

“SER” E “CORAGEM”:

Paul Tillich e apropriação temática de Kierkegaard

Marcelo Serute*

Rodrigo Barbosa do Amaral**

Resumo: Este artigo pretende investigar a relação de afirmação do “ser” e do “não-ser” a partir das considerações existencialistas de Kierkegaard e do *Dasein* (ser-aí) de Heidegger. Insere na discussão A coragem de ser *The courage to be*, de 1952, de Paul Tillich, interlocuções (re)tomadas a partir da definição do “eu” kierkegaardiano, revolvendo a desconstrução de alguns impasses tradicionais da filosofia da vida, em torno das categorias tais como finitude, morte, vida, desespero, indivíduo e ansiedade. Tal cenário epistemológico refaz o protesto contemporâneo e característico dessa exigência da afirmação do “ser” dado como “eu-individual”, inclusive, problematizando a representação teísta e cristã que vai intencionalmente adequando tal relação eu-individual como partícipe de um mundo. Ademais, acerca dessa referência, o “ser” passa a ser fausto pelo seu engajamento existencial através da coragem; e a despeito de seu não-ser ou despotência de ser, esse enigma vivencial implica-se na questão da ansiedade, do desespero, alinhando-se à discussão da incessante busca de autenticidade, sem se deixar perdido-de-si e do-mundo, se nessa condição de vivência corajosa. Portanto, de seus aspectos mais restritivos entre filosofia e teologia, este texto pretende demarcar um viés mais temático do existencialismo como potência da vida.

Palavras-chave: Eu, finitude e coragem; ansiedade e existencialismo; teísmo e filosofia da vida.

"BEING" AND "COURAGE":

Paul Tillich and thematic appropriation of Kierkegaard

Abstract: This article intends to investigate the affirmation relation of “being” and of “not-being” from the existentialist considerations of Kierkegaard and from the *Dasein* (being-there) of Heidegger. It inserts into the discussion *The courage to be*, 1952, from Paul Tillich, (re)taken interlocutions from the definition of the kierkegaardian “me”, resolving the deconstruction of some traditional deadlocks of the philosophy of life, around categories such as finitude, death, life, despair, the individual and anxiety. Such epistemological scenery remakes the contemporary and characteristic protest of this demand of affirmation of “being” given as “self-individual”, including problematizing the theistic and Christian representation adapting intentionally the relation self-individual as participant of a world. Therefore, concerning these references, the “being” comes to be auspicious for its existential engagement through courage; and despite its not-being or dis-potency of being, this experiential enigma implies itself in the question of anxiety, despair, aligning itself to the discussion of ceaseless search for authenticity, without letting itself lost-from-oneself and from-the-world, if in this condition of courageous living. Thus, from its more restrict aspects between philosophy and theology, this text intends to inscribe a more thematic of existentialism as potency of life.

Key-words: Self, finitude and courage; anxiety and existentialism; theism and philosophy of life.

* Professor do Instituto Federal do Espírito Santo em filosofia. E-mail: marcelo.serute@ifes.edu.br

** Aluno do Curso de Licenciatura em Filosofia, UFES. E-mail: pramaralro@hotmail.com

Introdução

Pela abordagem histórica, inclusive cultural, pode-se notar o quanto alguns elementos existenciais revolvem-se por certos aspectos, e como eles são equalizados nesses contextos. Quando percebidos a partir da compreensão da sociedade, o que Tillich chamaria de formação “coletivista” ou “semicoletivista” (TILLICH, 1976), nota-se, a despeito de sua formação social, de não pouca importância, o quanto há preocupações antropofilosóficas e existencialistas, desdobradas por vários conceitos que emanam dessa ótica de seus mundos históricos. Mantendo distância de aportes e fracionamentos lidos como arbitrários, trata-se, por sua vez, de temáticas que propõem conceitos de análises sugestionáveis cujo mérito é atribuir sentido e significado a uma concretude ou ‘realidade’, podendo-se explicar o relevo de algumas palavras-chave, o que, para este artigo, que articula as categorias ser e coragem com o existencialismo, elege palavras como: ‘dúvida’, ‘morte’, ‘finitude’, ‘simbologia do mal’, ‘caos’, ‘dramas’ e mesmo ‘vitalidade’ e ‘possibilidade’ de ‘vida’ como ‘ser-histórico’.

