perda do ser ou da substância faz referência ao elemento negativo. O quadro seguinte exemplifica a estrutura da ontologia de Tillich, permitindo uma compreensão mais pontual sobre a questão do ser em seu pensamento:

Estrutura:	SI-MESMO	MUNDO
Elementos:	Individualidade, dinâmica, liberdade.	Universalidade, forma, destino
Características:	Essência e existência	
Categorias:	Tempo, espaço, causalidade, substância	

versão em português, está traduzida como “significa outra coisa”. E a frase em itálico não se encontra na versão brasileira. Importa fazer tal nota visto a precisão dos conceitos fundamentais da linguagem teológica e filosófica. Tillich publicou/produziu majoritariamente em inglês, mas a estrutura do seu pensamento é germânica, preservando, inclusive, a riqueza conceitual e semântica do seu idioma nativo.

¹⁶² TILlich, *Teologia Sistemática*, p. 211.

¹⁶³ TILlich, *Teologia Sistemática*, p. 211.

Chama-se atenção especial para as expressões “não-ser”, “nada”, “nadificação”, que são termos que denotam a relação entre os aspectos ontológico e existencial com o niilismo. Dito de outra maneira, a ontologia de Tillich contempla o “nada” expresso no *nihil* do niilismo, ao passo que situa esse “nada” na esfera da existência do indivíduo. Mesmo existindo e possuindo um ser, o indivíduo se vê na existência como alguém sujeito ao não-ser. É essa a relação – entre ser e não-ser, existência e ontologia – que perpassa a análise que será feita sobre o niilismo em Tillich.

A pergunta que se faz, com isso, é quanto à forma em que o niilismo é tematizado no pensamento de Tillich. Sendo assim, é importante destacar os principais tópicos que evocam o horizonte niilista em Tillich. Todavia, deve-se ter em mente que as veredas niilistas nos escritos do teólogo da fronteira são sinuosas, com trechos bastante específicos e com referências centrais. Ontologia e existência parecem formar as margens dessa vereda.

1.3.1 Aspectos gerais da temática do niilismo em Tillich

De uma forma especial, Tillich olha para a questão do niilismo relacionando-o a Nietzsche: eis aqui a referência central e o ponto de partida para a construção tillichiana do conceito de niilismo. O autor de *A gaia ciência* é referido por ele tanto do ponto de vista histórico quanto existencial para a identificação do processo de nadificação que abordou a Europa. Nietzsche, todavia, seria a consolidação de um movimento que se iniciara antes, e que, segundo Tillich, culminara com a falta de sentido, a tensão entre perda e ganho. Na perspectiva da existência, o teólogo teuto-americano considera que o filósofo dos aforismas foi o mais importante dos existencialistas, pois conseguiu perfilar como o niilismo se manifestou como falta de sentido existencial¹⁶⁴.

A perda de Deus, no século XIX, é o evento decisivo que subjaz à busca de sentido e o desespero no século XX. Feuerbach defendeu que Deus era o resultado do desejo infinito do coração humano; Marx disse que ele nasceu de uma tentativa ideológica [humana] de se elevar para além da realidade dada; Nietzsche, que Deus surge a partir de um enfraquecimento da vontade de viver. O resultado é o pronunciamento “Deus está morto” e, com ele, está morto todo o sistema de valores e significados em que se viveu. Isto é sentido tanto como uma perda quanto como uma libertação. Conduz o indivíduo ou ao niilismo, ou à coragem que leva o não-ser para dentro de si.

¹⁶⁴ TILlich, *The Courage to Be*, p. 136.

Provavelmente, não há ninguém que tenha influenciado o existencialismo moderno tanto quanto Nietzsche, e provavelmente não há ninguém que tenha apresentado a vontade de ser si mesmo de forma mais consistente e mais absurda. Nele, o sentimento de falta de sentido tornou-se desesperado e autodestrutivo¹⁶⁵.

Tillich considera que em Nietzsche está um prognóstico que justifica o fato de o ser humano no início do século XX encontrar-se sem interesse algum em nada, sem uma preocupação última¹⁶⁶, em estado de tédio, cinismo e vacuidade. Aliás, é o quadro em que se encontrava o protótipo do além-homem nietzschiano, a despeito de ser um profundo conhecedor de todas as coisas. Esse seria um quadro de niilismo que fora profetizado pelo autor de *Assim falou Zaratustra*, e ao qual Tillich diz que sua cultura seguia¹⁶⁷. A mesma cultura que sancionou, por assim dizer, sua perseguição por ter ido contra o movimento nazista. Este movimento político da Alemanha teria absorvido as nuances nietzschianas, especialmente do que se refere ao além-homem. Todavia, a crítica maior de Tillich a esse protótipo de ser humano está no fato de que as expressões de força ou de superioridade que se davam tanto no nazismo quanto no fascismo eram resultado do niilismo, como ideias que tiveram uma consequência histórica no mundo inteiro¹⁶⁸.

Quando o fascismo, o nazismo e o comunismo primitivo usaram as categorias de Nietzsche, assim fizeram com o sentimento de que o niilismo despotante, do qual Nietzsche falou, faria da humanidade um rebanho de animais superiores, sem criatividade, satisfeitos apenas com alimentos, roupas etc. Esta ideologia, então, foi bem recebida pelos fascistas e nazistas. Eles usavam Nietzsche frequentemente, mas deixaram uma coisa de fora. Eles deixaram de fora o aspecto espiritual. A ideia de Nietzsche sobre o homem superior incluía o corporal e o espiritual, ou mental. [...] Mas não imagine que podemos encontrar as fontes do nazismo em Nietzsche, ou em Lutero ou Hegel, embora

¹⁶⁵ TILLICH, *The Courage to Be*, p. 142, 143. "The decisive event which underlies the search for meaning and the despair of it in the 20th century is the loss of God in the 19th century. Feuerbach explained God away in terms of the infinite desire of the human heart; Marx explained him away in terms of an ideological attempt to rise above the given reality; Nietzsche as a weakening of the will to live. The result is the pronouncement "God is dead," and with him the whole system of values and meanings in which one lived. This is felt both as a loss and as a liberation. It drives one either to nihilism or to the courage which takes nonbeing into itself. There is probably nobody who has influenced modern Existentialism as much as Nietzsche and there is probably nobody who has presented the will to be oneself more consistently and more absurdly. In him the feeling of meaninglessness became despairing and self-destructive".

¹⁶⁶ É pertinente notar que a expressão "preocupação última" – *ultimate concern* – tem um significado peculiar em Tillich. Este conceito diz respeito ao que o ser humano tem como incondicional, com aquilo que o toca incondicionalmente, como a preocupação que descarta qualquer outra preocupação preliminar. É usada para fazer referência a Deus, à religião, à fé.

¹⁶⁷ TILLICH, *A History of Christian Thought*, p. 499.

¹⁶⁸ TILLICH, *A History of Christian Thought*, p. 499.

algumas das formulações de Nietzsche tenham alguma semelhança com a ideologia nazista. O nazismo foi apenas uma vulgarização e distorção das ideias que estes grandes homens tiveram. Para Nietzsche, a ideia da raça superior é a ideia aristocrática que pode ser encontrada em todas as raças e nações. É a ideia vertical de superioridade racial. Ela vem do ideal medieval da personalidade aristocrática moldada pela estrita autodisciplina. Mas, no nazismo, encontrava-se a ideia horizontal de raça, a ideia de que uma raça biológica particular é superior às outras¹⁶⁹.

Assim, Tillich interpreta tais movimentos destrutivos – aos quais ele se opôs veementemente – como movimentos que estiveram sensíveis à atmosfera niilista. Não que Tillich coloque na conta de Nietzsche o nazismo e o fascismo, mas o “Deus morreu” foi uma declaração niilista que deveria ser compreendida como algo a ser constatado e desenvolvido em um futuro próximo na Europa. Aliás, o contexto temporal do “Deus morreu” – final do século XIX – era propício a tal declaração. Nietzsche, neste caso, fazia parte desse contexto, que foi uma época em que as pessoas viviam na fina linha que separava sanidade de loucura. Eram pessoas que “havia experimentado profundamente o que estava acontecendo através da destruição das grandes sínteses, da distorção dos seus elementos e do niilismo que se despontava”¹⁷⁰.

As consequências agudas do niilismo nasceram do esfacelamento dessa síntese. Entretanto, assim como há um quadro que pode ser chamado de “consequência do niilismo”, existe também um contexto que fomentou o niilismo. Tal contexto é permitido por questões existenciais e históricas. Por exemplo, talvez seria uma tarefa absurda falar em fé e em esperança diante dos porões mais sombrios da alma humana, em cuja sombra foram maquinadas atrocidades imensuráveis, como as guerras. É nesse sentido que Tillich faz a seguinte observação: “qualquer um que teve contato com a geração mais jovem na Europa Ocidental, e

¹⁶⁹ TILLICH, *A History of Christian Thought*, p. 499-500. “When Fascism and Nazism and early Communism used Nietzsche's categories, they did it with the feeling that the coming nihilism of which Nietzsche spoke would make mankind into a herd of higher animals without creativity, satisfied merely with food and clothes, etc. So this ideology was welcomed by the Fascists and the Nazis. They often used Nietzsche, but they left out one thing. They left out the spiritual aspect. Nietzsche's idea of the superior man includes the bodily and the spiritual or the mental. [...] But do not imagine that we can derive Nazism from Nietzsche, or from Luther or Hegel for that matter, although some of Nietzsche's formulations have a similarity to the Nazi ideology. But this was only a vulgarization and distortion of ideas which these great men had. For Nietzsche the idea of the higher race is the aristocratic idea which you can find in all races and nations. It is the vertical idea of racial superiority. It comes from the medieval ideal of the aristocratic personality shaped by strict self-discipline. But in Nazism there was the horizontal idea of race, the idea that a particular biological race is superior to others”.

¹⁷⁰ TILLICH, *A History of Christian Thought*, p. 504. “[...] People who sensed very deeply what was happening through the destruction of the great synthesis, the distortion of its elements, the approaching nihilism”.

até mesmo nos EUA, no período Entreguerras, deve ter ficado impressionado e perturbado por seu niilismo francamente admitido¹⁷¹.

É de se supor que Tillich, de forma particular, parece encontrar a realização da profecia niilista já na Primeira Guerra Mundial, quando fora capelão¹⁷². O “Deus morreu” reverbera como o tema niilista que modificara a mentalidade europeia. Contudo, é justo compreender que há um lado do niilismo que é, por assim dizer, fundamental para a edificação de uma nova perspectiva. O mesmo filósofo que afirmara “Deus morreu” foi o que disse: “precisamos de novos deuses”. E Tillich, tal como sentira que o niilismo havia vencido e derrotado o velho conceito idealista que ele tinha de Deus, também entendeu que deveria redescobrir o Deus que não pode ser destruído. Isso indica o lado positivo do niilismo em Tillich.

Em Tillich, por outro lado, a experiência niilista foi constitutiva. Seu exame da falta de sentido contemporânea, como decorrente do desenvolvimento da religião no Ocidente desde o século XVI, reflete, não só a sua compreensão da dinâmica de símbolos religiosos, com seu potencial tanto niilista quanto demoníaco, mas também a sua própria experiência da possibilidade da perda da substância religiosa. Tillich conviveu de forma mais real do que Barth com a pergunta: “e se tudo isso não for verdade?” [...] Ao contrário do nome de Deus na teologia de Barth, o símbolo de Deus na teologia de Tillich não é o eterno não ao nada, e sim a incorporação do negativo em uma realidade que provisoriamente o supera, mas na qual o negativo ainda tem a possibilidade de esvaziar ou demonizar o símbolo. Esse é o nada que precisa sempre ser conhecido em símbolos religiosos como o risco de tais símbolos¹⁷³.

Todos esses aspectos do niilismo que aqui foram expostos ganharam uma forma peculiar em Tillich, uma vez que ele valora a interpretação da história e concebe os fatos

¹⁷¹ TILLICH, *The Protestant Era*, p. 263. “But anyone who had contact with the younger generation in western Europe, and even in America, in the years between the two wars must have been impressed and disturbed by their frankly admitted nihilism”.

¹⁷² Faz-se referência a um relato em que Tillich descreve como foi a sua experiência na guerra, relato esse que está transcrito no subtópico 2.4.2 *Tillich: Heteronomia, autonomia e teonomia*.

¹⁷³ SCHARLEMANN, *The No to Nothing and the Nothing to Know*, p. 70. “In Tillich, by contrast, the nihilistic experience was constitutive. His analysis of contemporary meaninglessness as arising out of the development of religion in the West since the sixteenth century reflects not only his understanding of the dynamics of religious symbols, with their nihilistic as well as their demonic potential, but also his own experience of the possibility that religious substance can be lost. Tillich lived more really than Barth with the question: ‘What if all of this is not true?’ [...] Hence, unlike the name of God in Barth's theology, the symbol of God in Tillich's is not the eternal no to nothing but the incorporation of the negative in a reality which provisionally overcomes it but in which the negative still has the possibility of emptying or demonizing the symbol. That is the nothing that needs always to be known in religious symbols as their risk”.

históricos como sinais dos tempos, como o *kairós*¹⁷⁴. Assim, ele vê, ao longo da história, de que maneira o *nihil* se consolidou, deixando profundas marcas no pensamento europeu. E Tillich passa a refletir sobre essas marcas especialmente após a Primeira Guerra Mundial: o espírito do tempo, assim, representa uma situação crítica e criativa que interpelava a teologia¹⁷⁵. E a teologia deve estar sensível a tais marcas. Enfim, são esses aspectos que dão vasão ao seu pensamento como se fosse uma investida contra a nadificação. Resta, contudo, entender de que maneira esse niilismo aparece e como ele é encarado por Tillich.

1.3.2 O niilismo e a criaturalidade

Existem dois conceitos dos quais emanam os principais desdobramentos do pensamento tillichiano; e eles dão pistas sobre de que forma o niilismo é considerado no pensamento de Tillich. O primeiro é alienação¹⁷⁶, o segundo é não-ser. Antes, porém, de se prosseguir com a compreensão de Tillich sobre o não-ser, faz-se aqui uma observação quanto a esses dois conceitos. Enquanto o primeiro (alienação) reflete o caráter de o ser humano e a existência se encontrarem em condição de separação e fragmentação, o segundo (não-ser) reflete as consequências de se encontrar em tais condições. Nesse sentido, o não-ser exprime o nada e a alienação exprime a ruptura de sentido. O *nihil* traz as mesmas concepções *linguísticas* e *etimológicas* daquilo que é chamado de “nada”, assim como carrega consigo as implicações *semânticas* e *práticas* daquilo que se compreende como ruptura de sentido. Desta forma, é perfeitamente justificável que se compreenda alienação e não-ser como expressões do *nihil*.

Uma das grandes chaves interpretativas para a obra de Tillich como um todo está no fato de ele considerar que o mito da criação e o mito da queda contam exatamente a mesma história, que é a transição da essência para a existência. Nessa transição encontra-se a raiz da alienação. Ao longo de todo o primeiro volume de sua *Teologia Sistemática*, Tillich emprega o termo alienação em estreita relação com a natureza da finitude existencial¹⁷⁷. Ele usa, não

¹⁷⁴ TILlich, *Teologia Sistemática*, p. 802.

¹⁷⁵ TILlich, *Teologia Sistemática*, p. 802.

¹⁷⁶ No capítulo seguinte, será feita uma descrição sobre alienação e a sua relação com o pecado – e também sobre o pecado propriamente dito – como sendo um ponto que marca a relação do indivíduo com a existência. Contudo, situar no presente capítulo o conceito de alienação em relação ao não-ser é uma importante chave, não apenas para entendê-lo no horizonte do *nihil*, mas também para compreender de que maneira ele se desenvolve na teologia de Tillich, sua relação posterior com o pecado e sua relação com a esfera existencial do ser humano diante da vida.

¹⁷⁷ TILlich, *Teologia Sistemática*, p. 300.

obstante, o termo auto-alienação para fazer referência ao ato de o ser humano tomar consciência do distanciamento existente entre ele e a fonte de sentido.

Tillich esboça na parte I e II da sua grande obra a concepção de alienação como uma realidade que traz consigo a criaturalidade. Assim, o ser criado implica ser uma criatura que se encontra em estado de alienação. O teólogo alemão, com isso, vê na criaturalidade o recipiente do não-ser. Para ele, “o termo *ex nihilo* diz algo fundamentalmente importante sobre a criatura, a saber, que ela deve assumir aquilo que poderíamos chamar ‘a herança do não-ser’ [grifo nosso]”¹⁷⁸. Em outras palavras, Deus cria do nada, de acordo com a ideia de criação *ex nihilo*, e este nada ecoa na criaturalidade: a herança do não-ser é esse eco. A nadificação ou o não-ser possui duas concepções em Tillich: tanto no sentido relativo quanto no sentido absoluto.

O mistério do não-ser exige uma abordagem dialética. O gênio da língua grega nos forneceu a possibilidade de distinguir o conceito dialético e o conceito não-dialético do não-ser, chamando o primeiro de *me on* e o segundo de *ouk on*. O *ouk on* é o “nada” que não tem relação dialética com o ser; o *me on*, por seu turno, é o “nada” que tem uma relação dialética com o ser¹⁷⁹.

A criaturalidade tem uma relação tanto com o não-ser dialético quanto com o não-ser não dialético. A criação veio do nada, do não-ser não dialético, do *ouk on*. Este é o *nihil* do qual Deus cria¹⁸⁰. “‘Nada’ é a coisa (ou o lugar) de onde a criatura procede. ‘Nada’ pode significar duas coisas. Pode significar a negação absoluta do ser (*ouk on*) ou pode significar a negação relativa do ser (*me on*)”¹⁸¹. A negatividade que há no existir deve-se ao não-ser relativo, ou ao não-ser dialético – ao *me on* – que coexiste com o ser, formando, assim, a dialética do não-ser e ser. O elemento negativo – ou a referida negatividade – é compreendido como o estigma da finitude, que se faz presente na totalidade da realidade, e como o choque causado pela ameaça do não-ser¹⁸².

Neste ponto, é importante destacar a concepção de existência, conforme esboçada por Tillich. Ele parte do termo latino, *existere*, e indica que a sua etimologia sugere que existir

¹⁷⁸ TILLICH, *Teologia Sistemática*, p. 259.

¹⁷⁹ TILLICH, *Teologia Sistemática*, p. 196.

¹⁸⁰ TILLICH, *Teologia Sistemática*, p. 197.

¹⁸¹ TILLICH, *Teologia Sistemática*, p. 259.

¹⁸² TILLICH, *Teologia Sistemática*, p. 123.

significa “estar fora de”¹⁸³. Nesse sentido, tudo o que existe está fora do não-ser. No entanto, tudo o que existe participa do não-ser¹⁸⁴. A partir dessa concepção, compreende-se a ideia de ambiguidade em Tillich. Ao mesmo tempo em que a existência está fora do não-ser, ela participa dele. Assim, “existir pode significar estar fora do não-ser absoluto sem deixar de permanecer nele; pode significar finitude, a união do ser e não-ser”¹⁸⁵. O mesmo pode ser dito em relação ao não-ser relativo, que a existência está fora dele, sem deixar de permanecer nele. A existência, em sua interação com o não-ser relativo, “pode significar efetividade, a unidade do ser efetivo e a resistência contra ele”¹⁸⁶.

Esta ambiguidade do existir conjuga o ser e o não-ser, em estreita relação e interdependência. Ainda que pareça paradoxal, esta relação é necessária para que se entenda a existência como tal, e ela demonstra o caráter explícito do *nihil*, ao ajudar a compreender de que maneira o nada se manifesta na existência. Tillich ainda esclarece que:

O não-ser é dependente do ser o qual nega. “Dependente” significa duas coisas. Primeiramente, aponta para a prioridade ontológica do ser sobre o não-ser. O termo não-ser por si só indica isso, o que é logicamente necessário. Não poderia haver negação alguma se não houvesse uma afirmação precedente a ser negada. [...] Em segundo lugar, o não-ser é dependente das qualidades especiais do ser. Por si só, o não-ser não possui qualidade e nem diferença de qualidades. Mas ele as toma na sua relação com o ser. O caráter da negação do ser é determinado por aquilo no ser que é negado¹⁸⁷.

Deste modo, as marcas do não-ser *me-ôntico* – isto é, do *me on*, o não-ser relativo – são vistas em todos os aspectos que negam a afirmação do ser, suprimem a potencialidade do ser, são percebidas no sofrimento, na finitude, no pecado¹⁸⁸. Conforme Tillich, “a doutrina da

¹⁸³ Cf. TILLICH, *Teologia Sistemática*, p. 211, 316. “Está fora”, em inglês “stands out”, em alemão „heraussteht”.

¹⁸⁴ TILLICH, *Teologia Sistemática*, p. 316.

¹⁸⁵ TILLICH, *Teologia Sistemática*, p. 317.

¹⁸⁶ TILLICH, *Teologia Sistemática*, p. 317.

¹⁸⁷ TILLICH, *The Courage to Be*, p. 40. “Nonbeing is dependent on the being it negates. ‘Dependent’ means two things. It points first of all to the ontological priority of being over nonbeing. The term nonbeing itself indicates this, and it is logically necessary. There could be no negation if there were no preceding affirmation to be negated. [...] Secondly, nonbeing is dependent on the special qualities of being. In itself nonbeing has no quality and no difference of qualities. But it gets them in relation to being. The character of the negation of being is determined by that in being which is negated”.

¹⁸⁸ Tillich, neste sentido, compartilha da ideia de Agostinho no que se trata de pecado como não-ser, ou pecado sem o estatuto ontológico. Ressalta-se, no entanto, como o teólogo alemão coloca esta questão a partir do gigante de Hipona: “quando Agostinho e numerosos teólogos e místicos que o seguiram chamaram o pecado de ‘não-ser’, estavam perpetuando um remanescente da tradição platônica. Eles não queriam afirmar com isso que o pecado careça de toda realidade ou que ele seja uma falta de realização perfeita, como muitas vezes pensavam os críticos, interpretando erroneamente esta doutrina. O que eles

criaturalidade do ser humano é outro ponto na doutrina do ser humano onde o não-ser tem um caráter dialético. Ser criado do nada significa ter que voltar ao nada”¹⁸⁹.

Nesse sentido, a criaturalidade traz consigo o nada, o estigma do não-ser, ao mesmo tempo em que traz o ser e a possibilidade de ser. Em outras palavras, “ser uma criatura inclui ambas as coisas: a herança do não-ser (angústia) e a herança do ser (coragem)”¹⁹⁰. O polo oposto ao ser é o não-ser, ou o nada. Esta é uma tensão fundamental para a compreensão do não-ser como um viés do niilismo, e como uma marca existencial que tem poder destrutivo. Tensão, para Tillich, é a tendência que os elementos possuem dentro de uma unidade a afastar-se um do outro¹⁹¹. A polaridade entre ser e não-ser corresponde à polaridade entre essência e existência. O ser/a essência traz a potencialidade da afirmação plena do ser; o não-ser traz a negação do ser: o equilíbrio dos dois se vê no ser e não-ser existenciais.

Tomando emprestada a sentença heideggeriana “o nada nadifica”, pode-se chegar à conclusão que, enquanto o oposto de nadificação é essencialização – e, com isso, a possibilidade para ser – a nadificação é a destruição do ser. A concepção de nadificação em Heidegger é diretamente correlata à concepção tillichiana de efetivação da ameaça do não-ser. A polaridade ser e não-ser implica a condição das criaturas em uma situação de tensão, já que, diante da finitude, o que é polar se converte em o que é tensional¹⁹². Tillich ressalta que “o lado negativo está sempre potencialmente presente”¹⁹³, o que reforça a ideia de que a potência do nada está imbricada na existência.

É justamente aí que o niilismo pode ser pensado na sua ontologia. E o principal viés para a concepção de niilismo no pensamento do autor alemão é o não-ser, ou seja, está implícito no fato de o mundo ter sido criado *ex nihilo*. E isso implica que “ser criado do nada significa ter que voltar ao nada. O estigma de ter surgido do nada está impresso em cada criatura”¹⁹⁴.

1.3.3 A questão do mal situada no horizonte do niilismo

queriam dizer é que o pecado carece de status ontológico positivo, interpretando ao mesmo tempo o não-ser em termos de resistência contra o ser e de perversão do ser” (TILLICH, *Teologia Sistemática*, p. 197).

¹⁸⁹ TILLICH, *Teologia Sistemática*, p. 197.

¹⁹⁰ TILLICH, *Teologia Sistemática*, p. 259.

¹⁹¹ TILLICH, *Teologia Sistemática*, p. 207.

¹⁹² Cf. TILLICH, *Teologia Sistemática*, p. 207.

¹⁹³ TILLICH, *Teologia Sistemática*, p. 123.

¹⁹⁴ TILLICH, *Teologia Sistemática*, p. 197.

Tillich compreende o mal pelo viés da finitude, termo esse que abarca tanto o não-ser quanto a alienação. Uma vez alienado do seu próprio ser, a sua liberdade está igualmente alienada, e na liberdade finita, o ser humano pode perder-se a si próprio. Tillich expõe essa questão conforme o seguinte

Nessa situação de liberdade finita, ele pode perder-se a si mesmo e a seu mundo, e a perda de um implica necessariamente a perda do outro. Essa é a “estrutura de destruição” básica que inclui todas as demais. A análise desta estrutura constitui o primeiro passo para a compreensão daquilo que frequentemente é descrito como “o mal”¹⁹⁵.

Para Tillich, o mal pode ser compreendido em um sentido mais abrangente e em um sentido mais estreito. No primeiro sentido, é pensado um quadro em que se situa a negatividade como um todo, desde os elementos que são negativos, até a própria alienação. Pensa-se, nesta moldura de mal abrangente, o caráter destrutivo da condição humana e da existência, o pecado, a negação do que é bom, por meio do mal moral, e tudo o que é evocado através da concepção de alienação e finitude¹⁹⁶. O aspecto relevante de se pensar o mal a partir de tal perspectiva está no fato de poder falar sobre o pecado tanto como “causa do mal quanto o mal em si”¹⁹⁷. No segundo sentido, o mal é pensado como as consequências da negatividade e, de modo especial, como consequência do pecado e tudo o que ele evoca: morte, sofrimento, fragmentação, falta de sentido etc. A diferença entre os dois sentidos de mal estaria, por assim dizer, no fato de que o primeiro é uma concepção teórica; já o segundo, uma concepção prática sobre o mal.

Não obstante, visto que a porta de entrada para a teologia de Tillich é a ontologia, consequentemente, falar sobre o mal em seu pensamento requer que tal questão passe pela ontologia. No entanto, não se pode confundir tal investida ontológica sobre o mal como que havendo um ser matricial que prefigurasse o mal e do qual toda a maldade emanasse, ou que a potência efetivada desse ser fosse o mal nas esferas moral e natural. Muita confusão deriva de tal pressuposto, ou seja, assumir a realidade de um ser metafísico naturalmente mal. Isso significa dizer que, para Tillich, o mal ontológico não se confunde com satanás. Azevedo pontua a diferença entre a abordagem tillichiana sobre o mal e as tradicionalmente presentes nos livros de teologia:

¹⁹⁵ TILLICH, *Teologia Sistemática*, p. 354.

¹⁹⁶ TILLICH, *Teologia Sistemática*, p. 354.

¹⁹⁷ TILLICH, *Teologia Sistemática*, p. 354.

O projeto de Tillich não é harmonizar a liberdade/mal do homem com a onipotência/bondade/santidade de Deus como se tratassem de dois polos antagônicos. O ponto de partida de Tillich não é dualista, pelo contrário é um princípio monista que ele aprendeu do misticismo germânico e de Hegel, o qual o faz ver a realidade como uma e una¹⁹⁸.

Três questões devem ser levadas em consideração ao abordar a problemática do mal em Tillich. Em primeiro lugar, o ser humano encontra-se em um espaço na existência que o torna capaz de interpretar e dar um significado àquilo que se lhe apresenta. Em outras palavras, o ser humano, ou o existir humano, é responsável por ressignificar toda a realidade dada¹⁹⁹, inclusive de tudo o que está em relação com o mal. O ser humano é, ao mesmo tempo, efetivação e linguagem na estruturação ontológica básica. Assim, falar sobre o mal é, antes de tudo, falar sobre o modo em que o ser humano articula a sua percepção da ameaça. Uma pessoa poderia entender que mal é a fragilização daquilo que lhe permite se estabelecer como tal, bem como a percepção do enfraquecimento das suas fontes de sentido. É contemplação da iminência do esfacelamento do ser e da sua cessão de lugar ao não-ser.

Em segundo lugar, o ser humano não está sozinho na existência. Há outras pessoas, outros elementos. Percebe-se, com isso, que a questão do mal está intimamente relacionada à tensão que há nesses outros elementos. A relação entre as partes tencionadas implica a participação do que é outro do nosso próprio ser, quando o destino dos outros seres humanos se converte em nosso próprio destino²⁰⁰. Isso significa dizer que pode haver um choque na relação que se estabelece entre as vontades dos seres humanos, ou até mesmo no curso natural dos elementos existenciais. Não raramente, há a tendência de interpretar como um “mal” o resultado inesperado ou negativo dos elementos que estão em seu curso natural.

Em terceiro lugar, está a percepção da finitude do ser humano, ao articular a essência e existência. Em outras palavras, é como se a essência fosse concebida com distorções na existência, ou que a essência descobrisse a sua condição criatural. Nesse sentido, é possível começar a perceber a estreita relação com o mal, especialmente quando Tillich pontua que é preocupação da teologia atentar-se para as estruturas do mal, que “são estruturas de

¹⁹⁸ AZEVEDO, *A ambiguidade do mal em Karl Barth e Paul Tillich*, p. 9.

¹⁹⁹ TILlich, *Teologia Sistemática*, p. 174.

²⁰⁰ TILlich, *Teologia Sistemática*, p. 274, 275.

autodestruição. Estão baseadas nas estruturas da finitude”²⁰¹. Como elemento de articulação no mundo, o ser humano é capaz de perguntar pelo não-ser, já que ele se dá conta da sua finitude.

O mal físico é a implicação natural da finitude da criatura; mal moral é a implicação trágica da liberdade da criatura. A criação é a criação da liberdade finita; é a criação da vida com sua grandeza e seus perigos. Deus vive, e sua vida é criativa. Se Deus é criativo em si mesmo, ele não pode criar o que lhe é oposto; não pode criar o que é morto, o objeto que é meramente objeto. Ele deve criar o que une objetividade e subjetividade: a vida, e a vida inclui liberdade e, com ela, os perigos da liberdade. A criação da liberdade finita é o risco que a criatividade divina aceita²⁰².

Resta a pergunta sobre a forma em que o ser humano experimenta em seu interior a potencialidade do mal. Assim, a primeira marca básica do mal é a perda do eu, que diz respeito à “perda do próprio centro determinante; é a desintegração do eu centrado por pulsões destrutivas que não mais é possível integrar na unidade”²⁰³. Isso implica, como já aludido anteriormente, a perda do seu mundo. Essa é a experiência de “quebrar em pedaços”, o fragmento que está implicado na concepção de alienação. Essa marca da alienação nadifica o ser humano e o coisifica; no entender de Tillich, coisa, (no alemão *Ding*), refere-se àquilo que pode ser condicionado (*bedingt*)²⁰⁴. Essa experiência do mal no ser humano se dá quando a percepção do não-ser é maior do que a percepção do ser, ou quando a influência do ser cede lugar à do não-ser. É a experiência de ver o elemento negativo na sua liberdade e destino. É a separação do elemento polar: não aceitar o destino. Essa experiência do mal está também na separação do segundo elemento polar, que é a separação entre dinâmica e forma. Isso tem a ver com o desejo de potencializar a vitalidade, mas num ambiente de formas já dadas, em que não se percebe nenhuma possibilidade criativa que transcenda à forma.

Há, por fim, a separação do terceiro elemento polar que marca a experiência do mal. É a situação em que se percebe claramente a ruptura entre um ser que deveria estar unido: a separação entre participação e individualização. Essa ruptura controla a experiência de solidão, individualização (*hybris*) e a desintegração de si, ao se ver incapaz de se ver como fonte suficiente para o auto-suprimento. O mal, nesse sentido, se relaciona à *hybris trágica*. A tragédia e a grandeza caminham juntas. Só o que é grande que vivencia a tragédia. Em tal situação, uma vez que a grandeza está atrelada à autotranscendência, presente em cada ser

²⁰¹ TILLICH, *Teologia Sistemática*, p. 361.

²⁰² TILLICH, *Teologia Sistemática*, p. 274.

²⁰³ TILLICH, *Teologia Sistemática*, p. 355.

²⁰⁴ Cf. TILLICH, *Teologia Sistemática*, p. 182.

humano, todos são capazes de vivenciar o trágico. Os poderes do nada, do não-ser, da nadificação, enfim, são tematizados como queda. Não quer dizer, contudo, a queda no sentido de “pecado”, conforme gênesis, e sim no sentido de que há um elemento trágico na natureza de todas as grandezas²⁰⁵. O elemento trágico está na raiz da existência, sendo impossível negá-lo. “A situação de alienação se reflete tanto na atitude teórica quanto na atitude prática que considera o ser humano como um mero objeto. Ambas são ‘estruturas de autodestruição’, isto é, fontes básicas de mal”²⁰⁶.

Essa coisificação – ou reificação – do ser humano se dá, dependendo da forma em que o ser humano se relaciona com os elementos da existência. Deste modo, há momentos em que o existir e os seus elementos se tornam o objeto da relação em sua interação com a pessoa, uma vez que são elementos que estão subordinados à pessoa, e ela consegue controlá-los. Em outros casos, porém, os elementos da existência são tidos como o sujeito da relação, pelo fato de o ser humano não ser capaz de controlá-los, e ele se torna um objeto da existência. Nesse sentido, o que torna a questão do mal um tema fundamental para esta questão é o fato de que a percepção de vacuidade está relacionada à presença do mal no mundo. Em outras palavras, a pessoa que fora afetada por algo que representa o *nihil*, a vacuidade, entende a ação da negatividade como sendo o mal. Ao ser afetada, a pessoa se vê como reificada na existência, como condicionada àquilo que lhe ocorre, como um objeto entre as coisas do existir.

Para falar, portanto, sobre o mal no horizonte do niilismo e da ontologia em Tillich, caberia a seguinte pergunta sobre o termo que expressaria a ideia de mal presente na constituição básica do ser humano e da existência. A resposta a tal pergunta apontaria, mais uma vez, para a alienação. E isso porque o mal tem a ver com as implicações, as consequências e os resultados da alienação. Na verdade, toda a realidade destrutiva – que afeta tanto o aspecto físico quanto o aspecto intelectual do ser humano é regida pela alienação. Tillich, assim, postula que “sob as condições de alienação existencial, a destruição não é causada por alguma força externa. Não é obra de interferências divinas ou demoníacas especiais, mas representa a consequência da própria estrutura de alienação”²⁰⁷.

Enfim, mais uma vez, verifica-se a alienação como um fio condutor para o pensamento de Tillich. Ela delineia os contornos no niilismo enquanto nadificação. Além disso, ao tratar o mal a partir da ontologia – mas não como possuidor de status ontológico! – Tillich

²⁰⁵ TILLICH, *Teologia Sistemática*, p. 551.

²⁰⁶ TILLICH, *Teologia Sistemática*, p. 360.

²⁰⁷ TILLICH, *Teologia Sistemática*, p. 353.

situa a questão existencial de maneira a ser o horizonte em que o ser humano vive e percebe tal realidade. Apesar de o próprio Tillich estar a par de que a problemática do mal é um solo resvaladiço da teologia, a estrutura das suas ideias, controladas pela sua preocupação apologética/ontológica, se constituem em fundamentos teológicos e filosóficos legítimos que tratam com pertinência a problemática do mal. E isso porque ele ousa retomar conceitos anteriormente trabalhados, ao passo que tenta perceber como o discurso ontológico vai ao encontro de preocupações existenciais.

1.3.4 A angústia e a marca do não-ser

Até aqui, foram destacados os aspectos que permitem entender como o niilismo torna-se uma preocupação no pensamento de Tillich. Mas há ainda outro conceito importante em seu pensamento: angústia! O espectro do *nihil* contempla não apenas o presente, mas também o passado e o futuro. O prenúncio da nadificação do futuro está expresso na concepção tillichiana de angústia, que se relaciona com o *nihil*, sendo apresentada como marca do não-ser. Naturalmente, a angústia se dá no aqui e no agora, mas sua projeção é lançada para o que vai ou pode acontecer.

Ocorrem variadas explicações sobre o que é a angústia; e em tais explicações, Tillich confirma a relação intrínseca entre a angústia, a finitude, o nada, o não-ser. Esta é a definição fundante da angústia, ou seja, a sua relação com o nada, a finitude e o não-ser²⁰⁸. Aliás, a própria finitude já indica a vitória do não-ser sobre o ser: o não-ser mostra a sua força cabal quando o fim chega. “A primeira afirmação sobre a natureza da angústia é a seguinte: a angústia é o estado em que um ser se encontra ciente de seu possível não-ser. A mesma afirmação, numa forma mais curta, diria: a angústia é a consciência existencial do não-ser”²⁰⁹. Na *Teologia Sistemática*, por sua vez, há uma declaração que deixa ainda mais patente os aspectos da angústia: “finitude na consciência é angústia”²¹⁰, ou que angústia “é a consciência de ser finito, de ser uma mescla de ser e não-ser, ou de ser ameaçado pelo não-ser”²¹¹. É ainda um olhar para a sua própria finitude.

²⁰⁸ Cf. BOLEA, *The Courage to Be Anxious*, p. 20.

²⁰⁹ TILLICH, *The Courage to Be*, p. 35. “The first assertion about the nature of anxiety is this: anxiety is the state in which a being is aware of its possible nonbeing. The same statement, in a shorter form, would read: anxiety is the existential awareness of nonbeing”.

²¹⁰ TILLICH, *Teologia Sistemática*, p. 200.

²¹¹ TILLICH, *Teologia Sistemática*, p. 330.

O que se pode extrair dessas definições é a existência de um estado de saber concreto sobre o fim. Estar consciente sobre algo – encontrar-se em estado de consciência a respeito de uma determinada realidade – significa ter uma noção plena do significado daquilo de que se tem consciência. Angústia, assim, é o momento em que o ser humano se depara com a finitude – e, propriamente, com a sua própria finitude – de uma maneira radical. Ela é experimentada como sentimento, sensação, crença e consciência de que o fim existe e que ele faz parte da realidade existencial. O poder avassalador dessa consciência é capaz de se manifestar em todas as áreas da vida humana, tendo de transformar o olhar da pessoa, de modo que enfatize o cinza existente em cada cor viva. A angústia é legada pela criação *ex nihilo* e anuncia o curso da vida, que é *ad nihilo*, além de ser a maneira pela qual o não-ser se expressa na estrutura existencial. É, portanto, uma expressão potencial do *nihil*.

A criaturalidade implica não-ser, mas é mais do que não-ser. Ela comporta o poder de ser. Este poder de ser é sua participação no ser-em-si, no fundamento criativo do ser. Ser uma criatura inclui ambas as coisas: a herança do não-ser (angústia) e a herança do ser (coragem). Não inclui uma herança estranha originada de um poder semidivino que esteja em conflito com o poder de ser-em-si²¹².

A angústia é capaz de deixar as suas consequências negativas na vida do ser humano, visto que ela anuncia o lado obscuro da existência, que é a finitude. Uma vida angustiada geralmente olha sem esperança para o presente e para o futuro, já que o prenúncio do fim é que conduz a sua perspectiva. A sequência de eventos negativos que há na existência parece corroborar a sensação de finitude e de morte que habita no ser humano. Tal é a representação de um indicativo de que o não-ser está aí, é o inescapável elemento que lembra o ser humano a respeito da sua finitude, de que é um ser limitado, “que paira sobre o nada”, que a qualquer momento pode ser atingido pelo poder de negação que o *nihil* traz. Todavia, essa realidade não é, por assim dizer, constante na consciência do indivíduo. Tillich assim apresenta a ação da angústia:

A descrição da angústia como a consciência da própria finitude às vezes é criticada como sendo falsa, do ponto de vista do estado ordinário da mente. A angústia, há quem diga, aparece sob condições especiais, mas não é uma implicação, sempre presente, da finitude do ser humano. Certamente, a angústia como uma experiência aguda aparece sob condições definidas. Mas

²¹² TILLICH, *Teologia Sistemática*, p. 259.

a estrutura subjacente da vida finita é a condição universal que torna possível o aparecimento da angústia sob condições especiais²¹³.

Em outras palavras, é a realidade da finitude que torna possível o angustiar-se. Há um aspecto interior, inconsciente, intrínseco e inseparável no ser humano no qual se funda a angústia, e este é a finitude. As chamadas perguntas existenciais, “quem eu sou? De onde venho? Para onde vou?”, parecem encontrar uma resposta no *Qohelet* e que é respaldada pela própria angústia: “és pó, vieste do pó e ao pó retornarás”. A angústia, enfim, é um tapa na cara da vida, é o “não!” quando se quer e se tenta dizer “sim!”, é o erro quando se atira canhestramente a flecha, é a mudez quando se quer gritar. A angústia torna o ser humano ciente dos limites de sua existência; é essa angústia que funda a preocupação ontológico-existencial e coroa o niilismo.

Para Tillich, angústia e medo possuem as mesmas raízes, ou seja, a sensação de ameaça. Todavia, a distinção entre os dois conceitos está no fato de que o medo tem um objeto definido, e a angústia não o tem. Assim, o objeto da angústia “é a negação de todo objeto”²¹⁴. O medo, assim, pode ser consequência de uma ameaça concreta. Por exemplo, se um país está em guerra, é natural que uma pessoa tenha medo de ser ferida ou sofrer outras consequências da guerra. Da mesma maneira, se alguém é acometido por uma enfermidade grave, é compreensível que exista o medo de que tal enfermidade deixe uma sequelas. Já em relação à angústia, não existe um evento concreto que justifique tal ameaça. Ela ocorre como sendo consequência de algo desconhecido. A ameaça é consequência do não-ser, do nada.

De acordo com Tillich, há três tipos de angústia: 1) angústia em relação ao destino e à morte; 2) angústia em relação à falta de significado ou sentido da vida; 3) angústia em relação à culpa e condenação. Cada um desses tipos possui dois elementos, um relativo e um absoluto, e cada um corresponde a uma esfera da autoafirmação do indivíduo que é ameaçada, ou seja: a esfera ôntica, espiritual e moral. E em todos os casos, o ser humano é colocado como centro que produz a autoafirmação²¹⁵. De certa forma, Tillich propõe que há uma luta em que

²¹³ TILlich, *Dynamics of Faith*, p. 21. “The description of anxiety as the awareness of one's finitude is sometimes criticized as untrue from the point of view of the ordinary state of mind. Anxiety, one says, appears under special conditions but is not an ever-present implication of man's finitude. Certainly anxiety as an acute experience appears under definite conditions. But the underlying structure of finite life is the universal condition which makes the appearance of anxiety under special conditions possible”.

²¹⁴ TILlich, *The Courage to Be*, p. 36. “Its object is the negation of every object”.

²¹⁵ TILlich, *The Courage to Be*, p. 41. “Sugiro que distingamos três tipos de angústia de acordo com as três direções em que o não-ser ameaça o ser. O não-ser ameaça a autoafirmação ôntica do ser humano, relativamente em termos de destino, absolutamente em termos de morte. Ele ameaça a autoafirmação espiritual do ser humano, relativamente em termos de vacuidade, absolutamente em termos de falta de

o ser humano disputa com o não-ser, como se tivesse sentido a violação da nulidade nos aspectos mais profundos e nucleares da sua personalidade.

A consciência desta tríplice ameaça é a angústia que aparece em três formas: a do destino e a morte (de forma abreviada, a angústia da morte), a da vacuidade e da perda do sentido (de forma abreviada, a angústia da falta de sentido), a da culpa e da condenação, (de forma abreviada, a angústia da condenação)²¹⁶.

O primeiro deles, angústia do destino e da morte, diz respeito à ameaça que o não-ser faz à autoafirmação ôntica do indivíduo²¹⁷. Nesse sentido, o aspecto humano que é ameaçado é a *autoafirmação ôntica*, e diz respeito à realidade existencial do indivíduo. É a concepção que subjaz à natureza do ser, já que “‘ôntico’, do grego *on*, ‘ser’, significa aqui a autoafirmação básica de um ser em sua existência simples”²¹⁸. Ter a sua autoafirmação ôntica ameaçada é estar ciente da morte e daquilo que está no futuro e sobre o qual não se tem domínio. Tillich enfatiza que este tipo de ameaça é universal, inescapável e inevitável, uma vez que não se pode derrotá-la, pois tal ameaça está imbricada de tal modo na realidade existencial, que até a concepção de mortalidade da alma não seria convincente do ponto de vista da existência. Pois, segundo Tillich, a extinção biológica implica a perda de si próprio, e todos nós estamos existencialmente cientes dessa perda²¹⁹. Além disso, esta angústia se torna comum pelo fato de o futuro ser uma incógnita, e a morte ser real e inevitável.

Esta ameaça é relativa quanto ao destino, mas é absoluta quanto à morte. Destino, nesse sentido, diz respeito a uma série de questões que englobam tanto a morte quanto a própria negatividade que pode estar presente no futuro. O que ele evoca é a contingência, a ausência de

sentido. Ele ameaça a autoafirmação moral do homem, relativamente em termos de culpa, absolutamente em termos de condenação”./“I suggest that we distinguish three types of anxiety according to the three directions in which nonbeing threatens being. Nonbeing threatens man’s ontic self-affirmation, relatively in terms of fate, absolutely in terms of death. It threatens man’s spiritual self-affirmation, relatively in terms of emptiness, absolutely in terms of meaninglessness. It threatens man’s moral self-affirmation, relatively in terms of guilt, absolutely in terms of condemnation.”

²¹⁶ TILLICH, *The Courage to Be*, p. 41. “The awareness of this threefold threat is anxiety appearing in three forms, that of fate and death (briefly, the anxiety of death), that of emptiness and loss of meaning (briefly, the anxiety of meaninglessness), that of guilt and condemnation (briefly, the anxiety of condemnation)”.

²¹⁷ TILLICH, *The Courage to Be*, p. 42. “Destino e morte são a forma na qual nossa autoafirmação ôntica é ameaçada pelo não-ser”./“Fate and death are the way in which our ontic self-affirmation is threatened by nonbeing.”

²¹⁸ TILLICH, *The Courage to Be*, p. 42. “Ontic”, from the Greek *on*, ‘being’, means here the basic self-affirmation of a being in its simple existence”.

²¹⁹ TILLICH, *The Courage to Be*, p. 42.

uma necessidade última. É de se destacar que há uma série de mal entendidos em relação ao destino. No horizonte do pensamento tillichiano, tal conceito é compreendido como uma realidade vindoura que é consequência de uma realidade existencial presente. Todavia, o destino indica a possibilidade, o desconhecido: não se sabe o conteúdo do destino, nem é possível prevê-lo. Diante dele, o ser-humano se angustia com o nada. São diversas as formas em que a angústia se manifesta como uma ameaça do destino. Assim, Tillich esclarece que o termo destino, relação às outras manifestações da angústia:

Enfatiza um elemento comum a todas elas: seu caráter contingencial, sua imprevisibilidade, a impossibilidade de mostrar seu significado e propósito. Isso pode ser descrito em termos da estrutura categórica da nossa experiência. Pode-se mostrar a contingência do nosso ser temporal, o fato de que existimos neste e não em outro período de tempo, começando num momento contingente, terminando em um momento contingente, cheio de experiências que são contingentes em relação à qualidade e à quantidade²²⁰.

Assim, a sensação de ameaça quanto àquilo que nos espera só é possível pela nossa experiência existencial e psicológica do não-ser. Temer o futuro – ou estar angustiado quanto ao futuro – indica o caráter relativo da negação da autoafirmação ôntica do indivíduo. Angustia-se diante da possibilidade de não ser quem é no futuro, de não poder concretizar a possibilidade de ser. Ainda que o devir reserve vida, tal vida pode ser desprovida de um caráter que ratifique que conserve a fonte de sentido. Por isso a angústia do destino é uma ameaça relativa. Todavia, a angústia do destino pode representar de uma maneira mais imediata, um impacto maior do que a angústia da morte²²¹.

A finitude transforma a polaridade de liberdade e destino em uma tensão que produz a ameaça de uma possível ruptura e sua consequente angústia. O ser humano está ameaçado pela perda de sua liberdade por causa das necessidades implícitas em seu destino e se sente igualmente ameaçado pela perda de destino devido às contingências implícitas em sua liberdade. Ele corre continuamente o risco de tentar preservar sua liberdade desafiando arbitrariamente seu destino e de tentar preservar seu destino abdicando de sua liberdade²²².

²²⁰ TILLICH, *The Courage to Be*, p. 43-44. “The term ‘fate’ stresses one element which is common to all of them: their contingent character, their unpredictability, the impossibility of showing their meaning and purpose. One can describe this in terms of the categorical structure of our experience. One can show the contingency of our temporal being, the fact that we exist in this and no other period of time, beginning in a contingent moment, ending in a contingent moment, filled with experiences which are contingent themselves with respect to quality and quantity.”

²²¹ TILLICH, *The Courage to Be*, p. 43.

²²² TILLICH, *Teologia Sistemática*, p. 208.

A morte, por sua vez, é a ameaça absoluta da autoafirmação ôntica do indivíduo, sendo ela a concretização da finitude. Todas as tentativas de negar a morte ou fugir dela são fúteis e vãs: o ser humano caminha para a morte. Ter consciência da morte é conceber a própria aniquilação, saber que um dia será nada.

A angústia da morte é o horizonte permanente dentro do qual a angústia do destino está em ação. Pois a ameaça contra a auto-afirmação ôntica do ser humano não é apenas a ameaça absoluta de morte, mas também a ameaça relativa do destino. Certamente a angústia da morte obscurece todas as angústias concretas e lhes dá a maior seriedade²²³.

Pode-se dizer, com isso, que é na morte que o *nihil* encontre a sua efetivação de forma radical na vida do indivíduo. Mas a morte ganha *status* de ameaça absoluta, não apenas por ela representar o fim existencial do indivíduo, mas também por ser condição da ocorrência da ameaça relativa. A morte está como que um pano-de-fundo para a ameaça relativa: “o destino não produziria a angústia inescapável sem a morte por detrás dele”²²⁴. Nesse sentido, o poder da morte é que fundamenta e justifica a ameaça relativa do destino, e a atuação da ameaça do destino traz em seu bojo a ameaça da morte. De uma forma ou de outra, é a morte que se encontra atuante nas variadas manifestações da ameaça do destino.

A morte está por trás do destino e de suas contingências, não apenas no último momento em que alguém é expulso da existência, mas em todos os momentos dentro da existência. O não-ser é onipresente e produz angústia até mesmo onde uma ameaça imediata de morte esteja ausente. Ele está por trás da experiência de sermos conduzidos, juntamente com todas as outras coisas, do passado para o futuro, sem que haja um único momento de tempo em que desapareça imediatamente. Ele está por detrás da insegurança e da falta de abrigo de nossa existência social e individual. Ele está por detrás dos ataques ao nosso poder de ser em corpo e alma por meio da fraqueza, doença e acidentes. Em todas essas formas o destino se efetiva, e através delas a angústia do não-ser toma conta de nós²²⁵.

²²³ TILLICH, *The Courage to Be*, p. 43. “The anxiety of death is the permanent horizon within which the anxiety of fate is at work. For the threat against man’s ontic self-affirmation is not only the absolute threat of death but also the relative threat of fate. Certainly the anxiety of death overshadows all concrete anxieties and gives them their ultimate seriousness.”

²²⁴ TILLICH, *The Courage to Be*, p. 45. “Fate would not produce inescapable anxiety without death behind it.”

²²⁵ TILLICH, *The Courage to Be*, p. 45. “And death stands behind fate and its contingencies not only in the last moment when one is thrown out of existence but in every moment within existence. Nonbeing is omnipresent and produces anxiety even where an immediate threat of death is absent. It stands behind the experience that we are driven, together with everything else, from the past toward the future without

Sendo assim, há uma inseparabilidade entre o destino e a morte. Eles refletem o niilismo porque colocam diante do ser humano o seu destino último – que é a aniquilação por meio da morte – e a incapacidade de controlar o que está para acontecer, trazendo a ausência de controle. Esta é a face do nada que assombra e nega o futuro.

O segundo tipo de angústia corresponde à ameaça do não-ser à autoafirmação espiritual do indivíduo. É a esfera *espiritual* que se encontra em xeque nessa questão. O aspecto relativo dessa ameaça diz respeito à angústia da vacuidade, e o aspecto absoluto é a ameaça da falta de sentido. Primeiramente, deve-se verificar que Tillich não concebe “espírito” como uma realidade paralela invisível, e sim como uma dimensão da vida humana, que muitas vezes está relacionada à mente e ao intelecto²²⁶. Mas também, ele parte do significado de espírito nas línguas indo-europeias, latinas e semitas, em que espírito se relaciona a “respiração”, “ar”, “vento”. Tillich, então, postula que a dimensão espiritual diz respeito ao poder da vida, pois “onde há respiração, há o poder da vida; onde ela desaparece, também desaparece o poder da vida”²²⁷. Todavia, o sentido de espírito deve ser ampliado para que a teologia consiga realizar a sua tarefa. Sendo assim, a dimensão espiritual corresponde ao interior, à alma, ao centro psicológico, à mente do indivíduo, estando presente em todo ato cognitivo²²⁸.

Conforme Tillich, “a autoafirmação espiritual ocorre em cada momento no qual o ser humano vive criativamente nas várias esferas de significado”²²⁹. O aspecto criativo, nesse sentido, corresponde à participação da pessoa naquilo que ela cria. É uma participação criativa e produtiva, visto que é a capacidade de trazer ao aspecto exterior aquilo que está no âmbito interior do indivíduo. O ser humano está aberto à potência da vida, daquilo que a existência pode lhe dar. Desde as descobertas até o amor, os atos que confirmam a vida estão relacionados à autoafirmação espiritual.

Não obstante, a autoafirmação espiritual, segundo Tillich, refere-se à capacidade criativa do ser humano de encontrar sentido para a vida, participando significativamente na existência, vivendo espontaneamente, na sua interação com a cultura. Nesse viver, o ser humano

a moment of time which does not vanish immediately. It stands behind the insecurity and homelessness of our social and individual existence. It stands behind the attacks on our power of being in body and soul by weakness, disease, and accidents. In all these forms fate actualizes itself, and through them the anxiety of nonbeing takes hold of us”.

²²⁶ Cf. TILLICH, *The Courage to Be*, p. 23, 24.

²²⁷ TILLICH, *Teologia Sistemática*, p. 485.

²²⁸ TILLICH, *Teologia Sistemática*, p. 488-492.

²²⁹ TILLICH, *The Courage to Be*, p. 46. “Spiritual self-affirmation occurs in every moment in which man lives creatively in the various spheres of meaning”.

busca uma preocupação última, e quando ela não é experienciada, a ameaça do vazio e da falta de significado toma o seu lugar. Esta preocupação última é o centro de sentido, que confere sentido a outras questões existenciais. A evidência – ou até mesmo o resultado – limítrofe dessa ameaça se dá quando o indivíduo deseja dar cabo à existência por não conseguir suportá-la, carregada pelo peso da vacuidade e da falta de sentido.

Tillich deixa claro que o aspecto relativo da vacuidade está implícito no não-ser relativo, mas que indica, de igual maneira, a potência do ser. Da mesma forma, a concepção de vacuidade encontra fundamento em variadas mitologias, inclusive no relato da criação de Gênesis, em que se narra que a terra era um caos absoluto, ou *tohu-va-bohu*, além de ser uma expressão da vontade de potência de Nietzsche²³⁰.

Na ameaça relativa, o ser humano se vê afastado das realidades finitas cotidianas, caracterizadas pela vacuidade. Em outras palavras, a busca desenfreada por algo portador de sentido acaba sendo frustrada. Todavia, em seu íntimo, o indivíduo ainda acredita que é capaz de realizar-se espiritualmente, e a própria busca por algo portador de sentido é um indício de que o seu interior não fora contaminado pela ameaça absoluta. A vacuidade é uma maneira de o não-ser dizer que nada exterior ao ser humano possui sentido.

Por sua vez, a ameaça absoluta, é a falta de sentido, e ocorre quando o indivíduo consolida a crença de que a vida é desprovida de sentido. Diz respeito a uma concepção interna que enraíza na dimensão espiritual do indivíduo e o leva a ver a sua própria vida como desprovida de sentido.

A angústia da falta de sentido é a angústia relativa à perda de uma preocupação última, de um significado que dá sentido a todos os significados. Essa angústia é despertada pela perda de um centro espiritual, de uma resposta, embora simbólica e indireta, à questão do significado da existência²³¹.

Nesse tipo de angústia, não apenas a existência exterior, por assim dizer, que é ameaçada pelo não-ser, mas também, o interior do indivíduo, suas habilidades criativas espirituais. Isso porque os objetos doadores de sentido vão deixando de ser significativos, e o ser humano se dá conta de que está sendo frustrada a busca desenfreada por algo que possua

²³⁰ TILLICH, *Teologia Sistemática*, p. 188.

²³¹ TILLICH, *The Courage to Be*, p. 47. “The anxiety of meaninglessness is anxiety about the loss of an ultimate concern, of a meaning which gives meaning to all meanings. This anxiety is aroused by the loss of a spiritual center, of an answer, however symbolic and indirect, to the question of the meaning of existence”.

sentido e satisfação. E isso porque ele se depara com a intrigante realidade da insatisfação que irrompe após o momento de satisfação com algo. É uma ameaça absoluta, pois o indivíduo se vê afastado do centro de significado, do fundamento do próprio significado.

Da mesma maneira que a morte subjaz ao destino, a falta de significado subjaz à vacuidade. Tais realidades são interdependentes. Tillich destaca que a possibilidade de existir a ameaça relativa da vacuidade encontra-se no fato de que a ameaça absoluta da falta de significado está presente.

A angústia do vazio é despertada pela ameaça do não-ser aos conteúdos especiais da vida espiritual. Uma crença rompe através de eventos externos ou de processos internos: uma pessoa fica separada da participação criativa em uma esfera da cultura; outra se sente frustrada por algo que havia afirmado apaixonadamente; e outra deixa de ter devoção a um objeto e passa a dedicar-se a outro objeto, e novamente a outro, pois o significado de cada um deles desaparece, e o *eros* criativo se transforma em indiferença ou aversão. Tudo é experimentado e nada satisfaz. Os conteúdos da tradição, embora excelentes, embora louvados, embora amados uma vez, perdem seu poder de oferecer um conteúdo *hoje*. E a cultura atual é ainda menos capaz de fornecer o conteúdo. Angustiadamente, a pessoa se afasta de todos os conteúdos concretos e busca um sentido último, e acaba descobrindo que foi precisamente a perda de um centro espiritual que tirou o significado dos conteúdos especiais da vida espiritual. Mas um centro espiritual não pode ser produzido intencionalmente, e a tentativa de produzi-lo só produz angústia mais profunda. A angústia do vazio nos leva ao abismo da falta de sentido²³².

Assim, a vacuidade e a falta de significado se relacionam com o *nihil* por serem expressões da ameaça do não-ser à dimensão espiritual do ser humano. Quiçá uma das mais destacadas expressões do niilismo, visto que insiste em dizer que a vida não oferece sentido, e que a busca do ser humano por algo que lhe confira sentido ecoa o ciclo de Sísifo.

O terceiro tipo de angústia, por fim, diz respeito à ameaça à *autoafirmação moral* do ser humano. Diz respeito à ameaça relativa da culpa e a ameaça absoluta da condenação. A

²³² TILLICH, *The Courage to Be*, p. 47-48. “The anxiety of emptiness is aroused by the threat of nonbeing to the special contents of the spiritual life. A belief breaks down through external events or inner processes: one is cut off from creative participation in a sphere of culture, one feels frustrated about something which one had passionately affirmed, one is driven from devotion to one object to devotion to another and again on to another, because the meaning of each of them vanishes and the creative eros is transformed into indifference or aversion. Everything is tried and nothing satisfies. The contents of the tradition, however excellent, however praised, however loved once, lose their power to give content today. And present culture is even less able to provide the content. Anxiously one turns away from all concrete contents and looks for an ultimate meaning, only to discover that it was precisely the loss of a spiritual center which took away the meaning from the special contents of the spiritual life. But a spiritual center cannot be produced intentionally, and the attempt to produce it only produces deeper anxiety. The anxiety of emptiness drives us to the abyss of meaninglessness”.

dimensão moral do ser humano se relaciona ao apelo de se tornar quem é, e delinea a responsabilidade de responder adequadamente às demandas que recaem sobre a pessoa²³³. O ser humano é responsável por si, e ele deve prestar conta do que fez consigo. Uma vez que o “ser” não apenas foi dado à pessoa, mas também é algo a ser afirmado por ela, “o ser humano é responsável por ele [pelo seu ser]; e é literalmente ordenado a responder, se perguntado, o que fez de si mesmo”²³⁴. A pergunta ao ser humano, a respeito do que ele fez com o seu ser, é feita por ele mesmo. Nesse sentido, há uma consciência de si no indivíduo que o faz requerer de si o cumprimento de suas ações morais. O fato de não cumprir com o seu destino e não ter se tornado o que deveria ser produz no ser humano a angústia da culpa e da condenação.

Esse tipo de angústia, segundo Tillich, relaciona-se com a liberdade na medida em que o ser humano é livre para atuar como quiser: tanto em se tratando de tomar decisões, quanto em desenvolver determinadas ações. No entanto, suas ações e decisões são igualmente marcadas pela finitude; ou seja, as ações do ser humano possuem uma nuance específica, ligada à segunda ameaça: o cumprimento do destino. Não apenas isso, no afã de dar conta de si, o ser humano forja uma lei moral que, quando quebrada, gera culpa e condenação.

Em cada ato de autoafirmação moral, o ser humano contribui para com o cumprimento de seu destino, para com a efetivação do que ele é potencialmente. É tarefa da ética descrever a natureza desse cumprimento, em termos filosóficos ou teológicos. Mas, seja qual for a norma formulada, o ser humano tem o poder de agir contra ela, de contradizer o seu [do ser humano] ser essencial, de perder o seu destino. E sob as condições da alienação que existe entre o ser humano e si próprio, isto é uma efetividade. Mesmo naquilo que ele considera sua melhor ação, o não-ser está presente e impede que seja perfeito. Uma profunda ambiguidade entre o bem e o mal permeia a tudo aquilo que ele faz, porque essa ambiguidade também permeia seu ser pessoal como tal. O não-ser está misturado com o ser em sua autoafirmação moral, assim como em sua autoafirmação espiritual e ôntica²³⁵.

²³³ TILLICH, *The Courage to Be*, p. 51, 52.

²³⁴ TILLICH, *The Courage to Be*, p. 51. “Man's being, ontic as well as spiritual, is not only given to him but also demanded of him. He is responsible for it; literally, he is required to answer, if he is asked, what he has made of himself”.

²³⁵ TILLICH, *The Courage to Be*, p. 52. “In every act of moral self-affirmation man contributes to the fulfillment of his destiny, to the actualization of what he potentially is. It is the task of ethics to describe the nature of this fulfillment, in philosophical or theological terms. But however the norm is formulated man has the power of acting against it, of contradicting his essential being, of losing his destiny. And under the conditions of man's estrangement from himself this is an actuality. Even in what he considers his best deed nonbeing is present and prevents it from being perfect. A profound ambiguity between good and evil permeates everything he does, because it permeates his personal being as such. Nonbeing is mixed with being in his moral self-affirmation as it is in his spiritual and ontic self-affirmation”.

Assim, a consciência desta ambiguidade, da presença do não-ser e do ser em suas ações morais, é o sentimento de culpa, é a angústia da culpa como tal. E isso ocorre porque, como já mencionado, o ser humano é também o seu juiz; e a sentença negativa desse juiz é experienciada como culpa²³⁶.

A atitude existencial e moral visa a se resguardar da incógnita do destino, que é o cumprimento do apelo a tornar-se si-mesmo. Enquanto na ameaça relativa da culpa o ser humano se angustia por não cumprir perfeitamente os atos que não representam uma preocupação última – a despeito de estarem a ela relacionados – na ameaça absoluta da condenação a angústia está em não cumprir o seu destino. O ser humano, assim, se vê condenado a ter vivido uma vida em que não conseguiu fazer do seu ser aquilo que deveria fazer. Assim, o ser humano pode, ao mesmo tempo, não cumprir o que antes propunha, ou seja, se resguardar da incógnita do destino. Com isso, ao perder o seu destino ideal, ele se sente culpado. No entanto, a culpa pode se transformar em uma ação moral e ser elevada à esfera da condenação. É relativa enquanto culpa; mas é absoluta enquanto condenação. Percebe-se, portanto, que a angústia do indivíduo se dá tanto em relação a fatores finitos quanto a infinitos, ou seja, o indivíduo se angustia diante de tarefas fracassadas, mas também diante da tarefa maior, que é a de fazer de si o que deveria ser.

Destaca-se que o espectro do não-ser é o fator dessa sensação ou sentimento de culpa que há no indivíduo. O querer afirmar-se moralmente é ameaçado pelo não-ser que, conforme Tillich descreve, “está presente em cada momento de autoconsciência moral e pode nos levar à completa auto rejeição, ao sentimento de ser condenado – não a um castigo externo, mas ao desespero de ter perdido nosso destino”²³⁷. Tillich ainda esclarece que o não-ser é o fio que amarra os três tipos de angústia e os coloca em estreita relação um com os outros.

O não-ser no âmbito moral deve ser distinguido, mas não pode ser separado, do não-ser ôntico e espiritual. A angústia de um tipo está imanente nas angústias dos outros tipos. As famosas palavras de Paulo sobre “o pecado como o aguilhão da morte” apontam para a imanência da angústia da culpa no interior do medo da morte. E a ameaça do destino e da morte sempre despertou e aumentou a consciência de culpa. A ameaça do não-ser moral foi experimentada na e por meio da ameaça do não-ser ôntico. As contingências do destino receberam interpretação moral: o destino executa o juízo moral negativo atacando e talvez destruindo o fundamento ôntico da personalidade moralmente rejeitada. As duas formas de angústia se provocam e se aumentam

²³⁶ TILLICH, *The Courage to Be*, p. 52.

²³⁷ TILLICH, *The Courage to Be*, p. 52-53. “It is present in every moment of moral self-awareness and can drive us toward complete self-rejection, to the feeling of being condemned – not to an external punishment but to the despair of having lost our destiny”.

mutuamente. Da mesma forma, o não-ser espiritual e o não-ser moral são interdependentes. A obediência à norma moral, isto é, ao próprio ser essencial, exclui o vazio e a falta de significado em suas formas radicais. Se os conteúdos espirituais perdem seu poder, a auto-afirmação da personalidade moral é uma maneira pela qual o significado pode ser redescoberto²³⁸.

O que se percebe nesses três tipos de angústia que Tillich esboça é que o não-ser se faz presente em todos eles. A dinâmica do não-ser, o poder da nadificação e a presença do nada confirmam o risco que o ser humano tem em cair no niilismo e fazer sucumbir o seu ser. Tillich coloca a questão do não-ser de um modo central em seus escritos, o que corrobora a sua preocupação com essa temática. A angústia, nesse sentido, é a voz representante do não-ser.

1.4 Considerações conclusivas sobre o conteúdo do capítulo

As vozes que o niilismo assume são polifônicas. Mas o que subjaz à experiência do *nihil* relaciona-se com a negação da vida ou daquilo que oferece sentido e possibilidade para a vida. Diante da existência, a percepção niilista vê a cadeia de fatos e eventos como se fossem um acúmulo de acontecimentos que se dirigem ao fim. Não há um sentido último naquilo que se realiza, e se há algo que pareça fazer sentido, o niilista o vê como uma feliz coincidência. “Nada” seria a palavra de ordem do niilismo, pois ela traz consigo o oposto daquilo que é positivo: o nada da vida é a morte; o nada do otimismo é o pessimismo; o nada do sentido é a vacuidade; o nada do fundamento é o abismo; o nada do *télos* é a aniquilação. Quando o ser humano passa por uma experiência de clausura inescapável com monstros e fantasmas da sua existência, tal ser humano vive uma experiência niilista. Sendo assim, o niilismo é a antecipação da concepção medieval de inferno: um estado de tormento do qual não se escapa. Conceituar experiências por meio de termos assim parece possível quando se vive o lado lúgubre da

²³⁸ TILLICH, *The Courage to Be*, p. 53-54. “Nonbeing in a moral respect must be distinguished but cannot be separated from ontic and spiritual nonbeing. The anxiety of the one type is immanent in the anxieties of the other types. The famous words of Paul about ‘sin as the sting of death’ point to the immanence of the anxiety of guilt within the fear of death. And the threat of fate and death has always awakened and increased the consciousness of guilt. The threat of moral nonbeing was experienced in and through the threat of ontic nonbeing. The contingencies of fate received moral interpretation: fate executes the negative moral judgment by attacking and perhaps destroying the ontic foundation of the morally rejected personality. The two forms of anxiety provoke and augment each other. In the same way spiritual and moral nonbeing are interdependent. Obedience to the moral norm, i.e. to one’s own essential being, excludes emptiness and meaninglessness in their radical forms. If the spiritual contents have lost their power the self-affirmation of the moral personality is a way in which meaning can be rediscovered”.

existência, ou quando por um instante se vive a sensação de ter perdido o chão. Não ter nada sob os pés, não ter o céu sobre a cabeça, não ter uma linha no horizonte, não ter pegadas ordenadas atrás de si: é, pois, essa a concepção niilista que assola a existência.

Quando Kierkegaard e Tillich resolvem pensar a fé cristã e sua mensagem de uma maneira contextual, levando em consideração o existir, eles postularam conceitos que se articulam com a experiência do *nihil*. O que salta aos olhos é que a maneira pela qual eles tentaram responder às questões de suas respectivas épocas é contornada por ideias e concepções que, posteriormente, foram compreendidas no contexto do niilismo. Tal fato é um indicativo de que o espectro do niilismo já estava a se manifestar no período em que ambos estavam a pensar e produzir seus conceitos teológicos e filosóficos. Uma vez entendida que a preocupação de ambos poderia ser compreendida – anacronicamente – como um esforço em responder ao espectro do niilismo, usar os horizontes e perspectivas desses autores pode ser uma manobra fundamental para se obter pistas sobre como lidar com a temática do niilismo hoje.