Rever algumas dessas categorias analíticas semiapresentadas como tal, não exatamente para ambicionar-se uma chave de análise tautológica pretensiosa, ou seja, total, significa primeiramente tensionar a própria metodologia de escolha, obviamente pela orientação de sua interpretação, sem, contudo, preterir relações e processos surgidos a partir da ambientação histórica, sociocultural e filosófica, em que tais figurações, aliás, poderão ser representadas por tematizações existenciais mais primorosas, metodologia que Tillich denominaria de “método de correlação” (KING & WINSTON, 2016), pois, preocupado em fazer dialogar seu teísmo com a sociedade e a cultura, direciona sua dinâmica de correlação a partir de muito conceitos analíticos, dentre os quais, finitude e morte.

Tudo aponta, pois, para a estreita aproximação metodológica¹ de tal análise conceitual e epistemológica, se certos termos podem ser revisitados, e se soam até como comuns, por exemplo, a esta ou àquela sociedade. Assim, coragem estará investida de caráter modular, empiricamente analisado pela forma seletiva da historicidade correta do termo, de amplo domínio de Paul Tillich.

É por isso que, à guisa desse encontro entre o temático e o conceitual, e/ou vice-versa, acentuam-se neste artigo os termos ser e coragem. Se eles se destacam, a temática juntamente se ergue por essa base conceitual, mais uma vez, desde que frisada pela inter-relação ou passagem do registro de alguns momentos humanos históricos, mais perceptíveis em empiricidades artísticas, literárias e filosóficas, focados nessa radicalidade da finitude e da morte. É segundo esse modo específico que os tempos

¹Tillich e os seus intérpretes creditam que sua metodologia é de correlação, como se afirmou nesse artigo. Portanto, Tillich propõe-se depor a incomunicabilidade da Revelação com a História e a Cultura, pois concebe a filosofia e a teologia dialogável e junto com a sociedade e a cultura. Mas há críticos que o definem como fenomenologista. Assim, por exemplo, Boto (2011, 141), em *Fenomenologia e experiência religiosa em Paul Tillich*, afirma que *A coragem de ser* (1952/1973) é a obra na qual Tillich se mostra mais fenomenológico. Isso porque a fenomenologia está no âmbito de sua ontologia [...]. Com base em uma das suas últimas entrevistas, achou-se por bem manter a tese de sua “metodologia da correlação”.

modernos e contemporâneos deporão no existencialismo, embarcando como opção, dado que esse duto existencialista parece responder melhor por suas demandas, e igualmente Paul Tillich adentra esse construto.

A inserção desse recolhimento crítico-analítico no enfrentamento desse eu-indivíduo em relação aos impasses da vida, a despeito da angústia, da ansiedade e do desespero, a partir desse plano de investigação de afirmação de ser e coragem, constitui o objeto que este artigo problematiza teoricamente.

1. Kierkegaard: ontologia e ética do desespero humano. Pressuposições apropriadas por Tillich?

Parece que a ontologia pode mesmo deslocar-se com certa polissemia, apesar da clareza como seus sentidos são tomados para uma análise metodológica. Assim, pelo menos dois significados desse termo se firmam em Søren Aabye Kierkegaard, filósofo do século XIX. Isso precisa ser considerado num estágio inicial porque ele meio que paternaliza o existencialismo, quando os próximos estudos serão expostos na historicidade. Por isso, esse pensador dinamarquês seria considerado o pai do existencialismo e o precursor da psicologia existencial, pelo menos por sua posição de vanguarda e porque todas as demais análises existenciais passam a se reportarem inescapavelmente aos seus escritos (ABBAGNAMO, 2007, p. 403).

Acerca desse assunto, é necessário perguntar o que é, de fato, o existencialismo. Segundo Abbagnamo (2007, p. 402), uma definição se apresenta como a mais elaborada, com ênfase na ‘análise existencial’, cujo instrumento investigativo seria esse critério de ser “existencial”. Seria mais isso do que o fato correlato de se notarem os modos divergentes de interpretação: “A análise existencial é, portanto, a análise das situações mais comuns ou fundamentais em que o homem vem a encontrar-se. Nessas situações, obviamente, o homem nunca é e nunca encerra em si a totalidade infinita, o mundo, o ser ou a natureza”.