Observam-se, então, certos aspectos que colocam Kierkegaard e Tillich em harmonia, dos quais se destacam três. Em primeiro lugar, está a escola filosófica que deixou um lastro no pensamento dos dois autores: o idealismo alemão. Kierkegaard e Tillich foram profundamente influenciados pelo idealismo, de tal modo que, em suas obras, ocorrem frequentes referências aos filósofos idealistas. Kierkegaard, por exemplo, chegou a ir para a Alemanha a fim de assistir a algumas aulas de Schelling. Tillich, por sua vez, escreveu duas teses sobre Schelling. Além disso, as várias críticas e menções, ora direta, ora indireta, que ambos fazem a Hegel deixam transparecer a existência das marcas que o idealismo deixou no pensamento dos autores aqui estudados. Essas menções surgem em forma de conceitos, de frases, de desenvolvimento de ideias, de curtos tratados etc. Verificou-se que a atitude de Kierkegaard e Tillich para com a fé cristã e a existência caminha, em um dado momento, em consonância com o que se pode chamar de “teologia imanente”, ainda que ocorra uma ruptura com a tendência idealista à imanentização.

Em segundo lugar, observa-se que a compreensão de ruptura se faz presente em ambos os autores. Kierkegaard critica a filosofia que concorda com a correspondência imediata entre o exterior e o interior, ainda que ele afirme que o processo de tornar-se si-mesmo – ou a união consigo – ocorra por meio da fé. Tillich, por sua vez, traz à tona essa mesma concepção, ao conceber a ambiguidade entre essência e existência. Tais perspectivas estão arraigadas na ideia de que há um distanciamento significativo entre o ser humano e os elementos que o cercam. A falta de correspondência entre o exterior e o interior, a ambiguidade que há no existir

e toda essa noção de ruptura indica a permanência humana em uma contradição, visto que a própria existência entra em choque com as aspirações humanas, numa relação ora de afirmação, ora de negação. É, pois, essa a articulação do *nihil* que se manifesta de maneira comum no pensamento dos dois autores aqui estudados.

Em terceiro lugar, verifica-se como as características do não-ser encontram um ponto de interseção entre as postulações kierkegaardianas e tillichianas. O tédio é a herança do não-ser (Kierkegaard); a criação *ex nihilo* implica o nada como estigma do não-ser (Tillich). O mundo foi criado por causa do tédio, e por isso se entedia. O mundo foi criado do nada; por isso há finitude. Ambos os autores, assim, interpretam a existência pela perspectiva do nada, da negação, do não-ser como um fator subjacente à experiência do existir, sendo que tédio e não-ser encontram correspondências conceituais. Assim, o aspecto do *nihil* traz o pessimismo, a negação e a atmosfera do nada e do tédio na dinâmica do pensamento dos dois autores.

Um ponto em comum a Kierkegaard e a Tillich que representa a ruptura com o niilismo é o esforço em pensar o existir a partir da fé. A despeito de ambos terem suas raízes na tradição idealista que buscava uma filosofia imanente e racionalista, Kierkegaard aponta para o aspecto transcendente da fé, ao passo de Tillich faz o mesmo, deixando que o *Gott ist tot* se aplicasse apenas ao Deus que precisava morrer, ou seja, o Deus que era feitura humana. Fato de os autores aqui estudados identificarem o problema existencial no contexto do *nihil*, e enfatizarem que é a partir de Deus que se responde ao problema existencial, já indica uma determinada ruptura com o niilismo.

Enfim, Kierkegaard e Tillich, como pensadores religiosos, abordaram as ideias e conceitos apresentados neste capítulo por meio de concepções religiosas. Deste modo, o capítulo seguinte pretende apresentar como o problema existencial se situa na esfera da fé cristã, em uma análise feita por um prisma religioso e existencial.

2 PENSANDO A CONDIÇÃO HUMANA NA EXISTÊNCIA COM KIERKEGAARD E TILLICH

Søren Kierkegaard e Paul Tillich trouxeram para os seus escritos a preocupação quanto à maneira em que acontecia o encontro da mensagem cristã com o seu contexto existencial, e como o ser humano poderia ser modificado pela fé, sendo capaz de se estabelecer a despeito das condições existenciais que o afetavam. Observamos que o *nihil* se manifesta por meio de vários sentidos na obra de Kierkegaard e Tillich, desdobrando-se como o mal, a dúvida, a angústia, a vacuidade, o pessimismo, o imediatismo, o tédio, a falta de sentido e outros elementos que se movem neste mesmo campo semântico. É importante, então, entender suas ideias pelo viés da filosofia existencialista.

O empenho de Kierkegaard era o de tentar mostrar que o cristianismo nominalista, engolido pelo contexto em que vivia, não é genuíno, ainda que o seu público fosse a Dinamarca protestante, um país cristão. Tal preocupação sobre o modo como o cristianismo se fazia presente na Dinamarca era porque “a consideração especulativa concebe o cristianismo como um fenômeno histórico; a pergunta sobre a sua verdade significa, portanto, penetrá-lo de pensamento de um tal modo que por fim o próprio cristianismo seja o pensamento eterno”²³⁹. Ele também havia se dado conta de que os seus interlocutores se apercebiam de uma linguagem própria – influenciada pelo contexto – e que a mensagem cristã deveria ser capaz de se comunicar por meio dessa linguagem. Por isso, ele considerava que o seu trabalho era o de redescobrir conceitos cristãos em um local onde todos eram cristãos²⁴⁰.

Essa preocupação estava presente também em Tillich, visto que seu empreendimento apologético, na *Teologia Sistemática*, tinha a característica de pensar a mensagem cristã em correlação com cada situação. É importante considerar em que contexto se menciona a situação para o teólogo alemão:

A “situação”, como um dos polos de todo trabalho teológico, não se refere ao estado psicológico ou sociológico em que vivem os indivíduos ou grupos. Ela se refere às formas científicas e artísticas, econômicas, políticas e éticas em que expressam a sua interpretação da existência. A “situação”, à qual a teologia deve falar com relevância, não é a situação do indivíduo como indivíduo e não é a situação do grupo como grupo. [...] A “situação” que a teologia deve considerar é a interpretação criativa da existência tal como se realiza em todos os períodos da história, sob todos os tipos de condições

²³⁹ KIERKEGAARD, *Pós-Escrito I*, p. 55.

²⁴⁰ Cf. KIERKEGAARD, *The Point of View*, p. 245; KIERKEGAARD, *Journals and Notebooks*, p. 387.

sociológicas e psicológicas. [...] a “situação” à qual a teologia deve responder é a totalidade da auto-interpretação criativa do ser humano em um período determinado²⁴¹.

Diante dessa questão situacional, o teólogo alemão insistia no fato de que tal correlação habilita a teologia a trazer a mensagem eterna – conservar tal mensagem! – para o espírito de cada época, os ouvidos temporais que a escutam. É o que ele chama de duas necessidades básicas da teologia: “a afirmação da verdade da mensagem cristã e a interpretação dessa verdade para cada nova geração”²⁴².

Partindo dessa preocupação comum a Kierkegaard e a Tillich, observa-se que a situação representa, também, o lugar que interpela tanto a teologia quanto o interlocutor ao qual a fé cristã se propõe a responder. Uma vez que o niilismo é uma marca da existência e também da contemporaneidade, ele é um qualificador para a situação existencial com a qual a igreja no século XXI se dispõe a manter uma interlocução. O que faz com que a teologia seja significativa e relevante é justamente a capacidade que a sua mensagem tem de comunicar efetivamente às pessoas que a recebem, por meio da contextualização, ressignificação, ao ser a resposta àquilo que está sendo perguntado.

Com isso, o presente capítulo procura apontar para o fundamento do *nihil*, de acordo com o conteúdo do capítulo anterior, a partir dos autores aqui estudados, em uma articulação com os pressupostos existencialistas. Será percebido que a existência é marcada pela realidade do pecado, da fragmentação, da negatividade, conforme fora apresentado no capítulo anterior. Sendo assim, far-se-á um percurso pela concepção de pecado e da condição humana. Será postulado, também, que a condição humana, conforme apresentada por Kierkegaard e Tillich, tem uma determinada reação e relação com as estruturas da existência, qualificada pelo *nihil*. O ser humano, assim, só consegue superar essas estruturas na medida em que se torna um indivíduo. E tal é a premissa: tornar-se um indivíduo é tornar-se si-mesmo. O apelo ao tornar-se deve ser compreendido a despeito da fragmentação que denota a perda do eu, impedindo, assim, que o ser humano torne-se um indivíduo. Para se tornar um indivíduo, por sua vez, deve ser levada em conta a síntese produzida por aquilo que implica a relação entre ser humano, mundo e Deus. Assim, o eixo temático deste capítulo é formado pelas seguintes concepções: a existência, a realidade do pecado, o convite a tornar-se indivíduo, as leis que regem o existir.

²⁴¹ TILlich, *Teologia Sistemática*, p. 21, 22.

²⁴² TILlich, *Teologia Sistemática*, p. 21.

2.1 Existencialismo, niilismo e fé cristã: um quadro referencial ao capítulo

A questão existencial, conforme pode ser encontrada na obra dos dois autores, diz respeito à responsabilidade que o ser humano tem em tornar-se si-mesmo, superando as imposições que tentem a tolher o sentido de sua existência. Além de termos procurado apresentar que a preocupação de Kierkegaard e Tillich abordam tanto a questão existencial quanto a manifestação do *nihil*, outros autores também buscaram mostrar que a corrente existencialista coexiste no mesmo ato com os desdobramentos do niilismo, mantendo uma espécie de relação. Sobre a relação entre niilismo e existencialismo, Hans Jonas escreve que “Nietzsche afirmou que o niilismo, ‘o mais estranho de todos os hóspedes’, ‘está à porta’. Enquanto isso, o hóspede entrou e já não é mais um visitante, e, no que diz respeito à filosofia, o existencialismo está tentando conviver com ele”²⁴³.

Cox assume que há uma ambiguidade na relação do existencialismo com o niilismo, visto que, em certa medida, o existencialismo é niilista porque reconhece a tragédia que há na vida, ao mesmo tempo em que rejeita o niilismo ao reconhecer que há um sentido que cada um constrói e atribui ao viver²⁴⁴. Assim, o existencialismo emerge como perspectiva e caminho pelo qual a teologia cristã pode interpretar a condição humana. Através da filosofia existencialista e da sua articulação com o niilismo, é possível entender que, nos limites da existência, não há nenhum mecanismo capaz de afastar esse espectro e suas características fantasmagóricas²⁴⁵, porque não há elemento algum que não tenha sido tocado pelo *nihil*. Se a existência é finita, não há nada nela que possa ser eficaz ao *nihil*, à finitude ameaçadora do ser humano. A despeito de a finitude da existência ser um convite a buscar por algo externo a ela – como a fé em Deus – os chamados mestres da suspeita deram sua contribuição no sentido de postular uma possibilidade de se viver fora do controle da religião em geral, possibilidade que não foi bem-sucedida por não conseguir acabar com a busca pela espiritualidade, pela mística, por algo que transcenda àquilo que é imanente.

Assim, o existencialismo, como uma das lentes fundamentais cujos contornos são encontrados em Kierkegaard e apoderada por Tillich, é um conjunto de ideia que considera o

²⁴³ JONAS, *The Gnostic Religion*, p. 322. “Nietzsche said that nihilism, ‘this weirdest of all guests,’ ‘stands before the door.’ Meanwhile the guest has entered and is no longer a guest, and, as far as philosophy is concerned, existentialism is trying to live with him.”

²⁴⁴ COX, *How to Be an Existentialist*, p. 15.

²⁴⁵ Cf. WERLE, *A angústia, o nada e a morte em Heidegger*, p. 96-98; Cf. COSTA, *Paisagens Conceituais*, p. 13-16.

ser humano como responsável pela busca de significado de sua existência, privilegiando a sua condição de humano, gente, pessoa, indivíduo. Desta maneira, premissa de que a existência precede a essência evoca a responsabilidade de o ser humano tornar-se si-mesmo a partir daquilo que o interpela. O ser humano está inserido em uma tensão entre liberdade e destino, finitude e infinitude, sujeito e objeto²⁴⁶. A existência é imediata ao indivíduo, tanto ao trazer as sementes que podem fazer com que a vacuidade germine no coração humano, quanto ao ser uma espécie de pedagoga que ensina por meio da angústia. Desta maneira, é de se identificar um problema maior que vem no bojo do niilismo que assola o existir, e que diz respeito à via de construção de significado, olhando a vida pela lente trágica daquilo que está na existência.

O niilismo, então, deflagra as arestas existentes em qualquer assunto que pretenda propor a edificação de sentido, tomando o próprio aspecto trágico do existir como principal ferramenta. Por outro, Kierkegaard e Tillich, ao apontarem o quão remoto era o discurso cristão do seu tempo, propõe a firme convicção de que a fé cristã pode e deve responder às demandas atuais. Ainda que o *nihil* espreite também a fé, faz-se a pergunta sobre de que modo o discurso sobre Deus é tocado pela nadificação. Aliás, a correta pergunta não é “como” a mensagem cristã é afetada, e sim “qual” mensagem é afetada. Por isso se fala sobre ressignificação da mensagem cristã, de modo que ela ecoe aos ouvidos que escutaram falar sobre a morte de Deus.

Essa é uma máxima presente no horizonte do anúncio niilista: com a morte de Deus, morre, também, o sentido. Até a relação do ser humano para consigo é estabelecida por meio de fragmentação. Conforme a avaliação feita por Dostoiévski, se se tira Deus da questão, tudo passa a ser permitido²⁴⁷. Pondé já alertara para o engodo na celebração dessa sentença do romancista russo que ecoa em Sartre:

O argumento dos Karamazov é um diagnóstico, não uma oração pela salvação do homem: o sentimento real de que deslizamos aceleradamente sobre fina casca de gelo mortal é prova sublime do seu caráter profético. A história aqui nos basta. Dostoiévski anuncia a comédia trágica daqueles que deixaram de acreditar em Deus e, por isso mesmo, passaram a acreditar em qualquer reforma barata. Contrariamente ao que pensava a risível crítica moderna da religião, o contato com Deus fortalece o intelecto nas mais íntimas estruturas lógicas e práticas de sua natureza²⁴⁸.

²⁴⁶ KIERKEGAARD, *The Sickness Unto Death*, p. 13; TILlich, *Teologia Sistemática*, p. 175.

²⁴⁷ Cf. DOSTOIEVSKI, *Os Irmãos Karamazovi*, p. 614.

²⁴⁸ PONDÉ, O mundo estilizado e a morte libertadora. *Folha de São Paulo – Opinião*. 26 de Dezembro de 2006. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/opiniao/fz2312200608.htm>> Acesso em 28 de abril de 2013.

Assim, um dos grandes fantasmas que assombram a existência do ser humano é o espectro da falta de sentido, o que leva o indivíduo a perguntar pelo porquê dessa existência. O mito de Sísifo, conforme esboçado por Camus, revela um discurso amedrontador, a ponto de levar o ser humano a se identificar com tal personagem mitológico: o fato de a existência se tornar uma série de trabalhos inúteis, obras que se desfazem e precisam ser refeitas, sem um fim específico. Sísifo diagnostica o sério risco de o existir humano estar apoiado em uma tênue camada que paira sobre o inferno da insignificação, podendo se romper a qualquer momento. Camus, com isso, coloca a decisão de o indivíduo dar cabo a sua própria vida como sendo a questão fundamental do ser humano²⁴⁹. A pergunta a ser feita, então, não é “vale a pena viver?”, antes é: “por que você não se mata?”. De fato, diante dessa ameaça niilista, uma alternativa seria sair da existência. No entanto, existiria outra possibilidade que permita que o ser humano construa sentido à sua existência?

A partir de tais questões, propõe-se que a pergunta pela construção de sentido existencial é atual, faz parte do espírito deste tempo, apesar de ter sido feita em remotas e variadas épocas. Por mais que exista o risco de se considerar a existência como uma série de repetições pesadas, como um vazio inescapável, há também a possibilidade de se construir um sentido para a existência e caminhar em direção à superação da ameaça e do desespero.

Pensar a possibilidade de construção de sentido a partir da teologia cristã é relevante porque a fé aponta para um fator transcendente, não como fuga da existência, mas como uma possibilidade de esperança, além de colocar um padrão e alvo, oriundos da encarnação, como modelo a ser seguido pelo ser humano sob a existência ameaçada pelo não-ser. Em uma situação limite, em que o indivíduo se vê tentado a não mais querer suportar o fardo da existência, ele pode olhar ao seu redor e não encontrar nenhuma razão existencial que o faça resistir a essa tentação. A fé é um modo de o indivíduo encontrar sentido em algo que transcenda a realidade existencial. Bertrand Russell, famoso ateu, escreveu em uma carta: “o centro de mim é sempre e eternamente uma terrível dor – uma curiosa dor selvagem – uma procura por algo que está além do que o mundo contém, algo transfigurado e infinito”²⁵⁰. Essas palavras indicam a possibilidade que a fé possui de fazer com que o indivíduo olhe para algo “além do que o mundo contém, transfigurado e infinito”. Muito mais que isso: a fé faz com que o indivíduo olhe para dentro de si.

²⁴⁹ Cf. CAMUS, *O Mito de Sísifo*, p. 13, 14.

²⁵⁰ RUSSELL, *The Selected Letters of Bertrand Russell*, p. 85. “The centre of me is always and eternally a terrible pain – a curious wild pain – a searching for something beyond what the world contains, something transfigured and infinite.”

2.2 As marcas do pecado na existência e a descontinuidade de sentido

Diversas vertentes da antropologia religiosa – inclusive a cristã – situam o ser humano em uma quádrupla relação: com Deus, com o próximo, com a situação ao seu redor e consigo²⁵¹. A pessoa possui liberdade e responsabilidade para ser quem é, no fundamento do Deus Trino, na criação assistida pelo Criador e na consciência da *imago Dei*. O ser humano é a imagem de Deus; e isso é nítido no Antigo Testamento, de tal modo que é a coroa da criação e possui domínio sobre tudo o que fora criado.

Todavia, existe na pessoa humana uma tensão que se efetiva como distanciamento: o ser humano está separado de Deus, da criação, do próximo e de si próprio. Tal ideia se compreende como uma quádrupla ruptura²⁵². O distanciamento, que se manifesta nas estruturas criadas, é uma das principais marcas da carência de Deus e de significado. O existencialismo permite que essas tensões sejam consideradas no ato de pensar o significado apesar das marcas do *nihil*, ao passo que propõe caminhos para pensar em um modo de superar esse distanciamento.

Søren Kierkegaard – por meio do pseudônimo A – faz menção ao “trágico” como sendo a esfera que subjaz a todos os desenvolvimentos históricos²⁵³. Concepção similar possui Paul Tillich, que chamou de choque ontológico a percepção que o ser humano tem da possibilidade da negação radical. Isso significa dizer que a questão existencial fundamental trata daquilo que está subordinado à existência: é esse elemento que aponta para a condição existencial. E esse elemento é compreendido como descontinuidade de sentido. A descontinuidade de sentido se articula com as faces do *nihil*: a negação advinda da ironia e do não-ser, o mal que é produzido pelo tédio e que está imbricado na criaturalidade, a efetividade da ameaça advinda da finitude²⁵⁴. A pergunta pela existência só é levantada por quem percebe a descontinuidade de sentido; a ruptura entre a pessoa e os elementos doadores de sentido

²⁵¹ Cf. SCHAEFFER, *Genesis in Space and Time*, p. 100; WINTER, *Ancient World*, p. 120; SNYDER; SCANDRETT, *Salvation Means Creation Healed*, p. 68-76, 147-149.

²⁵² Cf. SNYDER; SCANDRETT, *Salvation Means Creation Healed*, p. 68-76, 147-149, SCHAEFFER, *Genesis in Space and Time*, p. 100.

²⁵³ KIERKEGAARD, *Either/Or I*, p. 139.

²⁵⁴ O termo *descontinuidade de sentido* é destacado como uma chave fundamental a ser utilizada na tese. É por causa da descontinuidade de sentido que o ser humano faz a pergunta pela existência e se dá conta do fato de existir; a descontinuidade de sentido interpela o ser humano, colocando-o diante da sua responsabilidade do viver.

qualifica o problema chamado existencial. De fato, a constatação é a de que há um problema de sentido na existência, o que interfere diretamente da construção do si-mesmo. Muito mais do que um problema fenomênico, a ruptura de sentido encontra suas raízes em um elemento decisivo sobre a existência. E esse elemento, desde o ponto de vista teológico, é o pecado.

Escolheu-se, na presente tese, a ideia de descontinuidade ou ruptura por ser algo que faz coro à perspectiva kierkegaardiana e tillichiana quanto ao pecado. Em ambos, as ideias de ruptura e distanciamento fazem confluência com a ideia de pecado. Eles assumem uma condição anterior, expressa pela união entre indivíduo e Deus, indivíduo e as realidades ao seu redor e indivíduo e si próprio. Pecado, então, é o distanciamento de Deus. E todo o distanciamento significativo é uma realidade do pecado.

2.2.1 Pecado como desintegração, dualidade, ambiguidade: desespero e angústia

Que os termos teológicos necessitam ser redescobertos não é novidade. As palavras ganham força e significados diferentes no decorrer do tempo, e isso faz com que os conceitos e terminologias da teologia na atualidade devam ser compreendidos mediante a luz iniludível da filologia, pois o seu sentido presente pode não corresponder ao seu sentido no passado. E isso porque há um enorme abismo cultural, linguístico e cognoscitivo entre os termos do passado e os do presente. E esse fosso precisa ser relevado no labor teológico hoje e considerado dentro do contexto de quem recebe a mensagem cristã. Essa tarefa de “garimpar” os conceitos teológicos já estava presente em Kierkegaard. Ele, inclusive, faz um paralelo entre o trabalho do teólogo e o do escavador. Em uma metáfora quase que poética, Kierkegaard compara o trabalho do teólogo ao que o seu parente, Peter Lund, fazia como naturalista, que era o de escavar e encontrar vestígios passados.

Ocorreu-me hoje a similaridade entre sua via e a minha. Assim como ele vive lá no Brasil, perdido para o mundo, concentrado nas escavações dos fósseis antediluvianos, assim vivo eu como se estivesse fora do mundo, concentrado nas escavações dos conceitos cristãos – Ai de mim! – e, ainda assim, eu vivo na cristandade, onde o cristianismo floresce, e permanece em crescimento exuberante, com mil pastores, e onde todos nós somos cristãos²⁵⁵.

²⁵⁵ KIERKEGAARD, *Journals and Notebooks*, p. 387. “It occurred to me today what a similarity between his life and mine. Just as he lives over in Brazil, lost to the world, absorbed in excavating antediluvian fossils, so also do I live as if outside the world, absorbed in excavating Christian concepts – alas – and yet it is in Christendom the I live, where Christianity is in full bloom, stands in luxuriant growth with 1000 clergy, and where we are all Christians”.

Essa citação expressa a preocupação em tentar reconstruir – ou repensar – os termos teológicos. A proposta de repensar as palavras e o discurso do cristianismo tem sido criticada por alas que pendem ao conservadorismo, pois julgam que repensar significa esvaziar o sentido original e a mensagem de confronto. No entanto, a proposta aqui de repensar alguns termos segue no intuito de perceber as nuances bíblicas que tais termos carregam, ou seja, uma investida que busca aproximar os termos da sua realidade original. Não obstante, pretende-se, ao lado disso, verificar como os dois teólogos dessa tese empreenderam sua tentativa de lançar luz aos termos. Entre um trabalho de reconstrução e o de releitura, grosso modo, tentamos produzir uma síntese a partir da Escritura e dos textos dos dois teólogos.

Tillich também tinha essa preocupação, ao observar que, no decorrer da história, as preciosas palavras da tradição cristã foram perdendo muito do seu sentido original: pecado é uma delas.

São poucas as palavras mais estranhas, para a maioria de nós, do que “pecado” e “graça”. Elas são estranhas pelo fato de serem bem conhecidas. Durante séculos, elas receberam conotações distorcidas e perderam muito do seu poder genuíno, a ponto de precisarmos nos perguntar seriamente se devemos usá-las ou se devemos descartá-las como se fossem ferramentas inúteis. Mas há um fato misterioso quanto às grandes palavras da nossa tradição religiosa: elas não podem ser substituídas. Todas as tentativas de fazer substituições, inclusive aquelas que eu mesmo tentei, falharam em abarcar a realidade que deveria ser expressa; tornaram-se um discurso superficial e impotente. Não há substitutos para palavras como “pecado” e “graça”. Mas há um caminho para descobrir o significado delas [...]”²⁵⁶.

O termo que mais bem ilustra a condição humana na existência é pecado, pois é uma realidade que toca cada indivíduo e independe de um querer absoluto. A grande tradição, ao longo da história do pensamento cristão, considerou e resguardou a ideia de que pecado é uma realidade universal. Paulo afirma que todos pecaram (Rm 3:23). A concepção de pecado é um dogma sólido, compreendido como um fato histórico radical, defendido pela Tradição e

²⁵⁶ TILlich, *The Shaking of the Foundations*, p. 153, 154. “There are few words more strange to most of us than ‘sin’ and ‘grace’. They are strange, just because they are so well known. During the centuries they have received distorting connotations, and have lost so much of their genuine power that we must seriously ask ourselves whether we should use them at all, or whether we should discard them as useless tools. But there is a mysterious fact about the great words of our religious tradition: they cannot be replaced. All attempts to make substitutions, including those I have tried myself, have failed to convey the reality that was to be expressed; they have led to shallow and impotent talk. There are no substitutes for words like ‘sin’ and ‘grace’. But there *is* a way of rediscovering their meaning [...]”.

aceito pelo cristianismo²⁵⁷. Todavia, é de se perguntar se a palavra pecado consegue comunicar algo significativo e relevante aos ouvidos da contemporaneidade. Geralmente, quando se fala em pecado, a imagem que na maioria das vezes desponta é algo atrelado à sexualidade: noção essa que se faz presente desde tempos remotos do cristianismo²⁵⁸. Outros grupos religiosos afunilam tanto a concepção de pecado que, através de uma tentativa de forjar tal conceito, criam um santo sem pecado. Assim, se pecado é compreendido meramente como atos superficiais, ou exteriores – algum vício alimentício, algum costume frequente etc. – facilmente a ideia de que se é pecador será afastada da mente de tais pessoas. Ou seja, se pecado está atrelado a uma ação (ou omissão), precisa-se evitar tal ação e o pecador não mais existirá, caso não se cometa mais tal ação. Uma mensagem simplista, assim, cairia como uma luva a indivíduos que a seguem, enquanto a contundente mensagem de que se é um pecador deveria cair como uma carapuça.

Os relatos do Antigo Testamento demonstram uma grande investida da lei em tentar sanar o pecado do povo: sacrifícios e rituais eram praticados de modo a fazer entender que a importância do pecado era tamanha, e a ira de Deus contra o pecador deveria ser aplacada (Cf. Levítico 7). Nos profetas, o brado de alerta contra as diversas formas de pecado e a respectiva punição por tê-los cometido é uma tônica igualmente marcante, o que deixa claro a intolerância de Deus em relação ao pecado (Cf. Jeremias 8). Os escritos poéticos do Antigo Testamento, de igual maneira, falam de um povo que se arrependera por alguns pecados, além de trazer lamentos pelos inúmeros outros cometidos (Cf. Lamentações). No Novo Testamento, o evento pascal assume centralidade no âmbito da temática do pecado, já que o seu lugar se deu como a forma de livrar de uma vez por todas a humanidade do pecado (Cf. João 1:36). Este termo recorrente na Bíblia reforça a ideia de que o pecado não é algo de segunda importância, mas que faz parte da condição humana. Entendê-lo, então, é tarefa arduosa e necessária.

Falar em busca de sentido significa falar que há um elemento psicológico que é afetado pelo poder de significado. E nessa concepção, Kierkegaard assume a faceta da psicologia em seus escritos. Tanto em *O conceito de angústia* – escrito pelo pseudônimo Vigilius Haufniensis – quanto em *A doença para a morte* – sob o pseudônimo Anti-Climacus – o autor dinamarquês se preocupa com as implicações psicológicas do conceito de pecado. No subtítulo de ambos os livros ocorre a menção explícita de um elemento psicológico; e no horizonte dessas duas obras, a ideia de ruptura, distanciamento, dualidade e liberdade é

²⁵⁷ Cf. SANDERS, *Paul and Palestinian Judaism*, p. 476.

²⁵⁸ CECCARELLI, *Sexualidade e preconceito*, p. 22.

assumida como elementos que corroboram a noção de pecado. São dois os termos descritos como pecado em Kierkegaard: angústia e desespero.

2.2.2 Pecado, angústia e desespero em Kierkegaard

Em *O conceito de angústia*, Kierkegaard expõe o aspecto psicológico do pecado como angústia. Aliás, o que está no fio condutor de tal obra é o caráter ético e teológico do pecado. Observando atentamente o porquê de Kierkegaard ter optado por esse conceito, o que salta aos olhos é a concepção de liberdade finita que, por ser marca do pecado, está na raiz da decisão humana. Haufniensis, conforme observa Sheil, parte do conceito ortodoxo de pecado hereditário, mas relacionando-o à liberdade humana²⁵⁹. Algumas interrogações de Kierkegaard demonstram sua preocupação em chamar a Dinamarca cristã a uma compreensão mais profunda de conceitos teológicos presentes nos discursos religiosos, ao interrogar sobre a atualidade do pecado. Uma dessas interrogações é levantada por Vigilius Haufniensis: “será esse conceito idêntico ao conceito do primeiro pecado, do pecado de Adão, da queda?”²⁶⁰.

A fim de compreender a angústia em Kierkegaard, faz-se necessário retomar as implicações do tédio para a angústia, conforme já expostas no capítulo anterior, e como estes dois conceitos se relacionam. Haufniensis descreve o “tedioso” no contexto do demoníaco e “do sem conteúdo”, ao expor que o modo como a angústia se movimenta está condicionada à ameaça do demoníaco e da não-liberdade²⁶¹.

A existência humana é marcada pela possibilidade, seja no sentido positivo quanto negativo. A chave crucial para se compreender a possibilidade é encará-la como uma realidade que aponta para o desconhecido, em todos os aspectos do termo. Enquanto o ser humano busca a efetivação da sua potência, o elemento desconhecido representa, por assim dizer, o sussurro do nada. O seu estado psicológico repousa sobre o objeto da angústia, que é o nada²⁶², ou seja, o não-ser, a ameaça que é viabilizada pela possibilidade. Assim o indivíduo vive diante da concretização dos seus anseios e da ameaça de ficar desprovido de algo que confere estrutura e estabilidade à sua vida. A angústia, nesse sentido, possui relação com o pecado, que entra através do salto qualitativo²⁶³. Todavia, antes de se compreender a ideia de salto qualitativo, é

²⁵⁹ Cf. SHEIL, *Starting with Kierkegaard*, p. 26.

²⁶⁰ KIERKEGAARD, *O conceito de angústia*, p. 27.

²⁶¹ KIERKEGAARD, *O conceito de angústia*, p. p.144-145.

²⁶² KIERKEGAARD, *O conceito de angústia*, p. 46.

²⁶³ KIERKEGAARD, *O conceito de angústia*, p. 61.

importante que se tenha em mente que, no pensamento kierkegaardiano, “o primeiro pecado é a determinação qualitativa, o primeiro pecado é o pecado”²⁶⁴. Em outras palavras, o pecado está imbricado na existência, é um *a priori*, um elemento pressuposto no existir humano. Essa ideia pode ser consolidada quando comparada à crítica que Kierkegaard faz à concepção tradicional sobre o pecado de Adão e o pecado de qualquer outro ser humano. Segundo essa concepção, o pecado do homem no Éden condiciona a pecaminosidade, enquanto o primeiro pecado de qualquer outro ser humano pressupõe a pecaminosidade como condição. Todavia, diz Haufniensis: “se assim fosse, Adão ficaria realmente fora do gênero humano, e este começaria não com ele, mas teria um começo fora de si mesmo, o que contraria qualquer conceito”²⁶⁵.

Observa-se, novamente, como que o tédio se faz presente no mesmo contexto em que está a angústia. Tédio e angústia se tocam especialmente quando se entende o tédio como uma força motivadora, por assim dizer, que levou Deus a criar o mundo, que foi decisiva na criação de Eva, fazendo-se presente nos conte²⁶⁶. A angústia, então, é entendida como uma situação de exercício de liberdade, no contexto do salto. Sendo assim, o tédio é capaz de fomentar a angústia, de fazer com que o mundo entre em movimento.

Sendo o primeiro pecado a determinação qualitativa, é incorreto estabelecer quantificação para a entrada do pecado no mundo, como se tivesse sido por meio de um ato pecaminoso. Pois Haufniensis defende que já existia pecado antes do primeiro pecado de Adão²⁶⁷. Não obstante, ele pretende “tratar o conceito de angústia de um ponto de vista psicológico, de modo a ter *in mente* e diante dos olhos o dogma do pecado hereditário”²⁶⁸. Angústia, assim, além de ser uma tentativa de compreender o dogma do pecado, é uma descrição psicológica sobre ele. É curioso que justamente angústia tenha sido utilizada no horizonte de pecado. A angústia existencial, com isso, seria uma maneira de perceber a fragmentação do existir. É uma das marcas da existência.

Retomando a questão do “salto qualitativo”, Haufniensis o explica, levando em consideração a inocência que, de acordo com ele, é possível encontrar seu conceito no primeiro livro da Bíblia. Ele ensina que “a narração do Gênesis também dá, agora, a verdadeira explicação da inocência. Inocência é ignorância. Não é, absolutamente, o ser puro do imediato, mas é a ignorância”²⁶⁹. Ignorar, então, torna-se o solo propício para a angústia, e isso porque,

²⁶⁴ KIERKEGAARD, *O conceito de angústia*, p. 32.

²⁶⁵ KIERKEGAARD, *O conceito de angústia*, p. 32.

²⁶⁶ KIERKEGAARD, *Either/Or I*, p. 286.

²⁶⁷ KIERKEGAARD, *O conceito de angústia*, p. 32, 33.

²⁶⁸ KIERKEGAARD, *O conceito de angústia*, p. 16.

²⁶⁹ KIERKEGAARD, *O conceito de angústia*, p. 46.

como já mencionado, o objeto da angústia é o nada. A ignorância não leva em consideração a ameaça, por desconhecer o seu objeto.

Neste estado há paz e repouso, mas ao mesmo tempo há algo de diferente que não é discórdia e luta; pois não há nada contra o que lutar. Mas o que há então? Nada. Mas nada, que efeito tem? Faz nascer angústia. Este é o segredo profundo da inocência, que ela ao mesmo tempo é angústia. Sonhando, o espírito projeta sua própria realidade efetiva, mas esta realidade nada é, mas este nada a inocência vê continuamente fora dela²⁷⁰.

A angústia sucede à inocência e precede ao salto: “entre esses dois momentos situa-se o salto”²⁷¹. O salto qualitativo não era necessário, mas ocorreu como inerente à liberdade: é um ato livre. Nesse sentido, a angústia, a liberdade e a possibilidade estão em relação.

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. No mesmo instante, tudo se modifica, e quando a liberdade se reergue, percebe que é culpada²⁷².

Para Kierkegaard, a angústia é a possibilidade diante da liberdade. Pelo fato de não poder ser experimentada de modo concreto na possibilidade ilimitada, a existência humana é marcada pela angústia. No entanto, o pecado é um assunto de competência da dogmática, que o descreve de modo ideal; a angústia, por sua vez, se relaciona com a experiência humana reportando ao estado adâmico antes da queda, destacando o seu caráter real²⁷³. Mesmo assim, o pecado pode ser entendido como uma “uma moldura antropológica”²⁷⁴, a sua condição de afastado de si e de Deus. Enfim, o distanciamento entre Deus e o ser humano se dá no salto qualitativo. É no salto que a síntese e o encontro consigo são mal estabelecidos.

Pecado e angústia, assim, estão na base do existir humano, fazendo coro à ambiguidade e à fragmentação que há na existência. Isso significa dizer que a questão existencial fundamental trata daquilo que está subordinado à existência: é esse elemento que aponta para a condição existencial, e esse elemento é a descontinuidade de sentido. Ao interpretar a concepção de angústia em Kierkegaard, Tillich aponta dois sentidos no termo:

²⁷⁰ KIERKEGAARD, *O conceito de angústia*, p. 45

²⁷¹ KIERKEGAARD, *O conceito de angústia*, p. 46.

²⁷² KIERKEGAARD, *O conceito de angústia*, p. 66.

²⁷³ Cf. KIERKEGAARD, *O conceito de angústia*, p. 42-55.

²⁷⁴ ROOS, *Conteúdo e forma*, p. 84.

O primeiro relaciona-se com a sua teoria da queda. Simbolizava-a com o mito bíblico de Adão e Eva, e descobriu profundas verdades psicológicas nessa narrativa. Trata-se da angústia da realização da própria liberdade, que é uma angústia dupla: a de não alcançá-la, de permanecer circunscrito sem experimentar a verdadeira existência, e a angústia de obtê-la, sabendo que pode perder a própria identidade a qualquer momento. (...) Mas depois da queda vem um outro tipo de angústia, uma vez que a queda, como qualquer transgressão de limites, produz culpa. O ponto extremo da angústia da culpa é o desespero²⁷⁵.

Assim, a angústia possui conexão com o desespero – outro aspecto psicológico – e ambos são descrição e expressão do pecado na psique humana. Em outras palavras, Kierkegaard descreve pecado como desespero e angústia.

Em *A doença para a morte*, Anti-Climacus busca demonstrar que pecado é desespero. Ele poderia ter usado inúmeras palavras para descrever o que é pecado, mas ele lança mão de uma em particular: desespero. Sua escolha não foi aleatória, mas por demais refletida, e segue no intuito de afirmar a concepção de dualidade, fragmentação ou afastamento. E isso só pode ser esclarecido por meio de uma abordagem da etimologia do termo “desespero” no idioma de Kierkegaard. No dinamarquês, a palavra para desespero é “fortvivelse”, e não possui as mesmas origens que a palavra no português. No idioma latino, desespero significa “falta de esperança”, ou “sem esperança”. A raiz principal é “spes”. Já no dinamarquês, a etimologia do termo é similar à palavra desespero em alemão: “Verzweiflung”. O radical da palavra dinamarquesa é “tvivl” (que significa “dúvida”), e da palavra alemã é “zwei” (que significa “dois”). Ambas as palavras remontam ao antigo termo “twivel”, que transformou-se em “zwival”, que significa dois. O termo “tvivl” tem relação com “tve-”, que significa “duplo”²⁷⁶. Não apenas isso, mas também a ideia central do antigo radical está em apontar que a dúvida só é possível mediante a existência de dois elementos, ou seja, quando não há algo único, quando não há uma coisa só.

A partir desses aspectos do referido termo em dinamarquês, desespero abarca duas ideias fundamentais: dualidade e dúvida. A dualidade traz consigo a implicação óbvia de que algo não é mais um e que, se há a pluralidade, há a divisão e a ambiguidade. O cerne da dualidade é, por assim dizer, a separação, uma realidade que apresenta e representa o esfacelamento daquilo que deveria ser um. Ou seja, essa não-dualidade – que é o oposto do

²⁷⁵ TILLICH, *Perspectivas da teologia protestante nos séculos XIX e XX*, p. 161-162. Na citação original, a palavra “angústia” (em inglês “anxiety”) foi traduzida como “ansiedade”.

²⁷⁶ BRAKE, *Skepticism/Doubt*, p. 53.

desespero – enfatiza a unidade entre o eu e o mundo. Entretanto, o tom solene de Kierkegaard/Anti-Climacus, ao escolher a ideia de “fortvivlelse” como um dos aspectos descritivos do pecado, rechaça essa tentativa de dizer que a unidade radical está dada na existência. Vale ressaltar que Kierkegaard está indo contra o sistema hegeliano que anunciava a conciliação entre essência e existência, conciliação que representava a superação da dualidade ou da dissonância. Ainda que a não-dualidade seja proclamada, ela não significa a ausência de desespero. Muito pelo contrário: a ignorância quanto ao desespero é uma forma de desespero. Fazendo um capcioso jogo de palavras, Anti-Climacus assim coloca essa questão:

Assim, pois, não faz diferença alguma se a pessoa em desespero ignore que sua condição é de desespero – ela está, ainda assim, desesperada. Se desespero [*Fortvivlelse*] é perplexidade [*Forvildelse*] [ou perder-se] então a ignorância quanto ao desespero apenas acrescenta mais ainda erro [*Vildfarelse*] a ele [ao desespero]²⁷⁷.

O que temos aqui, então, é o jogo de palavras que coloca em linha de relação o desespero, o desnortear-se/a perplexidade (perder-se) e o erro. Extrai-se, daí, que o desnorteamto é perder o caminho, ou errar o caminho. Muito parecido com o fundamento da palavra ἀμαρτία – pecado em grego – que é “errar o alvo” ou “cometer um engano”. O engano é tanto desespero quanto desnorteamto. O fato de não se dar conta de que se está em desespero é um erro, uma saída por uma via errada, cujo fim se revelará como um erro ainda mais grave. Eis o erro: presumir que a dualidade não está dada na existência, e que a união cabal entre o eu e o mundo é um fato consumado.

No contexto do desespero está a ironia, que se articula enquanto uma negação radical, assim como o desespero se apresenta. Haufniensis adverte que “a própria ironia já foi definida desse modo como sendo o negativo”²⁷⁸. Assim, o *nihil* se conjuga no esfacelamento do existir, assim como o desespero permite pensar o esfacelamento do ser humano, no ser humano enquanto um ser dividido.

Quanto à dúvida, ela só é dúvida porque não existe a possibilidade de fazer uma única opção, porque existe o outro: a outra estrada, o outro eu, o outro destino, as várias alternativas, os elementos plurais, a disparidade. A dúvida implica, nesses termos, não

²⁷⁷ KIERKEGAARD, *The Sickness unto Death*, p. 44. “Therefore, it makes no difference whether the person in despair is ignorant that his condition is despair – she is in despair just the same. If the despair is perplexity [*Forvildelse*], then the ignorance of despair simply adds error [*Vildfarelse*] to it.

²⁷⁸ KIERKEGAARD, *O conceito de angústia*, p. 146.

necessariamente colocar em xeque uma ideia ou uma crença, e nem é ter que rejeitar uma proposta ou algo que é dado. A implicação maior está em ter diante de si a possibilidade trazida pela multiplicidade. E ruptura ou descontinuidade do solo da dúvida está no fato de não ter percepção suficiente para compreender aquilo que se deixa para trás ao fazer a escolha por uma opção. O existir duvidoso só é duvidoso porque não é perfeito, e nem sempre a escolha e a opção preterida estão de acordo com o impulso do querer. Muito oposto ao que Hegel defendia: “einmal ist allemal” ou “einmal ist genug”, a dúvida quer mais: a dúvida quer testar. A moldura do existir em Hegel é o ideal, mas não o real. O real é a insatisfação e a insuficiência: “einmal ist keinmal”. Pode-se sumarizar essa ideia citando Milan Kundera que, em sua *A insustentável leveza do ser*, identifica esse problema da dúvida e das ambiguidades do existir sedento em um solo de insuficiências:

Não tem jeito de testar qual decisão é a melhor, porque não há bases para comparação. Nós vivemos todas as coisas assim como elas nos são dadas, sem nenhum aviso, como um ator entrando nu e cru em cena. E como a vida pode valer a pena, se o primeiro ensaio para vivê-la já é a própria vida? É por isso que a vida é sempre como um rascunho. Não, “rascunho” não é bem a palavra, porque um “rascunho” é o esboço de alguma coisa, a base de um certo quadro, enquanto que o tal rascunho, que é a nossa vida, é um rascunho de nada, o esboço de quadro nenhum. Einmal ist keinmal (...)²⁷⁹.

A inexistência de não-dualidade representa a descontinuidade, ou a ruptura entre duas realidades. Desespero, portanto, é o solo ambíguo, rompido, bifurcado, oscilante, duvidoso, errado e errante, sobre o qual a existência se move. Não há harmonia entre desejo e ação. A própria palavra “dúvida”, no português, possui sua etimologia em “dubitare”, que sugere a indecisão entre dois. Onde acontece a ruptura ocorre o desespero.

Destaca-se ainda que desespero reflete a desestabilização da relação inicial que o ser humano possuía com Deus e consigo. O pecado, nessas condições, é o desespero e a existência é a marca desse pecado. Enquanto a descontinuidade de sentido diz respeito justamente à concretização de um evento que pretendia ser evitado, a real nocividade não está nesses eventos. Eles não significam morte de sentido se a condição interior do indivíduo tivesse sido construída adequadamente. Anti-Climacus deixa isso claro, posto que mesmo se Lázaro

²⁷⁹ KUNDERA, *The Unbearable Lightness of Being*, p. 8. “There is no means of testing which decision is better, because there is no basis for comparison. We live everything as it comes, without warning, like an actor going on cold. And what can life be worth if the first rehearsal for life is life itself? That is why life is always like a sketch. No, “sketch” is not quite the word, because a sketch is an outline of something, the groundwork for a picture, whereas the sketch that is our life is a sketch for nothing, an outline with no picture. Einmal ist keinmal (...).”

não tivesse sido ressuscitado, ainda assim, a sua doença não seria para a morte. Assim, a dúvida também se estreita à angústia, na medida em que esta diz respeito ao desconhecido, ou ao próprio nada. Duvidar, angustiar-se e desesperar-se são atitudes que correspondem ao pecado: a liberdade é finita, e assumir essa premissa é fundamental para que se compreenda o lugar do ser humano na existência.

Assim, o *nihil* espreita a existência, estando situado entre o tédio e a angústia, perpassa o desespero e a ironia que tudo nega. Kierkegaard, por meio de tais conceitos, deixa entrever que a existência está emoldurada pela negação e fragmentação, e as moções humanas estão sujeitas à negação e à fragmentação. O que resta, assim, é a finitude presente no exercício da liberdade, como que se estivesse negando ao ser humano a dádiva de pertencer a si próprio.

2.2.3 Pecado como alienação: Tillich

A concepção de pecado em Tillich possui uma conotação que muito se assemelha à ideia da fragmentação evocada nas concepções kierkegaardianas. Para o teólogo alemão, pecado é alienação. Já fora mostrado no capítulo prévio que a alienação possui estreita correspondência com o niilismo, conforme é percebido na obra de Tillich. Sendo assim, pecado é, também, uma concepção que se move nesta mesma moldura, uma vez que é uma marca do *nihil*. Assim, é relevante pensar o *nihil* na esfera existencial por meio do conceito de pecado como alienação.

O termo alienação, assim, indica fragmentação e afastamento. O ser humano está alienado de Deus – que é o fundamento do ser²⁸⁰ – e da realidade ao seu redor. Todavia, a maior marca da alienação diz respeito à alienação de si próprio. Quanto à ideia de estar separado de alguma realidade, tal corresponde a pecado tanto numa concepção existencial quanto religiosa, pois diz respeito à alienação daquilo a que o ser humano pertence: Deus, o seu próprio eu e o mundo. Não obstante, alienação corresponde à atitude pessoal de se afastar daquilo a que se pertence; é, portanto, o pecado que se manifesta como fato e ato.

O ser humano deixou o fundamento para “postar-se sobre si mesmo”, para tornar efetivo aquilo que ele é essencialmente, para ser *liberdade finita*. Este é o ponto no qual se unem a doutrina da criação e a doutrina da queda. É o

²⁸⁰ “Fundamento do ser” é a compreensão que Tillich tem, a partir da ontologia, sobre o lugar de Deus. Deus não existe, no sentido de estar sujeito às forças da existência, como se fosse mais um elemento ao lado de outros. E nem é um ente. Antes, Deus é o fundamento do ser.

ponto mais difícil e mais dialético da doutrina da criação. E, como nos mostra toda análise existencial da situação humana, é também o ponto mais misterioso na experiência humana. A criaturalidade plenamente desenvolvida é a criaturalidade caída²⁸¹.

Conforme apontado no capítulo anterior, Tillich postula que o mito da queda e o mito da criação são coincidentes e expressam a alienação. Mencionou-se, ainda, que a alienação é fundamental para que se compreenda a criaturalidade. Tillich ainda deixa claro que só é possível compreender a alienação enquanto pecado se se compreende a sua relação com a finitude e criaturalidade²⁸². O *nihil*, então, faz coro à *concepção* de ruptura, finitude e aquilo que a criaturalidade evoca. Uma vez compreendida a alienação no contexto do niilismo em Tillich, apresentaremos como ela se manifesta na existência e a sua pertinência à concepção de pecado.

Assim, alienação tem como fundamento a transição da essência para a existência, E raiz dessa transição pertence tanto ao existir quanto ao pecado, o que leva a concluir que os aspectos do pecado estão presentes na existência, coincidindo com ela²⁸³. Todavia, importa que se compreenda a alienação como uma maneira existencial de interpretar a realidade do pecado²⁸⁴. A alienação enquanto pecado está nas seguintes imagens:

nos símbolos da expulsão do paraíso, na hostilidade entre ser humano e natureza, na hostilidade mortal de irmão contra irmão, na alienação de uma nação em relação a outra através da confusão das línguas e nas constantes queixas dos profetas contra seus reis e contra o povo que se voltou para deuses estranhos. 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 em combinação com seus desejos distorcidos. Em todas essas interpretações da condição humana, afirma-se implicitamente a alienação²⁸⁵.

Quando separado de si, o ser humano tem a sua liberdade afetada pela alienação, já que ela passa a ser marcada pela finitude. E isso também é outro dado que diz muito sobre a finitude que marca a condição criatural, além de apontar para o fato de queda e criação corresponderem à mesma realidade. Sendo assim, é na liberdade finita que o ser humano pode

²⁸¹ TILLICH, *Teologia Sistemática*, p. 261.

²⁸² TILLICH, *Teologia Sistemática*, p. 300.

²⁸³ Cf. TILLICH, *Teologia Sistemática*, p. 318, 319.

²⁸⁴ TILLICH, *The Shaking of the Foundations*, p. 153, 154.

²⁸⁵ TILLICH, *Teologia Sistemática*, p. 340.

perder-se a si próprio. Neste ponto, Tillich põe em linha de correlação “pecado”, “alienação” e “mal”, ao situar pecado tanto como alienação quanto causa e elemento do mal. Ele afirma que a distinção entre pecado e mal é somente válida parcialmente, pois “a diferença entre ambos é mais de enfoque do que de conteúdo”²⁸⁶. O correlato entre não-ser e mal – ou seja, que não haveria liberdade se não houvesse o mal – é afirmado por Tillich: “não permitir o pecado significaria não permitir a liberdade, e isso equivaleria a negar a verdadeira natureza do ser humano, sua liberdade finita”²⁸⁷.

Assim, através do seu conceito de pecado, Tillich sustenta a mesma questão da possibilidade e da liberdade em relação à existência angustiada e desesperada. Isso configura o problema existencial. Ele, com isso, busca uma maneira de oferecer respostas a essa condição existencial, levando em conta a fé e a paixão pela vida, ou seja: por meio do discurso religioso. Segundo o teólogo alemão, “ser religioso significa perguntar apaixonadamente pela questão de significado da nossa existência, e estar disposto a aceitar as respostas, ainda que elas nos machuquem”²⁸⁸.

Ainda em se tratando de pecado, Tillich traz outros desdobramentos que deixam mais compreensível a ideia de alienação. Ele afirma que existem três elementos que expressam a alienação, ou como ele chama, as marcas da alienação. Esses três elementos são: descrença, *hybris* e concupiscência. Conforme será observado, a ideia de separação está presente em cada um desses elementos, o que faz jus à concepção de pecado como alienação, ou como fragmentação, ou ainda como separação.

Descrença, a primeira marca, está para além de uma crença, entrando em consonância com o exercício da postura de “não-fé”. É um ato próprio da interioridade do ser humano, assim como a fé o é²⁸⁹. Todavia, enquanto a fé implica o voltar-se para Deus, a descrença representa plenamente o oposto: o afastar-se de Deus. Naturalmente, como luterano que era, Tillich fora influenciado pela confissão de Augsburgo, que define o pecado como o estado em que o ser humano está “sem fé em Deus e com concupiscência”²⁹⁰.

²⁸⁶ TILLICH, *Teologia Sistemática*, p. 367.

²⁸⁷ TILLICH, *Teologia Sistemática*, p. 355.

²⁸⁸ TILLICH, *The Spiritual Situation in our Technical Society*, p. 42. “Being religious means asking passionately the question of the meaning of our existence and being willing to receive answers, even if the answers hurt”.

²⁸⁹ Tillich atesta que é “um ato da personalidade toda, incluindo elementos práticos, teóricos e emocionais”. (TILLICH, *Teologia Sistemática*, p. 341). Percebe-se que não paira no âmbito superficial da pessoa. Antes, encontra raízes no seu interior.

²⁹⁰ TILLICH, *Teologia Sistemática*, p. 341.

A descrença é a ruptura da participação cognitiva do ser humano em Deus. Não se deveria chamá-la de “negação” de Deus, pois perguntas e respostas, sejam elas positivas ou negativas, já pressupõem a perda da união cognitiva com Deus. Aquele que pergunta por Deus já está alienado de Deus, embora não cortado dele. [...] É a primeira marca da alienação, e seu caráter justifica o termo “alienação”. A descrença do ser humano é a sua alienação com relação a Deus no centro de seu ser²⁹¹.

Nesse sentido, o peso da alienação ganha um significado ainda maior, já que Tillich coloca em linha de correlação a ideia de fé e amor, sendo o oposto dessas duas condições representadas pelas expressões “não-fé” e “não-amor”: “a ruptura da unidade essencial com Deus é a característica fundamental do pecado. É a alienação tanto em termos de fé como em termos de amor”²⁹².

A segunda marca da alienação, conforme Tillich, é expressa pelo termo *hybris*. Pode ser compreendida como pecado da soberba ou da auto-exaltação. O ser humano, conforme expressa o teólogo alemão, é o único ser plenamente centrado. Em seu estado de alienação, contudo, ele “é tentado a transformar-se existencialmente em centro de si mesmo e de seu mundo”²⁹³. Deve-se, todavia, enfatizar a diferença entre o humano ser “o centro de si mesmo” e ser, como indivíduo, um ser “autocentrado”²⁹⁴. A primeira concepção diz respeito à articulação ou relação mal estabelecida consigo mesma, em que o ser humano vê a si mesmo como a fonte de sua própria vida, longe do fundamento do ser. E a segunda concepção, por sua vez, diz respeito à consciência de si, de conhecer-se a si mesmo. Compreende-se a *hybris* como sendo o *centro de si longe do fundamento do ser*; ela se torna a auto-elevação do ser humano à esfera divina, e não remete apenas a uma qualidade moral, como egoísmo, orgulho, arrogância. Fora chamada de pecado espiritual, pois todas as outras formas de pecado derivam da *hybris*²⁹⁵.

²⁹¹ TILLICH, *Teologia Sistemática*, p. 342.

²⁹² TILLICH, *Teologia Sistemática*, p. 342, 343.

²⁹³ TILLICH, *Teologia Sistemática*, p. 344.

²⁹⁴ O termo “autocentrado” é importante para a concepção de “indivíduo” em Tillich. A autocentralidade não é uma característica negativa, mas, quando vista pelas distorções provocadas pela alienação, ela torna-se um pressuposto para a *hybris*. Cf. o subtópico 2.3.2 *Paul Tillich sobre a polaridade, a individualização e o tornar-se si-mesmo*. Nesse sentido, vale observar o que Tillich postula: “as palavras com o radical auto [self] são perigosamente ambíguas. Pode-se empregar o termo ‘autocentralidade’ para descrever a grandeza do ser humano como ser plenamente centrado ou para escrever uma atitude eticamente negativa de cativo ao próprio eu; os termos “auto-amor” e “auto-ódio” são semanticamente ambíguos, pois é impossível separar o eu como sujeito de amor ou o ódio do eu como objeto” (TILLICH, *Teologia Sistemática*, p. 678). A parte entre colchetes é inserção nossa, para indicar a palavra inglesa traduzida como “auto”.

²⁹⁵ TILLICH, *Teologia Sistemática*, p. 345.

Tillich deixa patente que não é apenas o espírito – ou uma parte – do ser humano que se volta em *hybris*, e sim a sua totalidade. E isso porque, para ele, “toda a vida do ser humano, inclusive sua vida sensual, é espiritual”²⁹⁶. E este curvar-se sobre si como o centro do seu mundo denota claramente uma compreensão parcial sobre si, que o leva a identificar os elementos de sua vida com os elementos do próprio Deus. Para exemplificar a concepção de *hybris*, Tillich faz uma crítica a Hegel, quando este tentou identificar uma verdade parcial com a verdade última, ao criar o seu sistema²⁹⁷.

O que pode ser percebido é que a *hybris* é, em outras palavras, uma compreensão equivocada sobre si e, portanto, a alienação de si. O ser humano afastado do seu próprio eu não se compreende como tal, fazendo de si aquilo que não é, de fato, e acabando por reforçar a separação que existe entre ele e Deus. Até porque, como afirma Tillich, a *hybris* é “o outro lado da descrença”, já que ao afastar-se do centro (Deus), faz de si próprio o centro²⁹⁸.

Em relação à terceira marca, que é a concupiscência, observa-se que o ser humano precisa de mecanismos para se sustentar como o centro de si. É um ser depauperado que busca abundância, busca essa que é impulsionada pela sua própria pobreza. Tillich, assim, chama essa articulação de concupiscência. Além disso, é de se ver que o ser humano está separado da totalidade sob as condições da existência, mas deseja uma união com o todo. Em concupiscência, esse desejo de união se dá de forma inadequada ou incorreta. Acaba por se manifestar como um anseio ilimitado de atrair a realidade toda para o próprio eu: “este desejo refere-se a todos os aspectos de sua relação que o ser humano estabelece consigo mesmo e com o seu mundo”²⁹⁹. O fato é que a realidade que o cerca é composta por inúmeros elementos dentre os quais o seu próximo também se faz presente. Sendo assim, a manifestação de uma relação inadequada ou incorreta se caracteriza por mero utilitarismo, querendo o prazer por meio de outro ser, sem querer o outro ser³⁰⁰.

²⁹⁶ TILLICH, *Teologia Sistemática*, p. 345.

²⁹⁷ TILLICH, *Teologia Sistemática*, p. 345. Neste caso, observa-se que, assim como Kierkegaard, Tillich tece críticas a Hegel.

²⁹⁸ TILLICH, *Teologia Sistemática*, p. 345.

²⁹⁹ TILLICH, *Teologia Sistemática*, p. 346

³⁰⁰ TILLICH, *Teologia Sistemática*, p. 348. Ao tratar desse tema, Tillich menciona a libido como sendo um fio condutor para a compreensão da concupiscência. Ele, todavia, não vê negatividade na libido em si mesma, mas compreende que pode haver uma “libido distorcida” (Cf. *Teologia Sistemática*, p. 348), que qualifica a má relação entre o ser humano e a realidade que o cerca. A expressão “contemplação valorativa do outro” permite pensar a libido adequada, ainda que Tillich não tivesse usado essa expressão. Tillich não restringe o uso de “libido” para a explicação da sexualidade, e sim para fazer referência a todos os tipos de relações construtivas e positivas, que leva em conta a alteridade, bem como o amor e o desejo.

Em suma, esses três elementos estão em estreita relação, sendo consequência um do outro. Na descrença, está implícita a separação entre ser humano e Deus, visto que Deus deixa de ser o centro. Na *hybris*, está implícita má relação do ser humano consigo, quando a pessoa passa a ser o centro de si, já que não tem Deus como centro. Na concupiscência, está implícita a alienação entre ser humano e a realidade que o cerca (mundo e outras pessoas), visto que, para continuar sendo o centro de si, o ser humano tem uma relação utilitarista com esta realidade.

2.2.4 Convergências entre Kierkegaard e Tillich: reflexões sobre a relação entre eles

Tendo em vista o que os autores estudados nessa tese afirmam sobre a temática do pecado, consideramos pertinente encerrar esse tópico tecendo algumas considerações. Pretendemos, com isso, apontar nuances que permitam ver convergências entre Kierkegaard e Tillich. Não obstante, é relevante que reflitamos sobre o pecado no horizonte da polaridade e dualidade, o que abrirá espaço para o tema a ser abordado no tópico seguinte.

Como se verifica, tanto em Kierkegaard quanto em Tillich, a concepção de pecado está situada no mesmo campo semântico: distanciamento, disparidade, fragmentação, separação etc. Kierkegaard usa a figura do salto qualitativo, fruto da angústia, que desemboca no desespero, e Tillich, a da alienação, que afeta a liberdade e traz a consciência da finitude³⁰¹. Ambos consideram o pecado tendo como pressuposto uma relação inicial, e que se torna mal estabelecida na existência. Assim, a má relação que o ser humano estabelece consigo (Kierkegaard) e a alienação de si (Tillich) refletem a tragédia do pecado expresso em alienação, angústia e desespero. E isso causa no ser humano o desejo de voltar a ser o que era, levando-o à busca de si³⁰². A palavra “pecado”, conforme a mente contemporânea a concebe, não é um termo adequado para descrever esse processo, pelo fato de ser um conceito que se tornou distorcido³⁰³.

³⁰¹ Cf. TILlich, *Teologia Sistemática*, p. 334-339.

³⁰² TILlich, *A coragem de ser*. 5, p. 42-46, e KIERKEGAARD, *The Sickness Unto Death*, p. 18-22.

³⁰³ Cf. ROOS, *Conteúdo e forma*, p. 84. “No caso de Tillich, quando fala de queda, prefere usar o termo alienação ao invés de falar diretamente em pecado, pois percebe os malentendidos implicados nesse termo – embora reconheça a importância do termo pecado quando liberto de seus malentendidos. Kierkegaard, por razões análogas, faz Anti-Climacus elaborar inicialmente o conceito de desespero como a má relação que o ser humano estabelece consigo mesmo. Quando esta relação é vista sob a perspectiva do diante de Deus, é chamada de pecado”.

Esses dois autores convidam a um olhar sobre a ruptura com o núcleo da existência, núcleo esse que é o próprio Deus como fundamento. O pecado corresponde ao distanciamento de Deus que o ser humano efetiva. O maior reforço dessa ruptura é a voz da vacuidade, especialmente quando se ouve Zaratustra dizer que Deus morreu. O pecado representa, também, a ruptura com o núcleo do pensamento e do conhecimento. A crítica de ambos a Hegel denota justamente isso, dando, inclusive, um passo além: a finitude impossibilita o indivíduo de abarcar o todo conceitual, como se houvesse possibilidade de conhecimento pleno. Naturalmente, o núcleo da fé também fica alheio ao ser humano, já que a dúvida toma lugar. Isso não quer dizer que não exista caminho de retorno, já que a mesma liberdade que se distancia de Deus é aquela que pode optar pela fé.

Assim, a angústia, o desespero e a alienação são inerentes à condição humana, não devem ser compreendidos como um estado momentâneo, mas como algo que subjaz à própria situação existencial do indivíduo. Fugir dessa situação não é a alternativa. Manter o equilíbrio e a serenidade diante da possibilidade e das ameaças é o maior desafio no empenho em construir um sentido para a existência.

Um importante fato deve ser considerado: ao se falar de construção de sentido – ou em superação da tragicidade da ruptura de sentido – quando a ameaça ainda está no reino da ameaça, os diversos discursos no intuito de assegurar o indivíduo e alertá-lo para uma possibilidade de sentido ganham mais chances de serem ouvidos. Há ocasiões, no entanto, em que a ameaça do não-ser, ou a angústia, deixa de ser uma ameaça e se efetiva, levando o indivíduo ao desespero. Isso ocorre em situações em que o indivíduo tem a sua integralidade ferida ao sofrer uma perda, ao sofrer a experiência de descontinuidade de sentido, ao ficar desprovido de algo existencialmente significativo, quando vivencia uma enfermidade ou algum tipo de privação. Certo é que essas situações, em que a ameaça se torna algo real, levam-no a experimentar o vazio e a falta de sentido, caso fique desprovido daquilo que conferia um sentido especial à existência. Ainda assim, uma coisa é a *possibilidade* de perder um elemento doador de sentido, outra coisa é a *concretização* disso. Essa diferença, no entanto, não diminui a condição do indivíduo frente à possibilidade de construção de sentido: a ameaça (no reino na possibilidade) gera angústia simplesmente pelo fato de que a vida do indivíduo está marcada – ou condicionada – por fatores externos a ele; o desespero está ali, latente, e torna-se apenas patente (no reino da efetividade) quando um objeto doador de sentido desmorona, quando ocorre a descontinuidade de sentido. No entanto, a angústia não poderia vir à tona se não estivesse latente. A pessoa não se desespera, de fato, somente quando perde algo que antes lhe

conferia sentido: na verdade, ela já é desesperada, por isso é que se desespera, pois só pode desesperar quem já está desesperado. O desespero não ocorre com a concretização de uma experiência existencial, mas apenas vem à tona. Todavia, viver em desespero não é a única alternativa possível: existe um caminho do reencontro do ser humano consigo na sua interioridade. A despeito da exterioridade, é no aspecto mais íntimo da sua individualidade que o ser humano pode se encontrar, na medida em que ele se torna quem deve ser³⁰⁴.

A vida cristã do ser humano espiritual é expressa como uma subjetividade comprometida. Ativo e sempre se esforçando, o ser humano enfrenta várias possibilidades em um constante processo de tornar-se. Uma vez que o ser humano é pecador, deve exercer a sua escolha ao escolher a si próprio e a Deus. O propósito de um humano ser um individual é ser espiritual, e isso implica o cumprimento de uma individualidade única³⁰⁵.

Podemos, assim, compreender a concepção de pecado em relação à dualidade e à polaridade. Com isso, pecado é liberdade finita imbricada na criaturalidade. Na finitude está a limitação e o risco de qualquer tentativa não corresponder à síntese entre pensamento, desejo, vontade, de um lado, e ação, prática, efetivação, de outro. Sendo assim, compreende-se “pecado original” como a qualidade de ser livre e limitado no mesmo ato. O pecado como fato é aquilo que pode ser constatado em qualquer criatura, ou seja, o exercício de sua liberdade diante das possibilidades existenciais, sem ter acesso ao futuro no exato ato de decidir³⁰⁶. Sendo assim, essa condição subjaz a qualquer tentativa humana de se afirmar, querer e agir. É de se perguntar se o ser humano é ou não é culpado por tal condição em si, pois observa-se que é a efetivação dessa condição que traz implicações éticas. Naturalmente, qualquer tentativa de querer que pecado seja como um peso na balança que a faz pender para o mal deve ser rechaçada. Pecado está na falta de correspondência entre o querer e o agir, o temporal e o eterno, o presente e o futuro, o conhecimento e a completude. A criaturalidade não pende necessariamente para um mal

³⁰⁴ Uma maior consideração sobre interioridade e exterioridade, ou o aspecto interno e externo, será abordada no tópico 2.4 *Deus, ser humano, existência: da heteronomia à teonomia nos estádios da vida*.

³⁰⁵ AMIR, *Individual*, p. 2. “The spiritual human being's Christian life is expressed as a committed subjectivity. Active and always striving, the human being faces various possibilities in a constant process of becoming. As he is sinful he must exercise choice by choosing himself and choosing God. The purpose of the individual human being is to be a spiritual being, and this entails fulfillment of one's unique individuality”.

³⁰⁶ É possível chegar a essa concepção a partir do que Tillich chama elemento trágico-universal (Cf. *Teologia Sistemática*, p. 333). O pecado é um evento trágico que é universal, manifestando-se como fato e como ato (p. 332-335, 350ss). De igual maneira, Kierkegaard concebe esse aspecto trágico e universal do pecado, como a realidade da liberdade diante da possibilidade (KIERKEGAARD, *O conceito de angústia*, p. 32-37, 54, 55).

ético, mas traz os percalços da finitude. Nada mais simbólico para expressar isso do que o anseio de Paulo ao dizer: “em parte conhecemos, e em parte profetizamos. Quando vier o que é perfeito, o que é em parte será aniquilado” (1 Co 13:10). Há um elemento pendular entre a situação parcial marcada pela realidade antecipatória e um anseio teleológico não consumado. Enquanto a criaturidade segue como tal, a dualidade e a desintegração se mostram no “já” e no “ainda não”, no tempo e eternidade, no finito e infinito. Essa dualidade – ou falta de correspondência – entre desejo e ação já é um indicativo da desintegração do si-mesmo, da impossibilidade de levar cabalmente o seu querer à perfeição.

O movimento pendular ocorre no vazio da possibilidade. E a raiz é o pecado, entendido como liberdade finita, é o fundamento desse movimento pendular. Diante dele há um leque de possibilidades que são parcialmente antecipadas. A ruptura ou descontinuidade de sentido é encontrada na própria limitação do ser humano, ao se dar conta de que o agora não garante o elemento teleológico. Há um desejo por condensar em cada relação o significado daquilo que é objetivado. E é essa a antecipação falha por querer desprezar a polaridade teleológica.

Enfim, diante dessa polaridade, dualidade, fragmentação, surge a concepção do ser humano em busca de si, na tentativa de tornar-se si-mesmo, ou tornar-se um indivíduo. A conexão entre tornar-se um indivíduo, ou tornar-se si-mesmo, e a ideia de alienação está no fato de que o estado em que o ser humano se encontra é uma marca da força que o impede de realizar a construção de si. Todavia, há um caminho para a superação dessa força.

2.3 De sujeito a indivíduo: para além da reificação

O ser humano é visto como o sujeito das perguntas existenciais, ou o sujeito – em sua ótica – da sua relação para com o mundo. No entanto, ao invés de ser unicamente sujeito, ele poder ser o objeto daquilo que o faz lançar o olhar para si. Neste caso, a descontinuidade de sentido passa a se tornar o sujeito, ao provocar a necessidade de o ser humano buscar resposta. Nesse contexto de relação objetivo-subjetiva do ser humano, estão implicadas questões que vão desde a noção de polaridade até a de tornar-se um indivíduo. A polaridade é, por si só, um indicativo da realidade da fragmentação do existir. Ela indica que há duas realidades em tensão: a pessoa e o seu mundo. E o tornar-se indivíduo, por sua vez, indica a possibilidade da síntese e a relação entre esses elementos polares.

A noção de indivíduo possui um lugar fundamental na fé cristã, já que a igreja primitiva incorpora o legado do Antigo Testamento acerca da concepção de dignidade do homem e mulher, enquanto gente, pessoa. A valoração da espécie humana está nos textos bíblicos, que a dignificam. Deste modo, pode-se dizer que a humanidade do ser humano está em Deus. Ao passo que a trajetória do viver parece colocar este ser criado do barro como mais um elemento ao lado de outros, a Escritura transmite outra ideia: Eva e Adão foram formados à imagem do Criador, receberam o fôlego de Deus. São, portanto, dignos, não reificados; não são tratados como um meio, mas como um fim. No contexto cristão, o ser humano é tido como alguém, e não como algo.

Na história da humanidade, é com o cristianismo que a ideia de pessoa mais se desenvolve, atribuindo ao homem a capacidade de conhecer (pela inteligência) e escolher, conforme sua vontade, acionada pelo amor. O homem tem como características o entendimento, vontade e memória, que garantem identidade constante, embora possa sofrer mudanças durante sua vida. Esse homem é uma totalidade que perdura, que se apresenta com consistência; é uma pessoa³⁰⁷.

Aliás, a coletividade, imbricada no conceito de igreja como um povo, pode se tornar um polo com a particularidade e a singularidade de cada ser humano. Mas para se compreender a dinâmica da igreja como uma coletividade e a dimensão individual do ser humano, há um percurso a ser feito. Em ambos os autores estudados nesta tese, há um constructo conceitual que caminha, por assim dizer, no sentido de afirmar e reforçar o mesmo imperativo presente nas odes de Píticas, de Píndaro, que fora repetida por Nietzsche: torna-te quem tu és. Tornar-se aquele que se é torna-se um convite a se tornar um indivíduo que se descobre a si próprio. Enquanto não houver a construção do si-mesmo, o risco de viver como um ser reificado é constante no ser humano. Este mesmo apelo, o de tornar-se um indivíduo, está presente em Kierkegaard e Tillich.

2.3.1 Kierkegaard sobre a polaridade, a individualização e o tornar-se si-mesmo

Ao longo dos escritos de Kierkegaard, o que se percebe é que o ser humano é o ponto de partida para a construção do seu pensamento. Posto isso de melhor forma, a noção de “indivíduo” no autor dinamarquês é uma questão crucial. Ele defendeu que o epitáfio mais

³⁰⁷ MACHADO, *A Formação do Sujeito como Ser de Relações*, p. 32.

adequado para ele era “o indivíduo”³⁰⁸, referindo-se a si próprio como aquele que ajudava as massas a trilhar o caminho estreito, tornando-se primeiro “o indivíduo”. Existem nuances importantes quanto a esse termo na obra de Kierkegaard. Dizer que “indivíduo” ou “ser humano” são sinônimos significa desprezar os aspectos peculiares do que se pretende desenvolver nessa tese. Todavia, a preocupação de Kierkegaard é colocar o ser humano – no intuito de apontar em direção ao caminho necessário para se tornar um indivíduo – no centro de sua reflexão, assumindo o lugar de sua liberdade diante da existência, os elementos negativos do existir. Assim, não se pode desvincular a ideia de indivíduo da compreensão kierkegaardiana a respeito da existência e de todos os aspectos correspondentes a ela. De acordo com o que Amir aponta, “o ‘indivíduo’ ou ‘o indivíduo singular’ está intrinsecamente ligado à visão de Kierkegaard sobre o si-mesmo, a existência e o propósito do ser humano. O ser humano é uma síntese do eterno e do temporal, do finito e do infinito, da liberdade e da necessidade”³⁰⁹.

É de se perguntar, então, sobre as peculiaridades do conceito de indivíduo em Kierkegaard. Marcio Gimenes de Paula e Lydia Amir fizeram, cada um em sua respectiva obra, considerações sobre a etimologia deste termo. As ponderações feitas por eles ajudam a esclarecer tal expressão no pensador escandinavo. De Paula chama a atenção para a existência de duas origens da palavra “indivíduo”: “em grego, se diz *atomon* e, na língua latina, *individuum*. Em ambos os idiomas, o significado aproxima-se de algo que possui uma unidade originária e singular”³¹⁰. Amir, por sua vez, traz concepções sobre tal termo no dinamarquês, o que deixa patente que essa mesma ideia de indivíduo pode ser encontrada na língua de Kierkegaard. Aliás, há pelo menos dois termos dinamarqueses que podem ser traduzidos como “indivíduo” em português. O primeiro é “Individ”, cuja etimologia é a mesma que “indivíduo” ou “individual” em inglês. O outro termo é “enkelt” (adjetivo) ou “Enkelt” (substantivo), e significa “único”, “simples”, “singular”, “indivíduo”³¹¹. Ele pode ser usado tanto como gênero comum – com os artigos “en”, “den” – quanto como gênero neutro – com os artigos “et” e “det”. No primeiro caso, a referência é a uma pessoa singular, específica; no segundo caso, a algum objeto, ou alguma coisa. A preferência de Kierkegaard é pelo primeiro caso, ao fazer

³⁰⁸ MILLER, *God and Reason*, p. 141.

³⁰⁹ AMIR, *Individual*, p. 2. “The ‘individual’ or ‘single individual’ is intricately linked to Kierkegaard’s views of self, existence, and purpose of the human being. The human being is a synthesis of the eternal and the temporal, the finite and the infinite, freedom and necessity”.

³¹⁰ DE PAULA, *Indivíduo e comunidade na filosofia de Kierkegaard*, p. 39.

³¹¹ AMIR, *Individual*, p. 1.

referência ao ser humano³¹². O termo “den Enkelt” designa, ainda, “aquele que se opõe, com sua existência, que ela própria se acople ao domínio da quantificação”³¹³. Dito de outro modo:

Ser um indivíduo é ser constituído de modo a ser capaz de agir e sentir com um elevado grau de independência social. Um indivíduo não está tão sujeito à aprovação e à desaprovação dos seus pares significativos, como que emocionalmente escravizados por eles. Sua constituição é em grande parte uma questão de compromisso apaixonado com uma “ideia”, um objetivo, ou um ideal de vida, e é assim exemplificada na resposta emocional, bem como em atitude³¹⁴.

Kierkegaard atesta que “o indivíduo único [Enkelte] é a categoria do espírito, do despertar espiritual”³¹⁵. Vale a pena destacar que o termo traduzido como “despertamento” é “Opvækkelse”, que se refere à ressurreição, como o próprio autor escreve no primeiro parágrafo da introdução de *A doença para a morte*: “nosso amigo Lázaro adormeceu; mas eu vou despertá-lo”³¹⁶. Aliás, despertar é um dos temas dessa referida obra, sendo seu subtítulo: *uma exposição psicológico-cristã para edificação e despertar*. Além da concepção de despertar, tal escrito enfatiza o tornar-se si-mesmo. Kierkegaard expõe que “do ponto de vista do cristão, essa [o indivíduo] é a categoria decisiva, e se tornará decisiva para o futuro do cristianismo”³¹⁷. Ele ainda deixa claro o seguinte: “para mim, não pessoalmente, mas como um pensador, a questão do indivíduo [Enkelte] é a mais decisiva”³¹⁸. O tema do despertar será retomado no capítulo seguinte e entendido no contexto da cristologia de Kierkegaard.

No horizonte dessas questões – indivíduo como um singular, único, e que é a categoria do espírito ou do despertar espiritual – duas coisas podem ser observadas. A

³¹² AMIR, *Individual*, p. 1.

³¹³ ALMEIDA; OLIVEIRA, *Kierkegaard*, p. 88.

³¹⁴ AMIR, *Individual*, p. 1. “To be an individual is to be so constituted as to be able to act and feel with a high degree of social independence. An individual is not so subject to the approval and disapproval of his significant peers as to be emotionally enslaved by them. His constitution is largely a matter of passionate commitment to an ‘idea,’ a goal, or life-ideal, and is thus exemplified in emotional response as well as in action”.

³¹⁵ KIERKEGAARD, *The Point of View*, 121. “The single individual is the category of spirit, spiritual awakening”.

³¹⁶ KIERKEGAARD, *The Sickness unto Death*, p. XI. “Our friend Lazarus has fallen asleep, but I go to awaken him out of sleep.”

³¹⁷ KIERKEGAARD, *The Point of View*, 121. “From the Christian point of view, this is the decisive category, and it will also become decisive for the future of the Christinity.”

³¹⁸ KIERKEGAARD, *The Point of View*, 121. “To me, not personally but as a thinker, the matter of a single individual is the most decisive.”

primeira é que o contraponto conceitual de “Fortvivelse” – desespero – é “Enkelt” – indivíduo. Como já observado no tópico anterior, o desespero corresponde à ideia de fragmentação, duplicidade. Indivíduo, por sua vez, corresponde a unidade, singularidade. Assim, o valor de “Enkelt” para Kierkegaard, enquanto pensador, está na sua concepção de que o indivíduo é aquele que se estabelece na superação do desespero. A segunda está na compreensão de “Enkelt” como despertar do espírito, como se fosse uma ressurreição dos mortos. Despertar-se implica a capacidade de o indivíduo tornar-se si-mesmo, no sentido de ter condições de acordar do encanto imposto por fatores que o distanciam da realidade essencial da fé cristã.

Geralmente, é bem comum pensar a diferença entre o que é individual e o que é coletivo, e isso também vale para o pensamento de Kierkegaard. Existem outras ideias que se relacionam à noção de indivíduo em Kierkegaard, especialmente aquelas que indicam o contraponto entre indivíduo e multidão, e que reforçam a noção de “Enkelt”. A subjetividade individual é verdadeira, e está em contraste com “a multidão”, “o numérico” e “o grupo”, nos quais estaria a inverdade. Na multidão, o indivíduo se perde, sendo apenas mais um. Ela não tem identidade, e a inverdade está nela porque ela carece de pensamento, responsabilidade, subjetividade e paixão³¹⁹.

Quando Kierkegaard se refere à multidão, sua preocupação não está em desprezar qualquer tipo de comunidade. O que estava por detrás da sua ideia, e que representava o seu modo de conceber a multidão, tinha a ver com a crítica que ele fazia à institucionalização do cristianismo, ou à cristandade dinamarquesa. Em seu país, as pessoas nasciam cristãs; não ser cristão na Dinamarca era, por assim dizer, absurdo. Absurdo, não no sentido de não poder admitir uma outra posição religiosa, e sim no sentido de não ser tocado por essa questão social e cultural, que era a marca do cristianismo. Talvez como se fosse um absurdo se uma pessoa que nascera e crescera no Brasil, tendo sido educada como a maioria das outras pessoas, revelasse não ser falante do português. É de se notar que uma pessoa que considera o ser cristão uma condição transmitida pela sociedade não tem a dimensão individual da fé. É essa a ideia demonstrada por uma estória proposta por Climacus, que narra a censura que a mulher faz ao seu marido quando ele duvida se é um cristão de verdade³²⁰.

³¹⁹ AMIR, *Individual*, p. 2.

³²⁰ Essa estória ilustra e concretiza a crítica à cristandade: “se fosse casado, sua esposa diria a ele: “Marido, de onde te veio esta ideia? Como poderias não ser um cristão? Afinal de contas, tu és dinamarquês; o livro de Geografia não diz que o cristianismo luterano é a religião predominante na Dinamarca? Porque um judeu tu não és, maometano, de jeito nenhum, o que mais poderias ser, então? Já faz mil anos que o paganismo foi desalojado; portanto sei que tu não és um pagão. Não cuidas do teu

A cristandade tende a se impor ao ser humano, e assim o fazem a massa e a multidão. Pode-se ver como a crítica à multidão e à cristandade é acentuada no discurso de Kierkegaard, através de Climacus:

Contudo, uma coisa se admite: o cristianismo como dado. Admite-se que somos todos cristãos. Ai, ai, ai, a especulação é por demais gentil. Sim, como é estranho o curso do mundo! Houve um tempo em que era perigoso confessar ser um cristão; agora, é temerário duvidar de que se seja³²¹.

Sendo assim, Kierkegaard/Climacus julga por demais estranho argumentar “a partir da totalidade, do Estado, da ideia de comunidade, da cientificidade geográfica, para chegar ao indivíduo [*den Enkelte*]”³²². O que se retira dessa concepção é que nascer em uma situação cristã não significa ser de fato cristão, já que algo individual precisa ocorrer. Para ser cristã, a pessoa precisa se tornar um indivíduo; sendo um indivíduo, a pessoa se torna cristã.

Talvez essa concepção desencadeie uma pergunta crucial: qual o papel da igreja enquanto um grupo numérico, uma vez que a igreja é composta por pessoas? Por mais que pareça contraditório, a verdadeira igreja não anula essa concepção de indivíduo, e o motivo está na diferença entre comunidade e multidão: a verdadeira igreja é uma comunidade, e não uma multidão. Destaca-se o qualificador “verdadeira” porque a igreja corre o risco de se submeter aos ditames da cristandade. Com isso, Amir ajuda a elucidar a ideia de Kierkegaard, ao fazer a seguinte observação: “a igreja na cristandade não é uma comunidade, mas uma multidão em contradição com o indivíduo”³²³. A questão é que massa é diferente da comunidade, não possui valor; além disso, o numérico e o massificado tendem a apagar a individualidade³²⁴. A despeito da forte crítica que o pensador escandinavo fazia à multidão e ao número, não rechaçava a comunidade. Amir defende que ele considerava legítima a comunidade em que cada indivíduo pudesse manter sua diferença e sua singularidade. A comunidade, então, para Kierkegaard, é um grupo de indivíduos que vivem de acordo com uma idealidade ético-religiosa: grupo esse cuja identidade de uma autêntica comunidade era conferida pelos indivíduos dela

trabalho no escritório como um bom funcionário público? Não és um bom súdito numa nação cristã, num Estado cristão-luterano? Então é claro que tu és um cristão”. (KIERKEGAARD, *Pós-Escrito I*, p. 55-56)

³²¹ KIERKEGAARD, *Pós-Escrito I*, p. 55.

³²² KIERKEGAARD, *Pós-Escrito I*, p. 56.

³²³ AMIR, *Individual*, p. 3. “The church in Christendom is not a community, but a crowd standing in contradiction to the single individual”

³²⁴ AMIR, *Individual*, p. 3.

participantes³²⁵. Observa-se uma inversão: não é a comunidade que confere ao indivíduo o estatuto de cristão, e sim o indivíduo que o confere à comunidade. A partir do momento em que indivíduos – no estrito e proposital sentido kierkegaardiano do termo – estão unidos, eles formam a comunidade. A comunidade, assim, é constituída por algo que brota no interior daqueles que a constituem. Outra maneira de compreender como Kierkegaard concebe a relação entre indivíduo e coletivo é através do que ele chama de nivelamento.

Para Kierkegaard, o nivelamento é o processo de supressão da individualidade a um ponto em que a singularidade do indivíduo é algo não-existente e que nada significativo em sua existência pode ser afirmado. No entanto, como estabelecido em *O Conceito de Angústia* e no *Pós-Escrito*, o indivíduo é maior do que as espécies. Kierkegaard enfatiza em vários lugares a responsabilidade pessoal do indivíduo diante de Deus e condena qualquer coisa que tende a guiá-lo na direção oposta. Em particular, Kierkegaard condena o filisteu (*Spidsborger*) como aquele que vai sem pensar junto com seu grupo social e define o “indivíduo” em um polêmico contraste com a uma vida orientada para e pela multidão (*Mængden*) ou o “público” (*Publikum*)³²⁶.

É no nivelamento que está a tentativa de colocar os aspectos diferentes no mesmo pé de igualdade: é uma ação que parte de fora do indivíduo, sujeitando-o à pena de perder sua autonomia e voltar-se para a vida exterior.

Uma vez entendida a noção de indivíduo em Kierkegaard, observa-se que o autor dinamarquês desenvolve a sua ideia de desespero como a “doença para a morte”. E assim o faz demonstrando, na citação a seguir, as concepções sobre conceitos importantes, que são *ser humano, espírito, si-mesmo, relação e síntese*:

O ser humano é espírito. Mas o que é espírito? Espírito é o *si-mesmo*. Mas o que é o *si-mesmo*? O *si-mesmo* é uma relação que se relaciona consigo mesma, ou consiste no seguinte: que na relação a relação se relacione consigo mesma; o *si-mesmo* não é a relação, mas a relação se relacionando consigo mesma. O ser humano é uma síntese de infinitude e de finitude, do temporal e do eterno, de liberdade e de necessidade, em suma, uma síntese. Uma síntese é uma

³²⁵ AMIR, *Individual*, p. 3.

³²⁶ AMIR, *Individual*, p. 2. “For Kierkegaard, leveling is the process of suppressing individuality to a point where the individual's uniqueness is non-existent and nothing meaningful in his existence can be affirmed. Yet, as *The Concept of Anxiety* and the *Concluding Unscientific Postscript* establish the individual is higher than the species. Kierkegaard emphasizes at various places the individual's personal responsibility before God and condemns anything that tends to point him in the opposite direction. In particular, Kierkegaard condemns the philistine (*Spidsborger*) as one who goes unthinkingly along with his or her social group and defines the “individual” in polemical contrast to a life oriented to and by the crowd (*Mængden*) or the “public” (*Publikum*)”.

relação entre dois. Assim considerado o ser humano ainda não é um *si-mesmo*³²⁷.

Pelo fato de essa citação de Kierkegaard/Anti-Climacus ser uma importante definição da estrutura do conteúdo daquilo que forma o ser humano, ela será frequentemente aludida, especialmente no próximo capítulo. Conforme indicado na conclusão dessa citação, o ser humano ainda não é nem um si-mesmo e nem um indivíduo, e isso perpassa a sua relação com outros elementos exteriores a ele. E se o ser humano ainda não o é assim, é porque, no entrelaçamento desses elementos, há algo que não segue conforme deveria. Na premissa que antecede à conclusão, dois elementos estão presentes: a relação e a síntese. E se o conteúdo da conclusão foi como tal, é porque a síntese ainda não foi estabelecida corretamente, ao acontecer a relação entre os seus elementos. Esses elementos exteriores permitem perceber que a ideia de polaridade é cara para o filósofo de Copenhague.

É por causa da polaridade que ocorre o convite ao ser humano para tornar-se! Este é um indício de que a pessoa é responsável pelo seu existir, por tornar-se. O seu si-mesmo, porém, pode entrar em relação com aquilo que está fora dele, se permitindo a ser forjado. Afinal, o ser humano é uma síntese entre infinitude e finitude, temporal e eterno, liberdade e necessidade³²⁸, vivendo na polaridade estrutural do ser³²⁹ que, por si só, já denota o apelo à síntese. Entre o elemento que nega e o elemento que afirma, a síntese leva o ser humano a assumir a totalidade do seu ser, que implica o exterior e o interior. A síntese, portanto, é o si-mesmo, o indivíduo.

Em fábulas e contos de fadas, há uma lâmpada chamada de maravilhosa; quando ela é esfregada, o gênio [*Aanden*: o espírito da lâmpada] aparece. Brincadeira! Mas a liberdade, essa é a lâmpada maravilhosa; quando alguém a esfrega com paixão ética, Deus fica ao seu dispor. E eis que o gênio da lâmpada é um servo (então desejem-no, vocês, cujo espírito é desejo), mas aquele que esfrega a lâmpada maravilhosa da liberdade torna-se um servo – o espírito é o Senhor³³⁰.

³²⁷ KIERKEGAARD, *The Sickness Unto Death*, p. 13. Tradução feita por Jonas Roos, conforme referenciada em OLIVEIRA, *A condição humana: da doença à cura*, p. 43, 50. “A human being is spirit. But what is spirit? Spirit is the self. But what is the self? The self is a relation that relates itself to itself or is the relation's relating itself to itself in the relation; the self is not the relation but is the relation's relating itself to itself. A human being is a synthesis of the infinite and the finite, of the temporal and the eternal, of freedom and necessity, in short, a synthesis. A synthesis is a relation between two. Considered in this way, a human being is still not a self.”

³²⁸ Cf. KIERKEGAARD, *The Sickness unto Death*, p. 13.

³²⁹ Cf. TILlich, *Teologia Sistemática*, 174.

³³⁰ KIERKEGAARD, *Pós-Escrito I*, 144.

Aliás, a síntese expressa a necessidade de se postular uma relação entre esses elementos, visto que a individualização – ou o si-mesmo – se constrói igualmente levando em consideração a polaridade. No conjunto – ou na raiz – do pensamento de Kierkegaard, a concepção de polaridade é fundamental, uma vez que os elementos polares são integrantes da participação humana na existência. Assim, o poder construtivo e o poder de superação são duas potencialidades que devem se efetivar em cada ato humano, tendo um terceiro elemento para fazer a síntese, a fim de que ocorra uma melhor compreensão sobre esse processo.

A grande denúncia do pensador de Copenhague é contra o sistema que rechaça essa polaridade e que afirma a união deliberada e definitiva entre os elementos da existência. Ainda que Kierkegaard seja conhecido pela sua crítica ao sistema, não significa dizer que ele ache impossível conceber um pensamento sistemático. Ele, na verdade, atesta que não se pode dar crédito ao sistema que descarta essa separação, fazendo uma óbvia crítica aos escritos de Hegel, autor que propusera escrever um sistema que fosse capaz de oferecer uma compreensão holística sobre a realidade. Ao mesmo tempo, Kierkegaard deixa transparecer que há algo de precioso em reconhecer, no existir, estes elementos polares.

Com isso, um importante indicativo da concepção de Kierkegaard sobre a polaridade na existência está na sua própria definição do termo “si-mesmo” que, segundo ele, carrega a ideia fundamental de relação. O si-mesmo é relação. Como tal, ele falha em se relacionar tanto consigo quanto com o outro³³¹. Desta forma, uma vez que a síntese está na real condição do caráter de si-mesmo, fica evidente que a dualidade ou polaridade seja uma marca do ser humano. A dualidade, ou polaridade, é manifesta no si-mesmo através de três pares polares: a síntese entre o finito e o infinito, entre o temporal e o eterno, entre a liberdade e a necessidade. A existência, assim, é a situação em que as moções internas e externas do ser humano estão diante da polaridade ou da dualidade.

2.3.2 Paul Tillich sobre a polaridade, a individualização e o tornar-se si-mesmo

Observada a estruturação feita por Kierkegaard, é de se mencionar a articulação das ideias de Tillich no que tange a esses elementos na existência. Percebe-se, inicialmente, que o lugar que o ser humano ocupa no horizonte do pensamento tillichiano não é diferente daquele

³³¹ KIERKEGAARD, *The Sickness unto Death*, p. 13

presente na concepção kierkegaardiana. A existência humana, com isso, é o âmbito inicial para o desenvolvimento da teologia de Tillich. Roberts faz a seguinte constatação sobre esse aspecto da *Teologia Sistemática*: “cada uma das cinco partes do seu sistema começa com uma análise da existência humana como a base para se desenvolver uma questão teológica”³³². E tal questão é teológica devido ao elemento transcendente que está para além da forma contingencial da existência. Em cada parte do sistema do teólogo alemão, há um paralelo entre um elemento da esfera do ser humano e o assunto do horizonte teológico: *a razão humana* e a revelação, *a finitude humana* e Deus, *o pecado humano* e Cristo, *a vida humana* em unidade e o Espírito Santo, *o destino humano* e o reino de Deus³³³. É o olhar do ser humano para si próprio que provoca a pergunta existencial, pergunta essa que se torna teológica.

Aqui está uma importante face da compreensão da dinâmica da revelação em Tillich. Como a revelação é algo já dado, a concretização dela na vida humana ocorre através da pergunta ou da percepção do próprio ser humano sobre a realidade da revelação. O teólogo da correlação expõe com profundidade a importância do ser humano na estrutura ontológica como aquele que ocupa nela uma posição proeminente, sendo o elemento responsável por fazer a pergunta por Deus e pela própria existência³³⁴. E em cada pergunta, o que se percebe é a descontinuidade de sentido. Assim se constitui a macroestrutura do método de correlação, em que o ser humano pergunta, e os elementos portadores da resposta estão dados pela interpretação da teologia.

Antes, porém, de expor explicitamente o lugar do ser humano na estrutura ontológica do pensamento de Tillich, é necessário que se compreenda algumas nuances sobre a dimensão profunda do que significa ser um “eu”, ou o que significa ser um indivíduo, visto que a individualização conjuga o “eu” e o “indivíduo” como se fossem a mesma realidade.

O termo que vem sendo usado, “si-mesmo”, corresponde à totalidade daquilo que o ser humano é em si, tanto no que se refere à “base subconsciente e inconsciente do ego autoconsciente quanto a autoconsciência”³³⁵. O si-mesmo é a opção de tradução para aquilo que Tillich chama de *self*, que pode ser considerado como o “eu profundo”³³⁶. Aqui está uma

³³² ROBERTS, *Paul Tillich's doctrine of man*, p. 18. “Each of the five parts of his system begins with an analysis of human existence as the basis for developing a theological question”. É importante indicar que as cinco partes da teologia de Tillich, bem como os seus respectivos temas teológicos, são: revelação, Deus, Cristo, Espírito Santo e Reino de Deus.

³³³ ROBERTS, *Paul Tillich's doctrine of man*, p. 18.

³³⁴ TILlich, *Teologia Sistemática*, p. 178.

³³⁵ TILlich, *Teologia Sistemática*, p. 179.

³³⁶ Na verdade, “eu profundo” é uma opção de tradução presente na versão brasileira da *Teologia Sistemática* consultada nesta tese, não estando presente nas versões da língua alemã e inglesa. O trecho

correspondência significativa sobre a noção de indivíduo e de individualidade em Tillich. O ser humano é indivíduo porque é único, ele tem a si próprio como um elemento do qual se tem consciência. Nas palavras do teólogo alemão, “ser um eu significa estar separado de alguma maneira de tudo mais, ter tudo mais diante de si mesmo, ser capaz de olhá-lo e agir sobre ele”³³⁷.

A concepção de indivíduo em Tillich está arraigada em duas características que fundamentam a individualidade do ser humano. A primeira delas é o fato de ser autocentrado, ou a autocentralidade³³⁸ do si-mesmo. Já a segunda é a individualização, ou o fato de o ser humano ser individualizado. Assim, a noção de indivíduo em Tillich deve levar em conta tanto o fato de ser autocentrado quanto de ser individualizado: o ser humano é um indivíduo porque é autocentrado e porque possui autocentralidade. Falar de ser humano como indivíduo, em Tillich, requer a compreensão dessas duas realidades. “O ser humano não é apenas um eu completamente centrado; ele também é completamente individualizado. E é um por causa do outro”³³⁹.

Tillich usa dois termos como sinônimos para a realidade que fora traduzida por “autocentralidade”: *selfhood* e *self-centeredness*³⁴⁰. Assim, a autocentralidade é a característica intrínseca ao si-mesmo que o qualifica como pleno daquilo que é, que lhe dá a característica de ser consciente de si³⁴¹. Como um ser autocentrado, possui a si próprio, está consciente desta

do texto em português traz *ipsis litteris* o seguinte: “o eu profundo (*self*) é mais abrangente do que o ego” (TILLICH, Teologia Sistemática, p. 179). Já na versão em inglês, assim consta: “The term ‘self’ is more embracing than the term ‘ego’” (TILLICH, *Systematic Theology I*, p. 169). Na tradução em alemão, por sua vez, verifica-se isso: „Der Ausdruck ‚Selbst‘ ist umfassender als der Ausdruck ‚Ich‘“ (TILLICH, *Systematische Theologie*, p. 200). Cabe, aqui, um exercício filológico. Uma vez que a *Teologia Sistemática* foi publicada primeiramente em inglês, a expressão nesse idioma é o termo original. Todavia, a composição linguística foi “arquitetada” por alguém que mantinha uma estrutura germânica de pensamento. Comparando, por exemplo, o termo “ego” à famosa estrutura da psique, conforme esboçada por Freud (id, ego, superego), percebe-se que no idioma do fundador da psicanálise (também alemão), essa estrutura é *Es, Ich, Über-Ich*, cuja tradução em português poderia ser: “isto” – similar ao *it* em inglês – “eu” e “além-eu”. Se Tillich tinha em mente *Ich* – eu – ao escrever “ego”, é algo difícil de determinar. O fato é que “self” poderia ser um termo que compreende as nuances mais profundas, completas e abrangentes do termo “eu” ou “ego”.

³³⁷ TILLICH, *Teologia Sistemática*, p. 179.

³³⁸ Autocentralidade é um aspecto positivo; mas a distorção provocada pela alienação, faz com que a “autocentralidade” se converta em *hybris*. Cf. o subtópico 2.2.3 *Pecado como alienação: Tillich*.

³³⁹ TILLICH, *Teologia Sistemática*, p. 184.

³⁴⁰ TILLICH, *Systematic Theology I*, p. 169. Ou seja, *-hood* e *-ness* são dois sufixos da língua inglesa que significam, respectivamente, o estado de ser de do substantivo ao qual se une, formando um outro substantivo (*brother, brotherhood* – irmão, irmandade), e qualidade ou estado do adjetivo a que se une, formando um substantivo (*happy, happiness* – feliz, felicidade).

³⁴¹ Observa-se a seguinte percepção sobre autocentralidade: “É uma contínua luta com a desintegração, dependendo assim de duas forças básicas: aquela que encaminha para a auto-identidade e aquela que encaminha para a auto-alteração. Ou seja, a vida adoece (o eu se desintegra) se o eu for incapaz de firmar-se como unidade centrada diante dos numerosos estímulos e não resistir ao impacto destrutivo

posse e adota a si próprio como o centro da sua perspectiva do mundo. Deste modo, a autocentralidade envolve a consciência de o ser humano estar no mundo, ao passo que ele sabe da sua relação com outros objetos que o cercam. A noção de indivíduo – que não pode ser dividido – está imbricada na concepção de autocentralidade. A “individualidade” e o “eu” expressam a mesma experiência de ser um indivíduo. Conforme Tillich explica,

O próprio termo “indivíduo” aponta para a interdependência de auto-relação e individualização. Um ser autocentrado não pode ser dividido. Pode ser destruído ou privado de certas partes das quais emergem novos seres autocentrados (por exemplo, a regeneração da estrutura em alguns animais inferiores). Neste último caso, ou o velho eu deixou de existir e é substituído por novos eus, ou o velho permanece, diminuído em extensão e poder por causa dos novos eus. Mas em nenhum caso se dividiu o próprio centro. Isso é tão impossível como a divisão de um ponto matemático. O eu e a individualização são conceitualmente distintos, mas, na realidade, são inseparáveis³⁴².

A individualização, por sua vez, nasce a partir da noção da sua relação que o ser humano possui com os outros seres. Ela, na verdade, é o outro polo da participação, já que Tillich traz a noção de individualização e participação como componentes da própria estrutura ontológica. Assim, o ser humano está em um mundo, mas sabe que existe uma diferença entre ele e o que o cerca. O autor alemão lança luz sobre o conceito de individualização ao compará-lo com a ideia de “espécie”. Deste modo, enquanto em outras esferas o coletivo é a compreensão dominante, com o ser humano é diferente: é o indivíduo que assume centralidade diante do coletivo.

A espécie é dominante em todos os seres não-humanos, inclusive nos animais mais altamente desenvolvidos. Essencialmente, o indivíduo é um exemplar, representando de forma individual as características universais da espécie. Embora a individualização de uma planta ou de um animal se expresse mesmo na parte mais minúscula de seu todo centrado, ela só é significativa em união com pessoas individuais ou eventos históricos únicos. A individualidade de um ser não humano ganha significado se for introduzida nos processos da vida humana. Mas só então. O ser humano é diferente. Mesmo nas sociedades coletivistas, o que tem significação não é a espécie, mas o indivíduo como portador e, em última análise, como meta do coletivo. Mesmo o estado mais despótico reivindica existir para o benefício dos súditos individuais. A lei, por

das impressões que o atraem para direções múltiplas e contraditórias. Por outro lado, a vida também adoece se, debaixo de tais impactos, for incapaz de manter funções particulares equilibradas com outras. Neste caso, o medo de perder-se a si mesmo pode resultar numa indiferença ao ambiente de tal forma que impeça qualquer auto-alteração, transformando a auto-identidade numa forma morta (SILVA, *Conceito de solidão em Paul Tillich*, p. 86, 87).

³⁴² TILLICH, *Teologia Sistemática*, p. 184.

sua própria natureza, baseia-se na valoração do indivíduo como único, insubstituível, inviolável. Portanto, ele deve ser protegido e, ao mesmo tempo, tornado responsável³⁴³.

O ser humano, assim, tem a consciência de que sua individualização transcende à ideia de coletivo. Ele se realiza enquanto tal, ou seja, enquanto indivíduo. Dada tal característica, o ser humano individual é muito mais do que um no meio de uma multidão. Se assim ele se vê, sozinho e como um elemento no meio de outros elementos, tal percepção se dá por causa do pecado, da alienação, pelo fato de não ter se tornado aquilo que realmente é³⁴⁴. O ser humano, aliás, por meio da individualização, é convidado a dar um novo sentido à participação com os outros seres. É importante deixar claro que há uma dupla transformação nestes elementos polares, ou seja, na individualização e na participação. A primeira significa que o indivíduo é transformado em “pessoa”; a segunda significa que a participação é transformada em “comunhão”. No entanto, para ser uma pessoa, é necessário, antes, ser um indivíduo. Pessoa, assim, é o indivíduo que compreende a sua singularidade diante do outro com quem se tem comunhão. Nas palavras de Tillich,

Quando a individualização alcança a forma perfeita que chamamos de “pessoa”, a participação alcança a forma perfeita que chamamos de “comunhão”. O ser humano participa de todos os níveis de vida, mas só participa plenamente daquele nível de vida que é ele mesmo — ele só tem comunhão com pessoas. Comunhão é participação em outro eu completamente centrado e completamente individual. Neste sentido, a comunhão não é algo que um indivíduo possa ter ou deixar de ter. A participação não é acidental para o indivíduo; é essencial. *Não existe indivíduo sem participação, e não existe ser pessoal sem ser comunitário* [grifo nosso]³⁴⁵.

Nota-se, com isso, que Tillich enfatiza a necessidade da comunhão, que é plenificada quando ocorre a personalização: “não existe pessoa sem um encontro com outras pessoas. As pessoas somente podem crescer na comunhão do encontro pessoal. A individualização e a participação são interdependentes em todos os níveis do ser”³⁴⁶.

Uma vez observado o valor daquilo que se chama de “indivíduo” no pensamento de Tillich, é importante que sejam situados este e outros conceitos no contexto daquilo que

³⁴³ TILLICH, *Teologia Sistemática*, p. 184.

³⁴⁴ TILLICH, *The Shaking of the Foundations*, p. 156, 157.

³⁴⁵ TILLICH, *Teologia Sistemática*, 186.

³⁴⁶ TILLICH, *Teologia Sistemática*, 186.

constitui a estrutura de sua reflexão na *Teologia Sistemática*, ou seja: a ontologia. Isso permite verificar que a concepção de polaridade é um importante aspecto em Tillich. Conforme Dourley, Tillich “está defendendo que toda a vida consiste na unificação bem-sucedida, ou em sínteses, das diversas polaridades conflituosas que compõem a vida. Essencialmente a vida, a vida de Deus, une essas polaridades por meio do Espírito, desde a eternidade”³⁴⁷. Dourley ainda atesta que, a despeito de tais polaridades possuírem um forte poder de desintegração, elas estão arraigadas na vida divina, sendo que ela é tanto o fundamento da ação delas na vida humana, quanto a fonte de superação por meio do Espírito³⁴⁸. Assim, se o elemento destrutivo ou negativo da polaridade for mais impetuoso do que o outro, incide um risco de reificação e sujeição do indivíduo aos poderes destrutivos da existência, bem como à concepção de si como mais um objeto sem individualidade entre os demais.

É fundamental, neste ponto, retomar o referencial lançado pela ontologia de Tillich, conforme exposta no capítulo anterior, a fim de que se compreenda a dimensão existencial no contexto da ontologia, conforme Tillich a concebe. Ele postula o seguinte:

Nada que não tenha o poder de ameaçar e salvar nosso ser pode ser para nós de preocupação última. O termo “ser”, nesse contexto, não designa existência no tempo e no espaço. A existência é continuamente ameaçada e salva por coisas e eventos que não são de preocupação última para nós. O termo “ser” significa a totalidade da realidade humana, a estrutura, o sentido e a finalidade da existência. Tudo isso está ameaçado; pode ser perdido ou salvo. O ser humano está preocupado de forma última com seu ser e sentido³⁴⁹.

Observa-se que há uma *relação de polaridade* na estrutura e nos elementos, como se a parte si-mesmo da estrutura possuisse seus elementos próprios, inerentes e pulsantes, mas que dependessem dos elementos que estão fora de si para se concretizar. Esses elementos fora de si pertencem à parte mundo da estrutura, sendo a referida parte a condição que entra em contato com a parte que cabe ao si-mesmo. Já nas características, o que existe é uma *relação de ambiguidade*. A essência e a existência fazem parte das estruturas e dos elementos do ser, em se tratando da ambiguidade entre o real e o potencial. Essa relação de ambiguidade está,

³⁴⁷ DOURLEY, *The Problem of Essentialism*, p 132. “He is arguing that all of life consists of the successful unification or syntheses of the many conflictual polarities that make life up. Essentially life, the life of God, unites these polarities through the Spirit from eternity”.

³⁴⁸ DOURLEY, *The Problem of Essentialism*, p 132.

³⁴⁹ TILlich, *Teologia Sistemática*, p. 31, 32.

também, nas categorias do ser, mas a ambiguidade está no aspecto positivo e negativo que elas carregam.

A insistência em colocar o si-mesmo – tanto como elemento constitutivo da estrutura ontológica quanto como um ponto de articulação básica do ser – reforça a ideia de que a pessoa já percebe que a realidade heterônoma³⁵⁰ não mais faz sentido. Em outras palavras, é real o risco de que a parte da estrutura que cabe ao ser humano seja coadjuvante em sua relação com a outra polaridade. Isso ocorre quando a individualidade fica à mercê de uma universalidade ou coletividade, como cristandade, por exemplo. Ou quando o polo que cabe ao mundo intensifica o lado negativo das categorias do indivíduo. Ou ainda quando a forma engole a dinâmica latente do real sentido do indivíduo, e o destino passa a ser como uma sentença promulgada pelos dados jogados pela existência.

No entanto, a pessoa pode ser mais do que o mundo, a universalidade, a forma, o destino e a negação heteronomamente impõem. Pode viver uma vida de descobertas, que brota dentro de si, sem ser pautada pelo exterior. Essa pessoa pode afirmar-se, de maneira incontida, e construir seu destino, suplantando a sentença dos seus dados. Afinal, é de se corroborar a ideia de que destino é mais similar à possibilidade de escrever do que àquilo que já está escrito³⁵¹. O ser humano tem a sua liberdade:

O ser humano é essencialmente “liberdade finita”; liberdade não no sentido de indeterminação, mas no sentido de ser capaz de determinar a si próprio por meio das decisões no centro do seu ser. O ser humano, como liberdade finita, é livre dentro das contingências de sua finitude. Mas dentro desses limites ele é convidado a fazer de si mesmo o que ele deve se tornar, para cumprir o seu destino³⁵².

Enfim, há, na existência, um papel fundamental que o ser humano desempenha nesse emaranhado de ação exterior a ele, provocado pela descontinuidade de sentido. Ao se dar conta da ruptura, da violação dos laços que abasteciam com sentido a sua vida, ele deve atuar no intuito de construir novas pontes entre ele e a substância doadora de sentido. A construção

³⁵⁰ No tópico seguinte, a ideia de “heteronomia” será desenvolvida com propriedade, levando em consideração os fundamentos que Tillich postula. Por ora, “heteronomia” nesta seção do texto é usada para significar um mecanismo exterior ao ser humano e que se impõe a ele, reificando-o.

³⁵¹ A palavra alemã para destino é “Schicksal”. Ela diz respeito a algo futuro que é construído como consequência do presente, e não como um determinismo.

³⁵² TILLICH, *The Courage to Be*, p. 52. “Man is essentially ‘finite freedom’; freedom not in the sense of indeterminacy but in the sense of being able to determine himself through decisions in the center of his being. Man, as finite freedom, is free within the contingencies of his finitude. But within these limits he is asked to make of himself what he is supposed to become, to fulfill his destiny.”

de sentido está em relação com a construção do si-mesmo, ou a afirmação do seu aspecto individual e pessoal. Dada a condição humana de pecado, as ambiguidades e a negação que estão na existência, a fé é um convite a olhar para o elemento negativo e funesto da existência e, a despeito dele, efetivar a sua potência de vida.

2.3.3 Kierkegaard e Tillich: algumas sínteses e reflexões

No horizonte do pensamento de ambos os autores abordados nesta pesquisa, trazemos aqui uma reflexão sobre a concepção de síntese, indivíduo e polaridade, no intuito de lançar luz sobre tais conceitos. Consideramos que, ora Kierkegaard é uma chave de compreensão para Tillich, ora Tillich é que se torna uma porta de entrada para o pensamento kierkegaardiano. Verifica-se, por exemplo, que a estrutura ontológica de Tillich é, por si só, uma grande porta para o diálogo entre ele e Kierkegaard. Pois o alemão aponta para o fracasso da presunção hegeliana de declarar a união inviolável entre essência e existência, além de defender que a polaridade não pode ser rechaçada, tal como o dinamarquês o faz. Com isso, ao dizer que a “existência não está unida à essência”³⁵³, Tillich passaria nos crivos do pensador dinamarquês, que postula a ideia de existência como separação.

Os autores aqui estudados trazem a noção de que a polaridade reflete a relação entre o ser humano e o mundo, bem como a fragmentação que há na existência. E a individualidade, por sua vez, diz respeito à subjetividade, ao interior do indivíduo que busca se afirmar diante das ambiguidades do existir. A síntese, com isso, aponta para a possibilidade de integralização do ser humano, do seu despertar. Sem pretender conferir graus de importância a estes conceitos, um deles pode ser destacado, até porque é o ponto de partida para a teologia de Kierkegaard e de Tillich: a subjetividade. De fato, cada um teve sua maneira de pensar a subjetividade situando o conflito no horizonte da afirmação da subjetividade.

Evocam-se aqui alguns breves postulados de Kierkegaard e Tillich para se fazer um adendo em relação à concepção de “indivíduo” em ambos os autores. A categoria de indivíduo é um importante ponto de intercessão entre Kierkegaard e Tillich. Não apenas intercessão, mas um aspecto que pode indicar um entendimento mais nítido do pensamento de ambos. Conforme já mencionado, para Kierkegaard, o despertar é uma característica do desenvolvimento espiritual, ou da edificação do si-mesmo. O despertar requer uma percepção apurada sobre

³⁵³ TILlich, *Teologia Sistemática*, p. 211.

essa relação entre a pessoa e o seu mundo, até porque já existe uma concepção sobre o que a pessoa é em relação à existência e ao cristianismo. Chama-se a atenção para duas realidades apriorísticas. A primeira é a constatação de Kierkegaard: “uma coisa se admite: o cristianismo como dado. Admite-se que somos todos cristãos”³⁵⁴. A segunda é uma perspectiva antropológica, em conformidade com o que Jonas Roos atesta, ao dizer que, para Kierkegaard, “uma pessoa nasce humana, trata-se de um dado antropológico *a priori*”³⁵⁵. De imediato, ser cristão e ser humano estão, por assim dizer, em um nível superficial de significado, já que existem elementos ainda maiores que refletem a sujeição da pessoa a uma determinada condição. Todavia, ser cristão não significa ser um indivíduo cristão; e ser humano não implica necessariamente em ser si-mesmo. O cristão que nasce cristão por força da cristandade precisa trilhar um caminho para chegar a ser de fato um cristão. Assim também precisa o ser humano trilhar esse caminho do despertar para chegar a ser si-mesmo.

Também em Tillich, a concepção de despertar se faz presente, já que só consegue realizar a pergunta existencial quem já fora despertado para a realidade fragmentária ao seu redor³⁵⁶. O teólogo teuto-americano destaca que a pergunta existencial brota no íntimo do si-mesmo, quando alguém que se vê diante de uma contrição anunciada pela negação. Tal é a negação que desperta a consciência humana em relação ao seu lugar na existência, enquanto um ser – uma pessoa, um alguém – que possui culpa³⁵⁷. Além disso, despertar representa o ato de converte-se. Conversão, portanto, é uma nuance do despertar:

O termo “conversão” tem conotações que tornam seu uso difícil. Pode significar despertar-se de um estado em que uma preocupação última está ausente (ou, mais exatamente, escondida) para uma consciência aberta e ciente dela. Se a conversão significa isso, cada experiência espiritual é uma experiência de conversão³⁵⁸.

³⁵⁴ KIERKEGAARD, *Pós-Escrito I*, p. 55. Citação explicitada no subtópico 2.3.1 *Kierkegaard sobre a polaridade, a individualização e o tornar-se si-mesmo*.

³⁵⁵ ROOS, *Tornar-se cristão*, p. 156.

³⁵⁶ Tillich usa o termo “despertamento” em diversos momentos de sua *Teologia Sistemática*: ao descrever a transição da inocência sonhadora para a consciência do pecado, da potencialidade para a efetividade, como um ato provocado sob a égide do Espírito ao dar despertar em um âmbito social. (Cf. TILlich, *Teologia Sistemática*, p. 328-331, 689).

³⁵⁷ TILlich, *The Courage to Be*, p. 55.

³⁵⁸ TILlich, *Dynamics of Faith*, p. 123-124. “The term “conversion” has connotations which make its use difficult. It can mean the awakening from a state in which an ultimate concern is lacking (or more exactly, hidden) to an open and conscious awareness of it. If conversion means this, every spiritual experience is an experience of conversion.”

Assim, a descoberta da realidade de uma preocupação última é compreendida como um despertar. E isso se dá na interioridade, uma vez que pode ser um processo lento que se inicia de maneira inconsciente e se torna consciente, como se fosse um apelo interno de uma crise no âmago do indivíduo³⁵⁹. Despertamento, neste sentido, pode ser visto, também, como a provocação do Espírito para um novo olhar e um novo agir que são dirigidos a uma nova realidade. Naturalmente, uma nova realidade implica a existência de uma velha realidade. Esta última, a velha realidade, é representada pelo poder da alienação, do *nihil*, das variadas formas de destruição. Tillich então expressa da seguinte maneira a ação espiritual do despertar: “o Espírito pode agir em você, *despertando* [grifo nosso] o desejo de esforçar-se em direção ao sublime contra o profanidade dos dias comuns. O Espírito pode lhe dar a coragem que diz ‘sim’ à vida, a despeito da destruição que você experimentou ao seu redor e dentro de você”³⁶⁰.

Percebe-se, com isso, que a fragmentação da alienação ocorre tanto no exterior quanto no interior da pessoa. O despertar provocado pelo Espírito é capaz de fazer com que o ser humano reconheça quem ele é, permitindo ver até mesmo a presença e a ameaça dessa alienação dentro de si³⁶¹. O despertar, como ato do Espírito, representa tornar-se o si-mesmo capaz de olhar para o seu lugar como um protesto àquilo que tem o poder fragmentador.

Retomaremos a concepção de “despertamento” no capítulo seguinte, a fim de apresentar como ocorre tal ato na interioridade do ser humano. Neste ponto, então, será percebida a dinâmica do despertar no horizonte da cristologia. A maneira em que o despertar ocorre tem correspondência com a concepção cristológica e com o choque ontológico, que é a ruptura de sentido.

Há de se mencionar, também, que a concepção de “indivíduo” – como aquele que não pode ser dividido – está presente em ambos os autores. Essa categoria é por demais interior, já que o núcleo que não pode ser dividido está na interioridade. Não obstante, a ideia de comunidade em Kierkegaard – uma igreja que é formada por indivíduos – segue pelas mesmas vias encontradas em Tillich. Nas palavras do autor alemão, “a decisão de indivíduos de se reunir em aliança é que cria a igreja”³⁶². Nos dois autores, o indivíduo tem primazia sobre o coletivo, sobre a comunidade.

³⁵⁹ TILLICH, *Teologia Sistemática*, 664.

³⁶⁰ TILLICH, *The Eternal Now*, p. 85. “The Spirit can work in you, awakening the desire to strive towards the sublime against the profanity of the average day. The Spirit can give you the courage that says “yes” to life in spite of the destructiveness you have experienced around you and within you”.

³⁶¹ Cf. TILLICH, *The Eternal Now*, p. 88.

³⁶² TILLICH, *Teologia Sistemática*, p. 663.

Kierkegaard e Tillich também trazem a ideia de que o indivíduo é colocado em relação com o seu mundo, com seu aspecto exterior, o que abrange a noção de polaridade. Eles, assim, assumem que há polaridades no existir, de modo que um elemento polar não pode suplantar o outro. As polaridades garantem a tensão necessária para que a vida tenha o seu correto contraponto. Os elementos dessas polaridades podem estar na estrutura psíquica do ser humano, em sua relação consigo e com os outros elementos da existência. Assim como a polaridade traz consigo um elemento de negação, nela pode ser encontrado um elemento de afirmação e superação da negação: pode ocorrer a síntese.

No tópico seguinte, buscar-se-á delinear um caminho para a consolidação dessa síntese, ou para se conceber a relação entre exterioridade e interioridade como uma via de encontro com o si-mesmo. Uma vez que o elemento exterior evoca uma realidade formada por fatores que fogem ao controle do ser humano, ele corre o risco de ficar entregue aos ditames da existência alienada, dividida e fragmentada. A pessoa torna-se, assim, uma peça aleatória no conjunto das aleatoriedades, como se a existência se tornasse uma lei ou uma norma. Na verdade, os autores dinamarquês e alemão consideram a existência dessa norma, ou dessa lei. Ao participar da existência como um si-mesmo, o ser humano experimenta a síntese. Isso ocorre na medida em que o ser humano estabelece uma relação com a sua própria história, com os acontecimentos que lhe fogem ao controle, com sua experiência. Esta será a principal ideia a ser trabalhada no tópico seguinte, em que se pretende entender um ponto de partida para o tornar-se si-mesmo.

2.4 Deus, ser humano, existência: da heteronomia à teonomia nos estádios da vida

Até aqui foram abordados, a partir de Kierkegaard e Tillich, conceitos teológicos importantes: pecado, angústia, desespero, fragmentação, alienação, tornar-se si-mesmo, indivíduo, interioridade, exterioridade etc. Uma vez que as marcas do pecado – alienação, desespero e angústia – estão atreladas também a eventos exteriores ao ser humano, os autores aqui estudados oferecem pistas para que se compreenda como tais eventos externos podem servir de caminho para o encontro do ser humano consigo mesmo. A relação entre exterior e interior, nos dois autores, é mais bem compreendida tendo em vista o lugar do indivíduo diante das leis que regem o seu existir. Em Kierkegaard, tais leis são aludidas como estádios (estético,

ético e religioso), e em Tillich, por “leis do existir”³⁶³ (heteronomia, autonomia e teonomia). Nesta tese, trata-se dos estádios e das leis em estreito paralelo, ainda que o teólogo da correlação não tenha reportado tais conceitos ao teólogo escandinavo.

2.4.1 Os estádios de Kierkegaard

Talvez a grande marca da teologia de Kierkegaard seja um pensamento que tem o mérito de trazer para os livros a dor do existir, e ver o sofrimento e o aspecto negativo das ambiguidades como uma ponte para a redescoberta de si. Uma vez que o pensamento dele contempla a concepção de síntese, os elementos polares que devem ser sintetizados estão a todo momento na raiz do existir. Assim, é de se entender que os dois principais elementos dessa polaridade sejam o finito e o infinito.

O ser humano é concebido como uma relação dinâmica entre o finito e o infinito, que é colocada em movimento por uma escolha decisiva. A escolha é desenvolvida em três cenários diferentes: o estético, o ético e o religioso. Eles permitem diferentes concepções na vida de um indivíduo³⁶⁴.

Kierkegaard traz para a existência a tônica dessa tensão, fazendo referência a três esferas, sendo um movimento tripartite. Essa tríade é chamada de estádios da vida, ou estádios da existência. Climacus se refere a essa tríade dizendo que “há três estádios, um estético, um ético e um religioso”³⁶⁵, ou “há três esferas existenciais: a ética, a estética, a religiosa”³⁶⁶. A tradução para essa nomenclatura – estádios, e não estágios – pretende ser consonante com outros autores e pesquisadores de Kierkegaard, especialmente Álvaro Valls. “Estágio” indicaria fases que se separam uma da outra, como se fosse uma espécie de metamorfose ou superação, e “estádio” faz sugestão a esferas, percursos³⁶⁷. Além disso, destaca-se, também, que:

³⁶³ A expressão “leis do existir” não aparece de modo explícito nos escritos de Tillich. É, todavia, usada nesta tese com fins didáticos, para fazer referência aos conceitos “autonomia”, “heteronomia” e “teonomia”.

³⁶⁴ SÁNCHEZ, *Ethics*, p. 21, 22. “The human being is conceived as a dynamic relation between the finite and the infinite, which is set in motion by a decisive choice. Choice is developed in three different scenarios: the aesthetic, the ethical, and the religious. These give itself to different conceptions in an individual’s life”.

³⁶⁵ KIERKEGAARD, *Pós-Escrito I*, p. 309.

³⁶⁶ KIERKEGAARD, *Pós-Escrito II*, p. 217.

³⁶⁷ VALLS, *Kierkegaard*, p. 19.

O substantivo dinamarquês *Stadium* ou *Stadie* vem da palavra grega *stadion*, que faz referência a uma antiga pista de corrida grega que possuía a distância de 600 pés gregos. Um estádio, assim, passou a significar o comprimento desse trecho na pista. Em dinamarquês, significa uma parte de um curso maior de desenvolvimento. É frequentemente usado no sentido de um estádio ultrapassado ou já completado³⁶⁸.

Antes, porém, de se adentrar aos desenvolvimentos sobre os estádios em Kierkegaard, é importante que se pontuem aspectos da vida do autor dinamarquês, a fim de que se obtenha uma melhor compreensão desse assunto. Ressalta-se que a tríade kierkegaardiana encontra seu correspondente em uma relação que se dá entre Deus, pessoa e mundo. Essa relação tem sido mencionada pelos místicos como uma relação cosmotêndrica, ou teoantropocósmica³⁶⁹. Em outras palavras, existiram acontecimentos significativos para Kierkegaard através dos quais ele se dá conta de que, no emaranhado de sucessões de eventos que a existência traz ao ser humano, há um elemento que precisa ser depurado. Ou seja, o caminho para a redescoberta de si-mesmo em Kierkegaard ocorre através de dois acontecimentos que pairavam na realidade superficial: o seu pai – Michael Pedersen Kierkegaard – e a sua noiva – Regina Olson.

O velho Kierkegaard era dogmático, cristão ortodoxo que legou à família a educação cristã. Todavia, a insuficiência desse legado se faz presente no relato do jovem Kierkegaard, ao se dar conta do poder destrutivo que existia na imagem do seu pai. Ele faz referência à influência do pai como sendo uma dificuldade que ele levaria no cerne de sua vida, o que geraria nele “conflitos que ninguém imagina e muito menos fala a respeito”³⁷⁰. Quando Kierkegaard nasceu, seu pai já estava com cinquenta e sete anos, o que levou o seu jovem filho a vê-lo sempre como um velho, projetando, inclusive, toda a carga de tradição e severidade que poderia existir em uma pessoa mais velha³⁷¹. E se essa pessoa mais velha é o próprio pai, a influência e o significado são ainda maiores.

³⁶⁸ AMIR, *Stages*, p. 89. “The Danish noun *Stadium* or *Stadie* derives from the Greek word *stadion*, which refers to an ancient Greek racetrack that covered a distance of 600 Greek feet. A stage thus has come to mean the covering of this length of track one time. In Danish it means a part of a larger course of development. It is often used in the sense of a surpassed or already completed stage”.

³⁶⁹ Cf. PINHEIRO, *Ver o homem, Deus e o mundo*, p. 73-75.

³⁷⁰ KIERKEGAARD, *Søren Kierkegaards Skrifter, Papir 402, 1848, Noget om Syndernes Forladelse*. “[...] Collisioner som Ingen tænker paa, mindre taler om”. Disponível em: <<http://sks.dk/p400/txt.xml>>. Acesso em 30/6/2017. Garff, um dos biógrafos do teólogo dinamarquês, reafirma que Kierkegaard via sua vida como uma horrível confusão, cheia de embates, por causa da criação que recebera do seu pai (Cf. GARFF, *Søren Kierkegaard*, p. 568).

³⁷¹ KIRMMSE, “*Out with It*”, p. 21.

Todavia, dois acontecimentos são fundamentais para se compreender a marca que Michael Pedersen deixa em Kierkegaard. Em primeiro lugar, está o fato de seu pai ter engravidado Ane Sørensdatter Lund, uma prima distante, que trabalhava para ele quando ainda era casado com a primeira esposa³⁷². Ela apareceu grávida não muito tempo depois que sua primeira esposa faleceu, e há quem defenda que Michael Pedersen, não apenas mantinha um relacionamento extraconjugal com Ane Lund, mas também que ele sabia que ela não tinha condições de resistir a ele³⁷³. Visto que Ane Lund era sua empregada, Michael Pedersen propôs um acordo nada modesto para ampará-la. Seu plano foi frustrado, e a corte da Dinamarca recusou o acordo. Como resultado, ele viveu com Ane Lund até que a morte os separaram. Essa história marcou Kierkegaard porque Ane Lund era sua mãe³⁷⁴. Michael Pedersen é uma figura forte nos diários de Kierkegaard: há eventos e ideias cuja existência é atribuída ao pai. À mãe, todavia, ele não faz nenhuma dedicatória sequer, nem mesmo menciona seu nome nos diários.

Em segundo lugar, Kierkegaard acreditava que uma maldição pairava sobre sua família porque seu pai havia blasfemado contra Deus. Biógrafos de Kierkegaard colocam essa questão como relato de grande influência da vida do filósofo dinamarquês³⁷⁵. Aliás, o próprio Kierkegaard escreve em seus diários:

quão terrível é o pensamento daquele homem que, como um menino pequeno, cuidando de ovelhas nos brejos da Jutlândia, em muito sofrimento, fome e cansaço, uma vez levantara-se em uma colina e amaldiçoara a Deus! – e que esse homem foi incapaz de se esquecer disso quando ele tinha oitenta e dois anos de idade³⁷⁶.

Esta suposta maldição acaba sendo apontada como a causa da destruição de sua família, ou seja, a morte prematura dos seus irmãos e de sua mãe. Quando Kierkegaard tinha

³⁷² O pai de Kierkegaard casou-se duas vezes. Sua primeira esposa morreu sem deixar filhos. A segunda esposa era a mãe de Kierkegaard. Cf. KIRMMSE, “*Out with It*”, p. 21

³⁷³ Cf. GREEN, *Kant and Kierkegaard on Time and Eternity*, p. 175; CONWAY, *Søren Kierkegaard: Philosophy of religion*, p. 202.

³⁷⁴ GARFF, *Søren Kierkegaard*, p. 5-6.

³⁷⁵ Cf. GARFF, *Søren Kierkegaard*, p. 131, 346, 347; LOWRIE, *A Short Life of Kierkegaard*, p. 20, 35; HANNAY, *Kierkegaard*, p. 124. Esses três biógrafos de Kierkegaard chamam a atenção para o choque que Søren Kierkegaard teria experienciado em relação à maldição que o seu pai lança a Deus. Era como se o pai, de quem Søren tinha herdado a fé, fosse objeto de escândalo por ter resvalado na fé.

³⁷⁶ KIERKEGAARD, *Journals and Notebooks*, vol. 2, p. 257. “How dreadful, the thought of that man who as a small boy tending sheep on the Jutland heath, in much suffering, starving and exhausted, once stood up on a hill and cursed God! – and that man was unable to forget it when he was eighty-two years old”.

cerca de vinte e um anos, apenas ele, seu irmão Peter e o seu pai estavam vivos³⁷⁷. É de se observar a existência de um certo pessimismo, para Kierkegaard, em relação à pessoa do seu pai: “é terrível quando penso por um momento nesse tenebroso histórico da minha vida, desde os primeiros anos. A angústia com a qual meu pai me enchia a alma, sua própria terrível melancolia, as muitas coisas nesse mesmo sentido que sequer consigo escrever”³⁷⁸. Através de relatos assim, pode-se ter uma noção do impacto que a figura paterna causou em Kierkegaard. No entanto, ele se dá conta de que seu pai foi muito mais do que essa influência tenebrosa, chegando a ser o fator de uma mudança em sua vida. O ponto de transição, por assim dizer, experimentado pelo escritor dinamarquês, foi comparado a um abalo sísmico, conforme ele relata em seus diários:

Foi então que o grande terremoto ocorreu, a terrível reviravolta que, de repente, impôs sobre mim uma nova e infalível lei de interpretação de todos os fenômenos. Então eu supus que os muitos anos de vida do meu pai não foram uma bênção divina, mas sim uma maldição; que os notáveis dons espirituais da nossa família só duraram até que nós nos dilacerássemos uns aos outros: então eu senti o silêncio da morte aumentar ao meu redor, quando eu vi em meu pai um homem infeliz que sobreviveria a todos nós, uma cruz no túmulo de todas as suas próprias esperanças³⁷⁹.

Este grande terremoto pode ser interpretado como um evento que abala e que liberta. Kierkegaard cita a passagem do livro de Atos que narra sobre um grande terremoto que houve na ocasião em que os apóstolos estavam presos, terremoto esse que veio para libertá-los³⁸⁰. Ainda que Kierkegaard não tenha feito a associação imediata entre o caráter chocante e

³⁷⁷ STEWART, Jon. *Søren Kierkegaard: Subjectivity, Irony, & the Crisis of Modernity*, p. 10.

³⁷⁸ KIERKEGAARD, *Journals and Notebooks*, vol. 5, p. 166. “Oh, how frightful it is when for a moment I think of the dark background of my life, right from the earliest days. The anxiety with which my father filled my soul, his own frightful melancholia, the many things in this connection that I cannot even write down”.

³⁷⁹ KIERKEGAARD, *Søren Kierkegaards Skrifter, Papir 305:3, 1843-1845, 25 Aar gl.* “Da var det, at den store Jordrystelse indtraf, den frygtelige Omveltning, der pludselig paanødte mig en ny ufeilbarlig Fortolkningslov af samtlige Phænomener. Da anede jeg, at min Faders høie Alder ikke var en guddommelig Velsignelse men snarere en Forbandelse; at vor Families udmærkede Aands-Evner kun vare til for gjensidig at oprive hinanden; da følte jeg Dødens Stilhed tiltage om mig, naar jeg i min Fader saae en Ulykkelig, der skulde overleve os alle, et Gravkors paa alle sine egne Forhaabningers Grav”. Disponível em <<http://sks.dk/p305/txt.xml>>. Acesso em 04/07/2017

³⁸⁰ “Os apóstolos foram açoitados, jogados na prisão – e então houve um grande terremoto a fim de libertá-los”/“The apostles were flogged, thrown into prison – and then there was a great earthquake in order to free them. (KIERKEGAARD, *Journals and Notebooks*, vol. 8, p. 414). Nota-se que dois termos podem ser traduzidos como “terremoto” em dinamarquês: *Jordrystelse* e *Jordskælv*. O primeiro, usado ao falar sobre o evento atrelado ao pai, diz respeito a um tremor maior. O segundo, utilizado para descrever o evento relatado no livro de Atos, seria também um abalo sísmico, mas em consequência de um outro tremor ainda maior.

o libertador do terremoto, pergunta-se por que ele escolheu tal metáfora para se referir ao pai. De qualquer forma, entender um abalo existencial como caminho para uma libertação está de acordo com o todo do pensamento kierkegaardiano.

Quanto a Regina Olson, sua noiva – com quem terminara o relacionamento de forma inesperada – Kierkegaard a coloca como um outro núcleo de influências. Eles se conheceram três anos antes de começarem um relacionamento afetivo. Desde o primeiro contato, Kierkegaard deixa nutrir dentro dele um sentimento por Regina, conforme destaca nos diários³⁸¹. Todavia, a despeito do amor que tinha por ela, ele decide romper o relacionamento. O fato é que, mesmo terminando com Regina, Kierkegaard parece viver em função dela. Em seus livros, frequentemente, ele se dirige a um leitor, o qual ele chama de “meu leitor”. Todavia, em dinamarquês, “min Laeser”, pode ser tanto “meu leitor” quanto “minha leitora”. Aliás, a expressão mais segura seria, de fato, “minha leitora”, já que a referência é feita a Regina, ao usar o pronome “ela”, ao dizer que estava pensando “nela”, pois seu livro tinha uma mensagem para “ela”, quanto tinha em mente “uma leitora”³⁸². Ele chega a deixar claro que deve a ela a existência de suas obras: “amada era ela. Era para que minha existência a enaltecesse de um modo incondicional, minha atividade como escritor poderia, também, ser vista como um monumento ao seu louvor e honra. Eu a levo comigo na história”³⁸³.

Esses dois espectros – o pai e a noiva – são responsáveis pelo itinerário de Kierkegaard em direção ao encontro consigo. Demandaria a escrita de várias páginas para apontar, de maneira mais abrangente, como ambos, pai e noiva, influenciaram Kierkegaard, tanto em sua melancolia, perspectiva de vida, quanto em sua relação com o cristianismo³⁸⁴. Todavia, essas questões biográficas do autor permitem entender que o itinerário ao interior pode ter, sim, o ponto de partida no exterior. Apresenta-se, então, a teoria dos estádios.

O primeiro desses estádios é o estético. O estádio em questão tem a sua viva representação no texto de Johannes Sedutor, conforme escrito em *Diário de um Sedutor*. O imaginário estético desse escrito coaduna em si duas realidades, sendo que ambas são

³⁸¹ KIERKEGAARD, *Journals and Notebooks*, vol. 3, 431.

³⁸² Cf. FABRO, *Why did Kierkegaard Break up with Regina*, p. 388.

³⁸³ KIERKEGAARD, *Journals and Notebooks*, vol. 3, p. 443. “Beloved she was. My existence was to accentuate her life absolutely, my activity as an author could also be viewed as a monument to her praise and honor. I am taking her with me into history”.

³⁸⁴ Cornelio Fabro considera que o pai e Regina foram, para Kierkegaard, os seus dois mestres. Citando Kierkegaard, ele diz que tudo o que o filósofo danês é se deve à “nobre sabedoria de um velho (o seu pai) e à adorável imprudência de sua mulher; não exatamente a ela, mas, precisamente, por causa dela”./“The noble wisdom of an old man (his father), and to the lovable imprudence of a woman: not exactly to her, precisely, but because of her” (Cf. FABRO, *Why did Kierkegaard Break up with Regina*, p. 388).

determinadas pela necessidade. A primeira é a do másculo sedutor, a segunda é da jovem seduzida. O sedutor sente a necessidade de controlar a jovem, de possuir uma relação de imposição do seu aspecto estético sobre ela. A jovem, por sua vez, sente a necessidade de ser controlada por algo, como que se houvesse nisso uma espécie de segurança, lançando-se para além daquilo que ela pode se tornar. A atitude de ambos toca na esfera do superficial e do alheio, como que se o elemento não pertencente a si mesmo inexistisse, o poder de afirmação também não existiria. Assim, a figura do sedutor pode ser perfilada como aquela que impõe-se sobre a outra pessoa. Já a imagem estética da jovem explica-se pelo fato de que “o indivíduo tende a renunciar à sua própria liberdade para se acomodar na segurança das verdades dadas”³⁸⁵.

O indivíduo esteta considera-se em sua concreção e faz distinções *Inter et Inter* (entre um e outro). Ele vê algo como se pertencesse a ele de uma forma accidental, seja lá o que for, como se pertencesse essencialmente. No entanto, esta distinção é muito relativa, pois enquanto uma pessoa vive apenas esteticamente, tudo realmente pertence a ela igualmente de maneira accidental, e quando um indivíduo esteta mantém esta distinção, ele simplesmente mostra uma falta de energia³⁸⁶.

Compreende-se melhor a questão da estética no pensamento de Kierkegaard quando contrastada com o conceito de exterioridade, marcada pela preocupação que está fora do interior do indivíduo. Estética difere das caracterizações tradicionais como as elaboradas por Kant e Hegel, “ciência do belo”, “discurso sobre a beleza”, “discurso sobre as artes”, e encontra seu significado nos moldes da existência. O pensador dinamarquês concebe a estética existencialmente, como uma “ciência da imediaticidade”³⁸⁷, de modo a se tornar uma forma de existir, em que o indivíduo se afirma na existência. É um estado de espírito marcado pela inconsistência e pela vacuidade. A estética marca a diferença entre a interioridade e a exterioridade, em que a dispersão do indivíduo é causada pela falta de uma vida interior, uma vez que são fatores externos ao indivíduo que passam a determinar o seu modo de viver e, via

³⁸⁵ SAMPAIO, *A existência ética e religiosa em Kierkegaard*, p. 128.

³⁸⁶ KIERKEGAARD, *Either/Or. Part II*, p. 260. “The esthetic individual considers himself in his concretion and makes distinctions *Inter et Inter* (between the one and the other). He sees something as belonging to him in an accidental way, something else as belonging essentially. Yet this distinction is very relative for as long as a person lives only esthetically, everything really belongs to him equally accidentally, and when an esthetic individual maintains this distinction, it merely shows a lack of energy”.

³⁸⁷ Cf. MARTINS, *Interioridade e expressividade: crítica à leitura adorniana da estética de Kierkegaard*, p. 198.

de regra, um viver que jaz na falta de sentido, na superfície, sem a presença da subjetividade ou de uma consciência voltada à interioridade.

O esteta é o que vive voltado à sensação, o que faz com que a vida estética dependa do presente, do momento, do prazer que, com isso, acaba se tornando o sentido da existência. Relaciona-se à sensibilidade exterior, a uma vida regida pela imediaticidade, levando a pessoa a adentrar naquilo que é imediato, ou seja, algo não mediado. Na falta de um elemento que medeia a relação do indivíduo com a realidade que o cerca, o que é absorvido e tocado por ele torna-se, por assim dizer, uma lei válida, um poder que controla e determina a sua vida. Daí, postula-se aqui a ideia de que o imediato estético alcança o temporal, o espacial e o ideológico, fazendo com que passado e futuro não tivessem significado para o indivíduo, colocando a sua história a mercê de uma sucessão de eventos, lugares, pensamentos etc. Isso significa dizer que está implícita na estética a negação do elemento eterno e a ênfase no elemento temporal³⁸⁸. Fica claro, assim, que tal postura faz o indivíduo olhar para o que vem de fora, para a dimensão exterior, dependendo dessas dimensões para produzir uma afirmação que o faça sentir. O que marca a estética é a mesma possibilidade que marca a angústia e o pecado: está no que é dado ao indivíduo, um produto bruto da existência. A escolha, assim, lança um olhar para o objeto a ser escolhido, como se não houvesse modo de lapidá-lo.

Por mais que o sujeito tenha a infinitude dentro de si, por ser existente ele está no devir. O pensador que consegue, em todo seu pensar, esquecer de pensar simultaneamente que está existindo, não explica a existência, ele faz uma tentativa de deixar de ser um humano, de tornar-se um livro ou algo objetivo como só um Münchhausen pode tornar-se³⁸⁹.