Nesse acento mais analítico e existencial, pois, da situação do homem em si, eis que a definição de seu eu-indivíduo teve que ser postulada como angustiante, ou como prefere Kierkegaard, ‘desesperada’, assim entendida:

A relação do homem consigo mesmo, que constitui o eu, é dominada pela desesperação, ou seja, pela condição na qual o homem se encontra porque percorreu uma possibilidade após outra sem deter-se ou porque esgotou suas limitadas possibilidades, e o futuro se fecha diante dele (ABBAGNAMO, 2007, p. 403).

Isso se deu nessa filosofia kierkegaardiana por meio de duas tensões arvoradas na compreensão do seu conceito de “ser”: (a) a interpretação ontológica; e (b) a que resulta na condição ética de ser desse indivíduo. Da situação ontológica Kierkegaard extrai a concepção dialética – inclusive, metodológica, ou

seja, esse estreitamento entre finitude e infinitude. Perfaz assim certa estrutura de análise, dada como síntese da relação empregada. A finitude e a infinitude terão por síntese dialética o surgimento do “eu”, e este, por sua vez, destacará a consciência de ser mediante sua percepção ontológica na dinâmica entre “ser” e “não-ser”. Por sua vez, terá sua vertente ética, finalmente, dada pela possibilidade de vivenciar sua liberdade motivada pela vontade, que assim qualifica a existência. Portanto, a dialética surge sempre dessas relações, primorosamente destacadas pela dinâmica do eu-indivíduo-consciência.

Quanto mais consciência houver, tanto mais eu haverá; pois que, quanto mais ela cresce, mais cresce a vontade; e haverá tanto mais eu quanto maior for a vontade. Num homem sem vontade, o eu é inexistente; mas quanto maior for a vontade, maior será nele a consciência de si próprio (KIERKEGAARD, 1979, p. 207, grifos nossos).

É notável, pois, que essa relação dialética do ser em busca de um ser-em-si tem por base a própria relação entre “ser” e “não-ser” como possibilidade. Por isso pode-se afirmar:

Numa relação de dois termos, a própria relação entra como um terceiro, como unidade negativa, e cada um daqueles termos se relaciona com a relação, tendo cada um existência separada no seu relacionar-se com a relação; assim acontece com respeito à alma, sendo a ligação da alma e do corpo uma simples relação. Se, pelo contrário, a relação se conhece a si própria, esta última relação que se estabelece é um terceiro termo positivo, e temos então o eu (KIERKEGAARD, 1979, p. 195).

No entanto, as relações ou mesmo os processos que movimentam em direção a essa síntese do eu levam em conta uma consequência existencial fatídica: o ser reencontra o desespero em si-mesmo. O desespero está dentro dele, por isso, por essa dialética se reconduz ao ser, esse voltar-se – ou, esse si-mesmo.

Isto é, Kierkegaard compreende que nós somos um voltar-se. Esse, por sua vez, não é nada mais do que um terceiro elemento, reunidor de outros dois – finito e infinito, temporal e eterno, liberdade e necessidade. A esse voltar-se, dessa maneira reunidora, ele dá o nome de eu (ARAÚJO, 2009, p. 167-171).

Onde se percebe tal desespero como atitude justificadamente humana, por princípio, o ser não tem como não se desesperar. Assim, pode concretizar sua doença mortal ou a finalidade do seu drama: cabalmente, o desespero.

Ademais, eis que esse ato gerado pela reflexão do próprio desespero faz parte do conhecimento, pautado na compreensão mais profunda do ‘eu’ desesperado; aliás, no texto kierkegaardiano isso tem evidente inspiração no pensamento socrático, pela ironia e pelo questionamento humano, que se dá “no mundo real em que se trata do indivíduo existente” (KIERKEGAARD, 1979, p. 251), e se dá também porque “compreender é do alcance humano, é a relação do homem com o homem” (KIERKEGAARD, 1979, p. 252). Logo, todo problema que deriva de suas questões existenciais deve ser existencialmente tratável pela sua forma humana!

Esse plano de fundo kierkegaardiano estabelece conexões importantes com o pensamento tillichiano, o que poderá aparecer, nas próximas linhas, enviesando tais postulados na relação entre ser e

coragem-de-ser. Poderá, contudo, ser atravessado pelo sentido afirmativo, quanto à negatividade de não-ser “lançado” pelo “salto” ao abismo da insignificância vivencial? Enfim, qual seria a retomada tillichiana dessa ótica do desespero humano pela via de sua semântica existencial e teórica?