Climacus destaca a opção que o indivíduo faz pela existência, pelo devir, submetendo-se a ele, a despeito de ter em seu interior a infinitude. Münchhausen, figura a quem o indivíduo com atitude estética é comparado, saltava da realidade para a fantasia, ambientando-se à imediaticidade através da negação de si. Assim, ao invés de o indivíduo ser quem ele é, a sua âncora está no que lhe impõe quem ele é.

O segundo estágio é o ético que, como o conceito já indica, diz respeito a uma busca pelo ser humano se afirmar a partir da lei moral. No âmbito da ética, o indivíduo se volta para aquilo que está implícito nos princípios éticos, tomando consciência do seu papel em relação às pessoas. Tais princípios estão orientados pela capacidade de escolha e poder de decisão do

³⁸⁸ VARDY, *The SPCK Introduction to Kierkegaard*, p 35, 36.

³⁸⁹ KIERKEGAARD, *Pós-Escrito I*, p. 96.

indivíduo, já que ele se julga como habilitado a responder adequadamente às vertentes da existência. O aspecto dessa esfera coloca o ser humano como autocentrado: as principais fontes do dever estão dentro dele, e essa pessoa que vive eticamente “tem a si mesma como sua própria questão”³⁹⁰. Observa-se, com isso que “o indivíduo ético então, não tem o dever fora de si mesmo, mas dentro de si mesmo”³⁹¹.

No estágio ético, a autoafirmação do indivíduo está marcada pela existência afetiva, expressa pela realização do dever. A autoafirmação ocorre a partir da sujeição do indivíduo a uma determinada lei, uma lei autônoma³⁹². Há longos debates sobre se o estágio ético mantém continuidade ou descontinuidade com o estágio religioso. Assume-se aqui que ocorre uma ruptura entre esses dois últimos estágios, uma vez que o indivíduo no estágio ético se volta para a existência, oscilando entre o estético e o religioso. Assim, “o conceito de ética que aparece nos contextos em que Kierkegaard enfatiza o contraste entre o ético e o religioso, é caracterizado como o ‘geral’, onde a ética é normativa no âmbito social e tem a pretensão de ser autônoma”³⁹³. Conforme propõe Ricardo Gouvêa “há, para a pessoa que vive no estágio ético, uma autoconfiança fundamental, uma afirmação da própria autonomia, e um desejo de controle que difere profundamente da atitude característica da pessoa religiosa como definida por Kierkegaard”³⁹⁴.

Uma pessoa situada no estágio ético alinha suas prioridades, atitudes e critérios com os conceitos de dever, responsabilidade e compromisso. Com estas categorias éticas, o indivíduo ético avalia as esferas estética e religiosa da existência, bem como os elementos estéticos e religiosos em sua própria vida. Por exemplo, um indivíduo ético seria capaz de experimentar o humor estético do primeiro amor no contexto da sua vida moral, pressupondo como se isto estivesse presente no casamento, ao invés de recordar, nostalgicamente, como passado³⁹⁵.

³⁹⁰ KIERKEGAARD, *Either/Or. Part II*, p. 256. “He who lives ethically has himself as his task”.

³⁹¹ KIERKEGAARD, *Either/Or. Part II*, p. 254. “The ethical individual then, does not have duty outside himself but within himself”.

³⁹² SAMPAIO, *Kierkegaard: a ambiguidade da informação*, p. 87, 88.

³⁹³ SAMPAIO, *A existência ética e religiosa em Kierkegaard*, p. 124.

³⁹⁴ GOUVÊA, *Paixão pelo paradoxo*, p. 216.

³⁹⁵ SÁNCHEZ, *Ethics*, p. 22. “A person situated in the ethical stage aligns his or her priorities, attitudes and criteria with the concepts of duty, responsibility, and commitment. With these ethical categories the ethical individual evaluates the aesthetic and the religious spheres of existence, as well as the aesthetic and religious elements in his or her own life. For example, an ethical individual would be able to experience the aesthetic mood of first love in the context of his moral life by presupposing it as present in marriage, rather than nostalgically recalling it as past.”

O enaltecimento do dever é concebido como um elemento sobre o qual o ser humano tem pleno domínio. O indivíduo considera-se a si próprio como portador de uma norma.

A pessoa verdadeiramente ética possui uma serenidade interior e um senso de segurança, pois não tem o dever fora de si, mas dentro de si. Quanto mais profundamente um homem tenha estruturado a sua vida de modo ético, menos ele sentirá a necessidade de falar sobre o dever a cada momento, de se preocupar a todo momento se está ou não cumprindo-o, de buscar conselhos de outros a todo momento para saber o que é o seu dever³⁹⁶.

Todavia, a autonomia da pessoa no estágio ético não lhe garante a síntese completa. E isso porque, por um lado, está implícito no estágio ético aquilo que está no estágio estético, que é o desejo desesperado de não querer ser si-mesmo, efetivado de maneira imediata, em que a pessoa se volta para si mesma a partir de uma imposição exterior. Por outro lado, no estágio ético, o indivíduo encontra em si o apoio para a preocupação com a ética universal, mas, ainda assim, volta-se para si em desespero de querer ser si-mesmo.

O terceiro estágio é o estágio religioso. Kierkegaard/Climacus considera que há uma relação estreita entre o estágio ético e o religioso, estando eles “numa relação essencial um com o outro”³⁹⁷. O estágio religioso caracteriza-se pela presença da fé e, por isso, consegue trazer a relação com o si-mesmo, ao mesmo tempo que consegue olhar para o âmbito universal. Pois a fé é um elemento que é despertado na interioridade. Neste sentido, Kierkegaard julga não haver, no estágio religioso, individualidade injustiçada, deformada ou prejudicada³⁹⁸. Todavia, o que faz com que este estágio seja religioso é a consciência que o ser humano tem de que suas ações estão diante de Deus, ou que partem em função da sua realidade³⁹⁹. Não obstante, essa esfera é religiosa porque há, por assim dizer, um convite ao desafio e à descoberta, de encarar o conflito e vencer a imediaticidade da estética. Aliás, o religioso é oposto à imediaticidade. Esta, por sua vez, é marca da estética. Climacus menciona que:

³⁹⁶ KIERKEGAARD, *Either/Or II*, p. 254-255. “The truly ethical person has an inner serenity and sense of security, for he does not have duty outside himself but within himself. The more deeply a man has structured his life ethically, the less he will feel compelled to talk about duty every moment, to worry every moment whether he is performing it, every moment to seek the advice of others about what his duty is”.

³⁹⁷ KIERKEGAARD, *Pós-Escrito I*, p. 309.

³⁹⁸ Cf. KIERKEGAARD, *Pós-Escrito II*, p. 147.

³⁹⁹ AMIR, *Stages*, p. 94.

O mérito do discurso religioso está em tornar o caminho difícil, pois o caminho é o decisivo – de outro modo, só temos estética. Mas o cristianismo fez com que o caminho se tornasse o mais difícil de todos, e é só ilusão, que embarçou muita gente, que o cristianismo tenha facilitado o caminho, já que justamente só ajudou as pessoas por tornar o início tal que tudo ficou mais difícil do que jamais⁴⁰⁰.

Neste estágio, o ser humano adentra a uma profundidade espiritual que o leva a submeter a ela qualquer sentimento de justiça própria ou ética própria presentes no estágio ético. É nesse momento que o ser humano consegue transcender a si próprio, dando conta de que a ética autônoma é temporal e limitada. Assim, esse estágio concretiza-se em virtude da fé que, conforme apresenta Amir,

Baseia-se no fato histórico de que Deus veio à existência, no tempo, na pessoa de Cristo, colocando, assim, o ponto de contato com Deus fora do indivíduo. [...] Expressa o paradoxo inerente ao indivíduo que se esforça para a sua bem-aventurança eterna por meio de uma relação para com algo presente no tempo que é histórico e, portanto, externo. Além disso, o Deus eterno se torna histórico em virtude do absurdo porque, paradoxalmente, passa a existir em um ponto definido de tempo⁴⁰¹.

Conforme ele concebe, “a exposição religiosa tem, essencialmente, de *eleva pelo sofrimento*. Tal como a fé da imediaticidade se baseia na felicidade, a fé do religioso se baseia em que a vida está justamente no sofrimento”⁴⁰². O que ocorre na imediaticidade é algo universal, uma experiência que marca a existência. A imediaticidade é regida pela aleatoriedade, pela sorte. Aí percebe-se que o ser humano não tem controle do que ocorre, sobre o que está no âmbito exterior. Os acontecimentos no mundo são, de certo modo, aleatórios e afetam aleatoriamente o ser humano. O religioso, porém, pode qualificar essas experiências aleatórias, pode dar a elas uma nova conotação.

De novo se mostra aqui o que é sinal da esfera religiosa – que o positivo se reconheça pelo negativo (em contraste com o caráter direto da imeditividade e

⁴⁰⁰ KIERKEGAARD, *Pós-Escrito II*, p. 145.

⁴⁰¹ AMIR, *Stages*, p. 95. “It is based on the historical fact that God came into existence in time in the person of Christ, thereby placing the point of contact With God outside the Individual. [...] It expresses the inherent paradox of the individual who strives for his eternal blessedness through a relationship to something else in time that is historical and hence external. Moreover the eternal God becomes historical by virtue of the absurd because he paradoxically comes into existence at a definite point of time”.

⁴⁰² KIERKEGAARD, *Pós-Escrito II*, p. 152.

com o caráter relativamente direto da reflexão): que o agir religioso se reconhece pelo sofrimento⁴⁰³.

O que se pode perceber nesta definição é que Kierkegaard evoca a própria negatividade na existência, o que leva a uma melhor compreensão daqueles eventos pelos quais o pensador dinamarquês passou em relação ao seu pai e à sua noiva. Ou seja, o exterior pode ser uma via para o interior, para o religioso. Nesse sentido, o sofrimento é uma espécie de manutenção da consciência da finitude, e a fé é a manutenção da infinitude, de modo que a esperança emerge da coexistência dessas duas realidades. Climacus usa uma espécie de oxímoro ao conjugar as marcas de uma vida religiosa: “a revelação se reconhece pelo mistério, a felicidade, pelo sofrimento, a certeza da fé, pela incerteza, a facilidade, pela dificuldade, a verdade, pela absurdidade”⁴⁰⁴. Caso essa dialética não seja levada em consideração, haverá uma confusão entre o estético e o religioso⁴⁰⁵.

O sofrimento religioso, contudo, faz menção a um evento interior. Dito de outra forma, é um evento exterior que se interioriza, porém com outras implicações, trazendo a fé, não somente espelhando o desespero. Climacus, com isso, aponta que “quando o indivíduo está seguro em sua relação para com Deus e sofre apenas no exterior, este não é um sofrimento religioso”⁴⁰⁶. Tal sofrimento é estético.

O estágio religioso pode ser compreendido no horizonte da ética, quanto ela se encontra permeada pelas implicações religiosas. O princípio norteador da ética religiosa em Kierkegaard nasce a partir do “tu deves” bíblico, o que o faz receber um olhar de crítica, já que o dever é assimilado a partir de um contexto cristão. Essa abordagem de Kierkegaard abriria espaço para, pelo menos, duas questões. Em primeiro lugar, um norteador ético que parte do contexto judaico-cristão pode não ter o mesmo significado para o indivíduo que adota outra ou nenhuma tradição religiosa. Em segundo lugar, se a ética é matéria de filosofia, logo qualquer postulado ético deve estar acima da religião, e não oriundo dela. O questionamento que surge daí busca interpelar a legitimidade de religião e ética coexistirem no mesmo ato, à medida que seu pensamento vai se desenvolvendo.

É de se perguntar, também, sobre a legitimidade do estágio ético, pois o indivíduo não pode ser sua própria referência, no sentido de criar suas leis e paradigmas, por encontrar-

⁴⁰³ KIERKEGAARD, *Pós-Escrito II*, p. 148.

⁴⁰⁴ KIERKEGAARD, *Pós-Escrito II*, p. 148.

⁴⁰⁵ Cf. KIERKEGAARD, *Pós-Escrito II*, p. 148.

⁴⁰⁶ KIERKEGAARD, *Pós-Escrito II*, p. 168 “When the individual is secure in his God-relationship and suffers only in the external, this is not religious suffering”.

se na não-verdade. É aí que surge o estádio religioso, apresentando-se como um elemento mediador e norteador para a ética do indivíduo; é um norteador que está fora e dentro do indivíduo, sem se confundir com ele⁴⁰⁷. Gilmar Zampieri destaca que:

Poder-se-ia objetar que Deus e a Bíblia já não servem de argumentos de autoridade em filosofia e que portanto uma ética fundada no dever de amar por um mandamento divino, depois de Kant, já não é possível de ser aceita racionalmente, pois parte do pressuposto da heteronomia e, para Kant, a ética só pode ser ética da autonomia – dar a si mesma a própria lei. Certamente é uma objeção poderosa e assumida quase que unanimemente pelos filósofos modernos e contemporâneos⁴⁰⁸.

Deste modo, a ética que parte da religião e que é criticada é a ética secular que está presente em cada era e cada tempo⁴⁰⁹. É a ética voltada para o próximo, sobre o qual recai a maior atenção do mandamento “tu deves amar o próximo”, constituindo-se em uma ética da alteridade. Com isso, segundo Gouvêa, Kierkegaard parece firmar um novo aspecto ético que “pode realizar muito melhor os ideais racionalistas de encontrar e prescrever valores sociais universais frustradamente buscados pela ética filosófica de Platão a Hegel”⁴¹⁰.

O que se pretende enfatizar em relação às leis do existir está na especial decisão do ser humano em ser si-mesmo. É a raiz dessa decisão que faz com que a concretização da busca por um sentido possa tomar lugar na vida do indivíduo. O que a guerra representou para Tillich possui o mesmo elemento sobre o que o pai de Kierkegaard representou para ele. Em ambas as situações, houve um elemento externo que interpelou ambos os autores à busca por algo que não satisfazia mais, nem trazia mais resposta. Estes elementos eram estéticos e heterônomos, mas que desencadearam o olhar para um elemento que fosse religioso ou teônimo.

2.4.2 Tillich: Heteronomia, autonomia e teonomia

A dor do existir é, igualmente, algo presente na reflexão de Tillich que, também desenvolveu uma tríade que evocava a relação entre ser mundo, ser humano e Deus. Ele estava sensível ao movimento trágico – e ao consequente desfalecimento de sentido oriundo dele – e reconheceu esse espectro gélido de um afã idealístico que marcava o cristianismo do seu

⁴⁰⁷ SAMPAIO, *Kierkegaard: a ambiguidade da imaginação*, p. 87, 88.

⁴⁰⁸ ZAMPIERI, *Eros, philia e ágape em Kierkegaard*, p. 106.

⁴⁰⁹ QUINN, *Kierkegaard's Christian Ethics*, 349.

⁴¹⁰ GOUVÊA, *A palavra e o silêncio*, p. 250.

contexto. Num relato estonteante, em uma entrevista à revista *Times Magazine*, o teólogo alemão narra a circunstância que o fez repensar o discurso cristão de sua época:

A real transformação ocorreu na batalha de Champagne, em 1915. Houve um ataque noturno, e ao longo de toda aquela noite, eu caminhei por entre os feridos e moribundos, na medida em que eles chegavam – muitos deles eram meus amigos chegados. Durante aquela noite longa e horrível, eu andei pelas filas de homens morrendo, e muito da minha filosofia alemã clássica se estilhaçou – a convicção que o ser humano poderia dominar cognitivamente a essência do seu ser, a crença na correspondência de identidade entre essência e existência. Lembro-me que costumava me assentar nas florestas da França e ler *Assim falou Zaratustra* de Nietzsche, como faziam também muitos outros soldados, em um estado de exaltação. Esta era a libertação final da heteronomia (fazer um deus a partir daquilo que não é Deus). O niilismo europeu trazia em seu bojo a palavra profética de Nietzsche: “Deus morreu”! Pois bem, o conceito tradicional de Deus estava mesmo morto⁴¹¹.

Esse famoso depoimento de Tillich é, por assim dizer, um fragmento simbólico que sumariza diversos aspectos dessa tese. Dentre eles destacam-se os seguintes: o reencontro com Deus a despeito do anúncio trágico de que a existência é sem sentido; a ênfase de que o existir é ambíguo e fragmentado; a construção do si-mesmo se dá mediante o encontro com o Deus que não se identifica com o Deus da heteronomia. Esse trecho da entrevista ratifica, em amplos sentidos, o presságio de Nietzsche: “Deus morreu”. A começar pela denúncia ao Idealismo, como se o ser humano fosse capaz de, por si próprio, garantir o bem e a estabilidade. A Europa já havia sido palco de catástrofes, mortes, pestes, disputas. No entanto, anacronicamente, o que Tillich experimentara na guerra fora o fim da metafísica. Ele escrevera tal testemunho já depois de toda a formulação conceitual sobre o assunto, mas, naquela hora, como capelão na França, não era necessário que concepções filosóficas dissessem para ele que a existência era trágica. Não obstante, o que caíra por terra naquela noite fora o Deus criado pelos idealistas. Esse era o Deus feito por mão humanas, fruto de um pensamento dominado por quem Deus não é. Além disso, esse Deus – ou essa ideia – era uma concepção imposta de maneira heterônoma, da qual

⁴¹¹ TILLICH, *Religion: To Be or Not to Be*, p. 47. “But the real transformation happened at the battle of Champagne in 1915. A night attack came, and all night long I moved among the wounded and the dying as they were brought in – many of them my close friends. All that horrible, long night I walked along the rows of dying men, and much of my German classical philosophy broke down – the belief that man could master cognitively the essence of his being, the belief in the identity of essence and existence. I remember sitting in the woods in France reading Nietzsche’s *Thus Spoke Zarathustra*, as many other soldiers did, in a state of exaltation. This was the final liberation from heteronomy [making a god of something that was not God]. European nihilism carried Nietzsche’s prophetic word that ‘God is dead.’ Well, the traditional concept of God was dead.”

Tillich se livrara naquela noite. E no ato de se libertar da heteronomia, está o ato de reconhecer que o verdadeiro Deus pode aparecer.

É por demais importante considerar as leis do existir nesse contexto de busca por si-mesmo. Antes, faz-se um adendo sobre a nomenclatura empregada para se referir à heteronomia, autonomia e teonomia. Elas serão chamadas de “leis do existir” porque são expressões da interpretação de Tillich do movimento dialético da história. Poder-se-ia postular outros nomes, como “fases” ou “momentos”. No entanto, pelo fato de o pensamento tillichiano ser dialético, concebendo ambiguidades e polaridades, não seria possível afirmar que, na existência, um elemento seria decisivo, fechado e estanque, como uma fase em que as prerrogativas que dela fazem parte impediriam qualquer interferência de outra fase⁴¹². Assim, como exemplo, heteronomia, autonomia e teonomia não poderiam ser chamadas de fases porque se a pessoa passa por uma experiência de teonomia, nada impede que aquilo possa se transformar em heteronomia, ou que em outras situações de sua vida ela experimente a lei da heteronomia. Assim, postula-se que são leis do existir porque são como que extratos da relação entre o ser humano e os elementos ao seu redor, e a representação que o ser humano faz daquilo que surge dessa é que confere e determina se se trata de heteronomia, autonomia ou teonomia.

A importância de se compreender essas leis do existir está no fato de que elas representam aquilo que rege a orientação pística e racional do indivíduo diante da existência. A busca por si-mesmo acaba por perpassar esses ditames. Se uma determinada lei situa o indivíduo aquém do que se pode compreender no horizonte da existência, ela o impede de encontrar respostas satisfatórias às suas perguntas, uma vez que se supõe que tais respostas já foram encontradas. Deste modo, o indivíduo não se dá conta disso, de que a atmosfera na qual vive pode ser falaciosa, e a sua busca pode ser interrompida. A perspectiva teológica desse movimento se define porque a lei da teonomia se apresenta como atmosfera adequada, quando não é o indivíduo em angústia, nem os elementos em alienação, que representam a fonte de resposta para suas perguntas, e sim o elemento revelatório em constante controle do existir e do indivíduo.

A primeira dessas leis é a heteronomia. Como o nome indica, ela faz menção a uma lei externa, uma outra lei, que tem sua origem no exterior do ser humano. A expressão que mais se aproxima de heteronomia é “imposição advinda do exterior”. Tillich, todavia, define

⁴¹² É de se observar que Tillich faz referência a certos períodos históricos como “períodos heterônomos”. Todavia, em relação a pessoas, ele não usa ideias como “período de vida heterônomo”.

heteronomia com uma palavra: “arbitrariedade”⁴¹³. Há um elemento de significado que está no exterior do indivíduo, ou há uma substância doadora de sentido, a Substância Católica⁴¹⁴. Todavia, ainda que tal substância esteja presente em alguma esfera, sua imposição arbitrária gera heteronomia, já que acaba por não corresponder a um processo de redescoberta que partira do indivíduo. Quando um grupo ou ideia tende a se impor sobre o indivíduo, o que ocorre é uma tentativa heterônoma. Percebe-se que a heteronomia – como uma lei estranha (strange law) – é uma consequência da alienação (estrangement) do ser humano para consigo. Ela nega que o ser humano tenha condições de decidir por si próprio. A alienação do ser humano para consigo torna-se o fundamento da heteronomia, uma vez que esta marca do pecado enfatiza a estranheza do ser humano em relação a si próprio, como se necessitasse de uma lei que decidisse por si. É importante notar que Tillich concebe a heteronomia como uma lei que leva o indivíduo ao desespero ou à obstinação de sua vontade alienada, e não a autonomia, explicando o seguinte:

Porque se nós temos de obedecer a uma autoridade estranha, ainda que ela viesse de Deus, ela iria contra a vontade de nossa própria bondade criada, e nós estaríamos nos sujeitando a algo que não é a razão pura dentro de nós, como nossos desejos, nossos esforços, ou o princípio do prazer, e assim por diante. Então procuramos a segurança de uma autoridade estranha que nos priva da coragem de usar nossa razão, por causa do medo de punição ou de cair em problemas insolúveis. Assim, chegamos à surpreendente conclusão de que a heteronomia é, no fim das contas, a tentativa de escapar do medo, não por coragem, mas por sujeição a uma autoridade que nos dá segurança. Neste sentido, a heteronomia apela indiretamente para o princípio do prazer e nega a nossa própria estrutura racional. Kant, por exemplo, estava bastante consciente, antes mesmo de Freud e da psicoterapia moderna, de que a heteronomia religiosa também submete o ser humano a leis estranhas – seja esta heteronomia em relação à igreja ou à Bíblia – e que o ser humano segue essas leis conduzido pelo medo. Isto significa que, em última instância, a pessoa está sendo conduzida pelo princípio do prazer, subvertendo a bondade criada da estrutura racional do ser humano⁴¹⁵.

⁴¹³ TILLICH, *A History of Christian Thought*, p. 289.

⁴¹⁴ Tillich chama de Substância Católica a presença universal do sagrado – ou de Deus – na cultura e na história.

⁴¹⁵ TILLICH, *A History of Christian Thought*, p. 322. “Because if we should obey a strange authority, even if it were to come from God, it would go against the will of our own created goodness, and we would be subjecting ourselves to something that is not pure reason within us, such as our desires, our strivings, or the pleasure principle, and the like. Then we are looking for the security of a foreign authority which deprives us of the courage to use our reason because of the fear of punishment or of falling into insoluble problems. So we come to the surprising result that heteronomy is ultimately the attempt to escape fear, not by courage but by subjection to an authority which gives us security. In this sense heteronomy indirectly appeals to the pleasure principle and denies our own rational structure. Kant, for instance, was very much aware even before Freud and modern psychotherapy that religious heteronomy also subjects men to strange laws – whether heteronomy in relation to the church or the Bible – and that men follow these laws driven by fear. This means that ultimately they are being driven by the pleasure principle, subverting the created goodness of man’s rational structure.”

O domínio da heteronomia parte de um pressuposto básico: o de que o ser humano não tem condições de crer por si só, de viver por si só aquilo que representaria a questão última para a sua existência. A heteronomia enxerga o ser humano como que desprovido de possuir, por ele mesmo, razão para crer, decidir, experimentar ou vivenciar a revelação. “A heteronomia atesta que o ser humano, sendo incapaz de agir de acordo com a razão universal, deve ser sujeitado a uma lei estranha e superior a ele”⁴¹⁶. Geralmente o movimento da heteronomia parte da concepção de que a verdade absoluta está condensada em uma vertente, as leis a serem seguidas são proclamadas por essa vertente, e tal vertente se desloca em direção ao indivíduo, sendo a sua principal declaração a de que ele precisa crer e viver de acordo com o que lhe é imposto. A heteronomia faz com que a existência se imponha sobre o ser humano e o afete no seu processo de tornar-se um indivíduo.

A heteronomia impõe uma lei estranha, seja ela religiosa ou secular, na mente do ser humano. Ela negligencia a *estrutura logos* da mente e do mundo. Ela destrói a honestidade da verdade e da dignidade da personalidade moral. Ela desestabiliza a liberdade criativa e a humanidade do ser humano. Seu símbolo é o “terror” exercido por igrejas absolutistas ou estados absolutistas. A religião, se age de maneira heterônoma, deixa de ser a substância e o elemento vital de uma cultura, tornando-se, ela mesma, uma secção da cultura que, esquecendo-se da sua grandeza teônoma, deflagra-se como uma mistura de arrogância e derrotismo⁴¹⁷.

Como já visto, a presença da heteronomia em uma esfera religiosa se dá quando um grupo se impõe sobre o indivíduo como o único válido, o único portador de verdade. Todavia, ela está igualmente em esferas seculares. Em tal esfera a sua presença pode se dar por meio de sistema de ideias, como se houvesse um ideal de sociedade afirmado por alguma vertente política. Se o capitalismo se impõe como o sistema que é portador das respostas aos questionamentos do indivíduo, ele se comporta de maneira heterônoma. O mesmo ocorre com o socialismo ou o comunismo. Aliás, Tillich enxerga na política um solo fértil para a frutificação da heteronomia, indicando que as esferas políticas e sociais são tão similares à

⁴¹⁶ TILLICH, *The Protestant Era*, p. 56. “Heteronomy asserts that man, being unable to act according to universal reason, must be subjected to a law, strange and superior to him”.

⁴¹⁷ TILLICH, *The Protestant Era*, p. 46. “Heteronomy imposes an alien law, religious or secular, on man's mind. It disregards the logos structure of mind and world. It destroys the honesty of truth and the dignity of the moral personality. It undermines creative freedom and the humanity of man. Its symbol is the "terror" exercised by absolute churches or absolute states. Religion, if it acts heteronomously, has ceased to be the substance and life-blood of a culture and has itself become a section of it, which, forgetting its theonomous greatness, betrays a mixture of arrogance and defeatism.”

religiosa, que ele as chama de quase-religiões⁴¹⁸. Dentre essas quase-religiões, ele situa o fascismo e o nazismo que, de modo autoritário, exigia que as massas se submetessem às suas demandas. O indivíduo fica à mercê de uma vertente que não lhe dá a oportunidade de exercer a sua autoafirmação, já que é a lei heterônoma que vai caracterizar o indivíduo. Sendo assim, “uma cultura heterônoma sujeita as formas e as leis do pensar e do agir a um critério autoritativo de uma religião eclesial ou uma quase-religião política, até ao preço de destruir as estruturas da racionalidade”⁴¹⁹. Não é raro perceber que diversas vertentes políticas tentam se apresentar às pessoas como um refúgio, como uma fonte de caracterização individual, impondo-se por meio da massificação. Não obstante, o discurso capitalista, imposto como a única alternativa para o indivíduo, e rechaçando qualquer outra forma de pensar as relações econômicas, pode ser chamado, também, de uma quase-religião. Sua arbitrariedade é heterônoma.

Além de a heteronomia fazer referência a leis que partem do âmbito secular e religioso, ela pode ser reputada, também, como uma lei que é imposta pela própria existência. O viver humano é marcado pelo elemento trágico: desastres, guerras, eventos negativos. A força de tais elementos é elevada o bastante para ditar de que maneira a pessoa tem que viver, ou seja, em estado de derrota diante da existência. Mas é preciso notar, também, que conceber esses elementos como algo que pode ser superado é decisivo para se tornar livre da heteronomia. O estado de derrota nada mais é do que a assunção de que os acontecimentos da vida são absolutos, negativos, insuperáveis e absolutos. Com isso, Tillich declara que “é a consciência da ‘situação-limite’ do ser humano, ou da ameaça última à existência humana que impede que o ser humano moderno venha a render-se à heteronomia”⁴²⁰. E o que ele está dizendo com isso é que a derrota para a heteronomia existencial só acontece quando o ser humano perde a noção de que o sofrimento e os elementos negativos são, na verdade, situações-limite.

A segunda lei é a autonomia. Ela diz respeito à obediência do indivíduo à lei da razão⁴²¹. Está explícito na sua etimologia que autonomia significa uma lei que parte do próprio indivíduo, na medida em que ele se vê como um ser racional. “A autonomia atesta que o ser humano, como portador da razão universal, é a fonte e a medida da cultura e da religião – que

⁴¹⁸ TILLICH, *Christianity and the Encounter of the World Religions*, p. 5, 6.

⁴¹⁹ TILLICH, *The Protestant Era*, p. 57. “A heteronomous culture, on the other hand, subjects the forms and laws of thinking and acting to authoritative criteria of an ecclesiastical religion or a political quasi-religion, even at the price of destroying the structures of rationality”.

⁴²⁰ TILLICH, *The Protestant Era*, p. 195. “Is the awareness of the human ‘boundary-situation’ or of the ultimate threat to human existence that prevents the modern man from surrendering to heteronomy”.

⁴²¹ TILLICH, *Teologia Sistemática*, p. 97.

ele é a sua própria lei”⁴²². A lei da autonomia está implícita no logos estrutural da mente e da realidade, uma vez que é um dom comum a cada pessoa, e que se efetiva através da situação em que a pessoa se encontra⁴²³. Pode ser que exista um compreender precipitado sobre a ideia de autonomia, como sendo uma lei egoísta que rejeita qualquer outra lei. Todavia, autonomia não quer dizer viver sem nenhum tipo de lei, e sim que o indivíduo aceita as estruturas e as leis da realidade na medida em que elas fazem parte da mente humana e das estruturas e leis que nela – na mente humana – estão⁴²⁴.

O racionalismo e o iluminismo enfatizam a autonomia humana. “Autonomia” não é usada no sentido de arbitrariedade, de que o ser humano faz de si ou decide sobre si nos termos do seu desejo individual e obstinação arbitrária. Autonomia deriva-se de *autos* e *nomos* (lei própria) em grego. Não quer dizer “eu sou uma lei para mim mesmo”, e sim que a lei universal da razão, que é a estrutura da realidade, está dentro de mim. Este conceito de autonomia é frequentemente falsificado pelos teólogos que dizem que isto é a miséria do ser humano, que ele quer ser autônomo ao invés de ser dependente de Deus. Isso é uma teologia pobre e uma filosofia pobre. A autonomia é a lei natural dada por Deus, presente na mente humana e na estrutura do mundo⁴²⁵.

O pressuposto básico da autonomia é que o ser humano não é inerte diante da sua situação existencial, podendo compreender os limites e os horizontes que existem no seu viver. A sua maneira de lidar com os acontecimentos do existir, o modo como ele se forja e se modifica ao passar pelas diversas situações de sua vida, a opção por si próprio ao querer preservar a sua vida são atos que representam a espontaneidade, por assim dizer, da sua atitude. O indivíduo, dado o seu potencial criativo diante da cultura e da sociedade, bem como o seu senso de responsabilidade diante das pessoas, enxerga o aspecto vital que age em prol da preservação da cultura e dos outros também. A lei autônoma permite ao ser humano o fazer-se por meio da cultura, da política, da ética. A transformação do ser humano e de sua realidade, com isso, se

⁴²² TILLICH, *The Protestant Era*, p. 56. “Autonomy asserts that man as the bearer of universal reason is the source and measure of culture and religion – that he is his own law”.

⁴²³ TILLICH, *Teologia Sistemática*, p. 97; TILLICH, *The Protestant Era*, p. 25.

⁴²⁴ TILLICH, *The Protestant Era*, p. 44.

⁴²⁵ TILLICH, *A History of Christian Thought*, p. 289. “Rationalism and Enlightenment emphasize human autonomy. ‘Autonomy’ is not used in the sense of arbitrariness, of man making himself or deciding about himself in terms of his individual desires and arbitrary willfulness. Autonomy is derived from *autos* and *nomos* (self-law) in Greek. It does not say that ‘I am a law unto myself’, but that the universal law of reason, which is the structure of reality, is within me. This concept of autonomy is often falsified by theologians who say this is the misery of man, that he wants to be autonomous rather than dependent on God. This is poor theology and poor philosophy. Autonomy is the natural law given by God, present in the human mind and in the structure of the world”.

insere justamente nessa dialética entre as fronteiras e os horizontes que são dados à pessoa, sendo que quanto maior é a liberdade, maior é o poder da autonomia⁴²⁶.

Percebe-se que, ainda havendo uma lei maior – como a teonomia – a autonomia é positiva e subjaz à estrutura teônoma. O indivíduo consegue produzir sua maneira de lidar com o existir. Todavia, a autonomia por si só não é suficiente quando a questão se trata de construção de sentido diante do existir, uma vez que carece do elemento último. Tillich deixa claro que ele chama de cultura autônoma “a tentativa de criar as formas da vida pessoal e social sem nenhuma referência a algo último e incondicional, seguindo apenas as demandas da racionalidade teórica e prática”⁴²⁷.

Diante dessa questão, postulam-se duas percepções sobre a autonomia. A primeira defende que ela exprime um desejo latente por sentido, mas não conseguiu realizar a decisão definitiva pela fé em Deus ou pelo significado último da existência. Carece, portanto, de que sua preocupação última esteja orientada ao eterno, e não ao que é finito. É uma alternativa ao espectro do niilismo no que tange à sua não aceitação imediata. A autonomia se faz necessária para a pessoa que não direciona a sua fé a um elemento último de sua existência, sendo uma dádiva para suportar, ainda que não em definitivo, a negação absoluta. Além disso, ela traz no seu bojo a concepção de que a alternativa à vida é viver, o que não é uma mera afirmativa, ou uma lógica simplória, mas um consentimento de quem percebe o fim último como algo a ser esperado, de quem coloca o real problema filosófico – *à la* Camus – diante de si e opta pela vida, mas construindo a sua tênue ponte sobre o mar da falta de significado. Aliás, a autonomia é, ela mesma, a fonte e a tentativa de alguma forma de significado, a fim de cobrir a face funesta do existir. O aspecto negativo dessa face é a associação a uma resposta ou anseio superficial a um sentido último, podendo se tornar uma compulsão idolátrica. Ao mesmo tempo, ela pode ser aliada à teonomia, já que é uma abertura ao encontro de respostas para os questionamentos que há no existir.

A segunda percepção atesta que, o fato de a autonomia não fazer referência a uma realidade última, ela expõe o seu caráter que se irmana à vacuidade. E por mais que ela signifique “lei”, isso não lhe permite negar o vazio que há na existência. Pode representar uma negação de Deus, do sentido e da vida; e pode ser, *faute de mieux*, uma alternativa para estabelecer uma ética que consiga sustentar a sociedade. A autonomia estaria, assim, no

⁴²⁶ TILLICH, *The Protestant Era*, p. 4.

⁴²⁷ TILLICH, *The Protestant Era*, p. 57. “The attempt to create the forms of personal and social life without any reference to something ultimate and unconditional, following only the demands of theoretical and practical rationality”.

caminho da edificação de uma conduta que o indivíduo assume como ideal, o mesmo indivíduo que já realizou a concepção de que a negação é o único absoluto do existir. O niilista consegue viver a autonomia através da ética na cultura e na política. Todavia, esses elementos – ética, cultura, política – são, por assim dizer, um fim em si mesmos. Aliás, a própria religião, enquanto fenômeno ou filosofia de vida, pode se tornar um elemento da autonomia, uma vez que ela mesma tem sido esvaziada de sentido, tem perdido seu poder de significação e tem caído na esfera da banalização. Tillich oferece assim o diagnóstico para o ser humano que vive uma vida autônoma, orientada de acordo com o que fora postulado na segunda percepção:

Se desejamos caracterizá-lo de uma maneira bem geral, podemos descrevê-lo como o ser humano que, em um contexto cristão qualificado pelo protestantismo, construiu uma cultura autônoma e vive nela, influenciando-a e sendo influenciado por ela. Este é o ser humano que conscientemente traz dentro de si o humanismo e o Renascimento, idealismo e romantismo, realismo e expressionismo, como elementos de seu próprio caráter intelectual. Este ser humano é, ainda que seja efetivamente contado como minoria, o tipo espiritual decisivo de nossos dias. As tensões de sua vida representam uma energia criativa que está ativa em todas as esferas da vida. Se olharmos mais perto, a fim de determinar suas características particulares, devemos dizer: *ele é o ser humano autônomo que se tornou inseguro em sua autonomia*. Um sintoma dessa insegurança é que o ser humano de hoje já não possui uma visão de mundo, no sentido de um corpo de convicções asseguradas a respeito de Deus, do mundo, e de si próprio. O sentimento de segurança em um sistema de ideias teóricas e práticas sobre o sentido da sua vida e da vida em geral desapareceu⁴²⁸.

O que se percebe nesse aspecto é que a autonomia continua sendo um solo fértil para os prognósticos niilistas, além de ter um potencial destrutivo para a razão humana, uma vez que esvazia o pensamento crítico⁴²⁹. Assim, diante dessas duas percepções, o que se observa é que, enquanto a primeira diz respeito a uma busca não concretizada, a segunda relaciona-se ao resultado de uma conclusão negativa sobre a tentativa de busca. Uma encontra a outra na

⁴²⁸ TILLICH, *The Protestant Era*, p. 192. “If we wish to characterize him in a very general way, we may describe him as the man who, on a Christian background that has been qualified by Protestantism, has built an autonomous culture and lives in it, influencing it and being influenced by it. He is the man who consciously carries within himself humanism and the Renaissance, idealism and romanticism, realism and expressionism, as elements of his own intellectual character. This man is, even if he may by actual count be in the minority, the decisive spiritual type of our day. The tensions of his life represent a creative energy that is active in all the spheres of life. If we look closer to determine his particular characteristics, we must say: *he is the autonomous man who has become insecure in his autonomy*. A symptom of this insecurity is that the man of today no longer possesses a world view in the sense of a body of assured convictions about God, the world, and himself. The feeling of security in a system of theoretical and practical ideas about the meaning of his life and of life in general has gone.”

⁴²⁹ TILLICH, *A History of Christian Thought*, p. 532.

fronteira entre a idolatria e a vacuidade. A idolatria é a concepção distorcida do fundamento último da existência do indivíduo; a vacuidade é a trilha para a concretização do desespero. Todavia, o ser humano, tanto em idolatria quanto em vacuidade, é passível de conversão. Assim, a lei autônoma consegue ser, ao mesmo tempo, tanto fundamental para a teonomia quanto para a afirmação e assunção do niilismo.

Todavia, é de se destacar o elemento positivo na autonomia. Ela não se choca com a teonomia. Aliás, Tillich define que “a autonomia que está ciente do seu fundamento divino é teonomia; mas a autonomia sem a dimensão teônoma se degenera em mero humanismo”⁴³⁰. Tillich concebe que essa lei da razão é uma dádiva de Deus, ou um dom natural dado por ele, e que está tanto na mente humana quanto na estrutura do mundo⁴³¹. Na autonomia está a possibilidade e a abertura para o elemento capaz de transcender às preocupações periféricas do indivíduo e repousar em uma preocupação última.

A terceira lei diz respeito à teonomia. Igualmente sugerido pela etimologia, significa uma lei de Deus. Todavia, Tillich assegura que a teonomia não se trata de uma lei imposta por Deus e totalmente estranha ao ser humano. A teonomia, conforme consta em seu sistema, “afirma que a lei superior é, ao mesmo tempo, a lei mais íntima do interior do próprio ser humano, enraizada no fundamento divino, que é o fundamento do próprio ser humano: a lei da vida transcende ao ser humano, embora seja, ao mesmo tempo, dele próprio”⁴³². Isso permite entender que, diferente de ser uma via pela qual Deus impõe leis, a teonomia atesta que o ser humano tem a sua preocupação dirigida a Deus, mantendo-se aberto para a lei divina. Ou seja, a situação onde há teonomia não diz respeito a uma situação em que Deus diretamente dá as leis⁴³³. A característica fundamental da teonomia é a possibilidade de sentido último da existência: “‘teonomia’ tem sido definida como uma cultura na qual o significado último da existência reluz através de todas as formas finitas de pensamento e ação; a cultura é transparente, e as suas criações são vasos de um conteúdo espiritual”⁴³⁴.

⁴³⁰ TILLICH, *A History of Christian Thought*, p. 323. “Autonomy which is aware of its divine ground is theonomy; but autonomy without the theonomous dimension degenerates into mere humanism”.

⁴³¹ TILLICH, *A History of Christian Thought*, p. 289.

⁴³² TILLICH, *The Protestant Era*, p. 56. “Theonomy asserts that the superior law is, at the same time, the innermost law of man himself, rooted in the divine ground which is man’s own ground: the law of life transcends man, although it is, at the same time, his own”

⁴³³ TILLICH, *The Protestant Era*, p. 44.

⁴³⁴ TILLICH, *The Protestant Era*, p. XVI. “‘Theonomy’ has been defined as a culture in which the ultimate meaning of existence shines through all finite forms of thought and action; the culture is transparent, and its creations are vessels of a spiritual content”.

Essa lei está conjugada com a autonomia, na medida em que esta última diz respeito ao aspecto formal, e aquela aponta para um elemento substancial na razão humana. Essa lei é, por assim dizer, o aparato que mantém a relação entre os elementos da estrutura individual em polaridade com os elementos da estrutura exterior, permitindo ao ser humano a realização da síntese entre o que lhe é dado por meio da existência. Em todo o momento, a teonomia enfatiza o elemento da autonomia na cultura. A dinâmica entre forma e substância é um importante aspecto do pensamento de Tillich, uma vez que ele concebe que “a substância fundamental da cultura é a religião, e a forma necessária da religião é a cultura”⁴³⁵. A mesma relação existente entre religião e cultura é a existente entre teonomia e autonomia, bem como a que há entre substância e forma. Substância religiosa indica a predominância da teonomia, enquanto a forma cultural apresenta a força da autonomia. Essa relação não permite pensar teonomia sem autonomia.

De fato, gostaria de postular que a autonomia das funções culturais está fundamentada na forma, nas leis de sua aplicação, mas que a teonomia, por outro lado, fundamenta-se na substância, na realidade que se apresenta ou se implementa por meio dessas leis. Essa lei pode assim ser declarada: quanto mais forma, mais autonomia; quanto mais substância, mais teonomia. Mas uma coisa não pode existir sem a outra; uma forma que não dá forma é tão inconcebível como uma substância que não subjaz à forma⁴³⁶.

É de se mencionar que a teonomia não pertence a uma esfera exclusivamente religiosa – no sentido sacro – mas está presente na abertura da cultura, da sociedade, da política e em outras esferas, para o que há de último na existência. Contudo, ela faz parte de um âmbito religioso, no sentido de estar preocupada por algo que toca de forma infinita e incondicional o ser humano. Quer dizer que onde há uma preocupação última, aí há um elemento próprio da religião, ainda que essa preocupação permeie um âmbito secular.

O objetivo do movimento socialista religioso foi um estado teônimo de sociedade. Teonomia está além da autonomia, que é pensamento crítico vazio. E está para além da heteronomia, o que significa autoritarismo e escravidão.

⁴³⁵ TILLICH, *Kulturphilosophische Schriften*, p. 110. „Der tragende Gehalt der Kultur ist die Religion und die notwendige Form der Religion ist die Kultur“.

⁴³⁶ TILLICH, *Kulturphilosophische Schriften*, p. 75. „Und zwar möchte ich den Satz aufstellen, daß die Autonomie der Kulturfunktionen begründet ist in ihrer Form, den Gesetzen ihrer Anwendung, die Theonomie aber in ihrem Gehalt, der Realität, die vermittelt dieser Gesetze zur Darstellung oder Durchführung kommt. Es kann nun das Gesetz ausgesprochen werden: Je mehr Form, desto mehr Autonomie, je mehr Gehalt, desto mehr Theonomie. Eins kann aber nicht sein ohne das andere; eine Form, die nichts formt, ist eben so unfäßbar, wie ein Gehalt, der nicht in einer Form steht“.

Teonomia é a união do que é verdadeiro na autonomia e na heteronomia, o cumprimento de uma sociedade como um todo com a substância espiritual, a despeito da liberdade de desenvolvimento autônomo, e a despeito de viver nas grandes tradições em que o espírito incorporou-se a si mesmo⁴³⁷.

O que pode ser verificado é que a teonomia se sustém, por assim dizer, como o elemento que garante estabilidade e referência para o movimento cultural que traz a forma, e, ao mesmo tempo, não descarta o elemento da heteronomia, que está no amplo universo de significados que há no exterior do indivíduo. A síntese provocada pela teonomia está no elemento convergente que ela traz: “autonomia e heteronomia estão enraizadas na teonomia, e cada uma delas se extravia quando se rompe a sua unidade teônoma”⁴³⁸. É o poder que indica a possibilidade de nem a heteronomia nem a autonomia ter a sua última palavra⁴³⁹. Um elemento de verdade na heteronomia está na sua constituição formal, e diz respeito à busca humana por algum tipo de apoio. Quando a lei é imposta e o ser humano a aceita de modo imediato, surge o fenômeno da busca por estabilidade. Ou seja: alguém já creu – por assim dizer – no lugar desse indivíduo, já sistematizou as ideias que devem ser acatadas. Tillich compreende que “as pessoas estão sempre buscando a segurança da heteronomia, especialmente as massas de pessoas”⁴⁴⁰. Com isso, verifica-se como essa ideia se harmoniza com a concepção kierkegaardiana de “massas” ou “multidão”, no contexto da síntese que permite o ser humano tornar-se si-mesmo. O resumo descritivo do poder dessa síntese é apontado por Adams assim:

A teonomia traz tanto a heteronomia quanto a autonomia para a situação-limite em que, de diferentes maneiras, elas confrontam a ameaça última, suportam e são transformadas. Em suma, a teonomia é a condição na qual as formas espirituais e sociais estão imbuídas com o sentido do incondicional, como seu alicerce e seu juiz⁴⁴¹.

⁴³⁷ TILLICH, *A History of Christian Thought*, p. 534. “The aim of the religious socialist movement was a theonomous state of society. Theonomy goes beyond autonomy, which is empty critical thought. It goes beyond heteronomy, which means authoritarianism and enslavement. Theonomy is the union of what is true in autonomy and in heteronomy, the fulfillment of a whole society with the spiritual substance, in spite of the freedom of the autonomous development, and in spite of living in the great traditions in which the Spirit has embodied himself.”

⁴³⁸ TILLICH, *Teologia Sistemática*, p. 98.

⁴³⁹ TILLICH, *The Protestant Era*, p. 220.

⁴⁴⁰ TILLICH, *A History of Christian Thought*, p. 323. “Men are always looking for the security of heteronomy, especially the masses of men.”

⁴⁴¹ ADAMS, *Tillich's Concept of the Protestant Era*, p. 293. “Thus theonomy brings both heteronomy and autonomy to the boundary-situation, where in differing ways they confront the ultimate threat and support and are transformed. In short, theonomy is the condition in which spiritual and social forms are imbued with the import of the unconditional as their supporting ground and judge.”

A síntese provocada pela teonomia precisa ser compreendida no escopo das situações-limite, em que o ser humano passa a adquirir a consciência de que a negatividade da existência não tem poder absoluto sobre a sua vida. Levando em consideração essa tríade, um dos pontos cruciais, em relação à vocação de tornar-se um indivíduo, está no fato de que a heteronomia se opõe à autonomia, algo que a teonomia não faz⁴⁴². O que fica evidente aqui é que a lei que mais afeta a individualidade do ser humano é a heteronomia, enquanto que a autonomia reflete o poder de ser si-mesmo.

2.4.3 Considerações sobre as tríades de Kierkegaard e Tillich

Findada aqui a exposição de Kierkegaard e Tillich sobre os estádios e as leis do existir, cremos ser pertinente propor uma reflexão a partir do que esses autores expõem em relação a este assunto. Inicialmente, é de se notar que existem aspectos diferentes entre a tríade de Kierkegaard e a de Tillich. A primeira dessas diferenças está no gênero e na concepção literária, do produzir pensamento, que esses diferentes autores tiveram. Kierkegaard possuía um estilo livre, narrativo, em forma de discursos etc., enquanto Tillich concebia o fazer teológico através do sistema. A segunda diz respeito à complexidade dos estádios kierkegaardianos. Ou seja, o teólogo dinamarquês envolve obras inteiras, sequências de pensamentos em livros diferentes, além de usar figuras, imagens e personagens que constroem a ideia dos estádios ético, estético e religioso. Tillich, por sua vez, explicita faticamente as conotações das leis do existir, fazendo relações igualmente explícitas com outros conceitos por ele usados. A terceira diferença está no drama sofrido pelo teólogo dinamarquês (que diz respeito ao pai e à noiva) e o que Tillich viveu na guerra. Há diferenças proporcionais. Mas o sofrimento que cada um passou deixa transparecer essa relação entre Deus, ser humano e o seu mundo.

A teoria dos autores deixa ainda entrever outras possibilidades de interpretação. Aqui, todavia, destacam-se pelo menos três questões para um mesmo eixo: as implicações dos três estádios e das três leis em relação à ameaça da negatividade da existência, a relação cosmoteândrica, as aproximações entre a tríade kierkegaardiana e a tillichiana.

Podemos levar em consideração a ideia de síntese, concebendo que os elementos exteriores ao indivíduo mantêm uma relação com aquilo que ele tem dentro de si. Essa relação

⁴⁴² TILlich, *The Protestant Era*, p. 46.

possui condições de levá-lo ao encontro consigo. O ser humano está passível de viver algum evento (o mundo, a existência) que o faz perguntar pelo que há de intocável em sua vida (si-mesmo), bem como com aquilo que está para além de si e da sua realidade (que é Deus). Evoca-se, novamente, aqui a tripla relação: mundo, si-mesmo, Deus⁴⁴³. Nesse sentido, vale ressaltar a ideia contida no seguinte fragmento de um livro de Paul Tournier:

A graça é para os humildes, e não para os autossuficientes. Assim um revés, uma derrota grave, o desabamento de um mundo majestoso pode ser o caminho necessário a um renascimento. Para cada um de nós, um fracasso pode se tornar a oportunidade de uma reviravolta sobre si mesmo e de um encontro pessoal com Deus⁴⁴⁴.

A citação acima ilustra essa relação cosmoteândrica. A teologia, aliás, acerta em pensar a mística desse ponto de vista, como se fosse um caminho de volta para o si-mesmo, a tentativa de encontrar o fundamento do ser na atitude do viver. A ênfase dessa citação de Tournier é a de perguntar sobre a maneira em que fatores externos – como o desabamento do mundo – podem representar uma transformação e um encontro do indivíduo com Deus. Em relação a esses três elementos – mundo, ser humano e Deus – percebe-se que no encontro do indivíduo com as esferas exteriores, a tendência é que um desses elementos se destaque, formando, assim, a sua lei. Quando, em se tratando do primeiro elemento, o mundo se torna implacavelmente bom ou mau, ocorre o que se chama de heteronomia, ou de viver estético, já que o que está fora do ser humano é o que o controla. No segundo caso, a pessoa busca se constituir como o núcleo do seu sentido, a lei é autônoma, já que há uma ética própria da pessoa que a leva a conduzir a sua maneira de viver. Todavia, o caminho para se tornar si-mesmo – um indivíduo – passa pela teonomia, ou por um estádio religioso. Postula-se que é nesse ponto que a síntese começa a tomar forma. Este é o terceiro elemento, o que permite a realização da síntese, é a fé em Deus.

Existe uma concepção destrutiva na esfera do mundo ou da existência. É inevitável que o mundo, de uma maneira ou de outra, interfira no processo de construção de sentido do indivíduo, ou até mesmo na descoberta de si. O aspecto exterior pode representar uma harmonia, uma sensação de tranquilidade e completude para o ser humano. A sua vida passa a ser pautada pela suposta combinação perfeita do que está no âmbito da exterioridade, como se não houvesse um elemento latente de desespero, ou como se houvesse perfeição e completude

⁴⁴³ Nota-se: aqui não se trata tríade das leis do existir ou dos estádios, e sim da relação cosmoteândrica.

⁴⁴⁴ TOURNIER, *Culpa e graça*, p. 89

no mundo. Assim, que domina o ser humano é a heteronomia, é o aspecto estético: a lei que o conduz está nos elementos polares que não dizem respeito à sua individualidade, ao si-mesmo. A heteronomia transforma o indivíduo em um esteta, e é desespero ainda que o exterior não represente ameaça nenhuma. Afinal, viver em uma situação de paz e de segurança – seja por questões geográficas, seja por condições materiais – não descarta a possibilidade da efetivação do desespero. A pessoa, nessa situação, ainda não é um indivíduo, pois continua um objeto, um ente reificado, sujeito às ações da existência. Por outro lado, o controle da heteronomia e da sua estética pode estar no desarranjo, quando o mundo se torna um inimigo e a existência se torna um peso. O ser humano que vive pautado nessa condição é sujeito já em desespero, recebeu em si o açoitado do imprevisível e do descontrole. O que desencadeia uma vida assim pode ser, de igual modo, viver em uma situação em que há o iminente risco de efetivação da ameaça, em um território de guerra, ou quando sua condição material não lhe permite viver uma vida humanamente digna.

Não raramente, o ser humano fica desprovido de uma consciência de toda essa problemática. No entanto, para a teologia, não basta mencionar a consciência como se fosse a tentativa de explorar o pensamento de uma maneira específica, ainda que a consciência faça parte do processo. Aliás, dentre os muitos problemas com a literatura de autoajuda, está a ênfase na retomada do pensamento positivo em detrimento do que está no exterior da pessoa. Esse tipo de pensar despreza, também, o amontoado de experiências negativas que o mundo e a existência impõem sobre o ser humano. Ainda dentre os problemas está a valorização do “eu”, na busca desenfreada por querer assumir-se como o elemento único da relação com a existência. É a predominância da autonomia, ou de um estágio ético, de um estilo de viver voltado para o humano, sem se dar conta do desespero, da fragmentação, da alienação e da ameaça que há na pessoa. Afinal, a pessoa não é ainda um si-mesmo. A autonomia, então, tende a reforçar o lado positivo no ser humano, mas pode levá-lo a desprezar o seu próprio ser, buscando, em desespero, não querer ser si-mesmo, como se fosse uma ética absoluta.

O fato é que não se pode desprezar a esfera exterior, pois ela pode ser um brado de alerta que nos leva ao despertar. E nem se pode desprezar o que o ser humano é em sua ética, pois a teonomia não se opõe à autonomia – visto que o ético e o religioso mantêm uma relação. Isso implica dizer que aquilo que acontece na superfície do existir tem valor para o ser humano no caminho de ser si-mesmo. O que está no mundo, fora da pessoa, nesse sentido, contribui para que o aspecto particular ganhe um novo sentido, levando o ser humano ao encontro de si. Afinal, o que está em questão é a síntese, e a síntese não despreza os elementos;

mas se utiliza deles. O choque ontológico, ou a descontinuidade de sentido, é um elemento da maiêutica da síntese.

Mas o que é o indivíduo, segundo Kierkegaard? O filósofo dinamarquês concebe o ser humano como um ser dialético. Ser humano não é uma unidade desde o início: é um composto de elementos e, por isso, deve se tornar um indivíduo, estabelecendo a síntese, que confere unidade aos diversos elementos. O ser humano, como uma síntese, é o produto de uma escolha; a síntese é alcançada quando o ser humano escolheu livremente a si próprio, mas a escolha de si se fundamenta no Absoluto, como um ser humano livre e, ao mesmo tempo, dependente do Poder Divino⁴⁴⁵.

Há, com isso, relações conceituais entre o que ambos postulam: entre estádios estético, ético e religioso (terminologias empregadas por Kierkegaard), e as leis da heteronomia, autonomia e teonomia (termos de Tillich). Tendo em vista que a heteronomia e o estágio estético fazem menção ao que está fora da pessoa, tal esfera é um elemento que precisa ser levado em consideração quando se fala em síntese.

Além disso, é de se observar que alguns autores já insinuaram uma possível relação entre Tillich e Kierkegaard neste aspecto. Kolbenschlag, por exemplo, entende a tríade kierkegaardiana em paralelo à tríade tillichiana, chamando-as de “mapa da vida”. Conforme o seu ponto de vista,

Kierkegaard propõe uma tripla distinção entre os modos de existência estético, ético e religioso. [...] Paul Tillich oferece um paradigma semelhante ao de Kierkegaard. Sua interpretação dialética da história cultural e religiosa, como um processo de interação da heteronomia, autonomia e teonomia, é um paralelo ao modelo de existência tripartido de Kierkegaard⁴⁴⁶.

⁴⁴⁵ FAZIO, *Il singolo kierkegaardiano*, p. 224. “Ma cos’è il singolo secondo Kierkegaard? Il filosofo danese concepisce l’uomo come un essere dialettico. L’uomo non è uno sin dall’inizio: è un composto di elementi, e perciò singolo si deve diventare, ponendo la sintesi che dà l’unità ai diversi elementi. L’uomo come sintesi è il prodotto di una scelta; la sintesi si raggiunge quando l’uomo ha scelto se stesso liberamente, ma si è scelto come fondato sull’Assoluto, come libero e allo stesso tempo come dipendente dalla Potenza Divina”.

⁴⁴⁶ KOLBENSCHLAG, *Kiss Sleeping Beauty Goodbye*, p. 25, 26. “Kierkegaard proposes a threefold distinction between the aesthetic, ethical and religious modes of existence. [...] Paul Tillich offers a paradigm similar to Kierkegaard’s. His dialectical interpretation of cultural and religious history as a process of the interaction of heteronomy, autonomy and theonomy parallels Kierkegaard’s tripartite model of existence.”

Forsyth também percebe a tríade de Tillich e de Kierkegaard em relação. Fazendo referência ao percurso do ser humano em direção ao desenvolvimento espiritual, Forsyth assim destaca:

Aquilo que para São Paulo é uma transição da lei para a graça, para Kierkegaard, é um “salto” do nível ético para o nível religioso da existência [...] e, para Tillich, é um movimento que vai de uma falsa sensação de autonomia para o estado de autotranscendência da teonomia. [...] De maneira similar, em seu crescimento para a fé, seu primeiro estado é irrefletido, de falta de autoconsciência, representado por palavras como natureza, existência estética, heteronomia⁴⁴⁷.

Oliver, por sua vez, acredita que “o estilo de vida estético é heterônomo. Heteronomia é um estado de existência em que o indivíduo está sujeito à regra da autoridade de um outro. As ações do esteta são determinadas por tudo o que é externo a ele”⁴⁴⁸. Em sua leitura sobre o teólogo dinamarquês, Oliver acrescenta que:

Kierkegaard parece afirmar que a autonomia pode ser mantida apenas por meio de absorção na teonomia, em que o si-mesmo concretizado se reconhece como fundamentado em uma realidade oníabrangente – Deus. É Deus que serve como fundamento ontológico para as polaridades dadas de consciência⁴⁴⁹.

Enfim, a despeito de termos proposto a similaridade de Tillich e Kierkegaard, cada autor deve ser lido com suas devidas nuances. Situando cada um em seu devido contexto, suas ideias se iluminam mutuamente.

⁴⁴⁷ FORSYTH, *Faith as Transformation*, p. 247-248, 250. “What for St. Paul is a transition from law to grace, is for Kierkegaard a “leap” from the ethical to the religious level of existence [...] and for Tillich it is a movement from a false sense of autonomy to the self-transcending state of theonomy. [...] Similarly, in his growth towards faith his first state is one of unreflective, unselfconsciousness represented by such words as nature, aesthetic existence, heteronomy”.

⁴⁴⁸ OLIVER, *Schelling and Kierkegaard*, p. 150. “Aesthetic life-style is heteronomous. Heteronomy is a state of existence in which the individual is subject to the rule of authority of another. The aesthete's actions are determined by whatever is external to him”.

⁴⁴⁹ OLIVER, *Schelling and Kierkegaard*, p. 143. “Kierkegaard appears to be claiming that autonomy can be retained only via absorption in theonomy, in which the concretized self recognizes itself as grounded in an all-encompassing reality — God. It is God who serves as the ontological ground for the given polarities of consciousness”.

2.5 Conclusão do segundo capítulo

Este capítulo pretendeu demonstrar como Kierkegaard e Tillich apresentam a questão do pecado, como ambos destacam o anseio para tornar-se si-mesmo e redescobrir a interioridade, e de que forma o ser humano pode realizar o seu encontro com Deus (estádio religioso/teonomia) a despeito da autonomia, heteronomia, da ética e da estética.

O pensamento kierkegaardiano – e sua filosofia existencialista como um todo – apresenta justamente isso. Nasce com o intuito de criticar a filosofia de Hegel. O pensador de Stuttgart – responsável pelo idealismo – concebia a suposta efetividade da reconciliação entre a essência e a existência, segundo a qual o ser humano é uma manifestação do infinito que nele atua; isso implicaria dizer que a relação que a pessoa estabelece consigo é perfeita e desperta a autoconsciência. O escritor de Copenhague, ao contrário, concebia a pessoa humana como uma realidade finita, lançada no mundo, sujeita às ações da casualidade.

De igual modo, o pensamento de Tillich carrega esses mesmos matizes. Ele é enfático ao dizer que a vida é ambígua, que não há reconciliação entre essência e existência. A própria experiência como capelão na guerra faz com que ele repense o idealismo, acenando para a dura mensagem nietzschiana de que (algum) Deus tinha morrido.

Procurou-se mostrar que a realidade fragmentada é uma marca do existir. Essa fragmentação revela a distância entre o ser humano e o seu núcleo de significado. O aspecto trágico está na ignorância acerca dessa realidade do pecado, uma vez que a existência está subordinada a uma série de fatos que contrastam com o desejo do ser humano. A fragmentação fica, assim, velada por uma sensação de contínuo bem-estar, como se a angústia, o desespero e a alienação fossem realidades distantes. Todavia, por mais que se rejeite o lado trágico da vida, sem esse elemento, o ser humano não faria de fato um mergulho em sua experiência de viver. Sem essa ambiguidade, seria impossível fazer o mergulho na experiência humana, até porque ela é parte do existir.

Assim, em Kierkegaard e Tillich, pode-se perceber um movimento empreendido pelo ser humano. É o movimento em que ocorre a volta para si por uma via de angústia, desespero, alienação, ironia, tédio e das múltiplas faces do *nihil*. Tais são marcas tanto da ambiguidade no existir, quanto da possibilidade que se desdobra na existência por causa da liberdade: a realidade existencial pode frustrar todas as expectativas. Não obstante, em ambos encontramos a mensagem de que a fé cristã carrega uma mensagem eterna para cada situação, no intuito de responder satisfatoriamente aos anseios e perguntas que o ser humano carrega.

Naturalmente, dentre tais perguntas está a ameaça da vacuidade, ou a interrogação sobre como viver sob o jugo da falta de sentido. Essa temática entra na teologia quando se toma consciência de que este é um fator decisivo para a desintegração do ser humano e da sociedade, quando a efemeridade assume diversas faces, numa tentativa de aplacar um vazio existencial. A fé cristã busca, também, convidar os seus interlocutores para uma alternativa fundamentada no Cristo que se fez carne, sendo ele mesmo aquele que não sucumbiu aos poderes destrutivos da existência.

As leis do existir e os estádios anunciam aquilo que Tillich viveu na guerra, e que Kierkegaard viveu com o seu relacionamento parental e amoroso: a pessoa assume a total responsabilidade pelo seu existir. Todavia, o caminho para ser si-mesmo pode ser forjado por aquilo que está fora do indivíduo, mas esse tornar-se se dá através de uma atitude existencial arraigada na fé. A relação entre indivíduo, mundo e Deus pode significar, a despeito da vacuidade, do niilismo, a construção do si-mesmo. À guisa de esclarecimento sobre como essa tensão polar pode representar um caminho para a fé, propõe-se um poema de Francisco Otaviano, o qual abre caminho para que se concretize a ideia aqui apresentada:

Quem passou pela vida em branca nuvem
E em plácido repouso adormeceu
Quem nunca sentiu o frio da desgraça
Quem passou pela vida e não sofreu
Foi espectro de homem, não foi homem
Só passou pela vida, não viveu⁴⁵⁰

⁴⁵⁰ Poema “Ilusões da vida”, de Francisco Otaviano. Sem referência.

3 O CRISTO E A INTERIORIDADE NO HORIZONTE DE RESPOSTAS AO NIILISMO

Uma vez observado o quão relevante é a relação entre exterioridade e interioridade para Kierkegaard e Tillich, é pertinente perceber de que maneira se fundamenta a edificação da interioridade da pessoa, e como a relação entre indivíduo e Deus resulta em resposta para a condição em que o ser humano se encontra. No primeiro capítulo, buscou-se mostrar que essa condição está imbricada no niilismo que, por sua vez, traz a realidade do mal, da vacuidade, de uma vida sem sentido. No segundo capítulo, apresentou-se o niilismo através de categorias teológicas, especialmente atreladas ao pecado, e como que a relação entre o indivíduo e a existência se estabelece por meio de tensões imbricadas no pecado. No presente capítulo, objetiva-se pensar a pertinência da cristologia para a resposta ao niilismo e à condição existencial, e também para o resgate da interioridade, o que tem como o seu oposto a ideia de “perda do eu”. Aliás, a perda do eu é a perda da interioridade, sendo o estado em que se encontra o ser humano que não é si-mesmo. Visto que o ser humano é o ponto de articulação do ser, o ponto de partida para a sua condição diante da vida, quando ele busca uma resposta, está buscando a si próprio. Portanto, uma vez que o *nihil* deixa a sua marca sobre o ser humano, estando o seu eu perdido, não conseguirá encontrar o *télos* de sua vida. Necessita-se, portanto, descobrir um referencial. E este referencial está na fé, que por sua vez se articula na interioridade e se direciona ao Cristo.

A perda do eu, em certo sentido, coaduna-se com a principal ideia de pecado que ambos os autores apresentam: fragmentação. Conforme observado, a fragmentação é a desconexão ou ruptura nos mais diversos sentidos. Ela ocorre entre o ser humano e o centro de sua vida, entre o ser humano e as pessoas, ela segue com a distorção que há no existir. Na revelação em Cristo consegue-se encontrar a resposta que supera essa fragmentação. As respostas à condição humana são encontradas em Cristo e em todo o contexto em que se dá a relação entre o ser humano e Cristo. Sendo assim, “estar em Cristo” se desdobra nos mais variados conceitos, que vão desde a fé até a ênfase na interioridade. Em outras palavras, o resgate da interioridade é a resposta à fragmentação, é o encontro com o “eu” que se havia perdido. E é na revelação em Cristo que se articulam todas estas questões.

A tendência de muitos teólogos, tanto protestantes quanto católicos, é a de desenvolver uma cristologia que pretenda demonstrar a natureza humana e divina de Cristo, colocando-o como figura central do evento salvífico através da morte na cruz. Essa tendência

lança o olhar para a cristologia resguardada pela Tradição e pelo Magistério, que é aquela que foi confessada com ênfase em Calcedônia. Com isso, as alas mais conservadoras da teologia, ao abordarem a cristologia, costumam perguntar quão arraigada ela está na teologia do concílio de 451, que é um relevante ponto de partida para a reflexão cristológica. O dogma cristológico, conforme validado pela Igreja, torna-se, por assim dizer, um critério para a aceitação ou rejeição de um pensamento teológico. A máxima “diga-me qual é a sua cristologia, e eu direi quem você é”, atribuída a Karl Barth, parece expor a preocupação da teologia em verificar o lugar e a importância que o pensamento sobre Cristo tem para a produção, a prática e a reflexão teológicas. Afinal, existem muitos assuntos da teologia que estão intimamente ligados à cristologia: antropologia teológica, soteriologia, Trindade e outros. E isso confirma o fato de que a produção teológica é um desdobramento da pergunta “e vós, quem dizeis que eu sou?”, feita por Jesus.

Kierkegaard e Tillich não discorrem exaustivamente sobre estas preocupações, nem pretendem fazer um tratado teológico específico a fim de resguardar ou rejeitar os símbolos e as declarações dos primeiros padres, ainda que eles tenham tocado em assuntos como a dupla natureza de Jesus e a sua morte de cruz. Os dois, contudo, possuem perspectivas distintas quanto ao dogma cristológico e, além disso, em suas principais elaborações, não situam a possibilidade da cristologia somente na moldura do que fora confessado nos símbolos e declarações conciliares, dadas as interrogações que o espírito de cada época levanta. Aí está a dinamicidade do pensamento teológico e de como o lugar de Cristo se estabelece diante das inquietações do ser humano de cada tempo.

Será apresentada a cristologia de ambos os autores, bem como suas respectivas concepções sobre a interioridade, a fim de verificar os principais pontos de contato que permitam entender o silêncio de um através do que o outro fala. Em outras palavras, há questões não levantadas ou fomentadas por Kierkegaard, mas que aparecem em Tillich e vice-versa. Sendo assim, far-se-á um exercício de complementaridade, em que se busca uma aplicabilidade da cristologia e da interioridade, conforme elaboradas por Kierkegaard e Tillich, em um mesmo horizonte, que é o horizonte interpelado pelo *nihil*.

3.1 A cristologia de Kierkegaard e o fundamento para a interioridade

Pelo fato de Kierkegaard não ter se proposto a elaborar uma cristologia rigorosamente sistemática, sua compreensão sobre Cristo aparece de maneira ramificada em

seus escritos. Ele se empenhou em escrever temas específicos como angústia e desespero em obras específicas, que se dedicam a apresentar os conceitos tematizados. Isso, todavia, não ocorre em relação à cristologia. Antes, porém, “o que encontramos em Kierkegaard não é uma cristologia sistemática, mas um número de ideias cristológicas fragmentadas”⁴⁵¹, o que não significa que ele não tenha falado de Jesus Cristo de uma maneira profunda e criteriosa. A verdade é que a figura de Cristo aparece em seus textos como o horizonte de respostas ao problema que é levantado em uma determinada obra. Assim, em *A doença para a morte*, o fundamento de superação do desespero é o Cristo; em *O conceito de angústia*, Cristo é apontado como mais do que um mero indivíduo, e o convite à fé se fundamenta em Cristo⁴⁵². Os variados temas que se apresentam no conjunto da sua obra existem por causa da cristologia.