2. Inflexão do desespero (da ansiedade patológica) como problemática tillichiana

Algum sentido para a ansiedade, até aqui, foi proposto pelo termo “desespero”. Ele surgiu como problema tanto para Kierkegaard quanto para Heidegger, resguardadas as devidas proporções e diferenças originadas de suas referencialidades epistemológicas (para a compreensão do ser e da sua relação com a coragem). Antes do devido aprofundamento da categoria analítica coragem na reflexão de Tillich, parece plausível mediar essa compreensão mais concreta da ansiedade. Deve-se recorrer ao texto *Ser e coragem* para daí se extraírem algumas explicações para o termo. Mas há outro detalhe mais interessante quanto à tradução de ansiedade.

A tradução em português do livro *A Coragem de Ser* usa o termo “ansiedade” (anxiety) no lugar de angústia. A versão alemã usa o termo *Angst*, que também pode ser traduzido por ansiedade, além de medo. O termo está etimologicamente próximo ao dinamarquês *Angest*, de Kierkegaard, comumente traduzido por “angústia”. Também está próximo do alemão *eng*, que significa “estreito”, “apertado”. Angústia, assim, seria o sentimento de estreiteza, aperto, confinamento (DUMER, 2017, p. 61).

Acerca desse estranhamento do termo etimológico ou de seu alinhamento semântico, neste artigo, ler-se-á o seu sentido amplo, portanto, destacado como ansiedade, portanto o termo será tratado nessa tradução. No entanto, reverberará para outros sentidos, dependendo do contexto implícito da análise, significando, por exemplo, angústia ou esse sentimento de aperto, desespero, permitindo-se, assim, a articulação com a analogia da medicina dada por Tillich (1976) nesse livro, quando define a como patologia ou neurose. Nesse caso, se observado no aspecto mais concreto, como diria Tillich (1976), o objeto específico da neurose seria o medo especificado em algo.

Ansiedade, angústia, desespero têm aspirações conceituais e etimológicas, e nesse caso, os termos tratados por Kierkegaard, Heidegger e Tillich, quando traduzidos para o português, perdem, muitas vezes, a força semântica.

Ademais, essas são as inspirações filosóficas de Tillich, que se revolvem, ora de Kierkegaard, ora de Heidegger, por algumas analogias epistemológicas, sem necessariamente deixar-se, pois, arbitrar por alguma ordem ou sistematização como propriedade de sua peculiar interpretação existencialista. Ao que parece, Tillich opta por um eixo de análise mais híbrido e versátil, ao pensar a ansiedade como doença, não envolvida com a ideia de desespero kierkegaardiano, mas produzida como patologia (TILLICH,

1976, p. 49), mais “apertada” (DUMER, 2017). Igualmente, ao retomar implicitamente o Dasein como releitura da realidade humana, Tillich compreende distintamente essa originalidade mais existencial heideggeriana.

Senão existencialista, o Dasein dava-se naquele relevo de base heideggeriana. Em Tillich, será reinserido como estudo da negatividade do não-ser e permanecerá nessa negatividade de não-ser, muito embora o próprio Tillich entenda que Heidegger tenha sido existencialista. Talvez nesse ponto resida um equívoco de sua análise. Mas é explicável, em razão dessa polêmica – se é ou não existencialista – o seu sistemático texto *Teologia sistemática* (TILLICH, 1987) afirmara:

O existencialismo recente “encontrou o não-ser” de forma profunda e radical. De certa forma ele substituiu o ser-em-si pelo não-ser, atribuindo ao não-ser uma positividade e um poder que contradizem o sentido imediato da palavra. O “nada nadificante” de Heidegger descreve a situação do homem de estar ameaçado pelo não-ser de uma forma ultimamente inevitável, isto é, pela morte. A antecipação do nada na morte é o que confere à existência humana seu caráter existencial. Sartre inclui no não-ser não só a ameaça do nada, mas também a ameaça da falta-de-sentido (i.e., a destruição da estrutura do ser). No existencialismo não existe forma de conquistar essa ameaça. A única forma de lidar com ela está na coragem de assumi-la sobre si mesmo: coragem! Como este estudo mostra, o problema dialético do não-ser é inevitável. É o problema da finitude. A finitude une o ser com o não-ser dialético. A finitude do homem, ou criaturalidade, é incompreensível sem o conceito de não-ser dialético (TILLICH, 1987, p. 159).