Segundo o teólogo catalão Francesc Torralba, que é especialista no pensamento do filósofo e teólogo da Dinamarca, o discurso cristológico em Kierkegaard “tem algumas características muito próprias que o diferenciam de todas as outras cristologias, tanto do seu tempo quanto do tempo presente”⁴⁵³. Supõe-se, obviamente, que cada autor tenha a sua particularidade, sua maneira diferente de discorrer sobre um tema. No entanto, a despeito de tais diferenças, elas podem ser mais estilísticas do que conceituais. A verdade é que, no caso de Kierkegaard, são várias as características de sua cristologia que a tornam única. A título de ilustração, pode-se citar o fato de ela possuir imensas ramificações, que vão desde elaborações que partem de uma comparação entre Sócrates e Cristo⁴⁵⁴, até nuances curiosas a respeito de sua crítica a Hegel e a outros teólogos influenciados pelo filósofo de Stuttgart. Adentrar em todas essas pormenorizações da sua cristologia fará com que esta tese se agigante em termos de volume, fugindo, assim, do fio condutor que perpassa esta pesquisa.

Dentre os variados aspectos e nuances da cristologia kierkegaardiana, podem-se destacar pelo menos três que se situam no horizonte de objetivos desse trabalho, dos quais derivam as consequências fundamentais do seu pensamento cristológico. Em primeiro lugar, está a ausência de uma investida científica. Tal aspecto diz respeito ao seu rompimento com aqueles desenvolvimentos cristológicos conhecidos como buscas pelo Jesus histórico, e que

⁴⁵¹ MACQUARRIE, *Some Problems of Modern Christology*, p. 167. “What we find in Kierkegaard is not a systematic christology but a number of fragmented christological insights.”

⁴⁵² Em dinamarquês, “Individ”. Ou seja, mais do que alguém que estava no meio de uma multidão.

⁴⁵³ TORRALBA, *Cristologia de Kierkegaard*, p. 109. “El seu discurs sobre Jesucrist té unes característiques molt pròpies que el diferencien de totes les altres cristologies, tant del seu temps com del nostre present”.

⁴⁵⁴ Obviamente, Kierkegaard não é o primeiro a propor tal comparação, ainda que a abordagem dessas duas figuras seja uma das muitas facetas da sua cristologia.

estão arraigados na razão e no espírito do Iluminismo. Em sua época, já existiam tentativas, como as de Hegel e Strauss, em tentar conceber Jesus pela via histórica. Como um interlocutor privilegiado de Kierkegaard, Hegel teceu a sua cristologia como um verdadeiro filho do Iluminismo, o que deve ser levado em conta ao se compreender de que maneira o filósofo de Stuttgart concebe a figura de Jesus⁴⁵⁵. Kierkegaard não pretendia fazer uma cristologia aos moldes hegelianos. Ele insistia que não seria possível provar qualquer ideia sobre Jesus pela via da história. Kierkegaard, com isso, enfatiza o que hoje se chama de Cristo da fé, sem, contudo, fazer distinção entre o que se concebe como o Jesus histórico. Aliás, para ele, não há essa distinção, pois a razão pouco colabora para provar qualquer aspecto da cristologia. Conforme Torralba destaca, a cristologia de Kierkegaard:

É uma cristologia que não tenta ser nem científica, nem coerente, nem racional. Parece buscar, preferivelmente, a incongruência, o paradoxo, a contradição. A cristologia de Kierkegaard coloca em evidência os mistérios de Cristo com toda a sua crueza: sua natureza divino-humana, o seu sofrimento e sua morte de cruz. Kierkegaard insiste vez ou outra na incapacidade de compreender qualquer coisa sobre a vida de Jesus Cristo⁴⁵⁶.

Em segundo lugar, encontram-se os pseudônimos. A obra de Kierkegaard como um todo deve ser entendida levando em consideração a pseudonímia: e isso também vale para a sua cristologia. De forma geral, cada pseudônimo procura situar Jesus de uma maneira especial. Ou seja, desde as suas primeiras produções, Kierkegaard já demonstrara preocupações cristológicas. No entanto, a cristologia aparece de maneira mais nítida em dois conjuntos de obras: nos livros assinados pelo próprio Kierkegaard e nos livros assinados pelo pseudônimo Anti-Climacus. Esse pseudônimo nasce em uma elaboração tardia, e suas obras são *A doença para a morte* e *Prática do Cristianismo*. Há um aspecto relevante sobre os textos assinados pelo pseudônimo Anti-Climacus, o que faz com que eles mereçam receber um olhar diferente: eles são considerados textos religiosos⁴⁵⁷. E não é por acaso que a figura de Cristo ganha maior robustez nos escritos de Anti-Climacus.

⁴⁵⁵ YERKES, *The Christology of Hegel*, p. 10.

⁴⁵⁶ TORRALBA, *Cristologia de Kierkegaard*, p. 109-110. “És un cristologia que no mira de ser ni científica, ni coherent, ni racional. Més aviat sembla cercar la incongruència, la paradoxa, la contradicció. La cristologia de Kierkegaard posa en evidència els misteris de Crist amb tota la seva cruesa: la seva naturalesa humano-divina, el seu sofriment i la seva mort de creu. Kierkegaard insisteix una vegada i una altra en la impossibilitat de comprendre res de la vida de Jesucrist”.

⁴⁵⁷ Cf. 1.2.1 *Contexto e ambiente de Kierkegaard: a influência niilista*, onde se explica a respeito da autoria de Anti-Climacus.

Em terceiro lugar, está a cristocentricidade da obra de Kierkegaard. A cristologia é um ponto nevrálgico da obra do pensador dinamarquês, o que talvez ocorra também em relação às obras de outros autores. Todavia, por mais que as ideias de um autor deixem transparecer a sua cristologia, em Kierkegaard ocorre o inverso: é a sua cristologia que inaugura as suas ideias e serve como uma peça para a melhor assimilação de sua obra e de vários temas presentes nela. Heinrich Roos defende essa perspectiva, ao escrever que “pode-se assim dizer que a cristologia de Kierkegaard é a chave que abre a compreensão de muitos dos seus conceitos”⁴⁵⁸. Jonas Roos, por sua vez, afirma que “a obra de Kierkegaard é cristocêntrica”⁴⁵⁹. O que tais autores declaram é um indicativo de que qualquer arrazoado sério sobre o pensamento do autor dinamarquês deve tocar o discurso sobre Cristo. Afinal, “como se poderia falar corretamente de Kierkegaard, se a sua cristologia fosse esquecida?”⁴⁶⁰

Jesus ocupa, portanto, um lugar privilegiado na grande obra filosófica de Kierkegaard. Podemos dizer sem exagerar que o trabalho do solitário pensador de Copenhague é essencialmente cristocêntrico. Cristo não é uma variável periférica ou tangencial, mas um fator nuclear fundamental para se compreender a sua *Weltanschauung* [sic]. Se se dissociar Cristo de sua filosofia, é impossível compreender a totalidade e o âmbito da sua reflexão existencial⁴⁶¹.

Dado que a cristologia se apresenta como um tema fundamental na obra de Kierkegaard, todos os assuntos por ele abordados devem ser vistos a partir da luz cristológica. Cristo se torna o prisma para as suas investidas teológicas, tanto nas autorias diretas quanto nos pseudônimos. É de se perceber, com isso, que:

Uma leitura integral das obras completas de Kierkegaard e dos seus diários, escritos lentamente por mais de vinte anos, deixa manifesto o caráter transcendental que tem a figura de Cristo em todo o seu *corpus*. Na obra do filósofo dinamarquês, o mistério de Jesus Cristo não é uma nota marginal, nem um apêndice, mas é uma constante, um tema profundamente enraizado em

⁴⁵⁸ ROOS, *Søren Kierkegaard und die Kenosis-Lehre*, p. 54. „Kann man wohl sagen, dass Kierkegaards Christologie ein solcher Schlüssel ist, der das Verständnis vieler seiner Begriffe aufschließt“.

⁴⁵⁹ ROOS, *Tornar-se Cristão*, p. 231.

⁴⁶⁰ Faz-se, com essa frase, uma paráfrase à oração que Kierkegaard faz no início do seu escrito *As obras do amor*, ao dizer: “como se poderia falar corretamente do amor se tu fosses esquecido, ó Deus do Amor”. (Cf. KIERKEGAARD, *As obras do amor*, p. 5).

⁴⁶¹ TORRALBA, *Cristologia de Kierkegaard*, p. 105. “Jesucrist ocupa, doncs, un lloc privilegiat en la immensa obra filosòfica de Kierkegaard. Podríem dir sense exagerar que l'obra del solitari pensador de Copenhaguen és eminentment cristocèntrica. Crist no és una variable perifèrica o tangencial, sinó un factor nuclear i fonamental amb vista a comprendre la seva Weltanschauung. Si desvinculem Crist de la seva filosofia és impossible de comprendre la totalitat i l'abast de la seva reflexió existencial”.

todos os seus escritos. As referências a Jesus Cristo são constantes nos diários, nos discursos, nas obras de comunicação direta e, frequente, também, na obra pseudônima⁴⁶².

A cristologia de Kierkegaard, enfim, deve ser compreendida como uma elaboração que rompe com as tentativas de se compreender Jesus pelo viés da história ou da filosofia, característica essa que é imprescindível para que se tenha uma correta compreensão da cristologia de Kierkegaard. Não obstante, a sua cristologia traz as nuances da dinâmica entre a pseudonímia e a autoria direta. Ou seja, sua cristologia exige que se deve ter em mente de que forma os pseudônimos se articulam entre si, e de que maneira ocorre a intervenção de Kierkegaard como o autor que assina uma determinada obra. Somando-se a estes aspectos do seu discurso sobre Cristo, encontra-se a cristocentricidade dos seus escritos, e isso quer dizer que Cristo é o ponto de confluência da sua obra como um todo, sendo o elemento fundante do seu pensamento. Tais são os aspectos fundamentais da cristologia kierkegaardiana sem os quais a compreensão dos assuntos a serem tematizados no decorrer desse tópico ficaria turva. Estes três aspectos podem ainda ser atrelados à perspectiva da existência, ou seja, ao fato de sua cristologia ser elaborada a partir de uma hermenêutica entendida como existencial. As variadas manifestações da cristologia de Kierkegaard:

[...] Apontam para o elo essencial entre o paradoxo do cristianismo e da existência. Diferentes visões da existência implicam alterações paralelas no sentido do paradoxo, ou seja, no sentido da vida de Jesus e vice-versa. Se a cristologia de Kierkegaard não fosse uma projeção das suas necessidades psicológicas, mas um elemento independente, poderíamos reformular essas afirmações e argumentar que, para Kierkegaard, a cristologia reflete e determina a existência⁴⁶³.

⁴⁶² TORRALBA, *Cristologia de Kierkegaard*, p. 103. “Una lectura integral de les obres completes de Kierkegaard i del seu diari, escrit lentament durant més de vint anys, posa de manifest el caràcter transcendental que té la figura de Crist en tot el seu Corpus. En l’obra del filòsof danès, el misteri de Jesucrist no és una nota marginal, ni un apèndix, sinó que és una constant, un tema profundament arrelat en tota la seva obra escrita. Les referències a Jesucrist són constants en el diari, en els discursos, en l’obra de comunicació directa i sovintegen també en l’obra pseudònima”.

⁴⁶³ SAGI, *Kierkegaard, Religion, and Existence*, p. 119. “[...] Point to the essential link between the paradox of Christianity and existence. Different views of existence entail parallel shifts in the meaning of the paradox, namely, in the meaning of Jesus’ life, and vice-versa. If Kierkegaardian Christology were not a projection of Kierkegaard’s psychological needs but an independent element, we could reformulate these claims and argue that, for Kierkegaard, Christology reflects and determines existence.”

Observados estes traços da cristologia elaborada por Kierkegaard ao longo de toda a sua produção, apresentam-se, a seguir, a sua relevância e a sua aplicação à situação do ser humano em busca de sua interioridade. É importante ressaltar, também, que a cristologia pretende ser uma resposta a uma realidade universal: o pecado, conforme as marcas no *nihil*. Sendo assim, propomos que a compreensão de uma cristologia universal seja subjacente à leitura dos conceitos cristológicos kierkegaardianos. A universalidade do Cristo em Kierkegaard será retomada na conclusão do capítulo. Assim, os traços apontados até aqui subjazem às elaborações posteriores que pretendemos apresentar⁴⁶⁴.

3.1.1 Cristologia e antropologia

Dentre as características da cristologia de Kierkegaard que a tornam relevante para responder à situação do ser humano, está o fato de ela ser o fundamento para a sua antropologia. A principal relação entre antropologia e cristologia no pensamento kierkegaardiano está na sua compreensão da encarnação, ou seja, de que Jesus é Deus. A cristologia e a antropologia kierkegaardianas fazem coro a um importante texto cujo teor aborda a questão antropológica contemporânea. Esse texto é a Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*. Dom Claudio Hummes destaca que a antropologia cristã, conforme este documento, está arraigada e embasada na cristologia, e as suas palavras ajudam a formar o referencial pelo qual se deve entender a relação entre antropologia e cristologia em Kierkegaard:

Ou seja, o homem encontra sua verdade mais profunda, sua identidade, vocação e missão neste mundo, na pessoa do Cristo, homem novo. Diz o documento: “Na realidade, o mistério do homem só se torna claro

⁴⁶⁴ Todavia, é importante ressaltar que Kierkegaard elabora a cristologia resguardando o dogma cristológico. Por exemplo, ele concebe Jesus como “Deus-homem” (Cf. KIERKEGAARD, *The Sickness unto Death*, p. 117). Há de se atentar, também, para a observação de Torralba: “seguindo a mesma linha da tradição, dos santos padres e dos concílios, o pensador dinamarquês também creu que Jesus de Nazaré é Deus, é a encarnação do Verbo”./ “En la mateixa línia de la tradició, dels sants Pares i dels concilis, el pensador danes també creu que Jesús de Natzaret és Déu, és l'Encarnació del Verb” (TORRALBA, *Cristologia de Kierkegaard*, p. 120). De igual modo, Rose chama atenção para essa mesma característica da cristologia de Kierkegaard: “com base na evidência de algumas cristologias da patrística e da definição de Calcedônia, mostro que sempre existiu um elemento indispensável de mistério neste aspecto da cristologia clássica das duas naturezas. Sobre este ponto, portanto, percebe-se que Kierkegaard se move dentro da corrente principal da teologia cristã”./ “Drawing on evidence from some patristic Christologies and the Chalcedonian Definition, I show that there has always been an indispensable element of mystery in this aspect of classical two natures Christology. On this point Kierkegaard can therefore be seen to be operating within the mainstream of Christian theology” (ROSE, *Paradox and Revelation*, p. 6).

verdadeiramente no mistério do Verbo encarnado” (GS 22). Jesus Cristo assume a natureza humana e a redime das feridas do pecado. Ele se torna o novo Adão. Ele é o homem perfeito. “Restituiu aos filhos de Adão a semelhança divina” (GS 22). “Como a natureza humana foi nele assumida, não aniquilada, por isso mesmo também foi em nós elevada a uma dignidade sublime”(idem), à dignidade de filho de Deus e herdeiro de Deus. “Com efeito, por sua encarnação, o Filho de Deus uniu-se de algum modo a todo homem. Trabalhou com mãos humanas, pensou com inteligência humana, agiu com vontade humana, amou com coração humano. Nascido da Virgem Maria, tornou-se verdadeiramente um de nós, semelhante a nós em tudo, menos no pecado” (idem). Ele restaurou em nós a capacidade de amar, com amor de doação, solidariedade e co-responsabilidade para com os demais seres humanos, doando-se ele a si mesmo totalmente por amor ao Pai celeste e a nós em sua morte na cruz. Por sua morte, mereceu-nos a vida, vencendo a morte, por sua ressurreição, porque nos amou, se entregou por nós⁴⁶⁵.

É na cristologia, portanto, que se estabelece a antropologia, na medida em que Cristo é apresentado como modelo para que o ser humano se torne si-mesmo, conseguindo manter-se em sua integralidade, a despeito da presença do *nihil* e de suas marcas como a vacuidade, a falta de significação, o desespero e a angústia. É a partir dessa premissa que se escolhe, dentre as diversas vias para se começar a falar sobre a cristologia de Kierkegaard, uma citação presente em *A doença para a morte*: “por amor, Deus se faz homem. Ele diz: veja aqui o que é um ser humano”⁴⁶⁶. Ao propor esse vínculo entre Cristo e o que significa ser homem, Anti-Climacus aloca a antropologia na cristologia. Sagi, por exemplo, assegura que “a vida de Cristo, como o protótipo da existência, é o ponto de partida básico para Kierkegaard”⁴⁶⁷.

Tão necessário quanto destacar o valor da cristologia de Kierkegaard, é entendê-la como fonte da sua própria concepção do ser humano. Pode-se dizer que a relação entre antropologia e cristologia possui uma correspondência consistente, capaz de figurar uma articulação de complementação entre ambas. Pensar a cristologia kierkegaardiana é, antes de tudo, um exercício explicitamente antropológico e que vai ao encontro do que Lønning sugere:

A fé cristã em Cristo e a visão cristã do homem andam juntas e caem juntas; se elas estiverem separadas uma da outra, elas podem se tornar sem sentido em si mesmas. Que o homem é um pecador sem a capacidade de salvar a si mesmo, e que Cristo é “o Deus no tempo”, são duas verdades que mútua e exatamente se correspondem⁴⁶⁸.

⁴⁶⁵ DOM CLÁUDIO HUMMES, *Contribuições da Gaudium et Spes*, p. 634, 635.

⁴⁶⁶ KIERKEGAARD, *The Sickness unto Death*, p. 127. “Out of love, God becomes man. He says: Here you see what it is to be a human being.”

⁴⁶⁷ SAGI, *Kierkegaard, Religion, and Existence*, p. 91. “Christ’s life as the prototype of existence is a basic starting point for Kierkegaard.”

⁴⁶⁸ LØNNING, *Kierkegaard as a Christian Thinker*, p. 172, 173. “The Christian faith in Christ and the Christian view of man stand and fall with each other; if they are separated from one another, they each

Kierkegaard propõe que a encarnação era a vinda de Deus em um homem específico, e não a união entre o absoluto ao gênero humano, como insistia Hegel. Por conseguinte, era um homem específico que conseguia ser o modelo para todos os seres humanos que se encontravam em situação de fragmentação. Ao rejeitar a proposta hegeliana, Kierkegaard reforça que o ser humano não é o que deveria ser, e que, para se tornar aquilo que é, a pessoa deveria ter um modelo a seguir. Esse modelo é Jesus. Situando Cristo como o centro da humanidade, o escritor dinamarquês usa a fórmula “Deus-homem” para expressar o que Cristo é diante da existência, entendendo que sua condição de Deus-homem é determinante para que o gênero humano entenda o que significa ser de fato um ser humano. Nesse sentido, em conformidade com o que Roos defende, seria incorreto tentar entender a cristologia e a antropologia de Kierkegaard como grandezas distintas, dada a interdependência entre elas⁴⁶⁹.

A preocupação primeira [de Kierkegaard] não é desenvolver todos os pontos sistemáticos da doutrina cristológica, com os quais, inclusive, Kierkegaard parece não ter maiores dificuldades, mas perguntar-se pela relação existencial do indivíduo para com Cristo. É nesse sentido que Climacus afirma que em *Migalhas* sua intenção fora colocar o cristianismo em relação com a existência. É importante ter em mente, contudo, que embora toda a obra de Kierkegaard esteja intimamente relacionada com o cristianismo e com o problema do tornar-se cristão, Kierkegaard é bastante cuidadoso para apresentar aquilo que entende como o especificamente cristão. Quando o faz, entretanto, quando introduz o especificamente cristão, introduz o cristológico. Neste sentido, colocar o cristianismo em uma relação com a existência deve ser entendido como colocar o indivíduo em sua totalidade em contato com o paradoxo do Deus-Homem. Para que se compreenda a profundidade desta relação é fundamental a articulação entre os conceitos de juízo e graça⁴⁷⁰.

Em *Migalhas Filosóficas*, Climacus⁴⁷¹ propõe uma parábola que muito expressa traços de sua cristologia como antropologia. Tal estória diz respeito a um rei que se apaixona por uma camponesa. O seu grande dilema está na sua adequada aproximação daquela jovem. Como rei, ele bem poderia se achegar a ela sem correr o risco de ser rejeitado. Ele, todavia, corria outro risco, que era o de não ser amado nos termos mais profundos do que o amor realmente significa. Se ele se aproximasse com suas vestes reais, a anuência da moça ao rei

become meaningless in themselves. That man is a sinner without the capacity to save himself, and that Christ is “the God in time”, are two truths that correspond exactly to one another”.

⁴⁶⁹ ROOS, *Tornar-se Cristão*, p. 23.

⁴⁷⁰ ROOS, *Tornar-se Cristão*, p. 123.

⁴⁷¹ Ainda que esta obra tenha sido pseudônima, cujo autor, Johannes Climacus, não era um cristão, o teor do escrito expressa a própria visão de Kierkegaard.

poderia ser por causa da sua realeza, e não um fruto de uma conquista. Neste caso, o risco de não ser verdadeiramente amado seria mais amargo do que a rejeição. A solução encontrada pelo monarca foi tirar as suas roupas reais e vestir-se de camponês para poder se aproximar da moça⁴⁷².

A estória do rei e da camponesa, além de expor uma faceta da concepção cristológica de Kierkegaard, relata a sua compreensão sobre a liberdade humana e como que ela é imprescindível para a relação do ser humano e Deus. É o Deus que se fez homem, tornando-se mais do que um mero indivíduo, que convida as pessoas a si, mas que, ao mesmo tempo, não se utiliza de qualquer artifício ou garantia de que tais pessoas irão a ele. Jesus traz em si o que é ser homem⁴⁷³, e a principal razão por Deus ter se tornado homem foi o amor, não querendo que a sua relação para com os outros fosse mediada por outra coisa a não ser por amor. Amor que, por sua vez, só é amor se for livre e se deixar o outro livre, tanto para rejeitar, quanto para aceitar. Apresentada assim a sua maneira de compreender a vinda de Deus ao mundo na pessoa de Jesus, o que se pode dizer é que, em relação ao ser humano, o diferencial da cristologia de Kierkegaard está em permitir a liberdade ao ser humano para que se torne cristão.

O que a cristologia de Kierkegaard parece sugerir é que Deus se fez humano para que o humano pudesse ser o que deveria ser: humano! A presente estória do rei e da camponesa é mais bem compreendida levando em consideração a teologia do esvaziamento, ou da *kenose*, conforme o texto de Filipenses 2.6-11. Este fragmento do NT e a estória kierkegaardiana possuem em comum a ideia de igualdade entre Cristo e os outros seres humanos. E é nesse contexto que deve ser compreendida a sua postulação de que a verdadeira humanidade está na religião, ou no essencialmente religioso:

Em última análise, somente o essencialmente religioso pode, com o auxílio da eternidade, efetuar a igualdade humana [*Menneske-Lighed*]: a divina, a essencial, a não-mundana, a verdadeira, a única possível igualdade humana; e é também por isso – seja dito à sua glorificação – o essencialmente religioso é a verdadeira humanidade [*Menneskelighed*]⁴⁷⁴.

⁴⁷² KIERKEGAARD, *Migalhas Filosóficas*, p. 49.

⁴⁷³ Climacus atesta isso na parábola do rei e da camponesa; e Anti-Climacus, conforme já citado, enfatiza que Deus se fez homem por amor e convida o ser humano a olhar para Jesus e ver o que significa ser homem.

⁴⁷⁴ KIERKEGAARD, *The Point of View*, p. 104. “Ultimately only the essentially religious can with the help of eternity effect human equality [*Menneske-Lighed*], the godly, the essential, the not-worldly, the true, the only possible human equality; and this is also why – be it said to its glorification – the essentially religious is the true humanity [*Menneskelighed*].”

Na língua dinamarquesa, aparece um trocadilho quando se faz referência à “humanidade” [*Menneskelighed*] e “igualdade humana” [*Menneske-Lighed*]. Kierkegaard se aproveita da flexibilidade semântica existente na palavra “*lighed*”, que pode significar tanto a palavra “igualdade” quanto um sufixo que transforma os adjetivos em substantivos de estado, ideia ou quantidade. Neste caso, “igualdade humana” é apresentada como sinônimo de “humanidade”. Isso quer dizer que ser verdadeiramente humano é ser igual ao outro humano. Cristo, nesse sentido, é verdadeiramente humano, dada a sua *kenose*. Sendo o religioso a verdadeira humanidade – ou a igualdade humana – deve-se resgatar o conceito de religioso como sendo a esfera da interioridade, ou do si-mesmo. Nesse sentido, o si-mesmo não anula o próximo; antes, o amor ao próximo é vinculado à categoria de interioridade e humanidade, estando o amor na esfera do religioso⁴⁷⁵. Ocorre, com isso, o apelo ao dever e à necessidade de amar. Kierkegaard assim expõe tal perspectiva:

Este anseio está tão profundamente enraizado na essência do homem, e pertence tão *essencialmente* ao ser-homem, que até aquele que era um com o Pai e que vivia na comunhão do amor com o Pai e com o Espírito, que até aquele que amava todo o gênero humano, nosso Senhor Jesus Cristo, sentiu também humanamente esta necessidade, de amar e de ser amado por um outro indivíduo humano. É certo que ele era o Homem-Deus, e assim eternamente diferente de qualquer homem, mas era ao mesmo tempo um homem de verdade, experimentado em tudo o que é humano; e por outro lado, o fato de ele o ter vivenciado é justamente a expressão de que isso pertence essencialmente ao ser humano⁴⁷⁶.

Isso permite entender que a antropologia – e a cristologia – de Kierkegaard não isola o ser humano do seu convívio social, o que está imbricado no apelo ao amor. O amor só é um elemento antropológico porque se tornou possível em Cristo; é, portanto, uma questão cristológica. Resgatar a antropologia no horizonte do próximo é fundamental, visto que surgem diversos mal-entendidos quanto à individualidade. Ainda que a subjetividade do indivíduo seja enfatizada e ganhe referências acentuadas, não existe uma alusão à clausura. O ser humano, no

⁴⁷⁵ ROOS, *Tornar-se cristão*, p. 181. “O self que pela fé é curado do desespero é o self que experimenta a apropriação da graça e do amor de Deus quando a relação com Deus e consigo mesmo é, simultaneamente, recuperada. Este encontro não impede que o indivíduo continue a ver a si mesmo enquanto pecador. Entretanto, agora, com o olhar da fé, ele pode ver a si mesmo simultaneamente enquanto justificado, na medida em que Cristo se colocou inteiramente em seu lugar. É a partir desse self transformado e desse olhar transformado pelo amor de Deus que o indivíduo pode olhar para o próximo com um olhar amoroso”.

⁴⁷⁶ KIERKEGAARD, *As obras do amor*, p. 164.

seu processo de desenvolver a sua interioridade, é convidado a demonstrar o amor cristão. Naturalmente, a igualdade humana é fator essencial para o elemento antropológico ser colocado em questão.

É de se notar, ainda, que a relação entre antropologia e cristologia na obra kierkegaardiana contempla a união entre Deus e ser humano em Cristo. Deus se une a um ser humano individual – Jesus – e esta união é referida como um sinal de contradição, não por causa da distância qualitativa entre Deus e ser humano, e sim porque Jesus é, de forma imediata, “um ser humano individual, assim como os outros, um ser humano humilde, que não é notado, mas aqui está a contradição – Ele é Deus”⁴⁷⁷. Nesse mesmo sentido, Jesus é apontado como um ser humano comum, ou um homem individual, mas que é Deus. O fato de Anti-Climacus enfatizar a realidade humana de Jesus não é casual. Pelo contrário, é daí que nascem as principais noções sobre o que quer dizer ser uma pessoa, ser gente. Se a esfera divina de Jesus fosse enfatizada, o discurso kierkegaardiano poderia correr o risco de tolher a liberdade e a subjetividade humana em direção ao tornar-se si-mesmo. Tal característica da sua insistência antropológica é uma maneira de apelar para que o ser humano se espelhe no Cristo como aquele que fora verdadeiramente humano⁴⁷⁸.

Visto que o projeto de Kierkegaard é um convite para que o ser humano torne-se si-mesmo, o processo de tornar-se ocorre a partir de Cristo. Retoma-se, aqui, o trecho inicial de *A doença para a morte*, em que Anti-Climacus apresenta o ser humano como sendo espírito, que significa dizer que é o si-mesmo, cuja compreensão é de uma relação que se relaciona consigo; o autor, no entanto, deixa claro que o ser humano ainda não é si-mesmo⁴⁷⁹. Em outras palavras, tornar-se se um ser humano – apelo antropológico – é tornar-se si-mesmo. E o processo de tornar-se si-mesmo é equivalente a tornar-se cristão. Está subjacente a esse percurso de “tornar-se” o fato de que a empreitada cristã só faz sentido se o próprio Cristo se constituir como modelo para o ser humano que busca-se a si próprio. É Cristo que leva o ser humano ao encontro do seu eu, o do seu si-mesmo, pois conforme o próprio Kierkegaard destaca em seus diários, “toda a sua vida [de Cristo], em todos os seus momentos, deve suprir a norma de vida para os cristãos e, assim, para a vida da igreja como um todo”⁴⁸⁰. Portanto, tornar-se si-mesmo

⁴⁷⁷ KIERKEGAARD, *Practice in Christianity*, p. 126. “He is an individual human being, just like others, a lowly, unimpressive human being, but now comes the contradiction – that he is God”.

⁴⁷⁸ KIERKEGAARD, *The Sickness unto Death*, p. 127.

⁴⁷⁹ KIERKEGAARD, *The Sickness unto Death*, p. 13.

⁴⁸⁰ KIERKEGAARD, *Søren Kierkegaards Skrifte, Papir 55:2, 1834, Det vil sige: hele hans*. “Hele hans Liv i alle dets Momenter maatte afgive Normen for den følgende Christens og saaledes for hele Kirkens Liv”. Disponível em: <<http://sks.dk/p48/txt.xml>>. Acesso em 30/6/2017.

é tornar-se cristão. Jonas Roos confirma que “o encontro com Cristo no tornar-se cristão implica uma articulação paradoxal entre autoconhecimento, um conhecimento da própria situação, e conhecimento de Cristo como salvador”⁴⁸¹. Sendo assim, tornar-se um ser humano é tornar-se como Cristo.

Ele é Deus, mas escolhe ser este ser humano individual [*enkelte Menneske*]. Esta, como já dito, é a mais profunda incógnita ou incognoscibilidade mais impenetrável de todas, pois a contradição entre ser Deus e ser um ser humano individual é a maior possível, a contradição infinitamente qualitativa. Mas esta é a sua vontade, a sua decisão livre e, portanto, uma incógnita todopoderosamente mantida⁴⁸².

É Cristo, e não Adão, o modelo de ser humano, conforme aponta Kierkegaard. Adão e Cristo não possuem correspondência perfeita, o que quer dizer que a completude do ser humano – enquanto pecador – é encontrada em Cristo. Cristo é referido por Haufniensis como aquele que foi mais do que um indivíduo⁴⁸³, e o fato de Cristo ter vindo na plenitude dos tempos indica a sua completude enquanto alguém que é mais do que um indivíduo⁴⁸⁴. Compreende-se, então, que o processo pelo qual a humanidade passou até chegar ao advento de Cristo sugere o percurso à condição de indivíduo completo.

Não obstante, há ainda o aspecto antropológico que deve ser entendido a partir do pecado, ou do desespero. Ou seja, visto que o pecado constitui-se como uma “moldura antropológica” em Kierkegaard⁴⁸⁵, a concepção de salvação passa, igualmente, pela antropologia, sendo conjugada na cristologia. Isso sugere que Kierkegaard concordaria que a figura do Cristo oferece a resposta para o desespero e, conseqüentemente, para a salvação do desespero.

Enfim, dada a estreita correspondência entre cristologia e antropologia no trabalho de Kierkegaard, o especialista Sagi chama a atenção para o fato de que há o risco de associar – indevidamente – a proposta de Kierkegaard à de Feuerbach⁴⁸⁶. A aclamada sentença

⁴⁸¹ ROOS, *Tornar-se Cristão*, p. 23.

⁴⁸² KIERKEGAARD, *Practice in Christianity*, p. 131. “He is God but chooses to become this individual human being. This, as said before, is the most profound incognito or the most impenetrable unrecognizability that is possible, because the contradiction between being God and being an individual human being is the greatest possible, the infinitely qualitative contradiction. But it is his will, his free decision, and therefore it is an omnipotently maintained incognito.”

⁴⁸³ KIERKEGAARD, *O conceito de angústia*, p. 42, 195, 196.

⁴⁸⁴ KIERKEGAARD, *O conceito de angústia*, p. 195-196, nota 80.

⁴⁸⁵ ROOS, *Conteúdo e forma*, p. 84.

⁴⁸⁶ SAGI, *Kierkegaard, Religion, and Existence*, p. 91.

feuerbachiana que afirma que “o mistério da teologia é apenas a antropologia”⁴⁸⁷ não é equivalente ao pensamento kierkegaardiano.

A diferença entre eles é que Feuerbach reduziu o cristianismo à antropologia. Para Feuerbach, a religião não está mais interessada em Deus, mas no significado de Deus para a humanidade, no reflexo da própria realidade humana. A cristologia é meramente “antropologia religiosa”. Para Kierkegaard, Cristo é a encarnação de Deus e não um reflexo da humanidade. Embora uma antropologia possa ser derivada da cristologia, a cristologia não se dissolve nela. Deus e Cristo, como encarnação de Deus, não se tornam produtos da antropologia⁴⁸⁸.

Tomar Cristo como modelo, portanto, representa romper a determinação estética. Haufniensis postula justamente isso, quando percebe em Cristo alguém que toma os pecados da humanidade por livre vontade, e não por sucumbir às imposições exteriores⁴⁸⁹. Ao romper as determinações estéticas, o apelo recai sobre a interioridade.

3.1.2 Cristologia para a subjetividade e o despertar

A fim de que se possa compreender de maneira mais fluida a relação entre cristologia e subjetividade, é necessário que se tenha em mente a diferença existente entre o “imediato” e o “oculto”. Pode-se dizer que o imediato paira no nível exterior, enquanto o oculto está no âmbito interior. Deste modo, a cristologia kierkegaardiana enfatiza o oculto através da incognoscibilidade, como será percebido ainda nesta seção do capítulo 3. De modo prático, Anti-Climacus acredita que a revelação que se deu em Cristo precisa ser apreendida pelo ser humano através de uma introspecção, a fim de que a pessoa encontre nela mesma os elementos capazes de estabelecer o jogo de perguntas e respostas – ou de emissão e recepção – da comunicação cristológica. Assim, a revelação cristológica não permite que se conheça, de imediato, aquilo que ela comunica. E na medida em que comunica, ela se dá a um público geral,

⁴⁸⁷ FEUERBACH, *A essência do cristianismo*, p. 212, 267. Feuerbach ainda chama a cristologia de antropologia religiosa (p. 341).

⁴⁸⁸ SAGI, *Kierkegaard, Religion, and Existence*, p. 91. “The difference between them is that Feuerbach had reduced Christianity to anthropology. For Feuerbach, religion is no longer interested in God but in God’s meaning to humanity, in the reflection of human reality itself. Christology is merely ‘religious anthropology’. For Kierkegaard, Christ is the incarnation of God rather than a reflection of humanity. Although an anthropology can be derived from Christology, Christology does not dissolve within it. God, and Christ as God’s incarnation, do not become the product of anthropology.”

⁴⁸⁹ KIERKEGAARD, *O conceito de angústia*, p. 42.

plural, e não necessariamente a uma pessoa específica. Todavia, a verdade que é comunicada ao plural e ao geral, só se torna transformadora através da relação pessoal que se tem com essa verdade. Nesse sentido, exige-se subjetividade a fim de que o teor da comunicação cristológica possa ser relevante para a vida de quem recebe tal comunicação.

A ideia do parágrafo anterior é uma espécie de sumário para a adequada compreensão da relação entre cristologia e subjetividade. E esta relação ainda evoca outros elementos e outros desdobramentos que desembocam na fé, no despertar, na incognoscibilidade, na coragem, conforme será observado ao longo deste subtópico. A premissa fundamental, todavia, é a de que a subjetividade possui correspondência com a fé⁴⁹⁰, e isso deve também perpassar a abordagem de tais conceitos, para que seja paulatinamente formada a concretização de um pensamento mais profundo sobre a cristologia de Kierkegaard, especialmente porque a temática da fé será retomada posteriormente, como um elemento da interioridade humana e que se articula com a coragem.

No segundo capítulo deste trabalho, observou-se que Kierkegaard enfatiza tanto a interioridade quanto o despertar, que é uma categoria do espírito, presente na concepção de indivíduo. Ou seja, no capítulo anterior apresentamos *o que é* o despertar e sua importância para a interioridade. É necessário então expor *como é* que ocorre o despertar e sua pertinência à cristologia. Há um vínculo entre as concepções de despertar, indivíduo, subjetividade, interioridade e edificação. Cada vez mais, Kierkegaard volta a sua atenção ao interior do indivíduo, e o seu discurso acentua a importância desta dimensão. Indaga-se, então, a respeito do caminho para se tornar um indivíduo, para experimentar a subjetividade, ou de que modo ocorre o despertar do espírito. Visto que a primeira obra de Anti-Climacus, *A doença para a morte*, traz em seu subtítulo o despertar e a edificação como a finalidade daquele discurso, tal despertar precisa ser situado no horizonte da cristologia. É necessário, assim, verificar de que maneira Jesus é o modelo para o despertar do ser humano e o mergulho na sua interioridade. A temática do despertar volta a incidir no segundo escrito de Anti-Climacus, *Prática do Cristianismo*. Esta obra começa com o apelo evangélico “vinde a mim todos vós que estais cansados e oprimidos e eu vos aliviarei”, seguido do intuito desse convite: “para despertar e interiorização”. O caráter desta obra é notadamente cristológico, o que leva a conceber que a figura do Cristo conduz tanto ao despertar espiritual quanto à dimensão da interioridade. Tendo em vista o caráter pseudonímico de toda a sua produção, o fato de essas duas obras em questão terem sido escritas

⁴⁹⁰ Cf. KIERKEGAARD, *Pós-Escrito I*, p. 212, 215.

por Anti-Climacus possui uma certa importância. Seu convite à interioridade é um chamado cujo tom é genuinamente cristão. Como tal, Cristo assume o núcleo em cuja participação encontra-se o desenvolvimento tanto da interiorização quanto do despertar.

Através do intuito dos dois escritos de Anti-Climacus – intuito esse que se dirige ao despertar, edificação e interiorização – Kierkegaard, sob o referido pseudônimo, lança como ponto de partida a pessoa do Cristo. Assim, a cristologia kierkegaardiana entrelaça o despertar, a edificação e a interiorização como elementos que levam o ser humano a tornar-se si-mesmo. Despertamento é a tomada da consciência a respeito da interioridade e o movimento em direção à edificação. A respeito desses dois conceitos, “edificação” e “despertamento”, Jonas Roos explica a sua aplicação na esfera do que é genuinamente cristão: “surtem como consequência do entendimento kierkegaardiano do especificamente cristão. Aquilo que se considera propriamente cristão, para Kierkegaard/Anti-Climacus não pode ser restrito ao especulativo ou ao cientificismo”⁴⁹¹.

Deste modo, a cristologia de Kierkegaard possui a preocupação de devolver ao ser humano a sua dignidade enquanto um ser individual, único, um *Enkelt*. Para tanto, precisa ocorrer o despertar. O *nihil* implica, dentre outras consequências, a perda de si, de modo que a pessoa se depare frente ao abismo da falta de significado, da vacuidade e de falta de um *télos*. Visto que a sensação de pairar sobre o nada é uma das provocações do niilismo, em que o ser humano é desatado e sofre a descontinuidade de sentido, o seu *eu* fica comprometido. E assim como as pequenas narrativas, produzidas pelas minorias, surtem como uma alternativa às grandes narrativas que caíram na pós-modernidade, como consequência do niilismo, o si-mesmo e a interioridade são concebidos como aspectos da menor partícula das minorias. É o *eu*, o si-mesmo, que é enfatizado como ponto de articulação diante do mundo. Com isso, o que Kierkegaard realiza não é nada mais do que situar o si-mesmo no Cristo apontando que a cristologia é o ponto de partida para pensar a interioridade.

Todavia, ele mantém o cuidado de afirmar o espectro do desespero e como que o despertar significa estar consciente da presença do desespero. Aliás, mesmo na relação para com Cristo, pode ocorrer que o ser humano ainda se entregue ao desespero, não pelo fato de Cristo não ser capaz de suplantar tal condição, mas sim porque quanto maior a proximidade de Deus, maior proximidade o ser humano tem de si. E, como tal, ele é dotado de finitude/infinitude, temporalidade/eternidade, liberdade/necessidade⁴⁹². Despertar-se, então, é

⁴⁹¹ ROOS, *Tornar-se cristão*, p. 153-154.

⁴⁹² KIERKEGAARD, *The Sickness unto Death*, p. 13.

reconhecer-se como uma síntese entre esses elementos e, ao mesmo tempo, fazer jus à liberdade e optar pelo elemento eterno e infinito da síntese, sem que haja o desprezo daquilo que está em necessidade, finitude e temporalidade. Anti-Climacus propõe que:

Quanto maior é a concepção de Deus, mais si-mesmo; e é igualmente verdade que: quanto maior é a concepção de Cristo, mais si-mesmo. Qualitativamente o si-mesmo é o que seu critério é. O fato de Cristo ser o critério é a expressão, atestada por Deus, para a realidade assombrosa que um si-mesmo tem, pois apenas em Cristo é verdade que Deus é o alvo e o critério do ser humano, ou o critério e alvo. – Mas quanto mais si-mesmo, mais intenso é o pecado⁴⁹³.

Sendo assim, a intensidade do pecado é devida à suposição que não existe perdão ou solução para a sua condição de pecado, sendo uma manifestação do desespero sobre o pecado e sobre pensar que não há perdão⁴⁹⁴. Todavia, não estar a par dessa realidade é dar lugar ao desespero, mas estar a par dessa realidade e não ter fé o suficiente para assumir o perdão a despeito do desespero é igualmente cair em desespero. O apelo à fé, nesse sentido, remonta à figura de Cristo, como o critério. Ou seja, visto que mais si-mesmo aumenta quando aumenta a concepção de Cristo. A autoria de Anti-Climacus coloca, assim, o despertar como um ato provocado pela convergência a Cristo. Daí o fato de entender a figura central do cristianismo na dinâmica entre desespero, despertar e tornar-se si-mesmo. Não se pode perder de vista a realidade da síntese e a tensão que há nos elementos da síntese.

Anti-Climacus postula, então, outro aspecto que norteia o despertar, tornando-se fundamental para uma análise do despertar e da subjetividade: a “incognoscibilidade” ou o “incógnito”. Incognoscibilidade “é não ser em suas características aquilo que é essencialmente”⁴⁹⁵. Tal ideia atribuída a Jesus quer dizer que ele era essencialmente Deus, mas com características humanas. Dada a incognoscibilidade, não é possível chegar à essência de Jesus por intermédio da razão ou de qualquer outra via. Ao trazer esta compreensão, Anti-Climacus valora tanto a divindade quanto a humanidade de Jesus, ao enfatizar que a fé é a via pela qual se chega à essência – ou à deidade – de Jesus, ao passo que destaca que a humanidade

⁴⁹³ KIERKEGAARD, *The Sickness unto Death*, p. 113-114. “The greater the conception of God, the more self; so it holds true here: the greater the conception of Christ, the more self. Qualitatively a self is what its criterion is. That Christ is the criterion is the expression, attested by God, for the staggering reality that a self has, for only in Christ is it true that God is man’s goal and criterion, or the criterion and goal. – But the more self there is, the more intense is sin.”

⁴⁹⁴ KIERKEGAARD, *The Sickness unto Death*, p. 114.

⁴⁹⁵ KIERKEGAARD, *Practice in Christianity*, p. 127. “Unrecognizability is not to be in the character of what one essentially is.”

de Jesus é o solo no qual se arraiga a humanidade do indivíduo. E isso porque aquilo que se fala a respeito de Jesus tem como ponto de partida a imanência. É a sua qualidade de ser humano que é tomada como exemplo para os outros seres humanos.

Este tema aparece em várias obras, mas é no *Pós-Escrito* e em *Prática do Cristianismo* que ela ganha maior atenção e aplicação. Apresentamos, contudo, o viés que Anti-Climacus possui a respeito desta categoria. Em seu entender, a incognoscibilidade é própria da comunicação indireta. Sobre a comunicação direta e indireta, observa-se o seguinte comentário:

Para Kierkegaard, na comunicação direta transmite-se um saber, ao passo que, na indireta busca-se atingir as profundezas da subjetividade, a interioridade, e a sua tarefa é o despertar da consciência existencial do indivíduo; o que lhe remete às temáticas da eternidade e do dever para com Deus⁴⁹⁶.

Assim, a comunicação indireta é a maneira que Anti-Climacus encontrou para apresentar, como uma estratégia da incognoscibilidade, um sinal de contradição em Cristo, visto que ela requer a fé. Ao desenvolver a ideia de incognoscibilidade, o autor apresenta o relato bíblico que narra a preocupação de João Batista, que estava encarcerado, em saber se Cristo era realmente o que havia de vir. Neste texto, o prisioneiro envia os seus discípulos a Jesus para que lhe perguntassem se ele era, de fato, o Messias. Conforme o texto, Jesus não dá uma resposta taxativa – “sim” ou “não” – mas pede para que os discípulos voltassem e anunciassem a João o que eles viram. Anti-Climacus, então, faz o seguinte comentário:

Cristo, então, não responde diretamente; ele não diz: “dizei a João que eu sou o Messias esperado”. Ou seja, ele exige fé e, por isso, não pode fornecer a alguém que está *ausente* a comunicação direta. Ele poderia, na verdade, dizer isso diretamente a *alguém presente*, porque alguém presente, vendo aquele que falava, este homem individual, através desta contradição, não conseguia, contudo, receber a comunicação *direta*, já que a contradição está entre o que é dito e o que é visto (...)⁴⁹⁷.

⁴⁹⁶ OLIVEIRA, Søren Kierkegaard: *por uma filosofia da existência*, p. 189.

⁴⁹⁷ KIERKEGAARD, *Practice in Christianity*, p. 94. “Thus Christ does not answer directly; he does not say: Tell John I am the expected one. That is, he requires faith and therefore cannot give someone who is absent a direct communication. He could indeed say it directly to someone present, because someone present, by seeing the speaker, this individual human being, through this contradiction would nevertheless not receive a direct communication, since the contradiction is between what is said and what is seen.”

De uma forma ou de outra, a incognoscibilidade diz respeito à impossibilidade de conhecer a revelação do Cristo pelo que se expõe, o que significa dizer que o ato de comunicação do Cristo permanecerá indireto. A exigência da fé, nesse sentido, faz com que aquele que recebe a comunicação consiga, não apenas ser provocado em seu interior, mas também decidir-se pelo que é comunicado. Tal processo, além disso, coaduna com a liberdade que se faz presente na relação entre ser humano e Deus. Por exemplo, conforme o relato em que João Batista envia os seus discípulos a Jesus, a resposta que os seus seguidores levam a ele faz com que ele empreenda um processo em direção à crença, tendo a oportunidade de exercitar a liberdade e o percurso em direção à fé. Nesse sentido, a comunicação indireta é uma espécie de maiêutica⁴⁹⁸ que tem como objetivo despertar o ouvinte à busca de uma compreensão e uma resposta. A comunicação direta, não raramente, possui a imediatez do encontro entre pergunta e resposta, o que faz com que o ouvinte permaneça em um estado de compreensão superficial e estética daquilo que é transmitido, sem, contudo, executar o exercício de busca pela verdade. A maiêutica da comunicação indireta tem como objetivo, conforme as palavras de Anti-Climacus, “afastar a outra pessoa de si [*i.e.*, do maiêutico], a fim de fazê-la voltar-se à interioridade para libertá-la, não para arrastá-la a si [ao maiêutico]”⁴⁹⁹.

Assim, a comunicação indireta e a incognoscibilidade são questões fundamentalmente cristológicas. Por meio delas, Cristo conduz o ouvinte à fé e à interioridade: é um percurso peripatético, que requer um processo de ensino, um tempo de jornada. Portanto, a maiêutica do Cristo por meio da comunicação indireta tem como objetivo o despertar consciente, visto que é o próprio indivíduo quem realiza o percurso e o esforço ao entender aquilo que é comunicado. Para a correta compreensão da subjetividade, do despertar e da própria incognoscibilidade, deve-se levar em conta o apelo à fé e o caráter não-científico da cristologia kierkegaardiana. Neste contexto, o que está em consideração é o *eu*, que traz a importância da interioridade, a menor individualidade possível ou, em outras palavras, a menor minoria. Pensar assim a interioridade é uma tentativa de relacioná-la às diversas minorias que emergem no contexto do fim das grandes narrativas⁵⁰⁰. Visto que tanto os pressupostos iluministas quanto os cristãos são considerados como grandes narrativas que foram suplantadas pelo advento do *nihil*, evocar a fé, no intuito de salvaguardar a relevância do Cristo para a vida

⁴⁹⁸ KIERKEGAARD, *Practice in Christianity*, p. 142.

⁴⁹⁹ KIERKEGAARD, *Practice in Christianity*, p. 142. “To turn the other person away from him, to turn him inward in order to make him free, not in order to draw him to himself.”

⁵⁰⁰ Naturalmente, a expressão “grandes narrativas” é muito posterior a Kierkegaard. No entanto, ela aparece aqui como uma espécie de ilustração, a fim de apontar para a possibilidade de se aplicar o pensamento kierkegaardiano no contexto contemporâneo.

e a existência humana pareceria uma atitude ingênua. Kierkegaard, todavia, não estava alheio aos problemas que poderiam advir dessa perspectiva. Ele sabia que não seria possível provar a divindade de Cristo, conforme relatada na Bíblia, chegando até inquirir, pela pena de Anti-Climacus: “pode-se imaginar uma contradição mais insensata que a de querer demonstrar [...] que um ser humano individual é Deus?”⁵⁰¹. De igual maneira, ele confirma que “é um erro incompreensível, que de fato só deflagra uma pouca formação filosófica, pensar que Deus poderia revelar-se a si mesmo na forma de um ser humano individual”⁵⁰², chegando a declarar que tal postura é uma espécie de bestialidade filosófica⁵⁰³. Este posicionamento seu atesta que ele estava a mover-se em um campo resvaladiço, visto que não iria fazer uso da filosofia ou da história para fundamentar o seu pensamento enquanto escritor cristão que se propõe a escrever sobre Cristo.

As provas da divindade de Cristo proporcionadas pela Escritura – seus milagres, sua ressurreição dentre os mortos, sua ascensão aos céus – são, na verdade, somente para a fé, ou seja, não são “provas”. E nem querem provar que tudo isso está em harmonia com a razão; ao contrário, querem demonstrar que conflitam com a razão e, portanto, é objeto de fé⁵⁰⁴.

Desta forma, a fé é um elemento enfático na obra de Kierkegaard. Em outras palavras, a cristologia kierkegaardiana é elaborada na base pística, rechaçando – e até recusando! – as elaborações que se apropriavam da filosofia ou da razão para realizar tal construto. É a fé que leva o indivíduo a aceitar a radicalidade do que Jesus representa e que é suficiente para se produzir o discurso cristão, ou seja, o discurso sobre o Cristo. É no presente contexto, então, que a incognoscibilidade é apresentada. Ou seja, uma vez entendido que Kierkegaard rechaça a possibilidade de se provar algo sobre Jesus por meio da história ou da própria Bíblia, ele pontua a perspectiva da fé atrelada à concepção de incognoscibilidade.

⁵⁰¹ KIERKEGAARD, *Practice in Christianity*, p. 26. “Can any more foolish contradiction be imagined than this, to want to demonstrate [...] that an individual human being is God?”

⁵⁰² KIERKEGAARD, *Practice in Christianity*, p. 49. “It is an incomprehensible mistake, which indeed only betrays little philosophic training, to think that God could reveal himself at all in the form of an individual human being”.

⁵⁰³ KIERKEGAARD, *Practice in Christianity*, p. 49. Conforme a expressão dinamarquesa: “philosophisk Bestialitet”.

⁵⁰⁴ KIERKEGAARD, *Practice in Christianity*, p. 26. “The demonstrations for the divinity of Christ that Scripture sets forth – his miracles, his resurrection from the dead, his ascension – are indeed only for faith, that is, they are not ‘demonstrations.’ Neither do they want to demonstrate that all this is in complete harmony with reason; on the contrary, they want to demonstrate that it conflicts with reason and consequently is the object of faith.”

A aplicação da fé no horizonte da incognoscibilidade se articula com o fato de a fé repousar na encarnação como um evento absurdo e paradoxal. Assim, o despertar ocorre na medida em que o aprendiz, por meio de uma liberdade que deixa o ser humano descobrir, através da sua própria forma de compreender, aquilo que pretende ser comunicado. Tomemos a metáfora do vento e do barco a velas: é o vento que conduz a embarcação, sem fazer dela a sua escrava, visto que a embarcação permanece livre para seguir seu rumo e traçar seu destino. É Cristo quem fornece a condição ao indivíduo, mas o indivíduo permanece livre para decidir ser quem deve ser. Uma responsabilidade recai sobre o indivíduo que precisa ser despertado a fim de que compreenda a comunicação do Cristo.

3.1.3 O Deus-homem: Cristo como relação perfeita

A cristologia de Kierkegaard em *A doença para a morte* contempla a concepção de fragmentação que o termo “desespero” evoca. Conforme foi visto no segundo capítulo, desespero se articula com a ideia de pecado. Mas o desespero também traz uma conotação psicológica que descreve a perda do eu. Um dos aspectos antropológicos imbricados no desespero é a relação. Compreendê-lo a partir da cristologia requer que se tenha em mente a fórmula Deus-homem, como uma espécie de síntese a respeito de quem era o Cristo. Visto que a dimensão cristológica do Deus-homem indica uma relação, a cristologia torna-se, mais uma vez, o fundamento para se pensar a relação e os seus desdobramentos do pensamento kierkegaardiano. Ela orienta, por assim dizer, a concepção sobre a relação e síntese que se fazem presentes no ser humano enquanto espírito.

A relação diz respeito à condição inicial em que o ser humano foi criado, ou seja, criado como uma relação, como uma síntese. Retoma-se, aqui – conforme visto no capítulo anterior – o fato de o ser humano constituir-se em uma relação que se relaciona consigo mesma, sendo essa a definição do si-mesmo⁵⁰⁵. A síntese dessa relação é indicada pelo fato de o indivíduo trazer finitude e infinitude, temporalidade e eternidade, liberdade e necessidade em sua condição antropológico-relacional. Nesse sentido, Kierkegaard chega à conclusão de que o ser humano ainda não é um si-mesmo. A relação, como marca antropológica, está deformada. Ou seja, a síntese encontra-se deformada. Não poder ser si-mesmo – ou distanciar-se de si como se não houvesse uma interioridade a despeito dos elementos externos – constitui-se em um

⁵⁰⁵ KIERKEGAARD, *The Sickness Unto Death*, p. 13.

caminho de entrega e rendição à exterioridade e à nadificação. É nesse estado que o ser humano fica à deriva na existência.

Cristo é a raiz da relação, visto que ele efetiva a condição humana expressa na relação entre Deus e o ser humano. Os poderes da fragmentação tornam-se nulos diante da condição relacional que Cristo é em si. Em se tratando de apontar para a importância da relação, Kierkegaard a concebe de duas maneiras: a relação entre ser humano e Deus, e a relação entre o ser humano e si próprio. Quanto à primeira, propõe-se a infinita diferença entre Deus e o ser humano. Com isso, Cristo é apresentado como aquele que pode fazer o caminho de volta a Deus. O fato de ser Deus-homem dá a ele o estatuto de mediador que torna possível o reencontro com Deus. O caminho de volta para Deus tem como pressuposto a síntese que saiu em perfeitas condições das mãos de Deus, mas que foi mal estabelecida.

Quanto à relação consigo mesmo, Jesus enquanto Deus-homem é uma síntese perfeita. O caráter antropológico presente nele indica a sua condição de representar o ser humano tal como deve ser. Todavia, não que o ser humano deva ser também Deus-homem ou homem-Deus, e sim que tal como Jesus representa a síntese existencial e perfeita daquilo que ele é, assim o ser humano é convidado a ser: a síntese perfeita, ou si-mesmo. Cristo torna-se o modelo para os seres humanos pelo fato de serem um espírito, ser si-mesmo, ser uma relação que se relaciona consigo. Se há um apelo para tornar-se si-mesmo, ou seja, um modelo antropológico, o fundamento desse apelo encontra na cristologia a sua razão de ser.

É por meio de Cristo que o ser humano se vê diante da realidade da divindade que o criou como uma síntese. Cristo revela Deus enquanto criador do ser humano, sendo o próprio Deus capaz de efetivar o poder de ser si-mesmo, concretizando a efetivação da humanidade. O Deus-homem permite ao indivíduo o encontro com a sua origem, e é em Deus que está a manifestação da humanidade do indivíduo. Anti-Climacus defende esta ideia ao dizer que: “ao relacionar-se a si próprio e ao desejar ser si próprio, o si-mesmo se fundamenta transparentemente no poder que o estabeleceu”⁵⁰⁶. Retomaremos essa citação posteriormente, a fim de demonstrar como ela se conecta com a fé e a interioridade. Todavia, no presente

⁵⁰⁶ KIERKEGAARD, *The Sickness unto Death*, p. 131. “In relating itself to itself and in willing to be itself, the self rests transparently in the power that established it”. Optou-se por traduzir o verbo “to rest” por “fundamentar-se”, conforme aparece na versão dinamarquesa: “i at forholde sig til sig selv og i at ville være sig selv grunder [grifo nosso] Selvet gjennemsigtigt i den Magt, som satte det”. Ocorrem seis variações dessa citação em *A doença para a morte* (Cf. KIERKEGAARD, *The Sickness unto Death*, p. 14, 30, 46, 49, 81, 131). Assim, não se deve confundir cada aparição dessa citação como se fosse a repetição de uma mesma citação. E em todas as vezes em que ela aparecer, deverá ser observada a ressalva quanto à tradução do verbo “to rest”.

contexto, é importante perceber que o poder que estabelece o si-mesmo é Cristo, e a maneira pela qual o si-mesmo se fundamenta em Cristo é fazendo jus à condição de si-mesmo. Para tanto, o ser humano é convidado a querer ser si-mesmo, em uma relação consigo.

Através dessa concepção, percebe-se que o desespero é o oposto do si-mesmo, como o próprio Anti-Climacus propõe⁵⁰⁷. Em outras palavras, a fuga de si é desespero, não querer encarar a si próprio e voltar a si próprio é uma marca de que a pessoa rejeita a si própria, em uma situação de não aceitação de si. Por esse motivo é que a ideia de relação possui valor fundamental na antropologia e cristologia de Kierkegaard, visto que relação implica a superação do desespero.

A síntese entre o temporal e o eterno concebe o elemento “eterno” como uma realidade qualitativa, em que a relação que se relaciona consigo deve levar em consideração o lugar da eternidade na temporalidade. Nesse sentido, uma vida em desespero significa uma vida eternamente desesperada, em que o desespero é capaz de qualificar todas as outras experiências. Estar em desespero, portanto, é a antecipação do esfacelamento de uma relação ainda maior, que é a eterna relação com Deus. A relação consigo não concretizada é o indicativo de que o ser humano ainda não é espírito. O fato de ainda não ser espírito significa viver de modo a perder-se a si mesmo, visto que a pessoa em desespero experimenta a antecipação do inferno eterno de um desespero eterno.

Quando então a ampulheta tiver se esgotado, a ampulheta da temporalidade; quando o barulho da vida secular tiver silenciado, e o seu ativismo inquieto ou ineficaz tiver chegado ao fim, quando tudo ao seu redor estiver quieto, assim como é na eternidade, então – não importa se você foi homem ou mulher, rico ou pobre, dependente ou independente, feliz ou infeliz, não importa se você se vestiu de realeza e usou uma brilhante coroa ou se em humilde obscuridade suportou o trabalho e o calor do dia; não importa se o seu nome será lembrado enquanto houver mundo e, conseqüentemente, enquanto ele durou, ou se você é anônimo e passou como um anônimo na inumerável multidão, não importa se a magnificência que o envolvia superou toda descrição humana, ou se o mais severo e mais ignominioso julgamento humano caiu sobre você – a eternidade pergunta apenas uma coisa a você e a cada indivíduo nesses milhões e milhões: se você viveu ou não em desespero, se você se desesperou de modo que não percebeu que estava em desespero, ou de tal modo que ocultamente carregou esta doença dentro de você como o seu segredo pungente, como um fruto de amor pecaminoso em seu coração, ou de modo que você, um terror para os outros, se enfurecia em desespero. E se foi assim, se você tiver vivido em desespero, então, independente do que você tiver ganhado ou perdido, tudo está perdido para você, a eternidade não o

⁵⁰⁷ KIERKEGAARD, *The Sickness unto Death*, p. 20.

reconhece, ela nunca o conheceu – ou, de modo ainda mais terrível, ela o conhece como você é conhecido e o amarra a si próprio em desespero⁵⁰⁸.

Assim, a temporalidade é um aspecto da síntese que tem como elemento polar a eternidade. Observa-se, pela citação acima, que *não* viver em desespero não tem a ver com experimentar as benesses da temporalidade, visto que a temporalidade não pode ser usada como um recurso para não se viver em desespero. O oposto também é verdadeiro: o revés da temporalidade não pode ser um alibi ou uma concessão para que alguém viva em desespero. A experiência com o eterno qualifica a vida, de modo a colocar a eternidade como a realidade que torna a temporalidade uma experiência preliminar. Assim, a eternidade repousa na interioridade, e Kierkegaard concordaria com o Qohelet quando este sentencia que “Deus colocou a eternidade dentro do ser humano” (Ec 3.11). De igual modo, a eternidade é experienciada no Cristo, visto que, por meio do Cristo a experiência da temporalidade é ressignificada. Aliás, ao convidar os seus interlocutores a serem contemporâneos de Jesus, Anti-Climacus tinha em mente o poder da eternidade sobre a temporalidade⁵⁰⁹.

Sendo que o olho que vê não é o olho físico, mas o olho da fé, não há, para Climacus, nenhuma vantagem em ser um contemporâneo do mestre no sentido imediato, até porque muitos contemporâneos não reconheceram Deus no servo humilde. O verdadeiro contemporâneo é aquele que recebeu os olhos da fé, e neste sentido viu o mestre no servo humilde, quer o tenha visto com o olho físico, quer não. Tanto contemporâneos num sentido imediato quanto pósteros estão potencialmente em posições equidistantes do mestre. Quando tudo diz respeito a receber a condição e o olho da fé, qualquer um pode tornar-se contemporâneo daquele mestre⁵¹⁰.

⁵⁰⁸ KIERKEGAARD, *The Sickness unto Death*, p. 27-28. “And when the hourglass has run out, the hourglass of temporality, when the noise of secular life has grown silent and its restless or ineffectual activism has come to an end, when everything around you is still, as it is in eternity, then – whether you were man or woman, rich or poor, dependent or independent, fortunate or unfortunate, whether you ranked with royalty and wore a glittering crown or in humble obscurity bore the toil and heat of the day, whether your name will be remembered as long as the world stands and consequently as long as it stood or you are nameless and run nameless in the innumerable multitude, whether the magnificence encompassing you surpassed all human description or the most severe and ignominious human judgment befell you – eternity asks you and every individual in these millions and millions about only one thing: whether you have lived in despair or not, whether you have despaired in such a way that you did not realize that you were in despair, or in such a way that you covertly carried this sickness inside of you as your gnawing secret, as a fruit of sinful love under your heart, or in such a way that you, a terror to others, raged in despair. And if so, if you have lived in despair, then, regardless of whatever else you won or lost, everything is lost for you, eternity does not acknowledge you, it never knew you – or, still more terrible, it knows you as you are known and it binds you to yourself in despair.”

⁵⁰⁹ Conforme observa Jonas Roos, “trata-se de colocar-se individualmente diante de Cristo, tornar-se contemporâneo de Cristo, como quer Kierkegaard” (ROOS, *Tornar-se cristão*, p. 137).

⁵¹⁰ ROOS, *Tornar-se cristão*, p. 139.

Quando Anti-Climacus menciona que, em última instância, o que vai determinar é se o ser humano viveu ou não em desespero, sua intenção é apontar para a complexa dimensão do desespero. Assim, em última instância, o que determina é se o ser humano viveu de modo fragmentado. Pois a relação que o si-mesmo tem consigo é o estado ideal em que o ser humano se torna uma síntese. Todavia, a ausência dessa relação diz respeito à presença do desespero em não ser uma síntese. Em outras palavras, isso ocorre quando há a perda do eu, a recusa em buscar esse eu. O que importa, com isso, é se o ser humano não viveu desprovido do seu eu.

Com isso, a perda do eu pode ser compreendida através das três formas de desespero⁵¹¹. Em primeiro lugar, o ser humano encontra-se na ignorância de estar desesperado, ou a ignorância desesperadora sobre ter um si-mesmo, um eterno si-mesmo⁵¹², que diz respeito a, em desespero, não estar consciente de ter um si-mesmo⁵¹³. Quando não se está consciente do seu si-mesmo, a pessoa assume que a sua vida exterior é a vida interior. Uma vez que não existe uma relação consciente com aquilo que está no interior, o desespero surge como consequência, visto que entregar-se ao exterior é uma atitude de ceder ao *nihil* que se move na esfera exterior. Não saber que tem um si-mesmo é estar tolhido da possibilidade de mergulhar no seu próprio ser, de descobrir uma realidade que está para além da reificação externa. A pessoa fica alheia ao fato de ter um si-mesmo⁵¹⁴.

Em segundo lugar, o ser humano pode desesperadamente não desejar ser si-mesmo⁵¹⁵. Nesta forma de desespero, a pessoa já se deu conta de que possui um si-mesmo, mas não aceita o que ela é. Há uma ruptura ao recusar aquilo que se é no seu interior. A relação fica assim deturpada, já que se evidencia ainda mais a sua condição de não ser um só – ou não ser íntegro, não ser um indivíduo. Encontra-se, nos textos bíblicos, especificamente na Epístola de Tiago, a referência a essa condição. O apóstolo traz a palavra *διψυχος* (Tg. 1.8, 4.8) para se referir a alguém de “ânimo dobre”⁵¹⁶, ou vida dividida. Percebendo essa condição por um viés psicológico, nota-se que é desesperador tentar fugir ou querer evitar aquilo que se é. A não

⁵¹¹ KIERKEGAARD, *The Sickness unto Death*, p. 13.

⁵¹² KIERKEGAARD, *The Sickness unto Death*, p. 42.

⁵¹³ KIERKEGAARD, *The Sickness unto Death*, p. 13.

⁵¹⁴ KIERKEGAARD, *The Sickness unto Death*, p. 43, 44.

⁵¹⁵ KIERKEGAARD, *The Sickness unto Death*, p. 49.

⁵¹⁶ A expressão “ânimo dobre” aparece em algumas versões como tradução à palavra grega *διψυχος*. Em outras versões, no entanto, os tradutores optaram por trazer a expressão “mente dividida”. Na Bíblia Ave-Maria aparecem os termos “irresoluto” e “dupla atitude”.

aceitação de si leva o indivíduo ao ápice da desesperança, pois sabe que terá que viver com o seu si-mesmo, ainda que este possa ser o que a pessoa se recusa a ser⁵¹⁷.

Em terceiro lugar, encontra-se a condição em que o ser humano desesperadamente deseja ser si-mesmo⁵¹⁸. Todavia, o seu desejo não é ser um si-mesmo que pertence a ele, e sim um outro si-mesmo. Assim, tal condição é “em desespero, desejar ser outra pessoa”⁵¹⁹. Almeja-se, então, tentar superar a exterioridade ou a estética através de uma falsa interioridade. Desejar desesperadamente ser si-mesmo é um reflexo do desejo desesperado de não ser si-mesmo. A semelhança das duas formas está no reconhecimento da dualidade ou da fragmentação, quando se percebe que o interior não é o exterior. A diferença, todavia, está no fato de que não querer ser si-mesmo é o desejo por rejeitar o interior e abraçar o exterior, enquanto querer ser si-mesmo é estabelecer a síntese entre exterior e interior através daquilo que a pessoa não é.

Assim, a primeira forma de desespero é um desespero “não em *stricto sensu*”⁵²⁰, pois a pessoa não percebe a gravidade da disparidade no seu eu. Por outro lado, especialmente na segunda e na terceira formas de desespero, encontram-se a consciência do si-mesmo e a rejeição do próprio eu, sendo estas duas formas o desespero em *stricto sensu*⁵²¹. Ocorrendo tal forma de desespero, a pessoa deseja livrar-se de si. Por isso, Anti-Climacus considera que quanto mais consciência, mais o desespero se intensifica⁵²². Ao rejeitar o seu próprio eu – sendo esta uma profunda marca do desespero – o ser humano entrega-se à hostilidade para com Deus. O desesperado não aceita o seu si-mesmo, dado por Deus, corroborando a ideia de que a síntese fora, pela própria pessoa, má estabelecida. Uma vez que Cristo é o poder no qual se fundamenta a síntese⁵²³, apenas por intermédio dele é que se pode ser si-mesmo. A citação abaixo permite perceber as conexões entre as três formas de desespero:

Desesperar sobre si próprio, “em desespero querer livrar-se de si próprio” – esta é a fórmula para todo desespero. Portanto, a outra forma de desespero, “em desespero desejar ser si próprio”, pode ser remontada à primeira, “em desespero não querer ser si próprio”, assim como nós previamente solucionamos a forma “em desespero não querer ser si próprio” na fórmula

⁵¹⁷ KIERKEGAARD, *The Sickness unto Death*, p. 51, 52.

⁵¹⁸ KIERKEGAARD, *The Sickness unto Death*, p. 53, 67.

⁵¹⁹ KIERKEGAARD, *The Sickness unto Death*, p. 53. “In despair to will to be someone else”.

⁵²⁰ KIERKEGAARD, *The Sickness unto Death*, p. 13. “Not despair in the strict sense”

⁵²¹ KIERKEGAARD, *The Sickness unto Death*, p. 14.

⁵²² KIERKEGAARD, *The Sickness unto Death*, p. 71-72.

⁵²³ Cf. KIERKEGAARD, *The Sickness unto Death*, p. 131.