Talvez o ato mais sensato dessa relação tillichiana seja o seu objetivo mais claro: enfrentar a ansiedade pela coragem, acarear a finitude com a constatação da negatividade do não-ser como dimensão dessa consciência humana que tem sobre si-mesma. “A ansiedade é autoconsciência do eu finito como finito” (TILLICH, 1987, p. 164).

Qual é o relevo mais interessante, nesse aspecto em que associa o desespero à ansiedade, com a correspondente apropriação, dado como o arranjo metodológico em conformidade com a ótica de Paul Tillich? Sua equação passa por três respostas, sempre nessa demanda de explicação da ansiedade. A primeira afirma haver três tipos de ansiedade correlatos à *Natureza do Homem* (1976, p. 31). A ansiedade do destino e da morte, da vacuidade e insignificação, e da culpa e condenação (TILLICH, 1976, p. 39).

A primeira forma de apresentação da ansiedade, para Tillich, tem a ver com a manifestação das tendências de negação do ser para poder se instituir, ou não, como vida plena. Nesse caso, o que se afirma é a prioridade ontológica do ser sobre a própria negação do não-ser. Para tanto, destino e morte estão diretamente implicados nessa ameaça, que, para Tillich (1976, p. 32), é espiritual, ameaçando a condição “ôntica” de ser.

O destino não produziria ansiedade inevitável se não tivesse a morte por trás de si. E a morte está por trás do destino e suas contingências, não só no último momento, quando se é expulso da existência, mas em cada momento dentro da existência. Não-ser é onipresente e produz ansiedade mesmo onde uma ameaça imediata de morte está ausente (TILLICH, 1976, p. 35).

Consequentemente, a segunda explicação da ansiedade, além do destino e da morte, se dá pela situação de que tal ameaça vai atingir o nível dessa condição espiritual do ser e limitar a liberdade criadora, de ação e de espontaneidade, da vida cultural do homem. Assim, depara-se com vazios, lacunas, ausências de significado. Portanto, trata-se da vacuidade e insignificação que impede a decisão livre, bem como mostra o quanto ela está eivada da profunda dúvida de ser.

O homem tenta um outro caminho: a dúvida se baseia na separação do homem do todo da realidade, da sua falta de participação universal, no isolamento de seu eu individual. Ele tenta sair desta situação, renunciar à sua separação e auto-relacionamento. Voa da liberdade de perguntar e responder por si mesmo para uma situação na qual não podem ser formuladas questões ulteriores e as respostas às questões prévias são impostas arbitrariamente. A fim de evitar o risco de perguntar e duvidar, ele renuncia a si próprio tentando salvar sua vida espiritual (TILLICH, 1976, p. 38).

Com isso, pela ambiguidade de reconhecer-se pressionado por tais lados, o espiritual “ôntico” de ser e a liberdade de agir (ou a responsabilidade ética de agir), compreende-se qual seja a última interpretação da ansiedade do homem, que aparece derivada da culpa e condenação (TILLICH, 1976), donde serão retomados – ambos núcleos existenciais, o ser espiritual e ôntico – pela confusão e perplexidade oriundos nesse impasse limitador para com a afirmação de ser. Portanto, tem-se outra arena propícia à ansiedade manifestada, a culpa e condenação, asfixiando a responsabilidade ética.

Isto pode acontecer de duas maneiras, de acordo com a dualidade do trágico e do pessoal na situação do homem, o primeiro baseado nas contingências do destino, o segundo na responsabilidade da liberdade. A primeira maneira pode levar a uma desobediência dos julgamentos negativos e exigências morais nas quais se baseia: a segunda, conduzir a um rigor moral e à auto-satisfação derivada dele. Em ambos – em geral chamados de anomismo e legalismo – a ansiedade de culpa está no fundo e rompe de novo e de novo para o exterior, produzindo a situação extrema de desespero moral (TILLICH, 1976, p. 41).

Não basta ter noção de que o homem tem um lado espiritual e ao mesmo tempo outro, da liberdade de decisão, se ele estiver tomado pela patologia da ansiedade em sua dimensão crítica, reflexiva e consciente, afetada pela trincheira do sentido e da finitude, portanto, do destino e da morte. Assim a ansiedade atinge seu ponto máximo e descamba para a dimensão do desespero humano. Entretanto, por que surge essa inflexão do desespero? Primeiramente, deve-se notar que, para Tillich (1976, p. 42), ansiedade e desespero são tensões diferentes, conceituadas e tematizadas com distinções analíticas de qualidades diferentes, e isso acontece porque o homem tem que enfrentar os efeitos e desdobramentos da própria condição humana autêntica; ou seja, a despeito de não-ser, ele tem que agir como ser, logo, encarando o seu desespero. Como se pode ser, a despeito do não-ser e de todas as manifestações da ansiedade sobre a condição humana?

O desespero apresenta-se nesse quadro e, ameaçado pela desintegração existencial, segue além da finitude, em grau e qualidade, explicando-se como conceito diferente. Mais acirrado, desce ao detalhe da situação extrema chamada “linha de fronteira” (TILLICH, 1976, p. 42).

O desespero aparece sob a forma de duplicação, como a tentativa desesperada de escapar ao desespero. Se a ansiedade fosse só ansiedade do destino e da morte, a morte voluntária seria o caminho para sair do desespero. A coragem requerida seria a coragem de não ser. A forma final da auto-afirmação ôntica seria o ato de autonegação ôntica [...] o desespero é também o desespero ante a culpa e a condenação. E não há meio de escapar a ele, mesmo pela autonegação ôntica (TILLICH, 1976, p. 42).

O que se afirma como ‘diferente’ nos termos ‘ansiedade e desespero’ não é contraditório ou indissociável, mas apenas caracteriza como a ansiedade surge, chegando, nessa profundidade qualitativa limitadora da ação humana, ao caráter de desespero, se plenamente consciente. Aliás, nem sempre ansiedade e desespero são recorrentes ou presentes em todas as decisões cotidianas do ser (TILLICH, 1976, p. 43), mas serão igualmente insignificantes na sua afirmação de ser. Ou seja, ter ciência de ser e não-ser não anula o desespero, pelo contrário, o acentua: “A ansiedade da vacuidade e insignificação participa de ambos os elementos no desespero, o ôntico e o moral” (TILLICH, 1976, p. 43).

Acerca dessa conjuntura patológica e degradada da ansiedade que permeia o ser humano e sua existência, para Tillich, há uma saída pela construção existencialista de ser, segundo o seu conceito e o tratamento que confere ao tema da coragem. Mas o que é a coragem para Paul Tillich e como ela dialoga com a condição existencialista de não-ser?

Histori-ação da coragem: alguns aparecimentos da coragem na historicidade?

O livro *A coragem de ser* (TILLICH, 1976) enxerga essa categoria pela abordagem histórica. No capítulo dedicado ao seu desenvolvimento, tem-se a leve impressão de que a palavra surge sempre retratada como ação das ideias, pensamentos e movimentos sociais ao longo da historicidade antropológica e filosófica, para a qual, aliás, segundo Tillich (1976, p. 1), “convergem elementos teológicos, sociológicos e filosóficos”.

A coragem é, portanto, histori-ação de como o termo se dispõe no espaço-tempo humano. Ela está presente na *Odisseia*, de Homero, quando sobressai como principal dos valores espartanos; é alvo de discussão em *Laches*, de Platão (TILLICH, 1976, p. 1); na obra de Sêneca, se “diz que nenhuma coragem é tão grande como a nascida do desespero mais profundo” (TILLICH, 1976, p. 13). Assim, a coragem é a primeira das quatro virtudes cardeais, acima da sabedoria, justiça e temperança (TILLICH, 1976, p. 12), portanto, ordenadora e regradora da expressão humana do bem viver.

Observam-se vários sentidos e polissemia nesse termo, sendo assim mais preciso alinhar a relação e a pretensão da coragem com o que se define por analítica da coragem, isto é, de forma mais contextual,

como a proposta desse artigo: reencontrar, a partir do termo, seu aspecto mais existencial com relação à prática, à decisão e à ação da pessoa no espaço-tempo (historicidade, cotidiano, sociabilidade, intersubjetividade, etc.).

Sem a pretensão de exaurir as concretudes da existência, nem tampouco dela evadir-se, a coragem dirige-se aos problemas existenciais quando se depara com certos dramas humanos: decepção, violência, enfermidade, tragédia, crise, morte e dor fazem parte da existência/vivência humana e ao mesmo tempo pedem decisões. Por isso a decisão de viver e enfrentar a vida pela coragem, para Tillich, deve principiar tal debate.