“em desespero querer ser si próprio” (Cf. A.)⁵²⁴. Alguém em desespero deseja desesperadamente ser si próprio. Mas se ele deseja desesperadamente ser si mesmo, ele certamente não quer livrar-se de si mesmo. Bem, é o que parece, mas em um exame mais próximo, é patente que a contradição é a mesma. O si-mesmo que ele desesperadamente quer ser é um si-mesmo que ele não é (pois desejar ser o si-mesmo que ele é realmente é exatamente o oposto do desespero), ou seja, ele quer desarraigá-lo do seu si-mesmo do poder que o estabeleceu. Todavia, a despeito de todo o seu desespero, ele não consegue fazer isso; a despeito de todos os seus esforços desesperadores, aquele poder é mais forte e o força a ser o si-mesmo que ele não quer ser. Mas esta é a maneira pela qual ele quer livrar-se de si mesmo, livrar-se, ele próprio, do si-mesmo que ele é a fim de ser o si-mesmo que ele conjecturou. Seria um deleite arrebatador ser o si-mesmo que ele quer ser, (embora, em outro sentido, ele estaria como que se desesperando), mas ser forçado a ser o si-mesmo que ele não quer ser, esse é seu tormento – o fato de ele não poder livrar-se de si próprio⁵²⁵.

Com isso, só é possível ser si-mesmo na dependência daquele que estabeleceu a síntese. Somente através do caminho de volta para si é que se pode suplantar o desespero, e a volta para si – ou a suplantação do desespero – é entendida como “relação”. Por isso é que a relação se estabelece como um ponto central na antropologia e cristologia de Kierkegaard. Poder relacionar-se consigo é, por assim dizer, desfrutar do estado de serenidade em assumir-se, ainda que a voz tétrica do *nihil*, por intermédio do desespero, tente seduzir o ser humano a aniquilar-se, a não ser si-mesmo. Na relação está o passo para se jogar por terra a ruptura de sentido, visto que o si-mesmo, como categoria do espírito, não se pauta pelos ditames da estética.

Além disso, relação é um conceito antropológico e cristológico porque é Cristo a pessoa que funda a relação, e é em Cristo que a verdadeira relação acontece. A relação passa a

⁵²⁴ Através desta nota, Anti-Climacus remete o leitor ao que está sendo apresentado entre as páginas 13 e 14 de *A doença para a morte* (KIERKEGAARD, *The Sickness unto Death*, p. 13-14), quando ele introduz as três formas de desespero, resumindo-as.

⁵²⁵ KIERKEGAARD, *The Sickness unto Death*, p. 20. “To despair over oneself, in despair to will to be rid of oneself – this is the formula for all despair. Therefore the other form of despair, in despair to will to be oneself, can be traced back to the first, in despair not to will to be oneself, just as we previously resolved the form, in despair not to will to be oneself, into the form, in despair to will to be oneself (see A). A person in despair despairingly wills to be himself. But if he despairingly wills to be himself, he certainly does not want to be rid of himself. Well, so it seems, but upon closer examination it is clear that the contradiction is the same. The self that he despairingly wants to be is a self that he is not (for to will to be the self that he is in truth is the very opposite of despair), that is, he wants to tear his self away from the power that established it. In spite of all his despair, however, he cannot manage to do it; in spite of all his despairing efforts, that power is the stronger and forces him to be the self he does not want to be. But this is his way of willing to get rid of himself, to rid himself of the self that he is in order to be the self that he has dreamed up. He would be in seventh heaven to be the self he wants to be (although in another sense he would be just as despairing), but to be forced to be the self he does not want to be, that is his torment – that he cannot get rid of himself.”

ser a confirmação de que o ser humano é espírito e é si-mesmo. Mas também, passa a ser a confirmação de que o ser humano olha para aquele que estabeleceu a síntese de modo perfeito, que foi Deus. A necessidade da existência da relação está no fato de que as duas realidades que precisam entrar em relação encontram-se em estado de diferença entre si. Deus e ser humano são qualitativamente diferentes; de igual modo, o ser humano e o si-mesmo são diferentes. Todavia, na relação com Deus está implícita na relação consigo, e Cristo é a mediação, não apenas entre o ser humano e Deus, mas também entre o ser humano e o seu si-mesmo. Alfvåg reforça este ponto de vista ao dizer que “a única observação que ancora as reflexões de *A doença para a morte* é a compreensão da pessoa de Cristo como a união do que é infinitamente diferente”⁵²⁶.

3.2 Jesus como o Cristo: a cristologia de Tillich

Conforme já foi aludido, a *Teologia Sistemática* de Tillich é composta por três volumes e cinco partes, de modo que as partes um e dois pertencem ao primeiro volume, a parte três ao segundo e as partes quatro e cinco ao terceiro. Tillich dedica todo o segundo volume – e, portanto, a terceira parte – à temática da cristologia. Fazendo jus à acentuada relevância que Tillich dá ao aspecto simbólico, poderíamos dizer que o fato de dividir a *Teologia Sistemática* de modo que a cristologia ficasse fisicamente situada no centro desta obra é uma maneira simbólica de colocar a cristologia no centro do seu pensamento como um todo. Dando centralidade a tal temática, Cristo passa a ser o ponto de confluência da sua grande obra teológica, o que implica dizer que o próprio método de correlação faz demonstrar Cristo como a resposta às perguntas existenciais, especialmente à questão da alienação⁵²⁷. Assim, ainda que a cristologia seja elaborada somente no segundo volume, ela é o pressuposto para o pensamento dele como um todo, visto que é a partir da cristologia que as respostas são encontradas.

⁵²⁶ ALFSVÅG, *In Search of the Self's Grounding Power*, p. 375. “The one observation that anchors the reflections of *The Sickness unto Death* is the understanding of the person of Christ as the union of the infinitely different.”

⁵²⁷ Cf. FICEK, *The Christology of Paul Tillich*, p. 15. “A situação humana não pode fornecer respostas, ela só pode apresentar o problema ou a situação para a qual a teologia fomenta respostas religiosas. Tanto a teologia como a filosofia abordam a estrutura da realidade: a filosofia lida com o problema do ser ‘em si’, e a teologia com seu significado ‘para nós’”./“The human situation cannot provide answers, it can only pose the problem or predicament to which theology supplies religious answers. Theology and philosophy both deal with the structure of reality, philosophy dealing with the problem of being ‘in itself’ and theology with its meaning ‘for us’”).

Na segunda parte da *Teologia Sistemática*, antes de começar a desenvolver a sua cristologia, Tillich se dedica a apresentar os problemas ou condições existenciais. Ele traz, então, a sua concepção de pecado, mal e outras noções que, conforme visto no primeiro capítulo desta tese, estão atreladas ao niilismo, já que aquilo que parte da alienação e das distorções da existência tem o poder de instaurar a vacuidade e a falta de sentido na vida humana. Assim, após fazer todo o seu arrazoado a respeito da condição existencial, ele destaca que há uma pergunta por aquilo que pode superar e vencer essas manifestações no *nihil*. Neste ponto, então, ele situa a sua cristologia.

Dada a estrutura de problematização e busca por respostas, conforme se observa nesta parte da *Sistemática*, Jesus como o Cristo é a resposta para as mazelas humanas, visto que ele não sucumbiu aos poderes da alienação. No entanto, a sua cristologia possui alguns traços que precisam ser situados de modo a permitir entender as principais nuances do seu pensamento cristológico. Sendo assim, apontamos pelo menos três aspectos que ajudam a delinear a cristologia de Tillich.

Em primeiro lugar, está a concepção de símbolo, pois a sua cristologia integra a construção simbólica presente ao longo do seu pensamento. O fato de Tillich desenvolver a cristologia a partir do símbolo justifica-se porque, no seu entender, a linguagem religiosa é a linguagem simbólica⁵²⁸. Não obstante, “a preocupação última do ser humano precisa ser expressa simbolicamente, pois somente a linguagem simbólica é capaz de expressar aquilo que é último”⁵²⁹. Sendo assim, visto que Tillich apresenta a cristologia como resposta à pergunta pelo sentido e pela salvação existencial, tal resposta possui caráter último. Desta maneira, devido à sua condição de último, a sua cristologia é expressa simbolicamente⁵³⁰. Todavia, o símbolo não deve ser compreendido como um sinal *isolado* que aponta para algo, visto que ele também participa da realidade à qual aponta⁵³¹. Aquilo que está na profundidade da experiência humana transcende à linguagem, tornando-se concreto no símbolo.

Em segundo lugar, deve ficar clara a distinção entre Jesus e Cristo. A imediata identificação de Jesus (homem, carpinteiro de Nazaré) com o Cristo (realidade salvífica) não pode ser feita, visto que Jesus se torna o Cristo após a aceitação e a confissão da comunidade, expressa na declaração de Pedro: “tu és o Cristo”⁵³². Devido a isso, Tillich emprega a fórmula

⁵²⁸ TILLICH, *Dynamics of Faith*, p. 24.

⁵²⁹ TILLICH, *Dynamics of Faith*, p. 41. “Man’s ultimate concern must be expressed symbolically, because symbolic language alone is able to express the ultimate.”

⁵³⁰ Cf. TILLICH, *Teologia Sistemática*, p. 347-445.

⁵³¹ TILLICH, *Dynamics of Faith*, p. 42.

⁵³² TILLICH, *Teologia Sistemática*, p. 388.

Jesus como o Cristo para fazer referência à figura central do dogma cristológico. Assim, Jesus como o Cristo evoca os símbolos que apresentam a resposta à condição alienada do ser humano.

Em terceiro lugar, está a ontologia, visto que a cristologia de Tillich integra, também, a perspectiva ontológica. Nasce, a partir daí, expressões⁵³³ como “choque ontológico”, “estrutura do ser”, “Deus como ser-em-si”, termos que são resultados de uma perspectiva ontológica. Não é possível suprimir o aspecto ontológico de todo o seu pensamento como um todo – inclusive da sua cristologia! – sem que suas ideias fiquem incorretas ou deturpadas. O conceito cristológico que ganha importância fundamental no pensamento tillichiano é o conceito de Novo Ser.

Assim, esses três aspectos nortearão a abordagem que ora se faz sobre a cristologia de Tillich, destacando que “Jesus como o Cristo é o portador do Novo Ser”. Além disso, o Novo Ser faz “sua manifestação decisiva em Jesus como o Cristo ao longo de toda a história precedente e se efetiva como o Cristo ao longo de toda a história subsequente”⁵³⁴.

3.2.1 A universalidade da salvação em Jesus como o Cristo

Das mais variadas lateralidades existentes na cristologia, Tillich elege uma na qual, segundo ele, encontra-se a fonte do conhecimento e a fonte de resposta que a teologia pretende dar à situação que a interpela, sendo a principal fonte da teologia, ou seja: a encarnação, ou o Logos que se fez carne⁵³⁵. O autor vê na encarnação do Logos o fundamento para se afirmar que Jesus como o Cristo é o evento temporal, local e particular que, por tais características, torna-se universal. Uma cristologia assim consegue destacar o seu aspecto tensional, quando lança o olhar tanto para o que é temporal quanto para o que é local. O Logos que se fez carne é um exemplo de como ocorre essa conjugação entre o temporal e o eterno na teologia de Tillich. Na declaração de que o Logos se encarnou está uma afirmação genuinamente cristã, conforme Tillich postula, uma vez que isso não poderia ser pensado pela mentalidade helênica. A partir daí, a encarnação do Logos transforma os demais elementos da mensagem cristã em uma reinterpretação ou apropriação da própria história⁵³⁶.

⁵³³ TILLICH, *Teologia Sistemática*, p. 173.

⁵³⁴ TILLICH, *Teologia Sistemática*, p. 464.

⁵³⁵ TILLICH, *Teologia Sistemática*, p. 40.

⁵³⁶ TILLICH, *A History of Christian Thought*, p. 15, 16.

Há um significado importante ao situar a encarnação do Logos como o fundamento de transformação da compreensão da mensagem cristã, visto que é a encarnação que traz a implicação no cristianismo como o portador da mensagem universal. A importância de se destacar a universalidade da salvação está no fato de a realidade do *nihil* também ser universal. Da mesma forma que a alienação é universal, a atuação do Cristo também o é. O fato de ser universal não exclui a concretude imbricada na encarnação; aliás, é o elemento concreto que sustém a universalidade do evento Cristo. A relevância disso está no *télos* presente na mensagem cristã. O Verbo se faz carne para outorgar ao cristianismo a condição de portador da mensagem significativa e relevante, uma vez que consegue conjugar os elementos concretos e abstratos em um único evento. Como tal, a mensagem cristã reclama para si o estatuto de ser concreta no sentido de oferecer ao ser humano a diretriz para a superação da destruição que o próprio *nihil* traz. O fragmentário e particular do *nihil* é denunciado pelo aspecto inviolável contido no Logos que se faz carne, e a cristologia de Tillich é uma maneira de expor que Cristo não sucumbiu àquilo que estava separado e alienado no aspecto particular.

Assim, Tillich concebe que o ensinamento a respeito da encarnação do Logos traz consigo a imagem de Jesus como o Cristo, o que faria com que a teologia cristã tivesse recebido o fundamento que transcende a qualquer outra perspectiva⁵³⁷. Devido a isso, o evento do Novo Testamento seria concreto e universal, devido à temporalidade, finitude e concretude de uma vida particular, e a eternidade, infinitude e universalidade do Logos.

A teologia cristã é a teologia na medida em que se baseia na tensão entre o absolutamente concreto e o absolutamente universal. Teologias sacerdotais e proféticas podem ser muito concretas, mas carecem de universalidade. Teologias místicas e metafísicas podem ser muito universais, mas carecem de concretude⁵³⁸.

Pensar a cristologia a partir do Logos indica a possibilidade de situar Cristo como o cumprimento do *télos*, como o escândalo para as pessoas do seu tempo, como a manifestação de uma realidade completa, anunciada anteriormente de maneira fragmentada. Para que se compreenda o Logos que se fez carne, a partir de uma perspectiva assim, Tillich resgata a dialética entre *chronos* e *kairos*, situando essas duas ideias de tempo no horizonte simbólico, de modo que o *chronos* pudesse apontar para o *kairos*, e o *kairos* pudesse dar um significado último ao *chronos*. Afinal, mesmo um evento eterno e universal deveria se manifestar em uma

⁵³⁷ TILLICH, *Teologia Sistemática*, p. 33.

⁵³⁸ TILLICH, *Teologia Sistemática*, p. 33.

situação temporal e limitada, para que pudesse ser, justamente por isso, universal e eterno. Assim, o *chronos* indica o tempo histórico, limitado e quantitativo, mas se torna o referencial para a percepção do *kairos*, que é o tempo universal, eterno e qualitativo. É a partir do *kairos* que o *chronos* se submete à manifestação do Cristo como revelação final que entrou no “momento extático da história humana e, portanto, seu centro, dando sentido a toda história possível e efetiva”⁵³⁹. Isso quer dizer que o *kairos* transforma o evento *chronológico* em evento *kairológico*, além de permitir a ressignificação de eventos anteriores e posteriores à luz daquilo que no *chronos* foi universalizado devido ao *kairos*.

A interpretação de Tillich a respeito da história permite compreender a relação entre *chronos* e *kairos*, visto que existe “um poder revelatório universal perpassando toda a história e preparando para aquilo que o cristianismo considera ser a revelação final”⁵⁴⁰. Em outras palavras, a revelação final no Cristo não se dá de maneira estanque, arbitrária, desconexa da realidade, à revelia da situação. Antes, porém, o anúncio da igreja acerca do evento Cristo ocorre em um contexto específico, que permitia a interpretação e a significação da história. Tillich chega a usar uma metáfora a dizer que “não é como se a revelação de Cristo caísse do céu como uma pedra, como alguns teólogos parecem acreditar”⁵⁴¹.

A pergunta a se fazer, então, é a respeito dos elementos do *chronos* que tornavam possível a interpretação *kairológica* do evento Cristo. Tillich apresenta pelo menos três indicativos que permitiam compreender a universalidade do Logos manifesto em Jesus como o Cristo. O primeiro deles está no universalismo do Império Romano. Ainda que Roma fizesse sucumbir sob seu cetro as culturas dominadas, o Império trazia a ideia de universalidade, visto que concebia a humanidade como um todo. Roma acentuava assim a concepção universal, dado o seu poder de dominação territorial, de implementação de uma mentalidade abrangente, tornando-se dominadora do mundo antigo. Em outras palavras, é como se a realidade do Império Romano fizesse do mundo um espaço único, de modo que todos os acontecimentos significativos pertencessem e tocassem a todos⁵⁴². Isso não significa dizer que o Império

⁵³⁹ TILLICH, *Teologia Sistemática*, p. 147. A palavra “efetiva” não consta na versão em português que está sendo utilizada. No seu lugar está a palavra “real”. Fizemos essa alteração porque julgamos que a palavra “efetiva” tem uma tradução mais adequada da palavra “*actual*”, conforme consta na versão em inglês “possible and *actual* [grifo nosso] history” (Cf. TILLICH, *Systematic Theology I*, p. 136).

⁵⁴⁰ TILLICH, *A History of Christian Thought*, p. 2. “There is a universal revelatory power going through all history and preparing for that which Christianity considers to be the ultimate revelation.”

⁵⁴¹ TILLICH, *A History of Christian Thought*, p. 2. “It is not as if the revelation from Christ fell down like a stone from heaven, as some theologians seem to believe.”

⁵⁴² TILLICH, *A History of Christian Thought*, p. 2, 3.

Romano estivesse isento de apresentar as tensões imbricadas na existência. Contudo, “sua grandeza, dignidade e caráter sublime foram reconhecidos universalmente”⁵⁴³.

Em segundo lugar, Tillich apresenta a filosofia helênica. O helenismo trazia, de igual modo a universalidade, conforme o autor interpreta. É esta perspectiva que influenciou o cristianismo e possibilitou que ele se estabelecesse como tal. Todavia, alguns elementos do helenismo contribuíram diretamente com o cristianismo. Um desses elementos é o ceticismo que, ao “observar as coisas” a fim de conhecê-las melhor, acabou por examinar também os dogmas filosóficos e criticar a sua impossibilidade de aplicação prática. Isso fazia com que os fundadores e membros dessa escola se retirassem da vida em sociedade, em consequência da *epoché*, e vivessem uma espécie de quase-religião, ao difundir suas ideias. Nesse sentido, o ceticismo influenciou os cristãos de modo que muitos que aderiram à fé passaram a ter um procedimento similar aos da escola do ceticismo⁵⁴⁴. Tillich também vê na tradição platônica outro elemento do helenismo que contribuiu com o cristianismo. O platonismo dizia que havia uma realidade transcendente que se tornava o *télos* para o qual a alma humana caminhava. Ao mesmo tempo, a noção de “queda” como pecado, conforme se convencionou chamar ao longo do tempo, foi inaugurada pela concepção platônica de que a alma caíra em um mundo físico que a escravizava. A tradição platônica, além disso, postula que o divino é perfeito e ilimitado em si mesmo, ideia que é ressignificada em Aristóteles como *actus purus*. Esta é a imagem de Deus que o cristianismo passa a assimilar⁵⁴⁵. Ainda no contexto do helenismo, Tillich menciona o estoicismo como o rival do qual o cristianismo assimilou diversas ideias⁵⁴⁶. Todavia, a concepção estoica que mais influenciou o cristianismo é a do Logos em seus aspectos universais, como o de formar a estrutura da realidade, como o princípio determinante de todas as coisas, como a realidade da qual todos participavam. Além disso, os estoicos defendiam que não havia distinção entre homens, mulheres, escravos e livres, sendo todos iguais perante a lei romana⁵⁴⁷. Por fim, outro elemento do helenismo valorado por Tillich é o ecletismo, que indica a escolha de algumas possibilidades entre muitas outras⁵⁴⁸. O ecletismo implicava a escolha daquilo que melhor serviria ao povo, de forma pragmática, preterindo outras opções talvez inúteis. Sendo assim, o cristianismo pôde valer-se daquilo de que necessitava para subsistir⁵⁴⁹.

⁵⁴³ TILlich, *Teologia Sistemática*, p. 560.

⁵⁴⁴ TILlich, *A History of Christian Thought*, p. 3-6.

⁵⁴⁵ TILlich, *A History of Christian Thought*, p. 6, 7.

⁵⁴⁶ TILlich, *A History of Christian Thought*, p. 7.

⁵⁴⁷ TILlich, *A History of Christian Thought*, p. 7, 9.

⁵⁴⁸ TILlich, *A History of Christian Thought*, p. 9.

⁵⁴⁹ TILlich, *A History of Christian Thought*, p. 9.

O terceiro desses elementos se encontra no período intertestamentário, segundo Tillich, especialmente na esfera do judaísmo. Nesse período ocorre a tendência a transcendentalizar a figura de Deus, de modo que isso implicava o risco de não se compreender Deus de modo concreto. Surgem, então, tentativas de fazer referências a Deus de modo que sugerisse a sua presença no meio do povo. Assim, as expressões “reino dos céus” foram utilizadas no lugar de “reino de Deus”. Tornando-se cada vez mais abstrato, houve o movimento no intuito de situar uma maneira de mediação entre Deus e o povo. Assim, os termos “Messias”, “Filho do Homem”, “Shekinah”, “Espírito do Senhor”, “Palavra do Senhor” e “Potestades” foram tentativas de se fazer referência à presença de Deus, ainda que transcendente. Foi neste mesmo período que o judaísmo reforçou a fé em uma era vindoura e plena, a despeito do destino trágico. Além disso, as sinagogas passaram a valorar a lei como “eterna”, existindo antes da fundação do mundo. Jesus como o Cristo consegue conjugar todas essas características presentes no período intertestamentário: a mediação entre o Deus transcendente, aquele que leva a história para o seu cumprimento e o Logos preexistente. A atmosfera desse período estava presente no judaísmo na época de Jesus, sendo também percebida no próprio evento Cristo⁵⁵⁰.

A partir dessas três grandezas – Império Romano, helenismo e período intertestamentário – o evento Cristo ganha significado universal. A vinda de Jesus, e sua consequente interpretação, consegue realizar o seu anúncio aos ouvidos dos principais povos e atmosferas presentes naquela época. Estes três mundos distintos – o romano, o helênico e o judeu – se constituem como os elementos temporais e imanentes – *chronológicos*, portanto – que possibilitaram perceber o evento Cristo como eterno e transcendente – *kairológico*. A cristologia de Tillich é interpretada nesse horizonte. Cristo é universal porque foi situado no seu contexto temporal. Todavia, Tillich chama a atenção para as referências e títulos que Jesus recebeu, e que foram retirados das outras culturas ou outras religiões, ora sendo adequados, ora sendo inadequados. O termo Messias apresentava ambiguidade porque, a despeito de ser uma figura profética, referia-se a outras figuras histórias anteriores a Jesus. Já o termo “Filho do Homem” indicava o poder de Deus, mas era inadequado porque deveria vir em poder e grande glória. O título “Filho de Davi” indicava a realização das antigas promessas, mas podia indicar um título político, tornando-se igualmente inadequado. O termo “Filho de Deus”, sugeria que Jesus era o unigênito de Deus, mas também era o título dos que a prole dos filhos dos deuses pagãos recebia. O termo “*Kyrios*”, por mais que sugerisse poder divino, era inadequado porque todos os outros deuses eram referidos por esse título. Por fim, vem a proposta do Logos, o termo

⁵⁵⁰ TILlich, *A History of Christian Thought*, p. 9-13.

mais universal e abrangente da época. Pode-se dizer, então, que a encarnação é uma espécie de escândalo: “a ideia de que o Logos universal se fez carne nunca poderia ter sido derivada do pensamento grego”⁵⁵¹.

Sendo assim, Jesus como o Cristo é a revelação final, pois abrange a universalidade da revelação e a capacidade de superar as distorções provocadas pela alienação. “Final”, no entanto, não deve ser considerado no sentido de último. Tillich expressa o seguinte quanto a tal significado:

O cristianismo reivindica estar baseado na revelação em Jesus como o Cristo como sendo a revelação final. Esta reivindicação estabelece a igreja cristã, e onde ela estiver ausente, o cristianismo deixou de existir – pelo menos de um modo manifesto, embora nem sempre de um modo latente. A palavra “final” na expressão “revelação final” significa mais do que *último*. O cristianismo muitas vezes afirmou, e deveria afirmá-lo sempre, que existe uma revelação contínua na história da igreja. Neste sentido, a revelação final não é a última. Só se *última* significa a última revelação *genuína*, revelação final pode ser interpretada como a última revelação. Não pode haver revelação na história da Igreja cujo ponto de referência não seja Jesus como o Cristo. Se buscarmos ou aceitarmos outro ponto de referência, a Igreja cristã terá deixado seu fundamento. Mas revelação final significa mais do que a última revelação genuína. Significa a revelação decisiva, culminante, inexcitável, aquela que é o critério de todas as outras. Esta é a reivindicação cristã. E esta é a base da teologia cristã⁵⁵².

Assim, todos os eventos posteriores e anteriores ao evento Cristo podem ser interpretados à luz daquilo que aconteceu na Nazaré do primeiro século. A vinda de Jesus qualifica qualquer outro evento para o cristão. Aquilo que acontece na existência do indivíduo precisa ser interpretado a partir do Cristo, pois assim como a sua vinda significou a completude, de modo a transcender tempo e espaço, em Cristo está o caminho para a superação da vacuidade instaurada pelo *nihil*. Em Cristo é que se encontra o fundamento de sentido e o direcionamento para uma vida plena, na medida em que se encontra, nEle, o *télos*.

A revelação final, a revelação em Jesus como o Cristo, é universalmente válida, porque inclui o critério de toda revelação e é o finis ou telos (meta intrínseca) de todas elas. A revelação final é o critério de toda revelação que a precede ou sucede. É o critério de toda religião e de toda cultura, não só da cultura e da religião na qual e através da qual apareceu. É válido para a existência social de todo grupo humano e para a existência pessoal de todo

⁵⁵¹ TILICH, *A History of Christian Thought*, p. 16. “The idea that the universal Logos became flesh could never have been derived from the Greek thought.”

⁵⁵² TILICH, *Teologia Sistemática*, p. 144.

indivíduo humano. É válido para a humanidade como tal. E, de uma forma não-descritível, também tem sentido para o universo. Nada menos do que tudo isto deveria ser afirmado pela teologia cristã. Se algum elemento é eliminado da validade universal da mensagem de Jesus como o Cristo, se ele é colocado tão-somente na esfera da realização pessoal ou tão-somente na esfera da história, ele é menos do que a revelação final e não é nem O Cristo nem o Novo Ser. Mas a teologia cristã afirma que Jesus é tudo isso, porque resiste ao duplo teste do caráter final: sua unidade ininterrupta com o fundamento de seu ser e o sacrifício contínuo do Jesus como Jesus ao Jesus como o Cristo⁵⁵³.

É de se destacar, ainda, que Tillich defende que o absolutamente concreto pode ser o absolutamente universal, como ocorre com o evento Cristo. Assim, Jesus como o Cristo consegue ser universal por causa da sua presença no horizonte daquilo que é concreto. O Logos que se fez carne é a união entre o universal e o concreto porque “algo que é meramente abstrato tem universalidade limitada porque está restrito às realidades da qual foi abstraído”⁵⁵⁴. De igual maneira, “algo que é meramente particular tem uma concretude limitada porque, para manter-se como concreto, deve excluir outras realidades particulares”⁵⁵⁵. No evento Cristo, todavia, há a representação do que é universal e concreto, pois “só aquilo que tem o poder de representar todo o particular é absolutamente concreto. E só aquilo que tem o poder de representar todo o abstrato é absolutamente universal”⁵⁵⁶.

Assim, a peculiaridade da cristologia de Tillich está na sua universalidade, visto que lança mão de um elemento universal, que é o Logos, a fim de falar sobre Jesus como o Cristo de maneira a situá-lo como também universal. Uma vez que a alienação é um evento universal, somente algo igualmente universal poderia superá-la, atingindo a todas as pessoas, também. Ou seja, não seria adequado pensar que as distorções imbricadas no existir afetassem a todos os seres humanos, se a nova realidade em Cristo fosse direcionada a apenas algumas pessoas.

3.2.2 A cristologia do Novo Ser

Devido ao arsenal ontológico com o qual Tillich desenvolve o seu pensamento, sua cristologia está arraigada na ontologia, e os desdobramentos da sua reflexão sobre Jesus ganha uma percepção aumentada quando vistos pela perspectiva do ser. O modo pelo qual Tillich se

⁵⁵³ TILLICH, *Teologia Sistemática*, p. 148.

⁵⁵⁴ TILLICH, *Teologia Sistemática*, p. 34.

⁵⁵⁵ TILLICH, *Teologia Sistemática*, p. 34.

⁵⁵⁶ TILLICH, *Teologia Sistemática*, p. 34.

refere ao evento Cristo é pela categoria do Novo Ser. Ele retira esse conceito de uma interpretação que faz de dois textos paulinos. O primeiro se encontra em 2 Coríntios 5.17, onde é afirmado que “se alguém está em Cristo, é nova criação”. O outro texto se encontra em Gálatas 5.6: “de nada vale ser circuncidado ou não. O que importa é ser uma nova criação”. Ele elabora a ideia de Novo Ser como um tema central que se faz presente em seu pensamento como um todo, e sobre o qual ele afirma ser “um termo cujas pressuposições e implicações só podem ser explicadas através da totalidade desse sistema”⁵⁵⁷, ou seja, da sua *Teologia Sistemática*. Aliás, o próprio Tillich faz referência ao apóstolo, ao dizer que o termo Novo Ser

Se baseia naquilo que Paulo chama “a nova criação” e se refere a seu poder de superar as divisões demoníacas da “velha realidade” na alma, na sociedade e no universo. Se a mensagem cristã é entendida como a mensagem do “Novo Ser”, dá-se uma resposta à pergunta implícita em nossa situação atual e em qualquer situação humana⁵⁵⁸.

Em um de seus sermões, intitulado justamente de “O Novo Ser”⁵⁵⁹, presente em um livro de sermões homônimo, Tillich destaca que o novo ser não pode ser compreendido como algo que simplesmente vem para substituir uma velha realidade, uma antiga forma, ou tudo o que diz respeito a uma vida pregressa ou experiência remota. Todavia o Novo Ser diz respeito a “uma renovação do Velho que foi corrompido, distorcido, dividido e quase destruído. Mas não totalmente destruído. A salvação não destrói a criação; mas transforma a Velha Criação em uma Nova”⁵⁶⁰. Pode-se dizer que as distorções, divisões e aquilo que traz destruição estão no âmbito das manifestações do *nihil* através da alienação, do mal e das ambiguidades presentes na existência. Essa é a velha realidade que é vencida pelo Novo Ser que se manifesta em Jesus como o Cristo. E assim como a existência participa ontologicamente dessa ambiguidade, a realidade do Novo Ser permite a participação no fundamento do ser, de modo a superar aquilo que é destrutivo na existência. O Novo Ser em Cristo, nesse sentido, é a realidade da qual se participa pela fé, indicando tanto a possibilidade quanto a efetividade diante do *nihil*.

Não é exagero dizer que hoje o ser humano experimenta sua presente situação em termos de ruptura, conflito, autodestruição, falta de sentido e desespero em

⁵⁵⁷ TILLICH, *Teologia Sistemática*, p. 64.

⁵⁵⁸ TILLICH, *Teologia Sistemática*, p. 64.

⁵⁵⁹ TILLICH, *The New Being*, p. 15-24

⁵⁶⁰ TILLICH, *The New Being*, p. 20. “But it is a renewal of the Old which has been corrupted, distorted, split and almost destroyed. But not wholly destroyed. Salvation does not destroy creation; but it transforms the Old Creation into a New one”.

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 inconsciente. Ela deu à teologia uma nova compreensão das estruturas trágico-demoníacas da vida individual e social. A pergunta que surge desta experiência não é, como na Reforma, a questão de um Deus misericordioso e do perdão dos pecados. Nem é, como na primitiva Igreja Grega, o problema da finitude, da morte e do erro; nem é a questão da vida religiosa pessoal ou da cristianização da cultura e da sociedade. É a questão de uma realidade na qual seja superada a auto-alienação de nossa existência, uma realidade de reconciliação e reunião, de criatividade, sentido e esperança. Chamaremos essa realidade de “Novo Ser”⁵⁶¹.

Tillich indica assim que a preocupação da teologia está relacionada com o Novo Ser, como uma concepção soteriológica, o que implica dizer que o Novo Ser carrega uma resposta ao ser humano, ou ao pecado e suas manifestações⁵⁶². Aliás, ele declara de maneira explícita que “a cristologia é uma função da soteriologia”⁵⁶³, visto que os problemas que surgem no âmbito soteriológico é que suscitam a questão cristológica. E é a própria soteriologia que “determina a direção da resposta cristológica, pois o Cristo é quem traz o Novo Ser, quem salva os seres humanos do velho ser, isto é, da alienação existencial e de suas consequências autodestrutivas”⁵⁶⁴. Assim, uma realidade afetada pela alienação, que deixa as suas marcas no horizonte da essência e da existência, necessita de algo capaz de comunicar ao aspecto essencial e existencial, como é o caso do Novo Ser. Visto que o Novo Ser se manifesta em Jesus como o Cristo, Tillich atesta que Jesus é então “o portador do Novo Ser na totalidade do seu ser, e não em alguma expressão especial do mesmo”⁵⁶⁵. Há uma mensagem salvífica na vida de Jesus como o Cristo pelo fato de ter manifestado o Novo Ser. Entender que o Novo Ser é uma resposta à situação humana não é suficiente, visto que há necessidade de compreender e se relacionar com aquilo em que o Novo Ser se manifesta. Sendo assim, Tillich enfatiza que à pergunta “onde se manifesta o Novo Ser?”, a teologia responde: “em Jesus, o Cristo”⁵⁶⁶.

Tillich expressa que existe uma concepção oposta ao termo “novo” do conceito de “Novo Ser”, ou seja, “o velho”. A “velha realidade”, conforme já apontado, diz respeito às manifestações demoníacas na estrutura do ser humano e do universo como um todo⁵⁶⁷. Neste caso, a ideia do que viria a ser “o velho” é polifônica. Estão implícitas algumas pistas que

⁵⁶¹ TILLICH, *Teologia Sistemática*, p. 64.

⁵⁶² TILLICH, *Teologia Sistemática*, p. 41.

⁵⁶³ TILLICH, *Teologia Sistemática*, p. 437.

⁵⁶⁴ TILLICH, *Teologia Sistemática*, p. 437.

⁵⁶⁵ TILLICH, *Teologia Sistemática*, p. 410.

⁵⁶⁶ TILLICH, *Teologia Sistemática*, p. 64.

⁵⁶⁷ TILLICH, *Teologia Sistemática*, p. 64.

permitem conceber “o velho” como uma referência a uma realidade alienada, a um estado do qual se precisa sair, a uma condição que precisa ser vencida. Ele fala de um “velho éon”⁵⁶⁸, reportando aos eventos proféticos que antecederam ao evento Cristo, o que se encontra em estreita relação com sua ideia de alienação. E isso porque Tillich vê na religião em geral – mas, de modo especial, representada e simbolizada pelo judaísmo – um poder de alienação, de separação. O véu do templo é um dos grandes símbolos que causam a separação entre o ser humano e Deus: ele não permitia a proximidade. Assim, a religião pode ser chamada como um velho estado de coisas caso provoque algum tipo de separação. Tillich deixa transparecer tal compreensão sobre a religião ao afirmar que “o véu, que fazia do templo um lugar sagrado, separado de outros lugares, perdeu seu poder de separação. [...] Quando o véu do templo foi rasgado, Deus julgou a religião e rejeitou os templos”⁵⁶⁹.

Com isso, ao interpretar os termos “circuncisão” e “incircuncisão” como símbolos de judaísmo e paganismo, ou ter uma religião e não ter uma religião, Tillich aloca o Novo Ser para além das esferas religiosas, já que “a circuncisão pode significar tudo o que se chama de religião, e a incircuncisão, tudo o que se chama de secular, mas que possui reivindicações meio-religiosas”⁵⁷⁰. Nesse sentido, o poder do Novo Ser, conforme manifestado em Jesus como o Cristo, é maior do que as religiões. A cristologia de Tillich aponta assim para uma realidade que ultrapassa os limites daquilo que as religiões concretas podem oferecer. O Novo Ser é um termo inclusivo, e isso significa dizer que Jesus como o Cristo, sendo o portador do Novo Ser na totalidade do seu ser, é inclusivo. Cristo vence o poder da separação que a religião pode provocar. Não obstante, Tillich expõe o seguinte: “circuncisão ou incircuncisão – o que isso significa para nós? Pode significar também algo bem definido, mas, ao mesmo tempo, algo bem universal. Significa que nenhuma religião como tal produz o Ser Novo”⁵⁷¹.

O velho éon é concebido também como “a condição do ser humano e do seu mundo em estado de alienação”⁵⁷². Percebe-se, aqui, que a ideia de velho não possui necessariamente uma conotação temporal, entendida como *chronos*. Antes, porém, o velho é um termo que

⁵⁶⁸ TILLICH, *Teologia Sistemática*, p. 152.

⁵⁶⁹ TILLICH, *The New Being*, p. 177-178. “The curtain which made the temple a holy place, separated from other places, lost its separating power. [...] When the curtain of the temple was torn in two, God judged religion and rejected temples”.

⁵⁷⁰ TILLICH, *The New Being*, p. 16. “Circumcision can stand today for everything called religion, uncircumcision for everything called secular, but making half-religious claims.”

⁵⁷¹ TILLICH, *The New Being*, p. 16. “Circumcision or uncircumcision – what does that mean for us? It can also mean something very definite, but at the same time something very universal. It means that no religion as such produces the New Being.”

⁵⁷² TILLICH, *Teologia Sistemática*, p. 322.

indica qualidade, e sua semântica está no nível daquilo que traz o novo através do seu aspecto *kairológico*. A manifestação da alienação, entendida como uma manifestação niilista, se dá em virtude da ambiguidade da existência. A vida do ser humano, a sua estrutura e o seu ser estão em ambiguidade, visto que ele ainda está na condição existencial. Frequentemente, o *nihil* se manifesta de modo a fazer a pessoa ser destruída ou ficar privada de certas partes do seu ser, ou seja, faz com que o ser humano não se dê conta da sua própria integralidade⁵⁷³. Em outras palavras, o ser humano, dada a polaridade individualização e participação, mantém velhas estruturas em si, como indivíduo autocentrado. Todavia, há uma nova realidade que lhe dá condições de participar de uma vida com sentido, assim como ocorre com a regeneração, quando “o velho eu deixou de existir e é substituído por novos eus, ou o velho permanece, diminuído em extensão, por causa dos novos eus”⁵⁷⁴. Em se tratando do velho eu e do novo eu, as manifestações ambíguas no ser humano são vistas como velhas compulsões presentes no ser humano em estado de alienação⁵⁷⁵. No entanto, o poder no Novo é maior do que o poder da alienação. O ser humano pode experimentar o poder do Novo Ser na medida em que “participa do Novo Ser tal como se manifesta em Jesus como o Cristo”⁵⁷⁶. E é nesta polaridade de individualização – própria da estrutura ontológica do ser humano – que ele participa do Novo Ser. A participação, conforme Tillich aponta, é capaz de garantir a realidade na qual o cristianismo está fundamentado, além de garantir “uma vida pessoal em que o Novo venceu o velho ser”⁵⁷⁷. Assim, o Novo Ser manifesta-se de modo a vencer aquilo que o velho ser e as suas características possuem.

Enfim, o Novo Ser é esse conceito, tal como apresentado, imbricado na cristologia de Paul Tillich. Visto que Jesus é aquele que traz o Novo Ser, o próprio Tillich considera que “é necessário perguntar em que sentido e de que maneira Jesus como o Cristo é o salvador ou, mais exatamente, de que forma o evento único de Jesus como o Cristo possui um significado universal para todo ser humano e, indiretamente, para o universo”⁵⁷⁸. Essa preocupação aponta para a efetivação da mensagem de Jesus como o Cristo e portador do Novo Ser na vida do ser humano. Assim, de que maneira o ser humano pode se mostrar inabalável diante dos poderes do *nihil*?

⁵⁷³ TILlich, *Teologia Sistemática*, p. 182.

⁵⁷⁴ TILlich, *Teologia Sistemática*, p. 182.

⁵⁷⁵ TILlich, *The Shaking of the Foundations*, p. 162.

⁵⁷⁶ TILlich, *Teologia Sistemática*, p. 186.

⁵⁷⁷ TILlich, *Teologia Sistemática*, p. 404.

⁵⁷⁸ TILlich, *Teologia Sistemática*, p. 437.

Na tentativa de apresentar alguns direcionamentos, Tillich destaca que a mensagem do Novo Ser ocorre por uma manifestação de renovo, chamando a atenção para o prefixo “re”, indicando aquilo que aconteceu e acontece na estrutura do universo. E esse mesmo prefixo está na tríplice ação do Novo Ser: reconciliação, reunião e ressurreição⁵⁷⁹. Aqui, novamente, fica patente que a realidade da fragmentação, divisão e separação, marcas do *nihil*, é frontalmente evocada pela manifestação do Novo Ser. A própria realidade da morte, ou do fim, ganha uma resposta diante daquilo que foi manifestado em Jesus. A reconciliação traz a noção de que existe uma condição de hostilidade na vida humana e na existência, que carrega consigo a rejeição. Tal hostilidade se manifesta contra Deus por causa do pecado, que impõe uma obrigação infinita, por assim dizer, ao ser humano. Os poderes destrutivos do pecado geram culpa, o que faz com que a hostilidade aumente. Nessa situação, o ser humano não apenas rejeita Deus, mas se sente rejeitado por ele. Tillich concebe a hostilidade para com Deus de maneira abrangente, visto que Deus aqui é um símbolo para o *télos* da existência humana:

Todo mundo está nesta condição, ainda que chama de “Deus”, “natureza”, “destino” ou “condições sociais” aquilo que o rejeita. Todo mundo carrega uma hostilidade à existência na qual foi lançado, aos poderes ocultos que determinam sua vida e a do universo, àquilo que o torna culpado e que o ameaça de destruição por ter se tornado culpado⁵⁸⁰.

A ameaça do niilismo no centro da vida pessoal, confrontando o seu destino e o seu *télos*, é aqui relacionada ao poder destrutivo da hostilidade e da rejeição. Em outras palavras, em tal situação, o ser humano não enxerga um sentido em sua vida ou em seus atos, visto que ele próprio se sente distante, rejeitado e hostil a si. A complexidade dessa ameaça se estende aos limites da relação humana. Aliás, a rejeição e a hostilidade para com Deus, bem como a culpa pelo pecado, resultam na rejeição e hostilidade para consigo e para com o próximo⁵⁸¹. Como primeira marca da Nova Realidade, a reconciliação ocorre entre o ser humano e Deus, bem como entre o ser humano e si próprio. A despeito da negatividade que há na existência, a reconciliação é um convite ao ser humano para que seja mais aceitável a si próprio, pois a tentativa de fazer essa reconciliação por meio de ritos ou qualquer outro mecanismo resulta em

⁵⁷⁹ TILLICH, *The New Being*, p. 20.

⁵⁸⁰ TILLICH, *The New Being*, p. 20. “Everybody is in this predicament, whether he calls that which rejects him ‘God,’ or ‘nature,’ or ‘destiny,’ or ‘social conditions.’ Everybody carries a hostility toward the existence into which he has been thrown, toward the hidden powers which determine his life and that of the universe, toward that which makes him guilty and that threatens him with destruction because he has become guilty.”

⁵⁸¹ TILLICH, *The New Being*, p. 21.

falha. E isso porque, conforme Tillich, nós é que somos reconciliados: “para entrar no Ser Novo, não precisamos mostrar nada. Só devemos estar abertos para sermos apoderados por ele, embora não tenhamos nada para mostrar”⁵⁸².

A segunda marca da Nova Realidade é a reunião, e está atrelada à reconciliação. A reconciliação busca superar a hostilidade e a rejeição que se manifestam como uma separação implícita, por assim dizer, como se fosse um conflito interno no centro pessoal. A reunião busca superar uma separação explícita, visto que há um ato pessoal de se separar de Deus, das pessoas, do mundo e de si. Mais uma vez, a ideia de ruptura, fragmentação e distanciamento está presente neste conceito. De certa forma, Tillich interpreta a separação como uma enfermidade que necessita de cura: “a verdadeira cura não está onde apenas uma parte do corpo ou da mente se reúne com o todo, mas sim onde o todo em si, todo o nosso ser, toda a nossa personalidade está unida a si própria”⁵⁸³. A separação existente entre o ser humano e a realidade que o cerca é marca do velho ser, ou do velho estado de coisa. Todavia, ela se torna nula em Cristo, pois nele se manifestou o Novo Ser, e ele manteve a sua união inviolável com Deus, com os seres humanos e com ele mesmo⁵⁸⁴. Cada vez mais, a compreensão sobre a separação e a fragmentação toma uma proporção importante para que seja vista como uma forte tônica do niilismo. A união – ou reunião – consegue comunicar a respeito do fundamento de sentido, ou da existência da continuidade de sentido. Estar unido, antes de qualquer coisa, é estar em harmonia com aquilo que pode gerar a ameaça. E ainda que tal harmonia seja quebrada externamente, a reunião entre o indivíduo e si-mesmo se faz presente, conduzindo-o ao seu *télos*.

Onde alguém se torna cativado por um rosto humano como um ser humano, embora se deva superar o desgosto pessoal, a estranheza racial, os conflitos nacionais, as diferenças de sexo, de idade, de beleza, de força, de conhecimento e todas as outras inumeráveis causas da separação – *aí* Nova Criação acontece! A humanidade vive porque isso acontece continuamente. E se a Igreja, que é a assembleia de Deus, tem um significado último, este é o seu significado: que nisso a reunião entre os seres humanos é pronunciada, confessada e realizada, mesmo que em fragmentos, fraquezas e distorções. A Igreja é o lugar onde a reunião entre os seres humanos é um evento efetivo, embora a Igreja de Deus seja permanentemente defraudada pelas igrejas

⁵⁸² TILLICH, *The New Being*, p. 22. “To enter the New Being we do not need to show anything. We must only be open to be grasped by it, although we have nothing to show.”

⁵⁸³ TILLICH, *The New Being*, p. 23. “But real healing is not where only a part of body or mind is reunited with the whole, but where the whole itself, our whole being, our whole personality is united with itself.”

⁵⁸⁴ TILLICH, *The New Being*, p. 23.

cristãs. Mas, embora defraudada e expulsa, a Nova Criação salva e preserva aquilo por que é defraudada e expulsa: as igrejas, a humanidade e a história⁵⁸⁵.

A reunião ainda diz respeito a um estado original em que se encontrava, visto que pressupõe uma separação e uma união anterior à separação. Ela está presente nos anseios do indivíduo, como uma condição que indica que ele foi criado em união com algo, mas que provocou a sua própria separação desse algo. Ele pertence à unidade por meio da sua natureza ontológica, e anseia reencontrá-la, pois “este anseio por reunião é um elemento de todo amor, e experimentamos sua realização, por mais fragmentária que seja, como uma bênção⁵⁸⁶”.

Em sua terceira marca, a Nova Realidade se manifesta como ressurreição. Neste sentido, o Novo Ser anuncia a vitória contra a morte, contra o esfacelamento de sentido. Uma das manifestações do *nihil* pode ser bem compreendida na morte, visto que é o direcionamento ao nada. A morte, todavia, não ocorre apenas no fim da vida, visto que há mortes que ocorrem no interior do ser humano. Tillich enfatiza esse tipo de morte. Ele destaca que, ainda que muitos concebiam a ressurreição como um ato em que corpos saem das sepulturas, “a ressurreição significa a vitória do Novo estado das coisas, o Novo Ser nascido da morte do que era Velho”⁵⁸⁷. Em sua análise existencial, Tillich aloca a ressurreição nos eventos cotidianos, e não a remete a um futuro remoto. O velho ser, então, é interpretado como aquilo que traz a marca da desintegração e da morte. O poder do Novo Ser, como ressurreição, cria a vida no presente, trazendo o elemento *kairológico* que pode dar vida a cada momento e trazer a eternidade a cada instante. Visto que a existência traz a ambiguidade e, conseqüentemente, a manifestação da alienação, é na própria existência que o velho ser é vencido pelo novo⁵⁸⁸.

Da desintegração e da morte, nasceu algo de significado eterno. Aquilo que está imerso na dissolução emerge em uma Nova Criação. A ressurreição

⁵⁸⁵ TILLICH, *The New Being*, p. 23-24. “Where one is grasped by a human face as human, although one has to overcome personal distaste, or racial strangeness, or national conflicts, or the differences of sex, of age, of beauty, of strength, of knowledge, and all the other innumerable causes of separation – there New Creation happens! Mankind lives because this happens again and again. And if the Church which is the assembly of God has an ultimate significance, this is its significance: That here the reunion of man to man is pronounced and confessed and realized, even if in fragments and weaknesses and distortions. The Church is the place where the reunion of man with man is an actual event, though the Church of God is permanently betrayed by the Christian churches. But, although betrayed and expelled, the New Creation saves and preserves that by which it is betrayed and expelled: churches, mankind and history.”

⁵⁸⁶ TILLICH, *Teologia Sistemática*, p. 284.

⁵⁸⁷ TILLICH, *The New Being*, p. 24. “Resurrection means the victory of the New state of things, the New Being born out of the death of the Old.”

⁵⁸⁸ TILLICH, *Teologia Sistemática*, p. 437.

acontece agora, ou ela não acontece de forma alguma. Acontece em nós e ao nosso redor, na alma e na história, na natureza e no universo⁵⁸⁹.

Assim, as marcas do Novo Ser como reconciliação, reunião e ressurreição trazem a renovação daquilo que estava no velho estado de coisas. Há um percurso para se compreender como o indivíduo pode experimentar essa realidade. Todavia, há a manifestação do Novo Ser, a despeito do velho ser. Em outras palavras, há um elemento de novidade em meio ao emaranhado de manifestações do *nihil*. Com isso, o conceito de Novo Ser, no pensamento de Tillich, é parte integrante de sua cristologia.

Mas, em todos estes casos, a substância permanece intacta e nela resplandece o poder do Novo Ser com um tríplice colorido: primeiro, e de forma decisiva, como a união inquebrantada do centro de sua vida pessoal com Deus; segundo, como a serenidade e majestade daquele que preserva essa unidade contra todos os ataques vindos da existência alienada; e, terceiro, como o amor que se auto-entrega e que representa e torna efetivo o amor divino, ao assumir a autodestruição existencial. Não existe nenhuma passagem nos evangelhos — e nas epístolas — que contradiga o poder dessa tríplice manifestação do Novo Ser na imagem bíblica de Jesus como o Cristo⁵⁹⁰.

3.2.3 O sentido da salvação em Jesus como o Cristo

Visto que a cristologia e a soteriologia caminham juntas⁵⁹¹, Cristo conjuga, por meio do Novo Ser, essas duas abordagens teológicas. Tillich observa que “o termo ‘salvação’ tem tantas conotações quantas são as negatividades que necessitam de salvação”⁵⁹². Essa declaração deixa entrever que ele concebe a salvação como um conceito amplo e longe de ser unívoco. De igual modo, salvação não diz respeito a apenas ser livre de um tormento eterno, como é frequentemente ensinado em diversos meios cristãos. A salvação diz respeito tanto a algo que se faz presente no aqui e agora quanto em um futuro. Tillich chama de “negatividade última” a condenação à morte eterna; ele também faz menção “àquilo que conduz à

⁵⁸⁹ TILLICH, *The New Being*, p. 24. “Out of disintegration and death something is born of eternal significance. That which is immersed in dissolution emerges in a New Creation. Resurrection happens now, or it does not happen at all. It happens in us and around us, in soul and history, in nature and universe”.

⁵⁹⁰ TILLICH, *Teologia Sistemática*, p. 425-426

⁵⁹¹ TILLICH, *Teologia Sistemática*, p. 437.

⁵⁹² TILLICH, *Teologia Sistemática*, p. 450.

negatividade última”, como sendo uma realidade que necessita de salvação⁵⁹³. A radicalidade da negatividade última está na perda “do télos interior do próprio ser, sua exclusão na unidade universal do Reino de Deus e sua exclusão da vida eterna”⁵⁹⁴.

O espectro no niilismo aparece e se desenvolve entre os elementos que carecem de salvação. Aliás, a negação do *télos* interior e aquilo que leva o indivíduo para ela já indicam a perda de significado, a realidade distorcida do mal e daquilo que o *nihil* evoca. De certo modo, aquilo que acontece ao indivíduo, em sua exterioridade, está atrelado àquilo que o leva para a negação profunda do significado da sua existência. Nessa condição, a salvação precisa significar, necessariamente, algo que seja capaz de responder ao indivíduo no presente, e não apenas no futuro. A figura do Cristo como salvador é, então, apresentada por Tillich, levando em consideração a sua capacidade de vencer os núcleos mais firmes da existência, que causam ou promovem a alienação.

Antes de adentrar nos aspectos salvíficos do pensamento tillichiano, é pertinente verificar que há um caráter peculiar da produção sistemática de Tillich, que diz respeito à sua concepção de símbolo. Ele lança mão desse recurso, o símbolo, indo contra o projeto de demitologização de Bultmann e preferindo o termo desliteralização. O símbolo permanece sendo um elemento capaz de comunicar à situação humana, juntamente ao mito. Assim, enquanto a demitologização traria uma ideia de desnudar uma realidade do seu caráter mítico, a desliteralização segue no intuito de preservar o mito, ao passo que tira a literalidade do relato. É, então, o símbolo que consegue realizar esta tarefa. Para Tillich, os mitos e os símbolos conseguem expressar o Novo Ser em Jesus como o Cristo. Nesse sentido, a sua cristologia envolve uma dinâmica simbólica⁵⁹⁵. E é justamente pelo seu caráter simbólico que o evento Cristo consegue comunicar de forma efetiva à realidade humana. Todavia, dentre todos os símbolos presentes no escopo cristológico, Tillich aponta dois que, segundo ele, possuem uma relevância especial: a sua morte (ou a sua cruz) e a sua ressurreição. O evento pascal é mencionado como o grande drama da redenção, pelo fato de conseguir conjugar desses dois símbolos: “todos os anos, quando se aproximam a Sexta-Feira Santa e o Domingo de Páscoa, nossos pensamentos se voltam para o grande drama da redenção, culminando nos quadros da

⁵⁹³ TILLICH, *Teologia Sistemática*, p. 450.

⁵⁹⁴ TILLICH, *Teologia Sistemática*, p. 450.

⁵⁹⁵ TILLICH, *Teologia Sistemática*, p. 438.

Cruz e da Ressurreição”⁵⁹⁶. Os símbolos da morte e da ressurreição são capazes de realizar uma comunicação existencial com a condição humana. Nas palavras de Tillich:

Podemos destacar dois símbolos centrais, que correspondem às duas relações básicas de Cristo com a alienação existencial e determinaram o desenvolvimento do dogma cristológico, bem como os conflitos a ele relacionados. A primeira relação do Cristo com a existência é sua sujeição a ela; a segunda relação do Cristo com a existência é sua vitória sobre ela. Todas as outras relações dependem direta ou indiretamente destas duas, cada uma das quais se expressa em um símbolo central. A sujeição à existência está expressa no símbolo da “cruz do Cristo”; a vitória sobre a existência está expressa no símbolo da “ressurreição do Cristo”⁵⁹⁷.

É de se notar a ênfase que Tillich dá à “alienação existencial”, ou seja, que os símbolos centrais da cristologia – a cruz e a ressurreição – estão imbricados naquilo que marca a realidade da existência, ou seja, a alienação. Há uma preocupação existencial na cristologia. Isso significa dizer que o discurso cristológico está direcionado à existência e aquilo que ela traz em si. Cristo também encarou as ambiguidades do existir, visto que ele passou pela cruz, o que representa a morte e as questões atreladas à teologia da cruz. Ao mesmo tempo, a alienação existencial não teve completo poder sobre Cristo, já que o símbolo da ressurreição apresenta a vitória da vida sobre a morte. Entretanto, é de se observar a relevância desses dois símbolos, conforme a perspectiva de Tillich, para a existência diante do *nihil*.

A partir da cruz de Cristo, Tillich retoma a concepção de salvação universal, alocando também na esfera simbólica os núcleos mais firmes da existência que trazem o espectro do *nihil*. Em um dos seus sermões, no qual ele aborda do texto da crucificação no Evangelho de Mateus 27, Tillich chama a atenção aos eventos que ocorreram quando Jesus pendia na cruz. Para ele, o fundamental não é perguntar se todo aquele cenário narrado – escuridão, ressurreição, terremoto – diz respeito a um fato que deve ser interpretado de maneira literal no texto. Ao contrário, o mais importante, segundo o autor, é perguntar se aquele relato é capaz de impactar a vida humana, ou se quem o lê consegue sentir a mesma atmosfera narrada pelo evangelista⁵⁹⁸. Eis aqui, então, uma pista para se perceber a universalidade da salvação atrelada à deslitteração e ao símbolo.

⁵⁹⁶ TILLICH, *The Shaking of the Foundations*, p. 77. “Each year when Good Friday and Easter Sunday approach us our thoughts turn toward the great drama of redemption, culminating in the pictures of the Cross and Resurrection”.

⁵⁹⁷ TILLICH, *Teologia Sistemática*, p. 439.

⁵⁹⁸ TILLICH, *The New being*, p. 176.

Neste relato do capítulo 27 de Mateus, consta que, no momento da crucificação, o sol negou a sua luz, o véu do templo se rasgou, a terra tremeu e os mortos ressuscitaram. Para Tillich, todos esses eventos implicam a abrangência da crucificação. A cruz significa, não apenas a sujeição de Jesus à morte, mas também a sua vitória que se dá de modo universal. A escuridão, conforme a interpretação de Tillich, aponta para a incapacidade do sol em ser a luz do universo; a ruptura do véu do templo, indica o poder de união que a cruz tem sobre a separação da religião; o tremor da terra sugere que outro fundamento é mais sólido do que o chão, ou seja, a cruz; a ressurreição aponta que a terra não é o nosso último lugar⁵⁹⁹. Tillich conclui esse sermão dizendo: “desde tal momento, o universo não é mais o que era; a natureza recebeu outro significado; a história se transformou, e você e eu não somos mais e não devemos ser mais o que éramos antes”⁶⁰⁰.

Quanto à ressurreição, ou à realidade que anuncia a vitória do Novo Ser sobre a morte, Tillich lança a atenção para o corpo. Ele não busca trabalhar a ideia de uma alma imortal, e sim de uma vida corpórea. Daí está o apelo a perceber que é no corpo que há vida, e mesmo na matéria que está sujeita às marcas da existência, a ressurreição anuncia a vitória da vida sobre a morte. Conforme Tillich destaca, “a ressurreição do corpo – não uma alma imortal – é o símbolo da vitória sobre a morte. O espírito sem corpo [...] não é o objetivo da criação; o propósito da salvação não é o intelecto abstrato ou uma personalidade moral sem natureza”⁶⁰¹. Assim, a ressurreição como símbolo deve ser compreendida de modo a simbolizar vida em todas as áreas da existência.

Assim, o evento pascal é tomado como símbolo da redenção e da salvação. Através desse símbolo, compreende-se, também, a ambiguidade que há na existência: a morte constante e a ressurreição constante. Não se pode desassociar a cruz da ressurreição.

Há, contudo, desdobramentos significativos a respeito do sentido de salvação em Jesus, conforme compreendido por Tillich. Os símbolos pascais se ampliam e servem como parâmetro para a contextualização, aplicação e ressignificação de concepções tradicionais da teologia. O processo salvífico é assim entendido em uma moldura existencial, já que Tillich traz para tal dimensão os principais pontos da sua teologia. Dentre os termos tradicionais da

⁵⁹⁹ TILlich, *The New being*, p. 177-179.

⁶⁰⁰ TILlich, *The New being*, p. 179. “Since this moment the universe is no longer what it was; nature has received another meaning; history is transformed and you and I are no more, and should not be any more, what we were before.”

⁶⁰¹ TILlich, *The Shaking of the Foundations*, p. 85. “The resurrection of the body—not an immortal soul—is the symbol of the victory over death. The bodiless spirit [...] is not the aim of creation; the purpose of salvation is not the abstract intellect or a natureless moral personality.”

teologia – e que precisam ser ressignificados – estão fé, graça, salvação, pecado e outros. Alguns já foram abordados ao longo da tese. No entanto, Tillich ainda aponta para três: regeneração, justificação e santificação, e ele os considera como o caráter tríplice da salvação que integram a doutrina da redenção nos símbolos do evento pascal⁶⁰². A concepção de Novo Ser é subjacente ao caráter tríplice da salvação, o que o aloca no horizonte da cristologia. Ao fazer a elaboração acerca das terminologias regeneração, justificação e santificação, Tillich as compreende respectivamente como participação, aceitação e transformação⁶⁰³.

O primeiro caráter da salvação é a regeneração, que Tillich pontua como participação no Novo Ser, descrita como “o poder divino que se apodera do ser humano e o atrai para dentro de si mesmo, produzindo o estado que Paulo chama de ‘estar *em Cristo*’”⁶⁰⁴. Cabe ressaltar que a participação, aqui, diz respeito à iniciativa de Deus em trazer o ser humano ao âmbito de participação. A regeneração – ou participação – carrega o novo nascimento, que é a realidade do Novo Ser. Ser regenerado, portanto, implica dar lugar ao Novo Ser, ou experimentar a conversão. A pessoa convertida é aquela que tomou consciência dos seus atos, da sua condição de alienação, do velho estado de coisas e caminha para o novo estado de coisas, visto que “o sentido original da palavra conversão, hoje quase esquecido, é reviravolta”⁶⁰⁵.

O fato de Tillich destacar o caráter da regeneração como participação implica a vitória sobre a fragmentação e a superação da distância entre ser humano e Deus. Assim, participar “significa ser uma parte com aquilo do qual se está, ao mesmo tempo, separado”⁶⁰⁶. Nascer de novo - ou ser regenerado, conforme o termo teológico – significa participar do poder do Novo Ser. Tillich ainda menciona três sentidos de “participação”. O primeiro é compartilhar, o segundo é ter algo em comum e o terceiro é ser uma parte. Aqui aparece, novamente a polaridade entre participação e individualização, e como o ser um indivíduo – ou tornar-se si-mesmo – se estreita com a ideia de superação da fragmentação. De igual modo, a participação indica a fonte da vida a despeito da negatividade, pois participar implica uma identidade parcial e uma não-identidade parcial⁶⁰⁷. E a vitória sobre o não-ser é estabelecida pela ideia de que “a identidade da participação é uma identidade no poder do ser”⁶⁰⁸, o que faz com que o poder de

⁶⁰² TILlich, *Teologia Sistemática*, p. 461.

⁶⁰³ TILlich, *Teologia Sistemática*, p. 461.

⁶⁰⁴ TILlich, *Teologia Sistemática*, p. 461.

⁶⁰⁵ TILlich, *Do nome sagrado*, p. 144.

⁶⁰⁶ TILlich, *The Courage to Be*, p. 88. “Being a part of something from which one is, at the same time, separated.”

⁶⁰⁷ TILlich, *The Courage to Be*, p. 88.

⁶⁰⁸ TILlich, *The Courage to Be*, p. 89. “The identity of participation is an identity in the power of being.”

ser do indivíduo seja o mesmo poder de ser da realidade da qual ele participa. O novo nascimento leva assim o indivíduo a aceitar que Jesus é o portador do Novo Ser e, como tal, é a nova realidade da qual se convida a ser uma parte⁶⁰⁹.

Em seu segundo caráter, a salvação é justificação, que Tillich entende como aceitação do Novo Ser. A temática da aceitação pelo Novo ser é entendida de modo a considerar o estado do ser humano e a sua total liberdade para ser o que é e, mesmo assim, ser aceito por Deus. Na justificação, “Deus aceita como não alienados aqueles que na verdade se acham alienados dele pela culpa”⁶¹⁰, e é por isso que a justificação é compreendida como aceitação, já que ao ser tornado justo, o pecador é integrado à unidade divina através do Novo Ser. A pessoa que foi justificada recebeu de Deus a graça – e que, por isso, não depende da ação humana – de ser aceita, mesmo sendo inaceitável. Desta maneira, a aceitação ocorre “apesar de”, “a despeito de”, ou seja, não é exigido da pessoa nenhum ato condicional para ser aceito, a não ser que aceite a aceitação. É isso que faz a aceitação ser um ato intrínseco da graça, atuante em cada situação humana, ainda que sejam situações sombrias e de grande pesar. Todavia, ainda que não careça de uma iniciativa humana, a aceitação – ou a justificação – abre um espaço em que o ser humano exerce a sua afirmação diante do que ocorreu com ele, visto que há um aspecto objetivo e subjetivo da aceitação. Em seu aspecto objetivo, ocorre a aceitação daquele que é inaceitável; no âmbito subjetivo, está a recepção do evento da aceitação, em que o ser humano toma consciência do que ocorreu com ele⁶¹¹.

Ao conjugar essa série de fatores que integram a aceitação, Tillich enfatiza que a incondicionalidade da aceitação, por meio do seu caráter de “apesar de”, é fundamental para que a mensagem cristã seja relevante como portadora de “salvação do desespero suscitado pela própria culpa”⁶¹². Como uma marca do *nihil*, o desespero da culpa advém da configuração da alienação nos mais variados âmbitos do existir, desde a realidade da finitude até a concretização das negatividades. A presença do pecado no existir distorce a perspectiva e a consciência da pessoa. Assim, através da aceitação, a pessoa torna-se capaz de vencer a culpa e a sua respectiva angústia, já que a aceitação leva o indivíduo a conceber de maneira mais patente a justificação de Deus, valorando-a, ao passo que a sua perspectiva sobre si próprio muda. Em outras palavras,

⁶⁰⁹ TILLICH, *The Courage to Be*, p. 461.

⁶¹⁰ TILLICH, *Teologia Sistemática*, p. 462.

⁶¹¹ TILLICH, *Teologia Sistemática*, p. 462.

⁶¹² TILLICH, *Teologia Sistemática*, p. 462.

o seu olhar não recai sobre o seu estado de alienação, a ênfase não é a respeito do seu pecado ou de sua culpa, e sim sobre o que foi nele operado pela justificação, ou pela aceitação⁶¹³.

A doutrina da justificação, conforme Tillich a expõe, está carregada de nuances luteranas, dada a sua pertença a tal vertente protestante. Isso o leva a considerar profundamente o fato de que a alienação aumenta sempre que o ser humano insere o mérito próprio em sua relação com Deus. Isso, todavia, não significa que não exista um papel a ser desempenhado pelo ser humano, mas sim que já ocorreu algo que independe da pessoa, ou seja, a sua aceitação por parte de Deus: “na verdade, não existe nada no ser humano que possibilite a Deus aceitá-lo. Mas o ser humano deve aceitar exatamente isso. Ele deve aceitar que é aceito; deve aceitar a aceitação”⁶¹⁴. Em um de seus sermões, Tillich amplia a noção de aceitação e a articula com a graça, ao expor de que maneira a aceitação é uma realidade aberta ao ser humano em cada momento de sua existência, especialmente os que estão em maiores tensões:

Será que sabemos o que significa ser atingido pela graça? *Não* significa que, de repente, acreditamos que Deus existe, ou que Jesus é o Salvador, ou que a Bíblia contém a verdade. Acreditar que algo *é* é quase o contrário do significado de graça. Além disso, graça não significa simplesmente que estamos fazendo progresso em nosso autocontrole moral, na nossa luta contra falhas específicas, nos nossos relacionamentos entre as pessoas e a sociedade. O progresso moral pode até ser um fruto da graça; mas não é a graça em si, e pode até mesmo impedir que recebamos a graça. Pois há, frequentemente, uma aceitação “sem a graça” de doutrinas cristãs e uma batalha “sem a graça” contra as estruturas do mal em nossas personalidades. Tal relação com Deus “sem a graça” pode nos conduzir à necessidade, bem como à arrogância ou ao desespero. Seria melhor recusar Deus, Cristo e a Bíblia do que aceitá-los sem a graça. Pois se os aceitamos sem a graça, assim o faremos no estado de separação, e o resultado disso é o aumento dessa separação. Nós não conseguimos transformar nossas vidas, a menos que permitamos ser transformados, sendo atingidos pela graça. Ou isso acontece, ou não acontece. E certamente não vai acontecer se tentarmos forçá-la sobre nós, da mesma forma que não vai acontecer enquanto pensarmos arrogantemente que não temos nenhuma necessidade dela. A graça nos atinge quando estamos em grande dor e inquietação. Atinge-nos quando andamos pelo vale escuro de uma vida vazia e sem sentido. Atinge-nos quando sentimos que nossa separação é mais profunda a cada dia pelo fato de termos violado outra vida, uma vida que amamos, ou da qual fomos alienados. Atinge-nos quando nosso desgosto pelo nosso próprio ser, nossa indiferença, nossa fraqueza, nossa hostilidade e nossa falta de direção e serenidade se tornam intoleráveis a nós. Atinge-nos quando, ano após ano, a tão ansiada perfeição não aparece, quando as velhas compulsões reinam dentro de nós como têm reinado por décadas, quando o desespero destrói toda a alegria e coragem. Às vezes, nesse momento, uma onda de luz irrompe em nossa escuridão, e é como se uma voz estivesse dizendo: “você é aceito. Você é aceito, aceito por aquilo que é maior

⁶¹³ TILLICH, *Teologia Sistemática*, p. 462.

⁶¹⁴ TILLICH, *Teologia Sistemática*, p. 462.

do que você, cujo nome você não sabe. Não pergunte o seu nome agora; talvez você descubra mais tarde. Nem tente fazer coisa alguma agora; talvez mais tarde você faça muito. Não procure nada; não faça nada; não planeje nada. *Simplesmente aceite o fato de que você é aceito!*” Se isso acontecer conosco, experimentamos a graça. Depois de tal experiência, pode até ser que não sejamos melhores do que antes, nem acreditemos mais do que antes. Mas tudo é transformado! Nesse momento, a graça supera o pecado, e a reconciliação cobre o golfo da alienação. E nada é exigido dessa experiência, nenhuma pressuposição religiosa, moral ou intelectual. Nada. Somente a *aceitação*⁶¹⁵.

Enfim, a justificação tem como centro Cristo, visto que é por causa de Cristo que a aceitação é possível. É através do Novo Ser conforme manifestado em Jesus como o Cristo que o ser humano é inserido na unidade com Deus. Tillich enfatiza ainda que mesmo que esta união ocorra de modo fragmentário, a aceitação é poderosa para transformar o ser humano. O paradoxo da aceitação está em receber o pecador como justo, em conformidade com a fórmula luterana *simul peccator et iustus*. Em outras palavras, o paradoxo da aceitação ocorre ainda em uma situação de alienação: “aceitar que somos aceitos constitui o paradoxo da salvação, sem o qual não haveria salvação, mas tão-somente desespero”⁶¹⁶.