Por certa aproximação entre Tillich (1976) e os estoicos, ele se permite questionar destes postulados com os cristãos no âmbito da coragem, como a ação de enfrentamento das vicissitudes da vida e a despeito do não-ser como ameaça existencial. No entanto, Tillich (1976) questiona a resposta ou solução dos estoicos, em parte porque eles não compreenderam a desesperação da culpa pessoal (TILLICH, 1976, p. 13). Aliás, não interiorizam a moralidade como fundo de culpa pessoal, e portanto, evadem-se da consciência moral, nesse sentido: “A coragem de ser, para ele [o estoico Epícteto], é a coragem do destino e da morte, mas não é a coragem de nos afirmarmos a despeito do pecado e da culpa. Não poderia ter sido diferente: porque a coragem de enfrentar a própria culpa conduz à questão da salvação, ao invés da renúncia” (TILLICH, 1976, p. 13).

Esse fragmento dá pistas de uma abordagem mais teísta, contrapondo-se à maneira ateuista dos estoicos. Por isso Tillich inserirá, ao longo do seu texto, em razão dessa base que brande a coragem como enfrentamento frontal desse destino e morte, a necessidade de que a culpa moral não fosse desconsiderada. Aliás, para além desse quadro de renúncia erigido pela ideia de sabedoria estoica, aí ficaria, longe da salvação, embora restrito ao âmbito e à concepção dessa sabedoria estoica-humana.

Tillich já teria deixado claro em *A era protestante* (The Protestant Era, 1948) essa articulação teísta preservada nessa histori-ação da coragem em diálogo com os estoicos. Ele pretende, portanto, dar sustentabilidade à crença e à fé, em um teísmo de vertente cristã.

Ao indagar a respeito dos poderes e estruturas constituintes do ser do eu e do mundo, de sua inter-relação e variedade, a teologia busca o aparecimento da base, do ser. Indaga pela maneira como o ser humano acolhe o aparecimento de sua preocupação suprema ou resiste em face desse aparecimento [...] Trata-se de um pensamento existencial que é a mesma coisa que teologia (TILLICH, 1992, p. 116).

As próximas passagens históricas – medievalismo, renascentismo, ceticismo – permeiam essa temática da salvação, instalada naquela sociedade clássica e cristã, tendo por ressignificação uma nova fase, ou seja, a descoberta do indivíduo, abstraído desses sistemas de ideias históricas. Por efeito, forja uma nova matriz ou chave de interpretação desse mundo moderno, porque se trata do indivíduo singular, e não apenas do indivíduo universal. A nova nuance do humanismo moderno desprestigia a coragem, que torna a salvação esquecida, bem como a renúncia estoica (TILLICH, 1976, p. 15). Entretanto,

Spinoza alertara quanto ao seu esquecimento, isto é, quando se deixou de indagá-la (*salus*) como caminho existencial, negligenciada por quase todos desse tempo (TILLICH, 1976, p. 18).

Na modernidade, Nietzsche redireciona a coragem como potência de vida, emitindo outro sentido circunscrito no campo ético da decisão do indivíduo, acrescentando-se um importante enfoque nessa denominada “filosofia de vida” (TILLICH, 1976, p. 20). Recrudescem as ambiguidades da vida, que requerem nova coragem, ou seja, a coragem da autoafirmação “de olhar para dentro do abismo do não-ser na completa solidão” (TILLICH, 1976, p. 22) que esse indivíduo precisa experimentar, a despeito das mesmas ambiguidades e realidades da vida.

Tillich encerra suas considerações alegando que não tentou nenhuma história da ideia de coragem, mas apenas buscou mostrar “o problema ontológico da coragem”, assim como permanece “incompreensível”, quando despido desse seu “caráter ontológico” (TILLICH, 1976, p. 23). Portanto, afasta-se da salvação como proposta e envolve-se apenas na dimensão ética. Nesse impasse, como figurar-se o ser-coragem, dado como práxis a ser elaborada por Paul Tillich?

Primeiramente, situando-se a coragem em sincronia com certa história-em-ação: diante do surgimento, deslocamento e reaparecimento da coragem, deve-se fruí-la pela ação. Em alguns momentos das empiricidades históricas, sua relação tem a ver com o aparecimento, se constatado pelo procedimento filosófico-teológico, voltando a coragem ao seu “caráter ontológico”.