⁶¹⁵ TILLICH, *The Shaking of the Foundations*, p. 161, 162. “Do we know what it means to be struck by grace? It does *not* mean that we suddenly believe that God exists, or that Jesus is the Saviour, or that the Bible contains the truth. To believe that something *is*, is almost contrary to the meaning of grace. Furthermore, grace does not mean simply that we are making progress in our moral self-control, in our fight against special faults, and in our relationships to men and to society. Moral progress may be a fruit of grace; but it is not grace itself, and it can even prevent us from receiving grace. For there is too often a graceless acceptance of Christian doctrines and a graceless battle against the structures of evil in our personalities. Such a graceless relation to God may lead us by necessity either to arrogance or to despair. It would be better to refuse God and the Christ and the Bible than to accept them without grace. For if we accept without grace, we do so in the state of separation, and can only succeed in deepening the separation. We cannot transform our lives, unless we allow them to be transformed by that stroke of grace. It happens; or it does not happen. And certainly it does *not* happen if we try to force it upon ourselves, just as it shall not happen so long as we think, in our self-complacency, that we have no need of it. Grace strikes us when we are in great pain and restlessness. It strikes us when we walk through the dark valley of a meaningless and empty life. It strikes us when we feel that our separation is deeper than usual, because we have violated another life, a life which we loved, or from which we were estranged. It strikes us when our disgust for our own being, our indifference, our weakness, our hostility, and our lack of direction and composure have become intolerable to us. It strikes us when, year after year, the longed-for perfection of life does not appear, when the old compulsions reign within us as they have for decades, when despair destroys all joy and courage. Sometimes at that moment a wave of light breaks into our darkness, and it is as though a voice were saying: ‘You are accepted. *You are accepted*, accepted by that which is greater than you, and the name of which you do not know. Do not ask for the name now; perhaps you will find it later. Do not try to do anything now; perhaps later you will do much. Do not seek for anything; do not perform anything; do not intend anything. *Simply accept the fact that you are accepted!*’ If that happens to us, we experience grace. After such an experience we may not be better than before, and we may not believe more than before. But everything is transformed. In that moment, grace conquers sin, and reconciliation bridges the gulf of estrangement. And nothing is demanded of this experience, no religious or moral or intellectual presupposition, nothing but *acceptance*”.

⁶¹⁶ TILLICH, *Teologia Sistemática*, p. 463.

O terceiro caráter da salvação é a transformação pelo Novo Ser, que é apresentada por Tillich como a santificação. Se por um lado a regeneração e a justificação dizem respeito a um ato em que integra a pessoa a uma nova realidade, a santificação – ou a transformação – significa uma espécie de mudança pela qual o indivíduo passa. É um momento posterior, por assim dizer, que ocorre como resposta ao que lhe acontece. Na santificação, “o poder do Novo Ser transforma a personalidade e a comunidade, dentro e fora da igreja”⁶¹⁷.

Vale notar que Tillich dispensa pouca atenção a esse caráter da salvação, limitando-se a descrevê-lo em dois curtos parágrafos, nos quais ele aloca a transformação no horizonte da ação do Novo Ser e ao mesmo tempo remete para a obra realizada pelo Espírito. O que disso se pode extrair é que há uma atuação constante do Espírito no sentido de levar o indivíduo à transformação: um processo contínuo, que acompanha o indivíduo até o fim de sua vida. Ao longo desse processo, “o poder do Novo Ser transforma a personalidade e a comunidade, dentro e fora da igreja. Tanto o indivíduo quanto a igreja, tanto o âmbito religioso quanto o secular, todos são objeto da obra santificadora do Espírito divino, que é a realidade do Novo Ser”⁶¹⁸. Tal processo faz com que o indivíduo apure a sua percepção quanto à presença dos elementos que distorcem a realidade, ao passo que o leva a perceber também o aspecto divino⁶¹⁹.

A responsabilidade diante da santificação situa o indivíduo como ponto de articulação do ser, visto que a ambiguidade entre o demoníaco e o divino, entre o finito e o infinito torna-se mais patente. E como tal, apoderado pelo poder do Novo Ser, ele se aprofunda em sua interioridade, relacionando-se corretamente com outros elementos da estrutura ontológica⁶²⁰. Cria-se, então, “uma auto-relacionalidade madura em que a auto-aceitação supera tanto a auto-elevação como o autodesprezo, num processo de reunião com o próprio eu”⁶²¹. Enfim, o Novo Ser salva na medida em que devolve ao indivíduo privilégio de pertencer a si próprio.

3.3 A interpretação da interioridade em Kierkegaard e Tillich

Até aqui foi percebido que a cristologia de Kierkegaard e Tillich trazem preocupações que se atrelam à interioridade. A forma pela qual Jesus viveu delineia sua vitória

⁶¹⁷ TILLICH, *Teologia Sistemática*, p. 463.

⁶¹⁸ TILLICH, *Teologia Sistemática*, p. 463.

⁶¹⁹ TILLICH, *Teologia Sistemática*, p. 666.

⁶²⁰ TILLICH, *Teologia Sistemática*, p. 678.

⁶²¹ TILLICH, *Teologia Sistemática*, p. 678

sobre os poderes que causam distorção na existência, aos quais chamamos de *nihil*. De certo modo, quando Kierkegaard apresenta a interioridade em Jesus, ele destaca aquele que era um, que não era dividido. Tillich, por sua vez, descreve o processo que fazia com que Jesus como o Cristo não fosse abalado pelos poderes da alienação. A pergunta que se faz, então, é a respeito da interioridade humana, a partir do Cristo, visto que ambos os autores apresentam Cristo como resposta para o ser humano.

A relação que o ser humano estabelece consigo determina a sua maneira de encarar a realidade do niilismo. Observaremos, então, de que maneira cada autor aqui estudado apresenta suas concepções sobre a interioridade no ser humano, dado o fato de que a cristologia em si já permite um aprofundamento da interioridade.

3.3.1 A mística da interioridade: lugar onde Deus está

Kierkegaard e Tillich concordam com o fato de que a interioridade é a dimensão em que o si-mesmo se edifica. Em termos abrangentes, deve-se pensar a interioridade como o lugar da construção da fé, do si-mesmo, da coragem e de toda a vida à qual a mensagem cristã convida. Diante das ameaças que o não-ser provoca, o *nihil* faz com que a descontinuidade de sentido seja determinante. Assim, o movimento em direção à superação do *nihil* parte da interioridade. No entanto, o que tem sido enfatizado ao longo desta tese é a ação da fé em Deus – e do próprio Deus, conforme anunciado na mensagem da fé cristã – como fator que proporciona a transformação do ser humano. A interioridade por si só não é capaz de fazer com que haja a superação do *nihil*, visto que para se pensar tal questão teologicamente se requer a fé. Nesse sentido, está a concepção e o reconhecimento de que somente algo que transcende ao ser humano – e a própria interioridade – é capaz de tirá-lo da condição na qual se encontra. E esse algo é o núcleo do anúncio da mensagem cristã, que é a própria revelação de Deus. A interioridade é assim o ponto em que o indivíduo se dá conta da ação, presença e realidade de Deus: é na interioridade que o ser humano se encontra com o seu fundamento.

A interioridade é, por assim dizer, um âmbito que se encontra despojado daquilo que o ser humano não é em si. É, então, aquilo que permanece intocado pelo estético, pela heteronomia, pelos ditames da exterioridade. De igual modo, como já apresentara São João da Cruz, Deus está no despojamento de tudo o que não é Deus⁶²². A relação entre Deus e a

⁶²² SAN JUAN DE LA CRUZ, *Subida del Monte Carmelo*, II, 7.

interioridade está no ponto de interseção provocado pela identidade purgada daquilo que não é, ou seja, de um núcleo que é aquilo que é. Há, em tal interseção, um elemento de participação do ser humano em Deus e de Deus no ser humano. A experiência mística ajuda a perceber a maneira em que se dá o encontro com Deus na interioridade, tornando-se uma compreensão geral de interioridade, o que abre espaço para compreendê-la no pensamento de Kierkegaard e Tillich.

Na obra o pensador dinamarquês, o sentido da interioridade se faz presente de várias maneiras, visto que ele faz um contraste entre o interior e o exterior ao enfatizar que o interior não é o exterior. Além disso, a interioridade possui também uma concepção de equivalência com a subjetividade, a verdade e o tornar-se cristão. À pergunta sobre o que viria a ser a interioridade, Haufniensis diz que é “seriedade”⁶²³. A escolha dessa palavra implica uma decisão em alocar a interioridade como um recôndito em que habita a pura verdade, ou o centro vital de onde “procedem as fontes da vida”, conforme o texto bíblico de Provérbios 4.23. Kierkegaard coloca na pena de Haufniensis um jogo de termos, tanto ao citar Shakespeare⁶²⁴, quanto ao trabalhar a palavra “seriedade” no horizonte do real sentido do viver. Após citar o texto do escritor inglês, expõe-se o seguinte:

Qualquer que tenha perdido a sua interioridade poderá, afinal, dizer do mesmo modo: *der Lebenswein ist augeschenkt*, e talvez dizer também: *Jetzt giebt es nichts Ernstes mehr im Leben. Alles ist Tand*, pois a interioridade é justamente a fonte que jorra para a vida eterna, e o que brota desta fonte é justamente a seriedade. Quando o *Eclesiastes* diz que tudo é vaidade, tem a seriedade *in mente*. Quando, ao contrário, após estar perdida a seriedade, diz-se que tudo é vaidade [...] ⁶²⁵.

Assim, a interioridade encontra-se delineada como verdade e lealdade a essa verdade. De modo mais profundo, a seriedade imbricada na interioridade é a respeito da propriedade do si-mesmo, ser verdadeiro a si-mesmo, ou ser si-mesmo com total verdade e

⁶²³ KIERKEGAARD, *O conceito de angústia*, p. 159. No dinamarquês, o termo traduzido por “seriedade” é “*Alvor*”, e o seu sentido é concebido pela junção das partículas “*al*” e “*vor*”, que tem a ideia de “completamente verdadeiro”. A ideia de seriedade está vinculada à noção de ser fiel ao que se acredita, chegando a significar, também, solenidade. O ponto crucial do que é seriedade está em dar a devida importância a uma questão que é essencial ou prioritária à pessoa (Cf. DAVENPORT, *Earnestness*, p. 219).

⁶²⁴ O texto de Shakespeare é citado em alemão é: „Von jetzt giebt es nichts Ernstes mehr im Leben:/Alles ist Tand, gestorben Ruhm und Gnade!/Der Lebenswein ist ausgeschenkt.“ (KIERKEGAARD, *O conceito de angústia*, p. 159). Nossa versão em tradução livre: “De agora em diante, não há mais nada sério na vida:/Tudo é trivialidade, glória e graça estão mortas/O vinho da vida se derramou”.

⁶²⁵ KIERKEGAARD, *O conceito de angústia*, p. 159.

solenidade. Perder essa dimensão é ceder lugar ao nihil que a tudo torna fútil e vão, transformando todas as coisas em vaidade. O pseudônimo cristão, Anti-Climacus, também expõe a relação entre seriedade e interioridade. Aqui está uma expressão de como a interioridade é o aspecto nuclear humano em sua vida cristã, ou seja, ser um louco para o mundo, visto que aquilo que é loucura para o mundo é a expressão cristã genuína (1Co 1.18)⁶²⁶:

Eu não tinha nenhum mosteiro ao qual pudesse fugir, procurando um ambiente que de alguma forma correspondesse à minha ocupação interior. Escolhi a única saída que restara para mim na cristandade: parecer ser o mais frívolo de todos, “fazer-me um louco no mundo”, para, se possível, neste mundo sério, proteger o que eu ocultava no mais íntimo do meu ser, um pouco de seriedade, e para que esta interioridade pudesse conseguir a paz do voltar-me para mim, para nele crescer em silêncio⁶²⁷.

Verifica-se, pois, um aspecto místico no pensamento de Kierkegaard, em uma mescla de ocultamento e revelação sobre o que ocorre na interioridade. Por exemplo, ainda que tenha sido apresentada uma significação para o termo “seriedade” em Kierkegaard, Haufniensis recusa desenvolver a conceituação sobre esta palavra que se vincula à interioridade. Segundo ele, a seriedade “é uma coisa tão séria que até mesmo uma definição sua já constitui levandade”⁶²⁸. Assim com conceituar e definir Deus é uma atitude de enclausuramento do objeto conceituado⁶²⁹, encerrar a interioridade ou a seriedade pertinente à interioridade significa dar um contorno a tal objeto e circunscrevê-lo. Em sua obra de autoria direta, *As obras do amor*, Kierkegaard menciona que o coração é o âmbito de onde nascem as fontes da vida, assim como

⁶²⁶ KIERKEGAARD, *Practice in Christianity*, p. 189. Nesse sentido, é de se observar como a seriedade faz frente ao viver estético: “A seriedade da vida não consiste em todo este fardo da finitude e da ocupação com o ganha-pão, com o trabalho, com o escritório e a procriação, mas a seriedade da vida consiste em desejar ser, em desejar expressar a perfeição (a idealidade) na cotidianidade da realidade, e querer isso de tal maneira, que a pessoa, ativamente, não abandone de uma vez por todas esse desejo para a sua própria destruição, nem mesmo o avente ao tomá-lo em vão como um sonho – que falta trágica de seriedade em ambos os casos! – mas desejar isso humildemente e de verdade”./ “The earnestness of life is not all this pressure of finitude and busyness with livelihood, job, office, and procreation, but the earnestness of life is to will to be, to will to express the perfection (ideality) in the dailyness of actuality, to will it, so that one does not to one’s own ruin once and for all busily abandon it or conceitedly take it in vain as a dream – what a tragic lack of earnestness in both cases! – but humbly wills it in actuality.”

⁶²⁷ KIERKEGAARD, *Practice in Christianity*, p. 228. “I had no monastery to which I could flee, seeking an environment that approximately corresponded to my inner preoccupation. I chose the only escape that was left in Christendom: to seem to be the most frivolous person of all, to “become a fool in the world,” in order if at all possible in this earnest world to protect what I concealed in my innermost being, a little bit of earnestness, and in order that this inwardness could acquire the peace of inclosing reserve in which to grow in stillness”.

⁶²⁸ KIERKEGAARD, *O conceito de angústia*, p. 160.

⁶²⁹ KIERKEGAARD, *O conceito de angústia*, p. 160.

o vinho da vida é jorrado da interioridade. A mesma recusa em encerrar a origem do amor é apresentada nesse escrito:

De onde vem o amor, onde está sua origem e sua fonte, onde é o lugar que constitui o seu paradeiro, do qual ele provém? Sim, este lugar é oculto ou está no oculto. Há um lugar assim no mais íntimo do homem, deste lugar procede a vida do amor, pois “do coração procede a vida”. Mas não consegues ver este lugar, por mais que tu penetres, a origem se esquia na distância e no ocultamento; mesmo quando tiveres penetrado no mais profundo, a origem parece estar sempre um pouco mais profunda, assim a origem da fonte, que justamente quando estás mais próximo se afasta ao máximo⁶³⁰.

A constante preocupação em manter a interioridade intocada, bem como a respectiva recusa em oferecer qualquer conceituação conclusiva ou mesmo exaustiva a tal dimensão, são indicativos de um aprofundamento místico experienciado pelo próprio Kierkegaard. Um solo tão sagrado assim é lugar para uma única realidade: Deus.

De igual modo, um aspecto místico pode também ser encontrado em Tillich, no que tange à interioridade. Sua preocupação com a interioridade é tematizada em variados aspectos, como “vida interior”⁶³¹, “a parte mais interior do nosso espírito”⁶³², “ser autocentrado” ou “eu individual”⁶³³. Esse espaço que também se mantém intocado é o centro da vida, e é nele que ocorre o relacionamento com Deus. Assim, Tillich destaca que “o centro do nosso ser, o eu mais íntimo que é o fundamento da nossa condição de estarmos sós, é elevado ao centro divino e inserido nele. Ali podemos repousar sem perder a nós mesmos”⁶³⁴. O que ocorre aqui é a menção da união com Deus em uma esfera da interioridade intocada, sendo o centro do nosso ser o núcleo que não é atingido pelas demandas da heteronomia. Não obstante, ele explicita sua preocupação em relação à interioridade, alinhando-a ao elemento místico:

O misticismo significa interioridade [grifo nosso], a participação na Realidade Última através da experiência interior. Em alguns casos, os místicos tentaram produzir esta participação por meio de ascetismo, exercícios de auto-esvaziamento e outros. Mas o misticismo não deveria ser identificado com esses exercícios. [...] Devemos, todavia, dizer que há um elemento místico em cada religião e em cada oração. Este elemento místico é a participação interior

⁶³⁰ KIERKEGAARD, *As obras do amor*, p. 23.

⁶³¹ TILLICH, *The New Being*, p. 124; *The Shaking of the Foundations*, p. 43.

⁶³² TILLICH, *The Shaking of the Foundations*, p. 43.

⁶³³ TILLICH, *Teologia Sistemática*, p. 184, 185.

⁶³⁴ TILLICH, *The Eternal Now*, p. 24. “The center of our being, the innermost self that is the ground of our aloneness, is elevated to the divine center and taken into it. Therein can we rest without losing ourselves.”

na e a experiência da presença do divino. Onde falta este elemento, temos apenas intelecto ou vontade; temos um sistema de doutrinas ou um sistema de ética, mas não uma religião⁶³⁵.

Sendo assim, a interioridade é essencial para o pensamento religioso e teológico, visto que a dimensão mística é a interioridade, e sem tal dimensão, o significado da religião é esvaziado. Nota-se ainda que, a despeito de não ser um teólogo místico, no sentido estrito da palavra, Tillich escreve: “eu diria que estou mais do lado da teologia da experiência e da interioridade, pois eu acredito que o Espírito está em nós. No conceito do Espírito, a maior síntese ocorre entre a Palavra de Deus que vem de fora e a experiência que ocorre dentro”⁶³⁶.

Observa-se, além disso, que a dimensão da alienação parece confundir com a dimensão da interioridade, especialmente quando Tillich apresenta a realidade do pecado. Por mais que o núcleo interior do ser humano pareça dividido, o que de forma geral pode ser considerado, nem mesmo o pecado pode tocar esse terreno reservado para Deus. Tillich mostra então que a divisão que parece existir no ser do indivíduo é, na verdade, a divisão ou a separação entre o ser individual e o pecado, como algo estranho e alheio ao ser humano, mas que pode estar dentro do ser humano⁶³⁷. Em outras palavras, há o elemento interior que não é dividido, ainda que a consciência ou o querer estejam divididos.

Paulo escreve duas vezes sobre essa divisão: “se eu faço o que não quero, já não sou eu quem o faz, mas o pecado que habita dentro de mim”. Aqueles que sofreram essa divisão sabem como inesperada e aterrorizante ela pode ser. Os pensamentos entraram em nossa mente, as palavras saíram de nossa boca, algo foi decretado por nós de repente e sem aviso. E se olharmos para o que aconteceu, teremos a seguinte sensação: “não poderia ter sido eu quem agiu assim. Não consigo me encontrar nisso. Algo me sobreveio, algo que eu mal notei. Mas lá estava ele e aqui estou eu. Fui *eu* quem fez aquilo, mas um eu estranho. Não é o meu eu real, o meu eu mais íntimo. É como se eu estivesse

⁶³⁵ TILLICH, *A History of Christian Thought*, p. 318. “Mysticism means inwardness, participation in the Ultimate Reality through inner experience. In some cases mystics have tried to produce this participation by means of asceticism, selfemptying exercises, and the like. But mysticism should not be identified with these exercises either. [...] We must nevertheless say that there is a mystical element in every religion and in every prayer. This mystical element is the inward participation in and experience of the presence of the divine. Where this is lacking we have only intellect or will; we have a system of doctrines or a system of ethics, but we do not have religion.”

⁶³⁶ TILLICH, *A History of Christian Thought*, p. 317. “I would say that I am more on the side of the theology of experience and inwardness, for I believe that the Spirit is in us. In the concept of the Spirit the highest synthesis is given between the Word of God which comes from the outside and the experience which occurs inside.”

⁶³⁷ TILLICH, *The Shaking of the Foundations*, p. 159.

possuído por um poder que mal conhecia. Mas agora eu sei que ele não só pode me alcançar, mas também que ele mora em mim”⁶³⁸.

Uma vez que permanece intocada, a nossa interioridade é o abrigo em que nossa condição de indivíduos se volta para encontrar a realidade última, Deus. Tillich, em uma de suas aulas, endossa as palavras de Agostinho ao expor que o ser humano não deve ir para fora, mas para dentro de si, visto que é no seu interior que a verdade habita⁶³⁹. Assim, mergulhar no interior é uma atitude mística e racional, que não pode ser desvinculada, visto que há uma “relação entre a interioridade mística e a racional. Ambas existem na nossa subjetividade”⁶⁴⁰. É o lugar em que ocorre o real encontro com Deus, pois “visto que a verdade é algo que só podemos encontrar no interior da alma humana, a física é inútil para a verdade suprema. Não contribui para o conhecimento de Deus”⁶⁴¹.

De acordo com o que foi mostrado na reflexão ontológica de Tillich, a relação do indivíduo com o fundamento de seu ser deve ser expressa em símbolos tirados da estrutura do ser, indicando a dinâmica entre participação e individualização. Deste modo, quando a participação é dominante, a relação entre o indivíduo e o fundamento do seu ser possui um caráter místico. Mas se a individualização é dominante, a relação estabelecida possui um caráter pessoal. No entanto, “se ambos os polos são aceitos e transcendidos, a relação com o ser-em-si tem um caráter de fé”⁶⁴². A interioridade, portanto, entrega-se à participação em Deus. Com tal concepção, Tillich aloca a participação e a individualização – o aspecto místico e pessoal – para a concretização da fé.

Assim, o que se percebe em Kierkegaard e Tillich é uma abertura fundamental na teologia chamada existencialista para Deus: e esta abertura está na interioridade. O movimento

⁶³⁸ TILLICH, *The Eternal Now*, p. 53. “Paul writes of this split twice: “If I do what I do not want, it is no longer I that do it, but sin which dwells within me.” Those who have suffered this split know how unexpected and terrifying it can be. Thoughts entered our mind, words poured from our mouth, something was enacted by us suddenly and without warning. And if we look at what happened, we feel – “It could not have been I who acted like this. I cannot find myself in it. Something came upon me, something I hardly noticed. But there it was and here am I. It is *I* who did it, but a strange I. It is not my real, my innermost self. It is as though I were possessed by a power I scarcely knew. But now I know that it not only can reach me, but that it dwells in me.”

⁶³⁹ TILLICH, *A History of Christian Thought*, p. 113.

⁶⁴⁰ TILLICH, *A History of Christian Thought*, p. 315. “[...] relation between mystical and rational inwardness. Both of them exist within our subjectivity”.

⁶⁴¹ TILLICH, *A History of Christian Thought*, p. 114. “Since truth is something which we can find only in the interior of the human soul, physics is useless for ultimate truth. It does not contribute to the knowledge of God.”

⁶⁴² TILLICH, *The Courage to Be*, p. 156-157. “If both poles are accepted and transcended the relation to being itself has the character of faith.”

em direção à superação daquilo que é trazido pelo *nihil* não deve ser edificado na exterioridade. Caso contrário, o ser humano que vive a partir da exterioridade ratifica a sua existência de constante angústia, desespero, falta de significado, já que não tem controle sobre a totalidade do mundo externo a ele. O poder do *nihil* é realçado quando se perde a dimensão da vida interior e se entrega à vida dominada pela exterioridade, por uma existência que faz dos fatores externos, estéticos, heterônomos o centro do qual depende o sentido da sua vida. Todavia, a interioridade é o solo em que se articulam a fé e a vida. Mesmo as preocupações religiosas passam a ter outro sentido na dimensão da interioridade, visto que, também na esfera da fé, a experiência não pode ser determinada e fundamentada naquilo que está no âmbito estético ou heterônomo, ou seja, no âmbito da exterioridade. Um texto importante da cristandade, e que ajuda a compreender essa ideia acerca da presença de Deus no interior do ser humano, encontra-se nos escritos de Santo Agostinho:

Tarde te amei, beleza tão antiga e tão nova, tarde te amei! E eis que estavas dentro de mim e eu fora, e aí te procurava, e eu, sem beleza, precipitava-me nessas coisas belas que tu fizeste. Tu estavas comigo e eu não estava contigo. Retinham-me longe de ti aquelas coisas que não seriam, se em ti não fossem. Chamaste, e clamaste, e rompestes a minha surdez; brilhaste, cintilaste, e afastaste a minha cegueira; exalaste o teu perfume, e eu respirei e suspiro por ti; saboreei-te, e tenho fome e sede; tocaste-me, e inflamei-me no desejo da tua paz⁶⁴³.

A volta à interioridade é a experiência de encontrar-se com Deus, além de significar o encontro consigo. Mas é, ao mesmo tempo, a experiência de ser encontrado por Deus. A interioridade em Kierkegaard e Tillich está relacionada à compreensão e à consciência de si, em que a compreensão se torna maior na medida em que a consciência de si se torna mais concreta. Isso significa o reencontro consigo na própria interioridade: pois é lá que Deus é encontrado.

Enfim, diante da dimensão da interioridade, resta identificar os elementos que nela são articulados e como esse conteúdo fundamenta a atitude humana diante da existência. Kierkegaard e Tillich apresentam a fé e a coragem como ações que pairam no horizonte da resposta humana. A importância da fé e da coragem frente ao *nihil* se constrói por causa da natureza própria da ameaça trazida por ele. A vacuidade, a finitude, o sentimento de perda e todas as questões que enfatizam a ruptura de sentido são vencidas por meio de uma atitude

⁶⁴³ AGOSTINHO, *Confissões*, X, p. 73.

interior, mas que se conecta a algo que não está dissolvido na existência e nem pode ser determinado por ela. A fé se direciona a esta dimensão, visto que ela leva o indivíduo a se firmar na realidade que não está imersa no lamaçal da existência dominada pelo niilismo, e que, por isso mesmo, consegue erguer o ser humano de tal realidade. A coragem, por sua vez, se estabelece como a moção íntima que faz o indivíduo caminhar em direção a fé, a despeito daquilo que interpela o ser humano e tira dele qualquer possibilidade para a construção de uma interioridade, de um sentido ou de uma vida capaz de vencer a negatividade. Assim, não é por acaso que Kierkegaard e Tillich pensam a fé e a coragem no mesmo ato. Aliás, Rollo May destaca que os existencialistas proclamaram que a coragem não é a ausência do desespero; ao contrário, é a capacidade de seguir em frente apesar do desespero⁶⁴⁴. Esta mesma premissa é observada em Kierkegaard e em Tillich. A começar pelo pensador da Dinamarca, faz-se necessário entender esta articulação entre fé e coragem na interioridade.

3.3.2 Fé e coragem em Kierkegaard

A expressão “salto de fé” é frequentemente exposta quando se fala sobre a concepção de fé em Kierkegaard. Entretanto, isso é apenas uma releitura que se faz sobre a fé em seu pensamento, já que “essa expressão não seja encontrada em seus escritos”⁶⁴⁵. Todavia, como ainda ressalta Jonas Roos, alocar salto e fé no mesmo horizonte não é uma compreensão de todo errada, “já que a ideia do salto é, em muitos contextos, associada à fé. O perigo está em certo abuso por vezes associado à expressão”⁶⁴⁶. De certo modo, fé e salto se inter-relacionam por causa do caráter qualitativo de ambos, pois a fé transforma a qualidade da maneira em que a existência é percebida.

A concepção de fé em Kierkegaard está associada ao paradoxo, pois fé é o paradoxo da existência⁶⁴⁷. Assim, é importante compreender o lugar do paradoxo em sua elaboração. Limitar-nos-emos a mencionar o paradoxo no horizonte cristológico, quando Kierkegaard o remete à relação entre o tempo e a eternidade na pessoa de Cristo. E isso tanto porque a preocupação desta parte da pesquisa é entender os conceitos dos autores no contexto cristológico, quanto porque o paradoxo em seu sentido extremo é a encarnação. Como Climacus

⁶⁴⁴ Cf. MAY, *The courage to create*, New York: Norton, 1976. p. 12.

⁶⁴⁵ ROOS, *Tornar-se cristão*, p. 42.

⁶⁴⁶ ROOS, *Tornar-se cristão*, p. 42.

⁶⁴⁷ KIERKEGAARD, *Fear and Trembling*, p. 47. “Paradox of existence.”

escreve no *Pós-Escrito*, “a proposição de que Deus tenha existido em forma humana, que tenha nascido, crescido etc., é, por certo, o paradoxo *sensu strictissimo*, o paradoxo absoluto”⁶⁴⁸. A fim de que compreendamos a ideia de Climacus, o texto de outro pseudônimo é relevante:

Fé é precisamente o paradoxo de que o indivíduo enquanto indivíduo é superior ao universal, é justificado diante do universal, não como inferior, mas como superior ao universal – e de tal forma, observe, que é o indivíduo que, depois de subordinado como indivíduo ao universal, agora, por meio do universal, torna-se o indivíduo que enquanto indivíduo é superior, o indivíduo que enquanto indivíduo está em uma *relação absoluta com o absoluto* [grifo nosso]⁶⁴⁹.

A citação acima é de Johannes de Silentio, pseudônimo que assina a obra *Temor e tremor*, que é um dos livros da obra kierkegaardiana que também traz a temática da fé. Johannes de Silentio não se vê como um filósofo, e sim como um poeta que canta sobre a fé⁶⁵⁰. Ele canta sobre a fé tendo como ponto de partida o relato em que Abraão vai sacrificar Isaque. Seu elogio a Abraão⁶⁵¹ é entendido como um hino, uma trova, uma exaltação ao chamado pai da fé, o que não significa ser um envolvimento com a fé. Ao exaltar a fé que Abraão tinha, como se nenhum outro ser humano fosse capaz de possuir tal fé, a sua intenção é a de eximir-se de um comprometimento com a fé.

Para chegarmos à compreensão do que vem a ser fé enquanto relação absoluta com o absoluto, propomos realizar um caminho reverso, ou seja, partir de Anti-Climacus e fazer com que ele elucide tanto Johannes de Silentio quanto Johannes Climacus. Aliás, fazendo isso, estaremos em consonância com o que o próprio Kierkegaard escreveu em seus diários: “precisa-se sempre de uma luz para se ver claramente outra luz”⁶⁵².

Dada a preocupação em relação ao tornar-se si-mesmo, enfatizada por Anti-Climacus, é importante entender a fé como ato próprio da construção da interioridade. Já que

⁶⁴⁸ KIERKEGAARD, *Pós-Escrito I*, p. 228.

⁶⁴⁹ KIERKEGAARD, *Fear and Trembling*, p. 55-56. “Faith is precisely the paradox that the single individual as the single individual is higher than the universal, is justified before it, not as inferior to it but as superior – yet in such a way, please note, that it is the single individual who, after being subordinate as the single individual to the universal, now by means of the universal becomes the single individual who as the single individual is superior, that the single individual as the single individual stands in an absolute relation to the absolute.”

⁶⁵⁰ KIERKEGAARD, *Fear and Trembling*, p. 7.

⁶⁵¹ KIERKEGAARD, *Fear and Trembling*, p. 15-23.

⁶⁵² KIERKEGAARD, *Søren Kierkegaards Skrifter, Papir 30, 1834, Philosophica*. “Man behøver altid 1 Lys for bestemt at see et andet”. Disponível em: <<http://sks.dk/p30/txt.xml>>. Acesso em 30/6/2017.

“o ser humano ainda não é si-mesmo”⁶⁵³, quando em situação de desespero, se não há o correto estabelecimento da síntese, o ser humano ainda não se construiu em sua interioridade. Nesse sentido, Anti-Climacus ensina que “o oposto de estar desesperado é ter fé”⁶⁵⁴. Visto que o desespero é a fragmentação, em que a consciência sobre o si-mesmo ainda não está em convergência com o si-mesmo, a fé é o caminho que conduz o ser humano ao caminho da superação da fragmentação e do tornar-se um indivíduo. Como consequência dessa ideia, Anti-Climacus destaca, num fragmento já transcrito parcialmente, que “tal fórmula é a fórmula da fé: ao relacionar-se a si próprio e desejando ser si próprio, o si-mesmo fundamenta-se transparentemente no poder que o estabeleceu”⁶⁵⁵. Daí, compreende-se que uma das concepções de fé em Kierkegaard é o encontro consigo e a efetivação do si-mesmo. Aliás, a mesma ideia da citação anterior é repetida posteriormente: “fé é: que o si-mesmo ao ser si próprio e desejar ser si próprio repousa transparentemente em Deus”⁶⁵⁶. De igual modo, ele repete a ideia de que “o oposto de pecado é fé”⁶⁵⁷. Ora, se o oposto de desespero é ter fé, do mesmo jeito que o oposto de pecado é a fé, e a fórmula da fé é desejar ser si-mesmo de modo a repousar no poder que estabeleceu o si-mesmo, do mesmo modo que a relação consigo é a fé que resulta no repouso em Deus, *então* fé significa a união do si-mesmo consigo e com Deus. Ser si-mesmo é então tornar-se aquilo que Deus quer que o ser humano se torne. Ter fé é ser um indivíduo! Esse é o conceito de fé em Kierkegaard conforme nós o concebemos.

Considerando a dinâmica entre Deus e o indivíduo na orientação da fé, ela também vai se articular com o salto na medida em que assume uma característica do estágio religioso. Neste ponto, a passagem para a esfera religiosa é a interiorização da fé. Além disso, a fé está respaldada no Cristo e na relação entre Deus e o ser humano. Como expõe Anti-Climacus, “a fé, em sentido mais eminente, é algo relativo ao Deus-homem”⁶⁵⁸. A voz de Kierkegaard coaduna-se com a voz de Anti-Climacus, ao dizer que “Cristo é muito mais do que o protótipo; ele é o objeto da fé”⁶⁵⁹. Desta forma, ratifica-se, mais uma vez, o fato de que Cristo se torna a direção para a edificação do conceito kierkegaardiano de interioridade. Contudo, o que está por

⁶⁵³ KIERKEGAARD, *The Sickness unto Death*, p. 13. “A human being is still not a self.”

⁶⁵⁴ KIERKEGAARD, *The Sickness unto Death*, p. 49. “The opposite to being in despair is to have faith.”

⁶⁵⁵ KIERKEGAARD, *The Sickness unto Death*, p. 49. “This formula is also the formula for faith: in relating itself to itself and in willing to be itself, the self rests transparently in the power that established.”

⁶⁵⁶ KIERKEGAARD, *The Sickness unto Death*, p. 82. “Faith is: that the self in being itself and in willing to be itself rests transparently in God.”

⁶⁵⁷ KIERKEGAARD, *The Sickness unto Death*, p. 82. “The opposite of sin is faith.”

⁶⁵⁸ KIERKEGAARD, *Practice of Christianity*, p. 141. “Faith in its most eminent sense is related to the God-man.”

⁶⁵⁹ KIERKEGAARD, *The point of view*, p. 131. “But Christ is also much more than the prototype; he is the object of faith.”

detrás desta afirmativa vai além da fé, já que Cristo é apresentado também como protótipo: ele é a síntese, aquele que sofre e o modelo humano. Em Cristo está o convite para uma nova vida, uma nova perspectiva. Ele é o poder inesgotável que estabeleceu a síntese, de modo a transformar a consciência do indivíduo a partir do si-mesmo.

Voltemos, então, nossa atenção para *Temor e tremor*. Johannes de Silentio ensina que a fé é a “relação absoluta com o absoluto”⁶⁶⁰. Em dinamarquês, a expressão “relação absoluta com o absoluto” é “absolut Forhold til det Absolute” e, nesta forma, aparece pelo menos oito vezes, todas elas, no texto *Temor e tremor*⁶⁶¹. Não obstante, vale notar que tal expressão vem acompanhada da fórmula “enquanto indivíduo”, ou “som den Enkelte”, no texto original. Dada a importância que o termo “Enkelt” assume no horizonte da elaboração kierkegaardiana, o indivíduo que enquanto indivíduo se relaciona absolutamente com o absoluto é aquele que, pela fé, construiu aquela relação consigo – conforme apresentada por Anti-Climacus em *A doença para a morte* – e que, por isso, tornou-se um indivíduo – um “Enkelt”. Ou seja, o significado de ser si-mesmo é ser a relação que se relaciona consigo, que está fundamentada no poder que estabeleceu a síntese⁶⁶². Abraão vivia com fé, em um paradoxo que o levava, enquanto indivíduo [*den Enkelte*] a encontrar-se em uma relação absoluta com o absoluto, justamente por ser um indivíduo⁶⁶³. Essa conexão que estabelecemos entre Johannes de Silentio e Anti-Climacus deve, contudo, respeitar as características de cada um desses pseudônimos. Entretanto, não se pode negar que a semântica da relação, a tônica do tornar-se um indivíduo e o chamado à fé estejam presentes no ponto de interseção do pseudônimo poeta e do outro que é um verdadeiro cristão.

A fé pode ainda ser compreendida através do contexto principal da obra *Ou isso, ou aquilo*, em que a interioridade e a exterioridade são tematizadas de maneira profunda e plural, através de uma série de construções. Toma-se como exemplo o matrimônio. O esteta – que em uma de duas tematizações se dá na figura do Johannes Sedutor – é aquele que não assume o casamento. Ao contrário, ele prefere seduzir várias mulheres, visto que a entrega a uma apenas implicaria perder o estupor e o encanto dos primeiros momentos de uma relação amorosa. Assim, as mulheres seduzidas por ele eram vistas como vítimas da sedução⁶⁶⁴. No casamento, contudo, a relação é prolongada e duradoura, ainda que o êxtase dos primeiros

⁶⁶⁰ KIERKEGAARD, *Fear and Trembling*, p.56. “Absolute relation to the absolute.”

⁶⁶¹ Na versão consultada em inglês, as oito incidências desta expressão ocorrem conforme a referência seguinte: KIERKEGAARD, *Fear and Trembling*, p. 56, 62, 81, 93, 98, 111, 113, 120.

⁶⁶² KIERKEGAARD, *The Sickness unto Death*, p. 13, 14.

⁶⁶³ KIERKEGAARD, *Fear and Trembling*, p. 62.

⁶⁶⁴ KIERKEGAARD, *Either-Or I*, p. 307.

momentos de relacionamento deixe de existir. A decisão de se relacionar em casamento parece muito mais difícil do que sair por aí seduzindo várias mulheres. Aliás, a entrega da pessoa ao prazer que há em um relacionamento fugaz demonstra como o eximir-se de optar pelo compromisso faz com que o esteta machuque as outras pessoas. O sentimento adquirido em tais relacionamentos é curto e superficial. Sendo assim, o esteta não se decide pelo casamento.

Com base neste quadro em que a elaboração ocorre em torno do casamento e da sedução de várias mulheres, outra mensagem – de igual teor – pode emergir, mas no âmbito da fé. Johannes o Sedutor e Johannes de Silentio têm algo em comum: a falta de coragem e a esquiva em decidir-se pelo que está no nível mais profundo da interioridade. O esteta canta sobre o amor, assim como o poeta canta sobre a fé. Ele não se decide pela fé, visto que é um caminho mais difícil de seguir.

A partir daí é que nasce a coragem que o esteta/poeta não tem. A fé, nesse sentido, é um ato de coragem porque é uma ação difícil que o esteta não consegue realizar. A atmosfera quase que heroica que paira sobre aquele que seduz as garotas e aquele que constrói um cântico *à la* epopeia sobre a fé, carece de uma coragem que não é como o heroísmo e a grandiosidade da estética.

Ao confessar sobre a sua falta de fé, Johannes de Silentio adverte que também lhe falta coragem. Ao dar tal voz ao pseudônimo, Kierkegaard aponta para a relação entre coragem e fé, situando a coragem como a decisão por abraçar o absurdo da fé. Assim como há uma coragem superficial – algo como uma bravura – há também uma fé superficial. Ambas estão fomentadas pela exterioridade e pelo seu esplendor poético. Algo similar ao seguinte dito de autoria desconhecida: “pode não fazer sentido, mas faz sentir”. A ideia deste dito bem se encaixa na atmosfera da chamada condição pós-moderna, em que a dificuldade de determinar o sentido faz com que o privilégio pelo sentir seja valorado como uma alternativa àquilo que caiu quando caíram as meta-narrativas. O espírito do esteta parecia antecipar tal sentir, ao julgar compreender a grandiosidade e a necessidade da fé e da coragem, mas sem realizar uma entrega àquilo que se coloca como um valor que tende ao absoluto. Johannes de Silentio então declama:

Eu vi o terrível face a face, e eu não fugi dele em horror, mas eu sei muito bem que mesmo que eu avance em direção a ele com coragem, minha coragem ainda não é a coragem da fé e não é algo que possa ser comparado à coragem da fé. Não posso fazer o movimento da fé, não posso fechar os olhos e mergulhar confiantemente no absurdo; isso é para mim uma impossibilidade, mas não me louvo por isso. Estou convencido de que Deus é amor; para mim esse pensamento tem *uma validade lírica primordial* [grifo nosso]. Quando ela se apresenta a mim, eu sou indizivelmente feliz; quando está ausente, eu

anseio por ela com mais veemência do que o amante pelo objeto de seu amor. Mas eu não tenho fé; essa coragem me falta⁶⁶⁵.

Chama-se atenção para a ressalva feita pelo autor da citação: “validade lírica primordial”. O lírico que faz sentir, que é determinado pela estética da poesia e que pouco significa decisão de fato. Seria este um convite insistente à fé? Ou seria isso um prognóstico de que o comprometimento cristão é por demais elevado, que o “sentido” é assustador, enquanto o “sentir” é palatável? Na mesma perspectiva, considera-se um ponto em que o esteta e o religioso concordam. Ou seja, Johannes de Silentio e Anti-Climacus atrelam coragem à humildade. Ainda que não esteja expresso o porquê de ambos os conceitos estarem conectados, pelo menos duas razões emergem de todo o contexto da obra kierkegaardiana. O primeiro deles se deve à ideia de coragem como algo que é diferente da impetuosa bravura heroica dominada pela *hybris*, a mesma *hybris* que tem um impacto lírico. A coragem não é bravura porque não exclui a finitude humana e o medo, mas os leva em consideração. O segundo está no caráter da humildade cristã que requer que a coragem, como ato interior e cristão, seja igualmente humilde. Coragem, então, não é uma maneira de exaltar-se, e sim de servir àquele que é fonte da coragem. Somente um coração humilde pode realizar tal feito. De qualquer maneira, a humildade não é algo que se canta, não é algo que gera o sentimento sublime de encanto. E ainda que uma humildade ou qualquer ato que insinue fraqueza apareça no horizonte do que possa ser cantado, o lirismo recai ainda sobre o impacto estético que pode causar, como é no caso do martírio.

Assim, resumindo a perspectiva de Johannes de Silentio, Climacus e Anti-Climacus, podemos apresentar o seguinte: fé é a relação absoluta com o paradoxo absoluto, que é a vinda de Deus em um ser humano individual, sendo esta a realidade capaz de fazer com que o ser humano se torne si-mesmo, um indivíduo. Ter fé leva o indivíduo a refugiar-se em si-mesmo e no poder que o estabeleceu, de modo que o poder da esfera superficial – ou exterior – não consiga dismantelar aquilo que fora edificado em fé. A mensagem da fé cristã, com isso, vai ao encontro do indivíduo independente da sua situação: independente se ele se encontra em

⁶⁶⁵ KIERKEGAARD, *Fear and Trembling*, p. 33-34. “I have seen the terrifying face to face, and I do not flee from it in horror, but I know very well that even though I advance toward it courageously, my courage is still not the courage of faith and is not something to be compared with it. I cannot make the movement of faith, I cannot shut my eyes and plunge confidently into the absurd; it is for me an impossibility, but I do not praise myself for that. I am convinced that God is love; for me this thought has a primal lyrical validity. When it is present to me, I am unspeakably happy; when it is absent, I long for it more vehemently than the lover for the object of his love. But I do not have faith; this courage I lack.”

pecado, ou em situação de decadência, ou desprovido de algo que lhe conferia sentido, a fé opera uma transformação que reflete na própria maneira de o indivíduo olhar para a vida.

A fé muda o olhar daquele que vê o mestre e, nesse sentido, desaparece o paradoxo e o absurdo. [...] Ao nos ocuparmos do tema do paradoxo em Kierkegaard não se pode deixar de perceber que, em outro sentido, é igualmente verdadeiro que com a fé principia o paradoxo. Como foi demonstrado, é pela fé que o indivíduo se relaciona com o Deus-Homem⁶⁶⁶.

Do cristão exige-se “coragem paradoxal e humilde para apoderar-se agora do reino temporal como um todo, pela virtude do absurdo, e isto é a coragem da fé”⁶⁶⁷. Kierkegaard explica que o temor e o tremor oriundos da interioridade nascem de uma coragem genuína, própria da relação com Deus.

O pensamento orientado pela exterioridade está preocupado em ter a coragem em relação às pessoas, para se tornar um mártir; o pensamento orientado pela interioridade está preocupado em ter a coragem em relação a Deus, para ser um mártir. Este é o temor e o tremor próprios do martírio. Muitos pagãos também tiveram a coragem de serem condenados à morte por uma ideia, mas o pagão não tinha temor e tremor da relação com Deus⁶⁶⁸.

Neste ponto, cabe mencionar que a fé e a coragem provêm de um aprendizado genuíno. Conforme observado no capítulo 2 desta tese, o elemento da exterioridade não é dispensável para que ocorra o mergulho na interioridade. Por meio de seus pseudônimos, Kierkegaard ensina que existe um aprendizado: tanto “o aprender a angustiar-se corretamente”⁶⁶⁹ quanto “aprender a conhecer um perigo ainda maior”, que é o desespero⁶⁷⁰. O elemento paradoxal da fé é similar ao da coragem, e sua necessidade fundamental é a existência daquilo que parece ser o seu oposto. Dito de outra forma, a fé e a coragem exigem dúvida e medo. Onde não há possibilidade de dúvidas e de fugas, a fé e a coragem dificilmente encontram terreno. Como postulou Frederick Buechner, “caso sua fé esteja no fato de que há um Deus ou

⁶⁶⁶ ROOS, *Tornar-se cristão*, p. 137.

⁶⁶⁷ KIERKEGAARD, *Fear and Trembling*, p. 49. “Paradoxical and humble courage to grasp the whole temporal realm now by virtue of the absurd, and this is the courage of faith.”

⁶⁶⁸ KIERKEGAARD, *The point of view*, p. 137. “Externally oriented thinking is preoccupied with having the courage in relation to people to become a martyr; inwardly oriented thinking is preoccupied with having the courage in relation to God to be a martyr. This is martyrdom's proper fear and trembling. Many a pagan has also had the courage to be put to death for an idea, but the pagan did not have the fear and trembling of the God-relationship.”

⁶⁶⁹ KIERKEGAARD, *O conceito de angústia*, p. 168.

⁶⁷⁰ KIERKEGAARD, *The Sickness unto Death*, p. 18. “Learn to know the even greater danger.”

não há um Deus, se você não tem dúvidas, você está enganando a si mesmo ou está dormindo. As dúvidas acendem os ânimos da fé. Elas a mantêm viva e em movimento”⁶⁷¹. Assim, o convite ao aprendizado significa um chamado a compreender a tensão que há na existência.

Essa é a ideia de Haufniensis, ao falar sobre aprender a angustiar-se corretamente. E isso porque o angustiar-se só é possível porque o ser humano é uma síntese. Como síntese, os elementos polares estão em constante efervescência: a síntese entre o finito e o infinito, por exemplo, denota que a finitude tem o seu lugar assim como a infinitude. A angústia é o resultado da atuação do espectro da finitude. O silêncio da angústia, entretanto, é o repouso na infinitude. Ocorre, contudo, que desprezar a finitude é um caminho que leva à negação do próprio eu, visto que não estar ciente daquilo que desespera e angustia já é, por si só, uma raiz do desespero. Já que somente aquele que está desesperado é quem pode desesperar, despir o si-mesmo da finitude – no âmbito da interioridade – é desarmar o si-mesmo daquilo que a finitude traz no âmbito da exterioridade. Em termos práticos, a morte, a doença, os desarranjos, as crises e outros fatores que se dão na existência são próprios da finitude. O niilismo é frequentemente exaltado porque, em últimas consequências, aquele que o professa olha para a impossibilidade de vitória sobre o lado finito da existência. Kierkegaard, todavia, não pretende fazer com que a fé cristã seja um meio através do qual os resultados práticos da finitude deixem de existir; seu intuito não é afirmar que o cristão está blindado de modo a não ser atingido pelo não-ser, ou que está imune à destruição que há na existência. Antes, seu discurso caminha no sentido de direcionar o olhar do indivíduo à sua interioridade, a despeito da exterioridade. Aprender a angustiar-se, nesse sentido, é saber utilizar a finitude – a angústia! – como conselheira, como aquela que traz o lúgubre prognóstico do existir, aquela cuja voz apura a resiliência do ser humano, aquela cujos golpes forjam a resistência do indivíduo e o faz saber que a finitude não é o destino cabal, mesmo tendo consciência dela.

O cristão deve também aprender a conhecer o perigo maior, que é o desespero. A coragem diante do desespero é apurada porque o que está no bojo da ameaça do desespero é a concretização do *nihil*. Diante do desespero, o ser humano está a enfrentar o momento crucial da possibilidade de tornar-se si-mesmo e fortalecer a sua interioridade. Este aprendizado é assim comentado por Anti-Climacus:

⁶⁷¹ BUECHNER, *Beyond Words*, p. 85. “Whether your faith is that there is a God or that there is not a God, if you don't have doubts you're either kidding yourself or asleep. Doubts are the ants-in-the-pants of faith. They keep it alive and moving.”

Somente o cristão sabe o que se quer dizer com doença para a morte. Como cristão, ele obteve uma coragem que o ser humano natural não conhece, e obteve essa coragem por aprender a temer algo ainda mais terrível. É assim que uma pessoa sempre ganha coragem; quando ela teme um perigo maior, ela sempre tem coragem de enfrentar um perigo menor; quando ela teme extremamente um único perigo, é como se os outros não existissem. Mas o perigo mais terrível que o cristão aprendeu a conhecer é “a doença para a morte”⁶⁷².

Talvez tenha sido essa a pretensão de Nietzsche, ao dizer sobre a escola de guerra da vida, o seguinte aforisma: “o que não me mata me fortalece”⁶⁷³. A escola de guerra da vida ensina que o projétil que é direcionado a matar é o mesmo que torna capaz de transformar a vida em um campo força. Aprender com a escola da angústia é também dizer: “o que não me mata me fortalece”: é viver uma vida orientada pela infinitude a despeito da finitude. Na aquarela da existência haverá sempre as cores vivas e o cinza, dos quais é feita a síntese. Enfim, quando o ser humano reconhece sua finitude e é golpeado por ela, ele deve lançar sua fé e o seu repouso, transparentemente, naquele que estabeleceu a síntese, e sua interioridade será o lugar onde, corajosamente, conseguirá aprender com aquilo que veio para matar... e, dessa batalha, sairá fortalecido!

Se a angústia é o prognóstico exterior que antecipa a finitude, a fé é “a certeza interior que antecipa a infinitude”⁶⁷⁴. De igual maneira, aquele que vive orientado pela exterioridade não consegue ter “coragem para ousar e suportar ser espírito”⁶⁷⁵, visto que espírito é a categoria da interioridade, do si-mesmo. Pelo fato de que foi Deus quem estabeleceu a síntese, e que todo ser humano deva viver em fé diante dele, é necessário que se acredite que ele mesmo veio ao mundo, na pessoa de Cristo, e sofreu como todos os outros seres humanos. Assim, “aquele que não tem a humilde coragem para ousar a crer nisso está ofendido”⁶⁷⁶. E

⁶⁷² KIERKEGAARD, *The Sickness unto Death*, p. 8-9. “Only the Christian knows what is meant by the sickness unto death. As a Christian, he gained a courage that the natural man does not know, and he gained this courage by learning to fear something even more horrifying. This is the way a person always gains courage; when he fears a greater danger, he always has the courage to face a lesser one; when he is exceedingly afraid of one danger, it is as if the others did not exist at all. But the most appalling danger that the Christian has learned to know is ‘the sickness unto death.’”

⁶⁷³ NIETZSCHE, *Götzen-Dämmerung*, p. 6. „Was mich nicht umbringt, macht mich stärker“.

⁶⁷⁴ KIERKEGAARD, *O conceito de Angústia*, p. 170.

⁶⁷⁵ KIERKEGAARD, *The Sickness unto Death*, p. 43. “Courage to venture out and to endure being spirit.”

⁶⁷⁶ KIERKEGAARD, *The Sickness unto Death*, p. 85. “Everyone lacking the humble courage to dare to believe this is offended.”

aquele que se ofende – ou se escandaliza – por tal evento é “porque isso é elevado demais para ele, e a sua mente não consegue alcançar isso”⁶⁷⁷.

Enfim, a possibilidade da fé e da coragem se dá porque, devido à síntese, o ser humano sempre viverá entre a finitude e a infinitude, o temporal e o eterno, a liberdade e a necessidade⁶⁷⁸. Por causa dos elementos que compõem a síntese, o *nihil* não desaparecerá. A constante condição humana diante dos elementos da síntese, todavia, não significa que não haja um escape e um refúgio em que o ser humano consiga se afirmar diante do *nihil*. Kierkegaard aponta um caminho a ser seguido, apontando para aquilo que faz o ser humano tornar-se si-mesmo:

É a fé, a coragem de crer que o próprio estado é um pecado novo, a coragem de renunciar sem angústia à angústia, o que só a fé consegue, sem que, contudo, com isso elimine a angústia, mas, ela mesma sempre eternamente jovem, desvencilha-se do instante mortal da angústia. Disso só a fé é capaz, pois só na fé é a síntese possível, eternamente e a cada momento⁶⁷⁹.

De certa maneira, é preciso coragem para tornar-se si-mesmo, pois é preciso coragem para realizar a fé. É esta a coragem que leva o indivíduo à sua interioridade. Através desta perspectiva de Kierkegaard, compreenderemos a concepção tillichiana de fé e coragem.

3.3.3 Fé e coragem em Tillich

Tillich também tematizou a concepção de fé e coragem em suas elaborações, como duas verdades próprias da interioridade do indivíduo. A fé é um elemento ao qual se conecta na interioridade. Uma instigante concepção de fé em Tillich expõe que “fé é o estado de ser preocupado: a dinâmica da fé são as dinâmicas da preocupação última do ser humano”⁶⁸⁰. A própria ideia de “preocupação última” já traz em si algo que transcende às preocupações preliminares. No âmbito da exterioridade, as preocupações finitas são objetos que levam à idolatria. Aquilo que pode morrer, quando elevado ao nível de uma preocupação última, transforma-se em ídolo. Isso remete à famosa frase de domínio público: “quão terrível é amar

⁶⁷⁷ KIERKEGAARD, *The Sickness unto Death*, p. 85. “Because it is too high for him, because his mind cannot grasp it.”

⁶⁷⁸ KIERKEGAARD, *The Sickness unto Death*, p. 85

⁶⁷⁹ KIERKEGAARD, *O Conceito de Angústia*, p. 127.

⁶⁸⁰ TILLICH, *Dynamics of Faith*, p. 1. “Faith is the state of being ultimately concerned: the dynamics of faith are the dynamics of man’s ultimate concern.”

aquilo que a morte pode tocar”. Dirigir uma preocupação ao exterior e construir-se sobre um solo resvaladiço. Todavia, a preocupação da fé é articulada no âmbito da interioridade, ainda que seja um ato pertencente à totalidade como um todo⁶⁸¹. O fato de estar articulada na interioridade do ser humano, leva a completude da pessoa a exercer aquilo que se move no interior. Sendo assim, a interioridade é capaz de determinar o movimento da vida pessoal como um todo. A fim de demonstrar tal conceito, Tillich escreve que:

[A fé] acontece no centro da vida pessoal e inclui todos os seus elementos. A fé é o ato mais centrado da mente humana. Não é um movimento de uma seção especial ou uma função especial do ser total do indivíduo. Todos os elementos estão unidos no ato da fé. Mas a fé não é a soma total de seus impactos. Ela transcende todo o impacto especial, bem como a totalidade deles, e tem um impacto decisivo sobre cada um deles⁶⁸².

Em outra passagem, Tillich expõe que “fé é um ato total e centrado do *si-mesmo* pessoal, o ato da preocupação incondicional, infinita e última”⁶⁸³. Assim sendo, uma vez que é “o ato mais centrado da mente humana” e “acontece no centro da vida pessoal”, ela acontece na interioridade, no si-mesmo, mas engloba a totalidade da vida pessoal. Sua substância é a preocupação última, e isso faz com que o ser humano seja capaz de transcender os eventos que são marcados pelas experiências finitas e transitórias da vida comum⁶⁸⁴. A constante ambiguidade na qual o ser humano se insere traz o elemento finito e infinito. E é justamente a consciência desse elemento infinito que conduz o ser humano à fé. O ser humano pertence a esse elemento, e uma das maneiras pelas quais se tem consciência a respeito do infinito está na “inquietude do coração” que permite não se contentar com aquilo que é exterior⁶⁸⁵.

A atuação da fé no horizonte da mensagem cristã perpassa assim uma série de elementos e concebe a manifestação de Deus em Jesus como o Cristo de modo a ser a centralidade do encontro entre interioridade e revelação. Assim, é por meio da fé que se

⁶⁸¹ TILLICH, *Dynamics of Faith*, p. 4.

⁶⁸² TILLICH, *Dynamics of Faith*, p. 4. “It happens in the center of the personal life and includes all its elements. Faith is the most centered act of the human mind. It is not a movement of a special section or a special function of man's total being. They all are united in the act of faith. But faith is not the sum total of their impacts. It transcends every special impact as well as the totality of them and it has itself a decisive impact on each of them.”

⁶⁸³ TILLICH, *Dynamics of Faith*, p. 8. “Faith is a total and centered act of the personal self, the act of unconditional, infinite and ultimate concern.”

⁶⁸⁴ TILLICH, *Dynamics of Faith*, p. 9.

⁶⁸⁵ TILLICH, *Dynamics of Faith*, p. 9. “Restlessness of the heart.”

consolida que “a realidade que está manifesta na figura neotestamentária de Jesus como o Cristo tem poder salvífico para aqueles que foram apoderados por ela”⁶⁸⁶.

O desenvolvimento do discurso sobre a fé e a interioridade na obra de Tillich aponta para outro elemento que consegue englobar a atitude humana de fé diante das ambiguidades do existir. Tal elemento é a coragem, e ela se torna o “centro mais íntimo de fé”⁶⁸⁷, capaz de levar o ser humano à afirmação de si. A fé se articula assim com a coragem: “é dessa coragem que a maior força emerge. É a força que supera os poderes de um mundo e uma alma divididos”⁶⁸⁸. Assim, coragem é um termo que ganha nítida significação a partir da interioridade, sendo este um conceito por meio do qual Tillich trabalha as moções interiores do ser humano. Ela se manifesta diante da angústia do não, da finitude, do *nihil*.

Uma das necessidades humanas frente às ameaças do niilismo é a afirmação do ser. Em outras palavras, visto que o *nihil* implica nulidade e negação do ser, importa que haja um elemento que leve à afirmação do ser, ou a autoafirmação do ser. Sendo assim, o termo exposto por Tillich que possui tal característica é o termo coragem. Coragem é, não apenas uma expressão essencialmente interior, mas também um conceito fundamental para a concretização e consolidação do indivíduo enquanto si-mesmo. Quando executada diante da ameaça do não-ser – como uma das marcas do niilismo – ela é a atitude propulsora da autoafirmação⁶⁸⁹. A ameaça do não-ser, entendida como a angústia, seria o que espreita e assombra o ser humano, e diante do qual se requer coragem para produzir a autoafirmação do ser: “seja corajoso! Diga sim a si mesmo, apesar da angústia do não”⁶⁹⁰.

Cabe, então, identificar a coragem como uma realidade que está para além das características exteriores. Por exemplo, pode ocorrer que se relacione erroneamente coragem a conceitos como bravura ou valentia, e tal equívoco é algo que Tillich de antemão faz questão de desfazer⁶⁹¹. Coragem, no entanto, não diz respeito à bravura ou à valentia: estas duas últimas estão relacionadas a um fator estético, influenciadas por circunstâncias exteriores. Coragem diz respeito ao interior, pois parte do coração⁶⁹². O termo coragem, tanto em alemão, *Mut*, ou nas

⁶⁸⁶ TILLICH, *Dynamics of Faith*, p. 88. “The reality which is manifest in the New Testament picture of Jesus as the Christ has saving power for those who are grasped by it.”

⁶⁸⁷ TILLICH, *The Eternal Now*, p. 153. “This courage is the innermost center of faith.”

⁶⁸⁸ TILLICH, *The Eternal Now*, p. 153. “Out of this courage the greatest strength emerges. It is the strength that overcomes the powers splitting world and soul”.

⁶⁸⁹ TILLICH, *The Courage to Be*, p. 155.

⁶⁹⁰ TILLICH, *The Eternal Now*, p. 153. “Be courageous! Say Yes to yourselves in spite of the anxiety of the No.”

⁶⁹¹ Cf. TILLICH, *The Courage to Be*, p. 6.

⁶⁹² TILLICH, *The Courage to Be*, p. 6.

línguas que receberam influência latina – como em inglês, *courage* – relaciona-se etimologicamente com termos que indicam coração. Isso coloca a coragem como a atitude trabalhada no núcleo da interioridade do ser humano e se relaciona com questões ontológicas, o que não ocorre com a bravura ou a valentia. É pontual a preocupação de Tillich em enfatizar o termo coragem como algo que está para além de bravura ou valentia. Assim, ele observa que:

cada tentativa em definir coragem é confrontada com estas alternativas: ou usar coragem como o nome de uma virtude entre outras, mesclando o sentido mais amplo da palavra entre fé e esperança, ou preservar o sentido mais amplo e interpretar a fé por meio de uma análise da coragem⁶⁹³.

Ele opta pela segunda alternativa, pois, conforme explicita, “eu creio que ‘fé’ necessita de tal reinterpretação mais do que qualquer outro termo religioso”⁶⁹⁴. Aliás, não somente a fé precisa ser percebida através da coragem. Um aprofundamento no termo coragem leva à compreensão de que ele consegue articular outros conceitos da obra de Tillich, tais como aceitação, superação da angústia, alienação, salvação etc. Deste modo, coragem assume uma condição que simboliza o interior humano, visto que ela fundamenta a vitória sobre o niilismo, a possibilidade de articulação e construção de sentido existencial, a atitude diante das ameaças da negatividade existencial.

Para uma melhor compreensão de coragem, é necessário apontar para uma concepção que qualifica a ambiguidade existencial, e que está na expressão “apesar de” ou “a despeito de”, tão recorrente nos escritos de Tillich. É a despeito da alienação que a aceitação acontece; é a despeito da dúvida que a fé ocorre; é a despeito do não-ser que o ser se afirma. Com o termo coragem, não é diferente. Visto que ele parte do coração, da moção mais íntima do ser humano, ele carrega a efetivação da fé, da aceitação, do ser. O “apesar de” demonstra claramente que não é preciso ocorrer a aniquilação da negação para que haja sentido existencial, para que haja vida e superação do *nihil*.

Coragem é a autoafirmação do ser apesar daquilo que impede o ser de se afirmar, e só pode ser coragem quando compreendida diante do “apesar de”. É o ponto paradoxal, que leva o indivíduo a reconhecer a sua condição de finito e, mesmo assim, colocar a totalidade de

⁶⁹³ TILLICH, *The Courage to Be*, p. 8-9. “Every attempt to define courage is confronted with these alternatives: either to use courage as the name for one virtue among others, blending the larger meaning of the word into faith and hope; or to preserve the larger meaning and interpret faith through an analysis of courage.”

⁶⁹⁴ TILLICH, *The Courage to Be*, p. 9. “Because I believe that ‘faith’ needs such a reinterpretation more than any other religious term.”

seu ser em afirmação. Enquanto o medo pode ser aplacado por atitudes externas, uma vez que o objeto é identificado, a angústia e o desespero precisam de uma atitude interior. Ainda que o indivíduo experiencie a intensidade da ameaça, ele precisa ter a coragem de se afirmar; aliás, a coragem só faz sentido quando se é tentado a ceder ao desespero.

Coragem é a autoafirmação do ser a despeito do fato do não-ser. É o ato do si-mesmo individual em tomar a angústia do não-ser sobre si ao afirmar-se, seja como parte de um todo abrangente, seja em sua identidade individual. Coragem sempre inclui um risco, está sempre ameaçada pelo não-ser, seja o risco de alguém se perder e se tornar uma coisa ao lado de outras coisas, ou de perder o seu mundo em uma auto-relação vazia. A coragem necessita do poder de ser, um poder que transcenda o não-ser que é experimentado na angústia do destino e da morte, que está presente na angústia da vacuidade e da falta de sentido, que está efetivo na angústia da culpa e condenação⁶⁹⁵.

Coragem é assim a afirmativa que caminha no sentido de levar o ser humano ao relacionamento com o seu fundamento e a participação nele, além de ser uma atitude ontológica de afirmação diante da culpa e condenação, vacuidade e falta de significado, destino e morte – que são os tipos de angústia apresentados no primeiro capítulo da tese. Visto que a dinâmica do *nihil* engloba a negação, tanto em sentidos teóricos (pecado/alienação) quanto práticos (efetivação do sofrimento e do mal), o clamor pela salvação demonstra a ânsia por uma resposta que satisfaça a negatividade no aqui e no agora. Conforme já observado, Tillich deixa entrever que da parte de Deus tudo já aconteceu. Mas a mensagem cristã ao ser humano é um convite para que tome consciência do que já ocorreu, e aquilo que se espera da pessoa é que aceite a aceitação. Todavia, para que se aceite a aceitação é necessário coragem. A coragem de aceitar a aceitação ocorre também “apesar de”, ou seja, não depende de condições morais, espirituais, religiosas, não está fundamentada em virtudes: isso seria depender da exterioridade, uma vez que a coragem estaria ancorada em fatores que a condicionam⁶⁹⁶. Com isso, *apesar de o*

⁶⁹⁵ TILLICH, *The Courage to Be*, p. 155. “Courage is the self-affirmation of being in spite of the fact of nonbeing. It is the act of the individual self in taking the anxiety of nonbeing upon itself by affirming itself either as part of an embracing whole or in its individual selfhood. Courage always includes a risk, it is always threatened by nonbeing, whether the risk of losing oneself and becoming a thing within the whole of things or of losing one's world in an empty self-relatedness. Courage needs the power of being, a power transcending the nonbeing which is experienced in the anxiety of fate and death, which is present in the anxiety of emptiness and meaninglessness, which is effective in the anxiety of guilt and condemnation.”

⁶⁹⁶ TILLICH, *The Courage to Be*, p. 165. “Decisivo para esta auto-afirmação é o fato de ela ser independente de qualquer precondição moral, intelectual ou religiosa: não é o bom, ou o sábio, ou o piedoso que está destinado à coragem de aceitar a aceitação, mas aqueles que estão desprovidos de todas estas qualidades e estão cientes de serem inaceitáveis”/“Decisive for this self-affirmation is its being independent of any moral, intellectual, or religious precondition: it is not the good or the wise or the

indivíduo não ter em si nenhum motivo para aceitar que é aceito, a coragem deve levá-lo à aceitação da aceitação; caso contrário, ele poderia pensar que é aceito porque é um bom cristão, possui suas condutas sociais invejáveis, cumpre com o seu dever, possui algum tipo de formação. Todas essas pressuposições são estéticas; coragem não deve nascer a partir delas. A coragem é para os indivíduos desprovidos de qualidades, para os que têm consciência de que são inaceitáveis. A aceitação já aconteceu por parte de Deus, o fundamento do seu ser, e é pela fé que o indivíduo aceita a aceitação.

Neste ponto, é importante destacar que o indivíduo se vê rodeado pelas ameaças do *nihil*, e aceitar a aceitação não significa aceitar viver dominado pelos poderes destrutivos da alienação, como se quisesse justificar a sua condição. Neste caso, o ser humano encontraria o seu próprio ser no fundamento do seu ser, aceitando que a sua humanidade está em Deus, não em si próprio. Ou seja, há um si-mesmo no qual o indivíduo é transformado; uma individualidade para além daquilo que se tornou no estado de alienação. A aceitação, com isso, “não significa que alguém se aceita como tal. Não é uma justificação da sua individualidade accidental. Não é a coragem existencialista de ser como si próprio. É o ato paradoxal no qual se é aceito por aquilo que transcende infinitamente o próprio si-mesmo individual”⁶⁹⁷. Quando o sujeito da aceitação é Deus, o objeto é o ser humano; quando o sujeito da aceitação é o ser humano, o objeto da aceitação é a aceitação feita por Deus.

Percebe-se, aqui, que regeneração, justificação e santificação – o caráter tríplice da salvação – estão presentes no ato da coragem, já que o fato de ter sido regenerado e justificado convida o ser humano a tornar-se si-mesmo. Este si-mesmo é construído pela participação em si e no fundamento do ser. Ser transformado é, antes de tudo, ser purgado de um “eu” construído em alienação para se tornar um “eu” construído em fé. A coragem, então, é uma atitude interior que é tomada pela fé, e está enraizada no Deus além de Deus. Naturalmente, aquilo que ocorre ao ser humano em seu nível exterior – como apresentado no segundo capítulo – pode conduzir a pessoa ao encontro de si, como se a angústia tivesse uma função pedagógica. E Tillich reconhece tal função, pois ele afirma que ela é capaz de levar o ser humano à experiência com Deus que é realmente Deus, já que o falso Deus se dissipa quando passa a não mais responder: “é possível tornar-se consciente do Deus além do Deus do teísmo na angústia da culpa e

pious who are entitled to the courage to accept acceptance but those who are lacking in all these qualities and are aware of being unacceptable.”

⁶⁹⁷ TILLICH, *The Courage to Be*, p. 155. “This, however, does not mean acceptance by oneself as oneself. It is not a justification of one's accidental individuality. It is not the Existentialist courage to be as oneself. It is the paradoxical act in which one is accepted by that which infinitely transcends one's individual self.”

condenação, quando os símbolos tradicionais que capacitam o ser humano a resistir à angústia da culpa e condenação perdeu seu poder”⁶⁹⁸.

Quando isso ocorre em coragem, há uma redescoberta do si-mesmo que está além do “eu” construído pela angústia, assim como há também uma descoberta do Deus além do Deus da angústia. Isso se dá porque as imagens tradicionais de Deus não são o próprio Deus. Os discursos heterônomos são igualmente insuficientes para apresentar o Deus que é Deus. Mas o indivíduo pode se dar conta de que existe um Deus além do que é ensinado pela linguagem estética: e isso acontece quando a angústia não é respondida pelos discursos sobre Deus. A linguagem existencialista pode auxiliar nesse sentido, já que identifica o problema e consegue ouvir as perguntas. No entanto, há um Deus que, além de estar acima desse Deus estético e heterônimo, é capaz de modificar o indivíduo, fazendo olhá-lo para além das pressuposições, causando uma mudança no modo que o indivíduo tem de ver a vida. Tillich conclui, então, que “a coragem de ser está enraizada no Deus que aparece quando Deus desapareceu na angústia da dúvida”⁶⁹⁹.

A coragem e a fé, para Tillich, não excluem o risco, a dúvida, o medo, sendo atitudes que exigem o “apesar de”. A existência do elemento finito da existência é premissa para a coragem e para a fé assim como o é o elemento infinito, porque sem tais elementos, seria impossível ser formulada a pergunta sobre Deus⁷⁰⁰. Sendo assim, a dialética de Tillich traz um movimento que consiste em levar em consideração forma e conteúdo, finito e infinito, a negação e a afirmação. Os elementos polares são igualmente relevantes para a afirmação do ser. Isso significa dizer que há um processo de aprendizagem e formação imbricado na polaridade, visto que o choque ontológico – ou a ruptura de sentido – levam o indivíduo à percepção do *nihil* presente na existência. Negligenciar isso significa estar desarmado interiormente diante da efetivação da negatividade. A natureza da coragem é justamente aquilo que a faz ser coragem: o risco. Conforme comentado por Tillich,

A coragem não necessita da segurança de uma convicção inquestionável. Inclui o risco sem o qual nenhuma vida criativa é possível. Por exemplo, se o conteúdo da preocupação última de alguém é Jesus como o Cristo, tal fé não é uma questão de certeza desprovida de dúvida, é uma questão de uma

⁶⁹⁸ TILLICH, *The Courage to Be*, p. 189. “And one can become aware of the God above the God of theism in the anxiety of guilt and condemnation when the traditional symbols that enable men to withstand the anxiety of guilt and condemnation have lost their power.”

⁶⁹⁹ TILLICH, *The Courage to Be*, p. 190. “The courage to be is rooted in the God who appears when God has disappeared in the anxiety of doubt.”

⁷⁰⁰ TILLICH, *Teologia Sistemática*, p. 214.

coragem ousada que tem o risco de falhar. Mesmo se a confissão de que Jesus é o Cristo é expressa de forma forte e positiva, o fato de ser uma confissão implica coragem e risco⁷⁰¹.

Enfim, é necessário coragem para ser si-mesmo. A fé e a coragem se articulam na medida em que a sua preocupação implica a “reunião com aquilo a que se pertence e do qual se está alienado”⁷⁰². Ou seja, a pessoa pertence a si própria e a Deus. A fé e a coragem devolvem a legítima pertença, superando a alienação de si, a perda do seu eu, seu distanciamento de Deus. Fazendo isso, o ser humano estabelece, também, a sua relação com as outras pessoas e com o mundo ao seu redor. É o caminho de superação da alienação.

3.4 Conclusão ao capítulo: cristologia e interioridade, existência e fé cristã a partir de Kierkegaard e Tillich

À guisa de conclusão do capítulo, e para realizar uma correlação sumarizada da cristologia e da interioridade conforme Kierkegaard e Tillich as apresentam, propomos um esforço a fim de se perceber de que maneira a perspectiva de um autor é relevante para o outro. Para tanto, retomaremos os aspectos da cristologia de Kierkegaard, conforme a ordem em que os tópicos apresentados – antropologia, despertar e relação – aparecem. Isso será feito em articulação com o pensamento de Tillich, quando – ainda na sessão que corresponde à retomada da cristologia kierkegaardiana – anteciparemos subtópicos da exposição do pensamento tillichiano e seus respectivos conteúdos: *A cristologia do Novo Ser* e *O sentido da salvação em Jesus como o Cristo*. Então, concluiremos a relação entre as cristologias de ambos os autores retomando o subtópico 3.2.1 *A universalidade da salvação em Jesus como o Cristo*, quando pensaremos a universalidade em ambos os autores.

Começaremos, assim pela cristologia de Kierkegaard e sua relação com a antropologia. A partir destas duas esferas – a antropológica e a cristológica – percebe-se uma correspondência maior entre antropologia e cristologia no pensamento de Kierkegaard, visto

⁷⁰¹ TILLICH, *Dynamics of Faith*, p. 101. “Courage does not need the safety of an unquestionable conviction. It includes the risk without which no creative life is possible. For example, if the content of someone’s ultimate concern is Jesus as the Christ, such faith is not a matter of a doubtless certainty, it is a matter of daring courage with the risk to fail. Even if the confession that Jesus is the Christ is expressed in a strong and positive way, the fact that it is a confession implies courage and risk.”

⁷⁰² TILLICH, *Dynamics of Faith*, p. 112. “Reunion with that to which one belongs and from which one is estranged.”

que há a possibilidade de se fazer menção da sua antropologia no mesmo contexto da sua cristologia. E isso é diferente do que ocorre com Tillich, para quem antropologia e cristologia possuem suas respectivas pertinências, sendo orientadas às suas respectivas preocupações, conforme ele as descreve, articula e desenvolve. Todavia, Cristo sendo homem e sendo o modelo para se pensar a antropologia (Kierkegaard), é algo que evoca o estar em Cristo como ato que transforma o ser humano em uma nova criação (Tillich). Não apenas isso, mas a própria dicção da cristologia tillichiana se assemelha ao desenvolvimento da sua antropologia, que paira entre a existência e a essência, a finitude e a infinitude. O ponto em comum entre Kierkegaard e Tillich, nesse sentido, poderia ser visto como o caráter polar das suas respectivas antropologias. Todavia, Kierkegaard deixa expressa tal característica, ao dizer que o ser humano é uma síntese, enquanto Tillich aloca a antropologia na esfera da criaturalidade, o que significa dizer que está sujeito às condições da própria existência. Não obstante, os poderes da fragmentação, do nihil, da alienação, são vencidos em Cristo. A partir dessa perspectiva, Müller escreve: “Cristo como o ‘Novo Ser’ instaura novamente a harmonia entre essência e existência, ao efetivar o ser essencial sob as condições da existência. Através disso, ele igualmente torna possível ao ser humano um novo ser, quando ele participa da vida de Cristo”⁷⁰³. No mais, a pertinência da cristologia de Kierkegaard para a sua antropologia está no fato de Cristo ser expressamente apontado como o modelo para o ser humano⁷⁰⁴.

A subjetividade e o despertar, por sua vez, imbricados na cristologia de Kierkegaard significam que o Cristo é quem leva o ser humano ao encontro consigo, por meio da inquietação. A incognoscibilidade é a impossibilidade de conhecer a plenitude do Cristo por meio da razão e por meio da comunicação direta. Assim, por causa da incognoscibilidade, a razão se escandaliza por não conseguir conhecer aquilo que é comunicado indiretamente. Pode parecer que, neste ponto, Tillich tenha sido “filósofo demais” para concordar com Kierkegaard, dada a sua empreitada apologética. Todavia, em relação ao mistério que se apresenta na incognoscibilidade kierkegaardiana, algo quase-correspondente se percebe em Tillich. Para ele, a afirmativa de que o Novo Ser apareceu em Jesus é o único paradoxo do cristianismo⁷⁰⁵. O que tal paradoxo contraria e escandaliza é a pretensão de auto-salvação no ser humano, além de subjugar “a opinião derivada da condição existencial do ser humano, e todas as expectativas

⁷⁰³ MÜLLER, *Der Mensch als homo religiosus zwischen Essenz und Existenz bei Paul Tillich*, p. 3. „Christus als das „Neue Sein“ stellt die Harmonie zwischen Essenz und Existenz wieder her, indem er unter den Bedingungen der Existenz das essentielle Sein verwirklicht. Dadurch ermöglicht er dem Mensch ebenfalls neues Sein, wenn er an dem Leben Christi partizipiert“.

⁷⁰⁴ KIERKEGAARD, *The Sickness unto Death*, p. 127.

⁷⁰⁵ TILlich, *Teologia Sistemática*, p. 381.

imagináveis à base desta condição”⁷⁰⁶. Em outras palavras, assim como existe escândalo para a perspectiva orientada pela razão do homem natural⁷⁰⁷, mas não se faz presente quando a perspectiva é orientada pela fé (Kierkegaard), também existe escândalo para a perspectiva orientada pela alienação, mas não quando se vê a existência a partir da realidade do Novo Ser (Tillich). Assim, o despertar é causado pela inquietude provocada pelo Cristo (Kierkegaard), a partir do momento em que se toma consciência da realidade fragmentária da existência (Tillich). Daí pode-se entender que o despertar genuíno é o processo de inquietação e aprendizagem, em que o ser humano percebe as forças da alienação ao mesmo tempo em que olha em fé para o Cristo, o que resulta em sua autêntica conversão.

No que tange à relação, Kierkegaard afirma que Jesus como Deus-homem é uma síntese em que ocorre uma relação perfeita, sendo fundamento para a vitória sobre o desespero. Esta é a maneira de se pensar um aspecto soteriológico em Kierkegaard: aquele que é a síntese perfeita consegue instigar o ser humano a ser a síntese – ou ser si-mesmo. Nesse sentido, só é possível ser si-mesmo quando se fundamenta no poder que estabeleceu a síntese, que é a própria síntese perfeita. Conforme a perspectiva de Tillich, por sua vez, é pertinente retomar aqui aquilo que foi abordado nos subtópicos 3.2.2 *A cristologia do Novo Ser* e 3.2.3 *O sentido da salvação em Jesus como o Cristo*. O ser humano que se encontra sob os poderes da alienação está alheio de si e perdeu o seu próprio eu, sendo hostil a si próprio. Com isso, a realidade do Novo Ser convida a participar do poder que é fundamento do ser. Isso resulta na reunião e na participação tanto do ser humano para consigo, quanto do ser humano para com Deus. Ao fundamentar-se no Novo Ser, ocorre a participação no fundamento do ser e a reunião com aquilo com que deveria estar reunido, mas do qual se encontrava separado. Há uma concordância entre o conceito kierkegaardiano de desespero e o conceito tillichiano de alienação, assim como há uma concordância entre relação (Kierkegaard) e reunião/participação (Tillich). Existe, também, concordância entre o poder que estabeleceu a síntese (Kierkegaard) e o fundamento do ser (Tillich). A vitória sobre o desespero só é completa quando ocorre a relação tanto com o poder que estabeleceu a síntese quanto com o próprio ser do indivíduo (Kierkegaard). Assim, a vitória sobre a alienação só é completa quando ocorre a reunião/participação tanto do fundamento do ser quanto de si-mesmo (Tillich).

O si-mesmo que venceu o desespero só é si-mesmo porque fundamenta-se no poder que o estabeleceu e relaciona-se consigo. A nova criação provocada pelo Novo Ser só é nova

⁷⁰⁶ TILlich, *Teologia Sistemática*, p. 383.

⁷⁰⁷ KIERKEGAARD, *Practice in Christianity*, p. 111-113.

porque participa do si-mesmo e do fundamento do seu ser. Assim, o si-mesmo é a nova criação. Dito de outra forma, o indivíduo só é indivíduo quando se torna si-mesmo ao experimentar o poder do Novo Ser.

Visto que na presente análise já antecipamos dois dos três subtópicos abordados na apresentação da cristologia de Tillich, resta mencionar a concepção de salvação universal em Jesus como o Cristo, de acordo com o que foi abordado do item 3.2.1 *A universalidade da salvação em Jesus como o Cristo*. Em um sentido mais amplo, há esforços na teologia que procuram apresentar a universalidade da salvação no mistério crístico, que se apresenta não apenas nos limites da fé cristã. Assume-se, todavia, que o epicentro da revelação está na encarnação. O que Tillich pretende afirmar é que a mensagem de vitória sobre os poderes da alienação alcança também aqueles que não se encontram nos limites do cristianismo, mesmo sendo o evento do Novo Testamento o acontecimento central da história. A universalidade está imbricada no evento Cristo, ou melhor, no Logos que se fez carne. Eis então, para Tillich, a causa da universalidade: o mais universal dos conceitos estava presente em um ser humano concreto.

Em Kierkegaard, por sua vez, é possível mencionar uma possibilidade de universalidade, com as devidas características do seu pensamento, e não trazendo-a imediatamente ao mesmo contexto no qual Tillich a insere. Afirma-se, novamente, que a universalidade do Cristo e da salvação faz congruência à universalidade do *nihil*. Se as marcas do pecado – entendido como angústia, desespero e alienação – são universais, universal também é a possibilidade de alcance da mensagem da fé cristã. Primeiramente, Kierkegaard não pretendeu abordar a temática da universalidade a partir da cristologia, como Tillich pretendeu. Todavia, entende-se que há um elemento de universalidade que emerge a partir daquilo que se chama de *religiosidade A* e *religiosidade B*. A começar pela *religiosidade B*, ela é entendida como a esfera da fé cristã, devido à presença do paradoxo. A pessoa, nessa religiosidade, se relaciona com Deus, como se ele estivesse fora de si própria, ou seja, com alguém que não está reduzido às reificações do mundo em que a pessoa vive. Deus não é um objeto ao lado de outros. Climacus, entretanto, não quer dizer que essa relação é estética, por mais que ela possa ser “aparentemente estética”, visto que Deus estaria “fora do indivíduo”⁷⁰⁸. No entanto, mencionar Deus como aquele que está fora do indivíduo implica tanto o fato de ele ser um terceiro que estabelece a síntese quanto ser o paradoxo que está dentro e fora do indivíduo, não se limitando à imanência, já que “a edificação consiste justamente em que ele esteja no interior do

⁷⁰⁸ KIERKEGAARD, *Pós-Escrito II*, p. 275.

indivíduo”⁷⁰⁹. O esforço de Kierkegaard/Climacus é o de deixar o seu leitor convencido e ciente de que a relação que ocorre com Deus na interioridade não significa relacionar-se com um Deus criado pelo ser humano, aos moldes da construção feuerbachiana. Antes, é um discurso que atesta que aquilo que repousa no interior do indivíduo está para além do indivíduo. Nesse sentido, há um paradoxo próprio do cristianismo e que faz com que ele seja relacionado à *religiosidade B*, já que tal religiosidade não se restringe à imanência, mas contempla a transcendência.

A *religiosidade A* é marcada pelo ético-religioso, mas encontra-se no limiar da imanência. Ela possui seu aspecto edificante, sua apropriação da subjetividade e interioridade. Há, no entanto, uma universalidade na *religiosidade A*, visto que ela pode ocorrer no cristianismo, no paganismo, já que o seu pressuposto é a natureza humana, ou a esfera antropológica⁷¹⁰. Todavia, ela carece do aspecto transcendente, restringindo-se ao limiar do imanente, sem a presença do paradoxo e, portanto, não podendo ser chamada de cristianismo⁷¹¹.

Por mais que o cristianismo seja mencionado como *religiosidade B*, é possível viver uma *religiosidade A* dentro da cristandade. E pelo fato de que alguém dentro da cristandade consegue viver a *religiosidade A* e não ser um cristão – assim como é possível vivê-la fora da cristandade – pergunta-se sobre o que, em termos sociais e comunitários, qualifica aquilo que significa ser um cristão. Qualquer universalidade que exista no pensamento kierkegaardiano passa pelo que é essencialmente cristão, de modo a deixar entrever que por causa da concretude do Cristo é possível falar em uma universalidade daquilo que é capaz de levar o ser humano a fundamentar-se no poder que estabeleceu a síntese. Da mesma forma que a experiência social, ou a cristandade, não determina que alguém seja cristão, assim também há uma realidade imbricada no que significa ser cristão, *a despeito* dessa experiência e *por causa* do Cristo e da interioridade.

Nesse sentido, a *religiosidade B* poderia ser chamada de uma religiosidade concreta, ou – em termos específicos e consonantes com o pensamento de Kierkegaard – o cristianismo. Devido à concretude da religiosidade B, é possível falar em uma universalidade que a todos toca na *religiosidade A*, fazendo do cristianismo uma mensagem de fé e de existência. Climacus, a esse respeito, escreve que:

⁷⁰⁹ KIERKEGAARD, *Pós-Escrito II*, p. 275.

⁷¹⁰ KIERKEGAARD, *Pós-Escrito II*, p. 273.

⁷¹¹ KIERKEGAARD, *Pós-Escrito II*, p. 274, 275.

O cristianismo é uma comunicação existencial, a tarefa consiste em tornar-se cristão ou continuar a ser cristão, e a ilusão mais perigosa de todas é estar tão certo de o ser, que a gente se dispõe a defender toda a cristandade contra o turco⁷¹² – ao invés de defender a fé dentro de si mesmo da ilusão a respeito do turco⁷¹³.

Em sua condição de comunicação existencial⁷¹⁴, o aspecto puramente cristão é o concreto que a totalidade da obra kierkegaardiana contempla e coloca como cerne, ao mesmo tempo em que é uma construção metalinguística que, somente por causa do aspecto concreto e puramente cristão, abre espaço para o aspecto universal e existencial. Seu discurso resgata a interioridade e a fé e aloca no cristianismo o *télos* do tornar-se, além de observar que o que ocorre em uma interioridade universal – tematizada pela *religiosidade A* – é o pressuposto para a concretização da *religiosidade B*. De acordo com o autor, a *religiosidade A* ocorre no cristianismo e no paganismo. Todavia, ao mencionar isso, ele não pretende entrar nos méritos de uma cristologia aberta, nem é peremptório ao reduzir a experiência do tornar-se, como *télos* da experiência existencial humana, à exclusividade da concretude do cristianismo. Ele resgata então a interioridade como o elemento universal que se abre à experiência do tornar-se:

Se alguém que vive em meio ao cristianismo adentra a casa de Deus, a casa do verdadeiro Deus, com o conhecimento da verdadeira noção de Deus, e então ora, mas ora na inverdade; e quando alguém vive num país idólatra, mas ora com toda a paixão da infinitude, não obstante seus olhos descansem na imagem de um ídolo: onde, então, há mais verdade? Um ora na verdade a Deus, apesar de adorar um ídolo, o outro ora na inverdade ao verdadeiro Deus, e por isso adora na verdade um ídolo⁷¹⁵.

A partir da citação acima, Climacus chama a atenção ao “como”, e não necessariamente ao “o que” da fé. Poder-se-ia dizer que ele se utiliza de uma espécie de exagero, que a sua preocupação, por meio de tal ilustração, é a de ensinar sobre a interioridade, sem querer relativizar ou mesmo tecer uma teoria sobre o “o que”, o objeto da fé cristã. No entanto,

⁷¹² O “turco” deve ser compreendido como uma metonímia para as outras religiões, para a confissão religiosa muçulmana, visto que a predominância da religião islâmica já existia na Turquia no tempo de Kierkegaard. A mesma sugestão de relacionar o território à religião acontece quando Climacus (Cf. KIERKEGAARD, *Pós-Escrito I*, p. 55-56 [texto já citado]) sugere que ser dinamarquês é ser cristão luterano.

⁷¹³ KIERKEGAARD, *Pós-Escrito II*, p. 324.

⁷¹⁴ Em seus diários, Kierkegaard insiste em anotar o *status* da fé cristã como uma comunicação existencial, e não como uma doutrina, ao dizer que é uma tolice compreender o cristianismo como um conjunto de doutrinas (Cf. KIERKEGAARD, *Journals and Notebooks*, vol. 6, p. 307, 320; vol. 7, 186-188).

⁷¹⁵ KIERKEGAARD, *Pós-Escrito I*, p. 212.

visto que “o cristianismo é uma comunicação existencial”⁷¹⁶, a explicação de Climacus sobre o “orar com verdade” encontra-se com a seguinte observação:

A decisão reside no sujeito, a apropriação é a interioridade paradoxal que é especificamente diferente de qualquer outra interioridade. O ser um cristão não é determinado pelo “o que” do cristianismo, mas pelo “como” do cristão. Este “como” só pode servir a uma única coisa, o paradoxo absoluto⁷¹⁷.

Kierkegaard e Tillich apresentam ideias que se complementam, quando a questão é essa revelação ampla. Kierkegaard chama a atenção à interioridade como uma dimensão universal. Tillich, por sua vez, defende a manifestação do Cristo de modo a contemplar as outras religiões⁷¹⁸. O fato é que há uma possibilidade que se abre em direção à humanidade como um todo. Assim, mesmo que Kierkegaard não tenha falado expressamente sobre a universalidade do Cristo, isso não significa que ela não exista no seu pensamento, visto que a universalidade do Cristo (Tillich) encontra-se com a universalidade da interioridade (Kierkegaard). Além disso, Kierkegaard concebe o cristianismo, não como uma doutrina, mas como uma comunicação existencial. Nesse sentido, o próprio Jesus é assumido como uma figura central na existência. A atitude correta, ou o *como* se deve postar, diante de Cristo possui validade universal (Kierkegaard), e aquele, ou *quem*, tem universalidade é o Cristo (Tillich). Assim, quando a transformação ocorre em verdade no interior do ser humano, e ele direciona a sua preocupação a Cristo, há o encontro entre o *como* e o *quem* da universalidade. Até porque sobre esse *como*, Climacus fornece a seguinte explicação: “Deus não é algo de exterior, [...] mas é a própria infinitude; não é algo externo que discute comigo quando faço algo errado, mas é, sim, a própria infinitude que não precisa de palavras de repreensão”⁷¹⁹. Ou seja, Deus não está na exterioridade, e sim na interioridade. A forma em que ocorre a concretização do si-mesmo está nas seguintes expressões: participar do Cristo como participar de si-mesmo, ou a relação com Cristo como a relação com o si-mesmo.

A graça de Cristo se manifesta em seus braços abertos. E a imagem do Cristo no altar da igreja é o universal-concreto que está junto ao altar, mas, ou melhor, por isso mesmo, também junto às encruzilhadas convidando a todos

⁷¹⁶ KIERKEGAARD, *Pós-Escrito II*, p. 324.

⁷¹⁷ KIERKEGAARD, *Pós-Escrito II*, p. 326.

⁷¹⁸ Cf. TILlich, *Christianity and the Encounter of the World Religions*, p. 31-33.

⁷¹⁹ KIERKEGAARD, *Pós-Escrito I*, p. 169.

e todas sem restrição. O seu convite é sua própria vinda até o ser humano, o seu rebaixamento na forma de servo humilde⁷²⁰.

Enfim, é necessário ainda que se enfatize que a cristologia de Kierkegaard não é correspondente à cristologia de Tillich, em pelo menos duas questões. Em primeiro lugar, Kierkegaard, por meio de Anti-Climacus, expressa a incognoscibilidade em relação a Jesus, dizendo que é impossível que a história ou a filosofia consiga provar qualquer coisa a respeito da realidade manifestada no Cristo. Ele rechaça assim as tentativas filosóficas e históricas para abordar o dogma cristológico a fim de comprová-lo. E Tillich, por sua vez, realiza uma investida diferente: ele tenta fazer uma explicação lógica sobre Jesus, um exercício apologético que visa a apresentar de modo racional o dogma cristológico⁷²¹. E isso vai na contramão da incognoscibilidade kierkegaardiana. Em segundo lugar, Kierkegaard concebe a concretude do dogma cristológico de Jesus como Deus-homem em termos históricos, factuais. Tillich, no entanto, aloca o dogma na esfera do símbolo. No entanto, existe uma espécie de fronteira entre incognoscibilidade (kierkegaardiana) e símbolo (tillichiano). Esta fronteira está no mistério que comunica à consciência humana a necessidade de uma busca pelo despertar, pela participação e pela entrega àquilo que não se pode compreender através da linguagem. O transcendente se mostra na incognoscibilidade e no símbolo, o que, por sua vez, é capaz de elevar a experiência existencial àquilo que a toca incondicionalmente, fazendo-a fundamentar transparentemente no poder que lhe deu vida.

⁷²⁰ ROOS, *Tornar-se cristão*, p. 186-187

⁷²¹ Tal investida é o grande esforço da sua Teologia Sistemática. Entretanto, em um dos seus sermões, Tillich atesta que “a fé inclui certeza sobre sua própria fundação – por exemplo, um evento na história que transformou a história – para o fiel. Mas a fé não inclui o conhecimento histórico sobre o modo como esse evento ocorreu. Portanto, a fé não pode ser abalada pela pesquisa histórica mesmo que seus resultados sejam críticos das tradições nas quais o evento é relatado”/ “Faith includes certitude about its own foundation – for example, an event in history which has transformed history – for the faithful. But faith does not include historical knowledge about the way in which this event took place. Therefore, faith cannot be shaken by historical research even if its results are critical of the traditions in which the event is reported” (TILlich, *Dynamics of Faith*, p. 88).

CONCLUSÃO

Ah, tem uma repetição, que sempre outras vezes em minha vida acontece. Eu atravesso as coisas – e no meio da travessia não vejo! – só estava era entretido na ideia dos lugares de saída e de chegada. Assaz o senhor sabe: a gente quer passar um rio a nado, e passa; mas vai dar na outra banda é num ponto muito mais embaixo, bem diverso do em que primeiro se pensou. Viver nem não é muito perigoso? (Guimarães Rosa, *Grande Sertão: Veredas*)

Não ardia o nosso coração quando ele nos falava pelo caminho? (Lc 24.32)

As palavras de Guimarães Rosa e o texto lucano, citados acima, ajudam a resumir o que se procurou apresentar ao longo da tese: o existir é uma travessia, uma viagem de trem, com janelas escancaradas para florestas, planícies, túneis, trilhando sobre penhascos, pontes, terra firme e águas turvas. De igual modo, a mensagem cristã não fala de uma crença resumida e centrada no além-mundo, não está circunscrita ao que é teleológico, mas sim a um peregrinar peripatético: a teologia diz respeito ao Cristo que está presente e se revela no meio do caminho, e não na partida ou na chegada, como também ensina Guimarães Rosa. A fé convida ao crente para que, ao final de todos os dias, antes de dormir, reflita como foi o dia, a fim de reviver o espaço entre o despertar e o retiro, buscando o que poderia ser vivido com intensidade, mas que não foi. Convida, ainda, que se procure, em todas as noites, cheio de expectativa, um motivo para chorar, e a não conseguir viver bem o dia se não tiver como chorar no final dele. Ou, como diz o autor de Lucas, lembrar do ardor do coração quando se ia pelo caminho: um queimar interior que, não raramente, só é percebido no fim, mas que não tira de nós a oportunidade de adentrar o caminho e trilhá-lo novamente.

Kierkegaard e Tillich falaram sobre caminhos, estádios, percursos, sobre a fé como um guia, e não como um fim em si mesmo. Ambos convidaram a ouvir e a redescobrir a voz de Deus, como que perdida na melancolia da viração do dia, aquele ponto entre o clarão e o breu, quando não se sabe se é dia, noite, tarde ou manhã. E por justamente não haver referência temporal, entender como se fosse um chamado no instante, em uma dimensão da eternidade, como o próprio mito adâmico deixa a entrever. E ao ouvir a voz, não procurar esconderijo, mas se apresentar desnudo e desarmado diante daquele que busca antes de ser buscado. O próprio Cristo se define como “caminho”, um caminho que, por ser caminho, atravessa o azul e o nublado, deixa os pés empoeirados. Pés de gente – do Deus que se faz gente! O Cristo que, por mais que se leve na boca, como faziam os discípulos de Emaús, não foi reconhecido, quando se aproximou. Novamente: Cristo quem se aproxima, antes mesmo de ser o ponto do qual se

deseja uma aproximação. Contradições que são possíveis apenas a pessoas inacabadas, no molde da existência, em busca de completude. Pessoas que, ao modo do autorretrato de Álvaro de Campos, diz: “Não sou nada/Nunca serei nada./Não posso querer ser nada./À parte isso, tenho em mim todos os sonhos do mundo”⁷²². E é justamente entre o não ser nada e o poder sonhar todos os sonhos, que desponta a flor paradoxal entre as pedras...

Através dos postulados e preocupações apresentados, foi possível propor um horizonte em que se observa a articulação de pelo menos três elementos. O primeiro é niilismo, referenciado como *nihil*, que tende a tornar nulas as experiências de significado e sentido para o ser humano, sendo entendido como resultante da própria finitude imbricada na existência. O segundo é a existência, como uma dádiva cujo brilho frequentemente é obliterado pelas faces do *nihil*, mas que leva ao ser humano o compromisso e a responsabilidade de ver a vida como dádiva e tarefa. Aliás, Kierkegaard se utiliza dessa possibilidade que o seu idioma oferece para apresentar que a vida é tanto uma dádiva (*gave*) quanto uma tarefa (*opgave*). O terceiro é a fé cristã que, especialmente através do Cristo encarnado, se apresenta como uma comunicação existencial e convida o ser humano a tornar-se si-mesmo, já que a existência do Cristo revela a sua vitória sobre o poder da negação.

Foi possível observar que os dois autores trazem em suas obras uma preocupação a respeito daquilo que faz com que a experiência humana seja desprovida de sentido, apresentando uma proposta que é, por assim dizer, o contraponto: um caminho para que seja construído um horizonte de sentido. É neste quadro que se pode falar sobre a tematização do niilismo em Kierkegaard e em Tillich, dada a ênfase que os dois fazem quanto àquilo que representa a negatividade do *nihil*: o pecado como moldura antropológica. É o pecado que traz fragmentação, o distanciamento e as rupturas que existem no contexto do desespero, da angústia, da alienação. Tal é a negatividade presente nas esferas da existência humana, levando o ser humano a estar sujeito a viver uma vida dominada por aquilo que destrutivamente se lhe impõe. No emaranhado das perdas e das negações, aquela que mais afeta o ser humano é a perda do eu, ou a perda do si-mesmo. O *nihil*, em última análise, é a negação do si-mesmo ou o elemento subjacente aos processos que impedem o ser humano de tornar-se si-mesmo, fazendo coro à finitude que toca a criaturalidade.

Observou-se ainda que os dois autores convidam o leitor a um olhar para a existência, como um grande caminho no qual se manifestam as ambiguidades. O principal elemento de articulação do existir é o si-mesmo. Tanto Kierkegaard quanto Tillich alocam o

⁷²² PESSOA, *Poesia completa de Álvaro de Campos*, p. 287.

indivíduo como o responsável pela construção do si-mesmo, na medida em que através do si-mesmo o ser humano realiza as perguntas existenciais. Assim, no existir estão imbricados os estádios ou as leis que conduzem o ser humano pela existência. Tais estádios ou leis têm pelo menos duas moções básicas: a tentativa de supressão do eu (por meio do estágio estético ou da heteronomia) o convite a tomar o eu e assumi-lo diante do existir. Esta última moção se desenvolve ora como estágio ético ou autonomia, ora como estágio religioso ou teonomia. Com isso, Kierkegaard e Tillich proclamam que o si-mesmo encontra-se em condição de realizar-se quando arraigado na fé e na coragem encontradas na esfera religiosa ou na teonomia. E isso porque esses aspectos conseguem levar o indivíduo a situar-se de modo efetivo na ambiguidade entre imanência e transcendência, ao conjugar finitude e infinitude, temporalidade e eternidade, necessidade e liberdade.

Ao explicitar o aspecto religioso e teonômico, Kierkegaard e Tillich apontam para o Cristo. A mensagem da fé cristã, então, ensina que o Deus que se fez gente tornou possível a vitória sobre a negação, pois ensina o caminho da interioridade. Estar enraizado na fé e na coragem representa o percurso de voltar-se para o interior a fim de encontrar-se com Deus, visto que aquilo que permanece intocado, o mais íntimo do que há no ser humano, é o ambiente puro que se torna o ponto de interseção entre o si-mesmo e Deus, que se dá no horizonte místico. A interioridade, então, é o ambiente em que o ser humano torna-se si-mesmo: é lá que se encontra o poder que estabeleceu a síntese, o fundamento do ser. E é lá que se pode firmar os pés e assegurar-se de que há um *télos* que desponta no horizonte, sem tolher a experiência do caminho.

Sumarizando, o desespero e a alienação qualificam as experiências humanas como um nada. O niilismo ganha assim uma semântica própria no contexto das obras de Kierkegaard e Tillich. Se a obstinação de Kierkegaard em demonstrar que síntese compreende o encontro consigo, e a insistência de Tillich no fato de que a participação implica devolver para si o eu alienado, o niilismo passa a ser visto como a perda do eu e a perda do seu lugar no mundo. De certo modo, vencer essa condição significa encontrar-se consigo, a despeito da alienação e do desespero que se fazem presentes na existência. E ambos os autores apresentam esse encontro, destacando o Cristo e a interioridade como as duas grandes tônicas de suas obras.

É de se mencionar, ainda, que este trabalho procurou realizar uma espécie de esforço que vem sendo feito desde o início das elaborações teológicas da igreja: a contextualização e a ressignificação da mensagem cristã. Ao longo do tempo, a igreja vem produzindo um vasto conteúdo de doutrinas e declarações de fé face às questões que se

levantavam em cada época. Do primeiro século (em que se combatia o gnosticismo) até, por exemplo, a sistematização da Teologia da Libertação, no século XX, o que se vê é uma tentativa legítima da igreja em responder às interpelações feitas a ela. E às vezes, o discurso da igreja nascia de uma iniciativa espontânea, própria do seu espírito profético. Assim, o que se encontra ao longo da história do pensamento cristão é uma abundante compilação de teologias que se direcionam a diversos ouvintes. Essa variedade de discurso é indício de que a mensagem cristã precisou ser ressignificada em cada época, a fim de permanecer significativa e relevante aos seus interlocutores.

Foi apresentado que a presente situação, por sua vez, possui suas marcas que a qualificam, além de carregar um conjunto de sinais que a caracterizam e que a fazem ser um terreno próprio, o que demanda uma reação teológica adequada a ele. Entendeu-se a situação atual através das características da chamada pós-modernidade, cuja ameaça do niilismo e o crescente sintoma da vacuidade podem ser considerados como suas principais marcas e sinais. E talvez o grande inimigo contemporâneo não seja um anticristo – como eram chamados os gnósticos na literatura joanina – e sim um “anti-humano”. De forma mais própria, um anti-humano que busca sentido. Verificou-se que a contemporaneidade ganha contornos oriundos de um sentimento existencial dominante, que é o abandono da fé no progresso, a solidão e a angústia, vacuidade. A queda das grandes narrativas provocou um vazio existencial e a perda da dimensão da profundidade no ser humano. Ele então passa a ser um ente fragmentado, em busca de sua identidade, a tentativa de valorização do privado, quando diminui-se a sua noção de si-mesmo. Todavia, a fé cristã traz a mensagem que o convida o ser humano a olhar para dentro de si próprio, e é dentro de si que o indivíduo pode encontrar Deus e, então, passar a ver a vida de outra maneira.

Enfatiza-se, mais uma vez, que a ponte entre o passado e o presente – entre a situação em que os autores viveram e aquela em que eles são abordados – perpassa por contextos específicos. Assim, eles devem ser compreendidos sempre como uma inspiração ao fazer teológico. Com isso, alguns desdobramentos se atrelam às implicações dessa tese, nos quais não procuramos nos aprofundar em demasia. O primeiro diz respeito às maneiras em que Tillich se apropria do pensamento de Kierkegaard. Naturalmente, isso foi mencionado na tese, mas não procuramos explicitar de maneira nuclear e axial a influência de Kierkegaard sobre Tillich. A partir dessa preocupação, pergunta-se, por exemplo, sobre a procedência do método de correlação, sobre a elaboração da obra *A coragem de ser*, sobre a explicitação da temática existencialista: pelo menos três questões que podem ser associadas ao legado kierkegaardiano.

O segundo desdobramento diz respeito à influência que Kierkegaard e Tillich exerceram no contexto da psicologia humanista. Carl Rogers e Rollo May, dois expoentes da psicologia que se moveram na esteira do humanismo, são dois nomes que lançaram mão do existencialismo e da subjetividade na produção de suas ideias e teorias. Ambos tiveram contato pessoal com Tillich, sendo que May era amigo próximo do teólogo alemão; ambos também trazem temas de Kierkegaard em seus escritos. Visto que a tese tocou em pontos comuns à psicologia, este desdobramento desponta como algo relevante a se pesquisar. O terceiro desdobramento se dá no âmbito da relação entre filosofia e teologia. Nesse sentido, há tentativas de purgar Kierkegaard de pressuposições religiosas, ao afirmar que Kierkegaard usara a teologia como linguagem a fim de produzir um conteúdo filosófico. De igual modo, muitas correntes estritas da filosofia tecem relevantes críticas à ontologia proposta por Tillich, e chegam a afirmar que ele faz um uso indevido da filosofia ao elaborar a sua teologia. Por outro lado, algumas correntes da teologia dizem que Kierkegaard e Tillich são filósofos demais para serem teólogos. Desta maneira, a presença da filosofia e da teologia nos escritos dos dois autores são temas que podem ser desdobrados das elaborações apresentadas nessa tese. O quarto desdobramento diz respeito a um mergulho na teologia da cultura, através de Kierkegaard e Tillich. Não nos utilizamos, neste trabalho, das preocupações atreladas entre teologia e cultura, como fora proposta por Tillich em sua obra *Teologia da cultura*. Mas é de se pensar, neste contexto sobre a relação entre forma e conteúdo na cultura. Em outras palavras, para Kierkegaard, um país nominalmente cristão não era cristão substancialmente. Para Tillich, a substância da cultura é a religião. Parece haver uma discrepância entre os dois autores em sua maneira de se considerar essa relação entre cultura e religião. Sendo assim, é de se propor caminhos para que se compreenda o olhar para a cultura cristã com “paixão” (Kierkegaard) e a contemplação de um cristianismo na cultura com a “razão” (Tillich).

Enfim, este desafio sempre acompanhará a teologia: o de se fazer relevante diante da realidade à qual se propõe a dirigir seu discurso. Os problemas e as situações de conflito que interpelam a igreja não se resumem às problemáticas imbricadas no niilismo, e nem estão circunscritas a uma abordagem existencialista. Tantas são as realidades que buscam por uma resposta da igreja: a política, a economia, a família, os pobres e também os ricos. Não obstante, a própria teologia deve ser questionada quanto ao seu discurso, e deve colocar-se constantemente diante da responsabilidade de ser uma voz que contemple as mais variadas necessidades do ser humano. Por isso propomos que a teologia seja sempre entendida como um caminho.

REFERÊNCIAS

Obras de Søren Kierkegaard

KIERKEGAARD, Søren. *As obras do amor: algumas considerações cristãs em forma de discursos*. Petrópolis: Vozes, 2005.

_____. *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Crumbs*. Edited and Translated by Alastair Hannay. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

_____. *Either/Or*. Part I. Princeton: Princeton University Press, 2013.

_____. *Either/Or*. Part II. Princeton: Princeton University Press, 2013.

_____. *Fear and Trembling*. Princeton: Princeton University Press, 1983.

_____. *Kierkegaard's Journals and Notebooks*, Volume 1-9. Princeton & Oxford: Princeton University Press, 2007-2017.

_____. *Migalhas Filosóficas ou um bocadinho de filosofia de João Clímacus*. Petrópolis: Vozes, 2011.

_____. *O Conceito de Angústia*. São Paulo: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2010.

_____. *O Conceito de Ironia constantemente referido a Sócrates*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006.

_____. *Pós-Escrito conclusivo não científico às Migalhas Filosóficas*. vol 1. Petrópolis: Vozes, 2013.

_____. *Pós-Escrito conclusivo não científico às Migalhas Filosóficas*. vol 2. Petrópolis: Vozes, 2013.

_____. *Quatro Discursos Edificantes de 1843*. Trad. e publicação de Henri N. Levinspuhl, 2001.

_____. *Søren Kierkegaards Skrifter elektronisk version*. København: Søren Kierkegaard Forskningscentere, 2014. Disponível em: <<http://sks.dk/forside/indhold.asp>> Acesso em 13/12/2015.

_____. *Textos Seleccionados de S. Kierkegaard por Ernani Reichmann*. Curitiba: Universidade Federal do Paraná, 1972.

_____. *The Point of View on my Work as an Author*. Princeton: Princeton University Press, 1998.

_____. *The Sickness unto Death*. New Jersey: Princeton University Press, 1980.

Obras de Paul Tillich

- TILLICH, Paul. *A coragem de ser*. 5.ed. São Paulo/Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1992.
- _____. *A era protestante*. São Bernardo do Campo, Ciências da Religião, 1992.
- _____. *A History of Christian Thought*. New York: Simon & Schuster, 1968.
- _____. *Amor, Poder e Justiça: análises ontológicas e aplicações éticas*, São Paulo: Editora Cristã Novo Século, 2004.
- _____. *Christianity and the Encounter of the World Religions*. New York and London Columbia University Press, 1963.
- _____. Do nome sagrado (Myôgô ni tsuite). *Revista Eletrônica Correlatio*, nº 2, outubro de 2002. Entrevista concedida aos professores Atsushi Nobukuni e Rijin Yasuda. Tradução e organização do Rev. Prof. Dr. Ricardo Mário Gonçalves, do Instituto Budista de Estudos Missionários e da Associação Religiosa Nambei Hojganji Brasil Betsuin. Disponível em: <www.metodista.br/correlatio/num_02/artigos.htm> Acesso em: 02 de mar 2017.
- _____. *Dynamics of Faith*. New York: Harper & Brothers, 1957.
- _____. *História do pensamento cristão*. São Paulo: ASTE, 1986.
- _____. *Kulturphilosophische Schriften*. Berlin: Walter de Gruyter & Co, 1990.
- _____. *Perspectivas da teologia protestante nos séculos XIX e XX*. São Paulo: ASTE, 1986.
- _____. Religion: To Be or Not to Be. New York, 1959. *Time Magazine*, Mar. 16, 1959, Vol. LXXIII No. 11.
- _____. *Systematic Theology*. Three volumes in one. Chicago: The University of Chicago Press, 1967.
- _____. *Systematische Theologie*. Berlin: Walter de Gruyter, 1987.
- _____. *Teologia Sistemática*. 7. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2005.
- _____. *The Eternal Now*. New York: Charles Scribner's Sons, 1963.
- _____. *The New Being*. New York: Charles Scribner's Sons, 1955.
- _____. *The Protestant Era*. Illinois: The University of Chicago Press, 1948.
- _____. *The Shaking of the Foundations*. New York: Charles Scribner's Sons, 1953.
- _____. *The Spiritual Situation in our Technical Society*. Georgia: Mercer University Press, 1988.

_____. *Theology of Culture*. New York: Oxford University Press, 1959.

_____. *Ultimate Concern: Tillich in Dialogue*, New York: Harper & Row, 1965.

_____. *What is Religion?* New York, Harper & Row Publishers, 1973.

Bibliografia secundária

ADAMS, James Luther. Tillich's Concept of the Protestant Era. In: TILLICH, Paul. *The Protestant Era*. Illinois: The University of Chicago Press, 1948.

AGOSTINHO. *Confissões*: Livro X. Covilhã: LusoSofia Press, 2008.

ALFSVÅG, Knut. In Search of the Self's Grounding Power: Kierkegaard's *The Sickness unto Death* as Dogmatics for Unbelievers. *International Journal of Systematic Theology*, p. 373-389, Volume 16, Number 4, October 2014.

ALMEIDA, Jorge Miranda de; OLIVEIRA, Leonardo. Kierkegaard: da relação entre existência e pensamento no post-scriptum conclusivo não científico. *Revista Húmus*. nº 7, Jan/Fev/Mar/Abr. 2013.

ALVES, Tamara Ribas. *A esfera ética relativizada pela fé em Kierkegaard*. Disponível em: <http://www.uel.br/eventos/sepech/sumarios/temas/a_esfera_etica_relativizada_pela_fe_em_kierkegaard.pdf> Acesso em: 12 jun. 2014.

AMIR, Lydia. *Individual*. In: EMMANUEL, Steven; MCDONALD, William; STEWART, Jon (ed.). *Kierkegaard's Concepts*. vol 15, tome IV: Individual to Novel. Burlington: Ashgate, 2014.

_____. *Stages*. In: EMMANUEL, Steven; MCDONALD, William; STEWART, Jon (ed.). *Kierkegaard's Concepts*. vol 15, tome VI: Salvation to Writing. Burlington: Ashgate, 2015.

AQUINO, Marcelo Fernandes. A pós-metafísica e a narrativa de Deus. *IHU Online – Revista do Instituto Humanitas Unisinos*. ed. 308, São Leopoldo, 14 de setembro de 2009.

ARALDI, Clademir Luís. Para uma caracterização do niilismo na obra tardia de Nietzsche, *Cadernos Nietzsche*, v. 5, pp. 75-94, São Paulo, 1998.

AZEVEDO, Sílvio Murilo Melo de. A ambiguidade do mal em Karl Barth e Paul Tillich. *Hermenêutica*, Volume 7, p. 1-18, 2007.

BEABOUT, Gregory R. *Freedom and Its Misuses: Kierkegaard on Anxiety and Despair*. Milwaukee: Marquette University Press, 1996.

BEAUVOIR, Simone. *A força das coisas*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1995. p. 425.

BECKER, Ernest. O psicanalista Kierkegaard. In: *A negação da morte*. 2. ed. Rio de Janeiro: Record, 1995. p. 77-99.

- BERGER, Klaus. *Hermenêutica do Novo Testamento*. São Leopoldo: Sinodal, 1999.
- BERTI, Fabio. *Per una sociologia della comunità*. Milano: Franco Angeli, 2005.
- BOLEA, Ștefan. The Courage to Be Anxious: Paul Tillich's Existential Interpretation of Anxiety. *Journal of Education Culture and Society*. n.1, 2015.
- BONHOEFFER, Dietrich. *Sociologia de La Iglesia: Sanctorum Communio*. Salamanca: Ediciones Sigueme, 1980.
- BOWIE, Andrew. *German Idealism and the Arts. The Cambridge Companion to German Idealism*. p. 239-257. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- BRAKE, Matthew. "Skepticism/Doubt". In: EMMANUEL, Steven; MCDONALD, William; STEWART, Jon (ed.). *Kierkegaard's Concepts*. vol 15, tome VI: Salvation to Writing. Burlington: Ashgate, 2015.
- BUECHNER, *Beyond Words: Daily Readings in the ABC's of Faith*. New York: HarperCollins Publishers Ltd., 2004.
- CAMUS, Albert. *O Mito de Sísifo: ensaio sobre o absurdo*. Lisboa, Ed. Livros do Brasil, 2002.
- CARLISLE, Clare. *Kierkegaard: A Guide for the Perplexed*. London: Continuum, 2006.
- CECCARELLI, Paulo Roberto. Sexualidade e preconceito. *Revista Latino-americana de Psicopatologia Fundamental*, III, 3, 18-37, 1999.
- CEI, Vitor. Uma criatura: o problema do niilismo na poesia de Machado de Assis. *Antares Letras e Humanidades*, p. 85-97, v.8, n.º.16 – jul./dez. 2016.
- CHESTOV, Léon. *Kierkegaard y la Filosofía Existencial*. 3ª ed. Trad. José Ferrater Mora. Buenos Aires: Editorial Sudamerica, 1965.
- CONWAY, Daniel W (ed). *Søren Kierkegaard: Philosophy of religion: Kierkegaard contra contemporary Christendom*. London & New York: Taylor & Francis, 2002
- COSTA, Claudio F. *Paisagens Conceituais*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2011.
- COX, Gary. *How to Be an Existentialist: or How to Get real, Get a Grip and Stop Making Excuses*. New York: Continuum, 2009.
- DAVENPORT, John. *Earnestness*, In: EMMANUEL, Steven; MCDONALD, William; STEWART, Jon (ed.). *Kierkegaard's Concepts*. vol 15, tome II: Classicism to Enthusiasm. Burlington: Ashgate, 2014.
- DE PAUA, Marcio Gimenes de. *Indivíduo e comunidade na filosofia de Kierkegaard*. São Paulo: Paulus, Mackenzie, 2009.
- DINIZ, André Luiz Santos. O diagnóstico do niilismo na tradição ocidental. *SynThesis Revista Digital*. FAPAM, Pará de Minas, v.6, n.6, 15-21, dez. 2015.

DOM CLÁUDIO HUMMES. Contribuições da *Gaudium et Spes* para a compreensão pastoral do homem de Hoje. *Teocomunicações*. Porto Alegre v. 35 nº 150, dez. 2005.

DOSTOIEVSKI, F. M. *Os Irmãos Karamazovi*. São Paulo: Martin Claret, 2006.

DOURLEY, John. The Problem of Essentialism: Tillich's Anthropology versus his Christology. In: PARRELLA, Frederick J. (ed.). *Paul Tillich's Theological Legacy: Spirit and Community*, p. 125-141. Berlin-New York: Theologische Bibliothek Töpelmann, Walter de Gruyter, 1995.

DUPUIS, Adrian M.; GORDON, Robin L. *Philosophy of Education in Historical Perspective*. Lanham: University Press of America, 2010.

DUQUE, João Manuel. *A transparência do conceito: estudos para uma metafísica teológica*, Lisboa : Didaskalia, 2010.

ELROD, J. W. *Being and Existence in Kierkegaard's Pseudonymous Works*. New Jersey: Princeton University Press, 1975.

FABRO, Cornelio. *Faith and reason in Kierkegaard's dialectic*. In: JOHNSON, Howard; THULSTRUP, Niels. *A Kierkegaard Critique*. New York: Harper & Brothers, 1962.

_____. Why Did Kierkegaard Break up with Regina. *Orbis Litterarum*, Volume 22, Issue 1, pages 387–392, March 1967.

FAZIO, Mariano. Il singolo kierkegaardiano: una sintesi in divenire. *Acta Philosophica*. vol. 5, fasc. 2, pagg. 221-24, 1996.

FERREIRA, Jacqueline Leão Jácome. *Either/or: jogo em Kierkegaard – Kierkegaard em jogo*. Tese (doutorado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Letras. 2008.

FERRO, Nuno. Kierkegaard e o tédio. *Revista Portuguesa de Filosofia*. p. 943-970 T. 64, Fasc. 2/4, Apr-Dec., 2008.

FEUERBACH, Ludwig. *A essência do cristianismo*. Petrópolis: Vozes, 2007.

FICEK, Jerome. The Christology of Paul Tillich: The New Being in Jesus as the Christ. *Journal of the Evangelical Theological Society*. n. 1, vol. 2, Spring 1958, p. 15-23.

FLYNN, Thomas. *Existentialism: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2012.

FORSYTH, James J. Faith as Transformation: A Comparative Study of the Dynamics of Human Growth and the Christian Act of Faith. Ottawa: University of Ottawa, 1972.

FRANKS, Paul. *All or Nothing: Systematicity and Nihilism in Jacobi, Reinhold, and Maimon*. *The Cambridge Companion to German Idealism*. p. 95-116. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

FREITAS, Romero. O cômico e o trágico no romantismo alemão. *Especiaria - Cadernos de Ciências Humanas*. v. 11, n.19, jan./jun. 2008, p. 101-115.

- GARDINER, Patrick. *Kierkegaard*. São Paulo: Edições Loyola, 2001.
- GARFF, Joakim. *Søren Kierkegaard: A Biography*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2007.
- GIACOIA JR, O. *Nietzsche*. São Paulo: Publifolha, 2000.
- GONZÁLEZ, Justo L. *Uma história ilustrada do cristianismo*. vol 1. São Paulo: Vida Nova, 2011.
- GOUVÊA, Ricardo Quadros. *A palavra e o silêncio*. São Paulo: Custom/Alfarrábio, 2002.
- _____. *Paixão pelo Paradoxo*. Uma Introdução a Kierkegaard. São Paulo: Novo Século, 2000.
- GREEN, Ronald Michael. *Kant and Kierkegaard on Time and Eternity*. Macon: Mercer University Press, 2011.
- Haitch, R. How Tillich and Kohut Both Find Courage in Faith. *Journal of Pastoral Psychology*, Vol. 44 No.2 83-97. 1995.
- HANNAY, A; MARINO, G. (ed). *The Cambridge Companion to Kierkegaard*. Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
- HANNAY, Alastair. *Kierkegaard: A Biography*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- HANSON, Jim. A Neo-ontological Solution to the Problem of Evil. *Theology Today*. January 2012: p. 478-489.
- HARRIES, Karsten. *Between Nihilism and Faith: A Commentary on Either/Or*. Berlin/New York: Walter de Gruyter GmbH&Co. KG, 2010.
- HARTMANN, Nicolai. *A filosofia do idealismo alemão*. 2 ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1983.
- HARVEY, David. *Condição pós-moderna*. São Paulo: Edições Loyola, 2007.
- HEGEL, G. *Creer y Saber*. Santafé de Bogotá: Editorial Normas, 1992.
- _____. *Wissenschaft der Logik: Die objektive Logik, 1, Das Sein* (1812). Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1999.
- HODGE, Joanna. *Kierkegaard's Writing Machine: Epistemology of the Demon*. In: BANHAM, Gary, BLAKE, Charlie (ed.). *Evil Spirits: Nihilism and the Fate of Modernity*. Manchester: Manchester University Press, 2000.
- HÖSLE, Vittorio. *O Sistema de Hegel: O idealismo da subjetividade e o problema da intersubjetividade*. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

INGRAM, Paul O. *Buddhism and Christian Theology*. In: *The Modern Theologians*. Introduction to Christian Theology Since 1918, 3rd Edition. David Ford (Editor). Oxford: Blackwell Publishing, 2005.

IRINA, Nicolae. *Romania: A Survey of Kierkegaard's Reception, Translation and Research*. In: STEWART, Jon (ed.). *Kierkegaard International Reception*. Tome II, Southern, Central and Eastern Europe. Padstow: Ashgate Publishing, Ltd., 2009.

JACOBI, Friedrich Heinrich. *Jacobi an Fichte*. Hamburg: Friedrich. Perthes, 1799. Disponível em: < <https://archive.org/details/jacobianfichte00jacogoog> > Acesso em: 13 mar. 2016.

JAESCHKE, Walter. *Philosophical Theology and Philosophy of Religion* In: KOLB, David (ed.). *New perspectives on Hegel's Philosophy of Religion*. p. 1-18. New York: State University of New York Press, 1992.

JONAS, Hans. *The Gnostic Religion*. Boston: Beacon Press Books, 2001.

JORDÁN, Nassim Bravo. *Irony*. In: EMMANUEL, Steven; MCDONALD, William; STEWART, Jon (ed.). *Kierkegaard's Concepts*. vol 15, tome IV: Individual to Novel. Burlington: Ashgate, 2014.

KIRMMSE, Bruce. "Out with It!": The Modern Breakthrough, Kierkegaard and Denmark. *The Cambridge Companion to Kierkegaard*. p. 15-47. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

KOLBENSCHLAG, Madonna. *Kiss Sleeping Beauty Goodbye: Breaking the Spell of Feminine Myths and Models*. New York: Harper & Row, 1988.

KUNDERA, Milan. *The Unbearable Lightness of Being*. New York: Perennial Library, 1987.

LANDIM, Robione. *A relação entre niilismo e cristianismo na filosofia tardia de Nietzsche*. 2013. 103 p. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião). Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2013.

LØNNING, Per. *Kierkegaard as a Christian Thinker*. In: THULSTRUP, Niels; THULSTRUP, Marie Mikulová (Eds.). *Kierkegaard's View of Christianity*. Copenhagen: C.A. Reitzel Boghandel, 1978. (Bibliotheca Kierkegardiana, v. 1). (p. 163-178).

LOWRIE, Walter. *A Short Life of Kierkegaard*. Princeton: Princeton University Press, 1970.

LÜBCKE, Poul. *F.C. Sibbern: Epistemology as Ontology*. In: STEWART, Jon (ed.). *Kierkegaard and His Contemporaries*. Kierkegaard Studies Monograph Series 10. Berlin/NewYork: Walter de Gruyter, 2003.

LYOTARD, Jean-François. *A condição pós-moderna*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2009.

_____. *La postmodernidad explicada a los niños*. Barcelona: Gedisa, 1987.

MACHADO, Edileine Vieira. *A Formação do Sujeito como Ser de Relações*. *Notandum Libro 12*. São Paulo: CEMOrOC-Feusp / IJI-Universidade do Porto, 2009.

MACQUARRIE, John. Some Problems of Modern Christology. *Indian Journal of Theology*. July 1974, 23 (2-3), p. 155-75.

MAREK, Jakub. *Sickness*. In: EMMANUEL, Steven; MCDONALD, William; STEWART, Jon (ed.). *Kierkegaard's Concepts*. vol 15, tome VI: Salvation to Writing. Burlington: Ashgate, 2015.

MARTINS, Jasson da Silva. *Interioridade e expressividade: crítica à leitura adorniana da estética de Kierkegaard*. In: KRÁLIK, Roman; KAHN, Abraham H; MAHRIK, Tibor; TURCAN, Ciprián. (Org.). *V Tieni Kierkegarda/In the shadow of Kierkegaard*. Toronto, University of Toronto, 2011.

MAY, Rollo. *The Courage to Create*. New York: Norton, 1976.

_____. *The Meaning of Anxiety*. New York: Norton, 1977.

MCDONALD, William. *Demonic*. In: EMMANUEL, Steven; MCDONALD, William; STEWART, Jon (ed.). *Kierkegaard's Concepts*. vol 15, tome II: Classicism to Enthusiasm. Burlington: Ashgate, 2014.

MILLER, Ed. *God and Reason: An Invitation to Philosophical Theology*. Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2015.

MILLER, W. I. *The Mystery of Courage*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007

MÜLLER, Hannes. *Der Mensch als homo religiosus zwischen Essenz und Existenz bei Paul Tillich: Eine kritische Darstellung*. 2014. 127 p. Masterarbeit. Evangelische Hochschule Tabor, Marburg, 2014.

NASSER, Eduardo. O Romantismo em Nietzsche enquanto um problema temporal, estético e ético. *Revista Trágica: Estudos sobre Nietzsche* – 2º semestre de 2009 – Vol.2 – nº2 – pp.31-46.

NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. São Paulo: Escala, 2006.

_____. *A vontade de poder*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011.

_____. *Assim falava Zaratustra*. São Paulo: Editora Escala, 2008.

_____. *Götzen-Dämmerung oder wie man mit dem Hammer philosophiert*. Berlin: BoD, 2016.

NISHITANI, Keiji. *Religion and Nothingness*. Berkeley and Los Angeles: University of California Pres, 1982.

OLIVEIRA, André Luiz Holanda de. Søren Kierkegaard: por uma filosofia da existência. *Ágora Filosófica*, Ano 15, n. 1, jan./jun. 2015. p. 169-194.

OLIVEIRA, Rita de Cássia. Considerações sobre o niilismo em Nietzsche. *Revista Pesquisa em Foco em Educação e Filosofia*, vol. 1, p. 56-65, 2009.

OLIVEIRA, Rômulo. A condição humana: da doença à cura. *Revista Filosofia Capital*. vol. 6, 2001.

OLIVER, Richard Lester. *Schelling and Kierkegaard: Experimentations in Moral Autonomy*. Oklahoma: The University of Oklahoma, 1977.

OTTMANN, H. *Philosophie und Politik bei Nietzsche*. Berlin and New York: Walter de Gruyter, 1999.

PARK, James Leonard. *Our Existential Predicament: Loneliness, Depression, Anxiety & Death*. Minnesota: Existential Books, 2001.

PATTISON, George, *Kierkegaard: The Aesthetic and the Religious: From the Magic Theatre to the Crucifixion of the Image*. New York: Martin's Press, 1992.

PEREIRA, Alan Ricardo. *A ironia como fio condutor da obra kierkegaardiana: uma interpretação a partir do Pós-Escrito*. 2012. 94 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte, 2012.

PESSOA, Fernando. *Poesia completa de Álvaro de Campos*. São Paulo: Cia das Letras, 2015.

PINHEIRO, Thiago. Ver o homem, Deus e o mundo: o despertar da consciência cosmoteândrica em Teilhard de Chardin, no diálogo com o pensamento bucólico de Alberto Caeiro. *Sacrilegens*, v. 9, n.2, p. 73-85, jul-dez/2012.

PONDÉ, Luiz Felipe. O mundo estilhaçado e a morte libertadora. *Folha de São Paulo – Opinião*. 26 de Dezembro de 2006. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/opiniao/fz2312200608.htm>> Acesso em 19 de março de 2017.

QUINN, Philip L. Kierkegaard's Christian ethics. *The Cambridge Companion to Kierkegaard*. p. 345-375 Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

RASMUSSEN, Larry. The ethics of responsible action. *The Cambridge Companion to Bonhoeffer*. p. 206-225. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

REDYSON, Deyve. Kierkegaard e Cioran: melancolia e pessimismo filosófico. *Cadernos UFS. Filosofia*, v. 7, p. 17-26, 2010.

RESENDE, Joffran. Pessoa, indivíduo, sujeito. *Revista de Patologia Tropical*. vol. 39 (1), p. 69-71. jan-mar, 2010. Disponível em: <<http://www.revistas.ufg.br/index.php/iptsp>> Acesso em 20 out. 2015.

RICHTER, Jean Paul Friedrich. *Flower, Fruit and Thorn Pieces; or, the Wedded Life, Death and Marriage of Firmian Stanislaus Siebenkaes, Parish Advocate in the Burgh of Kuhschnappel. (A Genuine Thorn Piece)*. London: George Bell and Sons, 1897.

RIVERO, Demetrio Gutiérrez. *Prólogo*. In: KIERKEGAARD, Søren. *Diapsálmata*. Málaga: Ágora, 1996.

ROBERTS, David. Paul Tillich's doctrine of man - Tillich's system is committed to the assumption that the content of christian revelation genuinely answers the question which man asks Qua human. *Pastoral Psychology*. vol: 3 iss:9 pg: 18 -25, 1952.

ROESLER, Tabea. Reconstructing Paul Tillich's Anthropology: Multidimensional Life in Dialogue with Feminist Process Theology. *Dialog: A Journal of Theology*. Volume 45, Number 1. Spring 2006.

ROOS, Heinrich. Søren Kierkegaard und die Kenosis-Lehre. *Kierkegaardiana*, Årg 2, p. 54-60, 1957.

ROOS, Jonas. *Conteúdo e forma: Kierkegaard e Tillich em diálogo*. In: KRÁLIK, Roman; KAHN, Abraham H; MAHRIK, Tibor; TURCAN, Ciprián. (Org.). *V Tieni Kierkegaarda/In the shadow of Kierkegaard*. Toronto, University of Toronto, 2011.

_____. Kierkegaard e Tillich: pensadores de correlação. In: VALLS, Álvaro L. M.; MARTINS, Jasson da Silva. (Org.). *Kierkegaard no nosso tempo*. São Leopoldo RS: Nova Harmonia, 2010.

_____. *Tornar-se cristão: o Paradoxo Absoluto e a existência sob juízo e graça em Søren Kierkegaard*. 2007. 247p. Tese (Doutorado em Teologia) – Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 2007.

ROSSATTI, Gabriel Guedes. Niilismo na Dinamarca da época de ouro. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*. nº 20, 2012.

RUSSELL, Bertrand. *The Selected Letters of Bertrand Russell*. The Public Years, 1914-1970, edited by Nicholas Griffin and assisted by Alison Roberts. London and New York: Routledge, 2001.

SAGI, Abraham. *Kierkegaard, Religion, and Existence: The Voyage of the Self*. Amsterdam-Atlanta: Rodopi, 2000.

SALES, Talles. O estágio estético e o seu lugar na teoria kierkegaardiana dos Stádier. *VII Encontro de Pesquisa na Graduação em Filosofia da UNESP – Filogenese*, vol. 5, 2012.

SAMPAIO, Laura Cristina Ferreira. *A existência ética e religiosa em Kierkegaard: continuidade ou ruptura?* Tese de Doutorado. 180 f. São Carlos: UFSCar, 2010.

SAMPAIO, Silvia Saviano. Kierkegaard: a ambiguidade da imaginação. *Trans/Form/Ação*. p. 87-96. São Paulo, 2003.

SAN JUAN DE LA CRUZ. *Subida del Monte Carmelo*. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2008.

SÁNCHEZ, Azucena Palavicini. *Ethics*. In: EMMANUEL, Steven; MCDONALD, William; STEWART, Jon (ed.). *Kierkegaard's Concepts*. vol 15, tome III: Envy to Incognito. Burlington: Ashgate, 2014.

SANDERS, E. *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion*. Philadelphia: Fortress Press, 1977.

SANTOS, Toya Alexsandro T. B. *A Noção de Sistema na Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio de Hegel*. 2006. 188 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2006.

SCHAEFFER, Francis. *Genesis in Space and Time*. Downers Grove: InterVarsity Press, 2009.

SCHARLEMANN, Robert P. The No to Nothing and the Nothing to Know: Barth and Tillich and the Possibility of Theological. *Science Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 55, No. 1 (Spring, 1987), pp.57-72

ŠERPITYTĖ, Rita. *Was Kierkegaard a Nihilist?*. ТОПІОС, n. 3 (14), 2006.

SHEIL, Patrick. *Starting with Kierkegaard*. New York: Continuum, 2011.

SILVA, Jessé Pereira da. Conceito de Solidão em Paul Tillich. *Revista Eletrônica Correlatio*. n. 2 - Outubro de 2002.

SILVA, Ronaldo Miguel da. *Corporeidade e condição do humano no pós-humano: uma abordagem a partir da cristologia*. 2010. 128 p. Dissertação (Mestrado em Teologia). Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2010.

SKORDILI, Beatrice. Grand Narrative. In: TAYLOR, V.; WINQUIST, C. *Encyclopedia of Postmodernism*. London and New York: Routledge Taylor and Francis Group. 2006. p. 164-166.

SNYDER, Howard A.; SCANDRETT, Joel. *Salvation Means Creation Healed: The Ecology of Sin and Grace*. Eugene OR: Cascade Books, 2011.

SÖDERQUIST, K. Brian. *Kierkegaard's Contribution to the Danish Discussion of "Irony"*. In: STEWART, Jon (ed.). *Kierkegaard and His Contemporaries*. Kierkegaard Studies Monograph Series 10. Berlin/NewYork: Walter de Gruyter, 2003.

SOMMERS, Andreas Urs. *Nihilism and Skepticism in Nietzsche*. In: PEARSON, Keith Ansell (ed.). *A Companion to Nietzsche*. Malden: Blackwell Publishing, 2006.

STACK, George J. Kierkegaard's Ironic Stage of Existence. *Laval théologique et philosophique*, vol. 25, n° 2, 1969, p. 192-207.

STEWART, Jon. *France: Kierkegaard as a Forerunner of Existentialism and Poststructuralism*. In: _____ (ed.). *Kierkegaard International Reception*. Tome I, Northern and Western Europe. Padstow: Ashgate Publishing, Ltd., 2009.

_____. *Søren Kierkegaard: Subjectivity, Irony, & the Crisis of Modernity*. Oxford: Oxford University Press, 2015.

SWENSON, David. *Translator's introduction*. In: KIERKEGAARD, Søren. *Philosophical Fragments*. Princeton: Princeton University Press, 1962.

TEIXEIRA, E. B. *A fragilidade da razão: pensiero debole e niilismo hermenêutico em Gianni Vattimo*. Porto Alegre: EDPUCRS, 2005.

TENNANT, Matthew. *Tillich and the wild things: evil and transformative soteriology*. Paper presented at The North American Paul Tillich Society meeting – October 31, 2008. Disponível em: <http://users.ox.ac.uk/~rege0695/tillich_wildthings.pdf> Acesso em: 11 de maio de 2016.

THIELST, Peter. *Poul Martin Møller: Scattered Thoughts, Analysis of Affectation, Struggle with Nihilism*. In: STEWART, Jon (ed.). *Kierkegaard and His Contemporaries*. Kierkegaard Studies Monograph Series 10. Berlin/NewYork: Walter de Gruyter, 2003.

TORRALBA, Francesc. Cristologia de Kierkegaard. *Revista Catalana de Teologia*. XXII, p. 103-153, 1995.

TOURNIER, Paul. *Culpa e graça*. São Paulo: ABU, 1985.

VALLS, Alvaro. *Do desespero silencioso ao elogio do amor desinteressado: aforismos, novelas e discursos de Søren Kierkegaard*. Porto Alegre: Escritos, 2004.

_____. *Kierkegaard*. Coleção Passo a Passo, nº 78. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

VALLS, Alvaro; MARTINS, Jasson. Alteridade como fundamento da ética em Kierkegaard. *Revista Litterarius*. v. 9, n. 2, jul./dez. 2010.

VARDY, Peter. *The SPCK Introduction to Kierkegaard*. London: SPCK, 2008.

VARGAS, Jean. Kierkegaard entre a existência e o niilismo. *Sapere Aude* – Belo Horizonte, v. 6 – n. 12, p. 657-671, Jul./Dez. 2015.

VATTIMO, Gianni. *Depois da Cristandade: por um cristianismo não religioso*. Rio de Janeiro: Record, 2004.

_____. *El fin de la modernidad: nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. Barcelona: Editorial Gedisa, 1994.

_____. *Filosofia al presente*. Milano: Garzanti, 1990.

_____. *Nichilismo ed emancipazione: etica, politica, diritto*. Varese: Garzanti, 2003.

_____. *Tecnica ed esistenza. Una mappa filosofica del Novecento*. Torino: Paravia, 1997.

_____. The End of (Hi)story. *Chicago Review*. vol. 35, nº. 4, p. 20-30, 1987.

VOLPI, F. *Il nichilismo*. Roma: Laterza, 2004.

Vunderink, R. W. The Significance of Existentialism for Christian Theology: An Examination of Paul Tillich's Philosophical Theology. *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, Vol. 44, 241-248, 1970.

WEBER, José Fernandes. Idealismo é niilismo: a crítica de Jacobi a Fichte. *IX SEPECH – Seminário de Pesquisa em Ciências Humanas*, 2012, Londrina: EDUEL, 2012. v. 1. p. 1378-1387.

WERLE, Marco Aurélio. *A angústia, o nada e a morte em Heidegger. Trans/Form/Ação*. São Paulo, 26(1): 97-113, 2003.

WILLIAMS, Robert. *Theology and Tragedy*. In: KOLB, David (ed.). *New perspectives on Hegel's Philosophy of Religion*. p. 39-48. New York: State University of New York Press, 1992.

WINTER, Ralph (ed.) *Ancient World*. California: Institute of International Studies, 2006.

WOODWARD, Ashley. Nihilism and the Postmodern in Vattimo's Nietzsche. *Minerva - An Internet Journal of Philosophy*. vol. 6, (2002): p. 51–67.

YERKES, James. *The Christology of Hegel*. Albany: SUNY Press, 1983.

ZAMPIERI, Gilmar. Eros, philia e ágape em Kierkegaard. *Filosofazer*. Passo Fundo, n. 29, jul./dez. 2006, p. 91 a 107.