Parece que Tillich extrai alguns traços da filosofia de Heidegger, quando a coragem atingiu seu exato grau de elaboração a ser pensado filosoficamente como coerente, pois, a partir do desespero humano (TILLICH, 1976, p. 115), ela se desdobra de modo mais radical, portanto, com a concretude existencial do ser-aí (*Dasein*), jogado no mundo, dada a derivação ontológica dessa envergadura do ôntico para o ético. Por outro lado, tem a ver com o ato de objetivação pela questão mais elementar de tal decisão humana, pela própria finalidade existencial em si-mesma, que é ontológica. Quanto ao aspecto ético, pondera-se:

Tendo a coragem de ser como nós mesmos, tornamo-nos culpados e somos solicitados a tomar esta culpa existencial sobre nós. A insignificação, em todos os seus aspectos, só pode ser enfrentada por aqueles que resolutamente tomam sobre si a ansiedade da finitude e culpa. Não há norma, nem critério para o que é direito e errado. A decisão torna direito o que deve ser direito. Uma das funções históricas de Heidegger foi se aprofundar na análise existencialista da coragem de ser como si próprio mais plenamente do que qualquer outro e, falando historicamente, de modo mais destruidor (TILLICH, 1976, p. 116).

A tenacidade desse modo como Tillich (1976) parece inspirar-se de Heidegger e constituir sua ótica de participação do indivíduo, que aceita ser si-próprio, precisa se ajustar à dimensão “mundo” e à crítica ao “teísmo”, ou, além disso, transcender sua concepção de “Deus acima do mundo”, encontrando-se com o si-mesmo mediante uma “fé absoluta” (TILLICH, 1976), conforme discutir-se-á mais em frente.

Portanto, o acolhimento ou a hospitalidade da relação “eu-indivíduo” e “mundo” emergem para o enfrentamento do não-ser. Implicará o ato de aceitar a aceitação, segundo a teoria tillichiana (TILLICH, 1976, p. 128), dada como “coragem de ser”, principalmente, “coragem de aceitar-se como sendo aceito, a despeito de ser inaceitável”, isto é, o paradoxo do não-ser, pois “aceitar a aceitação através do inaceitável é a base para a coragem da confiança”. Porém isso será mais bem discutido no próximo e último ponto.

Pode-se, então, perguntar: como poderá/será a coragem de ser equacionada na argumentação de Paul Tillich? Esse é o último recurso, valorado como diálogo e resposta, e deverá dar autonomia, bem como resultado, nessa teoria da coragem, como será visto nas próximas linhas.

Dimensões da coragem de ser a despeito de não-ser: possibilidades de afirmação humana

Em dois lugares diferentes disse-se que dois pensadores influenciaram direta ou implicitamente os pressupostos de Paul Tillich em sua concepção existencialista de ser e não-ser. Kierkegaard afirmava sua abordagem concernente ao eu-indivíduo e ao fato humano de se estar asfiziado pela angústia ou desespero, aliás, ser “apertado”, na verdade, ameaçado pela finitude e pela morte. Heidegger explorava somente, talvez de forma bem aligeirada, duas perspectivas: primeiro, o Dasein dado como realidade humana; segundo, a pista de sua inflexão daquela relação ser-aí e mundo. Portanto, de ambos os pensadores, apreenderam-se alguns elementos para agora destacar: como Tillich responde ao problema do não-ser?

Indo diretamente à sua intenção, pensa-se o não-ser atribuído sob dois postulados existenciais. Nesse efeito, gera-se sua afirmação de ser: (i) precisando a coragem de ser como um eu; e (ii) necessitando alocar sua concretude: eu com relação ao mundo (TILLICH, 1976, p. 69). Quando o ser deixou sua potência de ser justamente onde se viu perdido de sua identidade ou individualidade em um mundo vivencial e relacional, para sua volta é insubstituível o quadro existencial em que precisa deliberar pelo enfrentamento de sua condição de não-ser. Nesse sentido, um aspecto ponderado por Tillich pede a junção, ou melhor, a relação, entre a ideia de ‘parte’ e ‘todo’. O ‘todo’, como mundo, é o campo ou o espaço da participação potente desse ser, enquanto a ‘parte’ é a sua individualização, que não pode neutralizar sua participação, ou seja, pode “tomar parte”, decisão inalienável de ser (TILLICH, 1976, p. 69).

As possibilidades ‘todo’ e ‘parte’, ‘eu’ e ‘mundo’ não ficarão polarizadas ou dicotomizadas, do contrário predomina a dualidade nociva: “ego-eus” e “nós-eu”. Mas a proposta que se desprende dessas reduções sociais e patológicas deve principiar por essa imprescindível inserção no mundo, nas tradições, nas instituições e principalmente nos construtos que inserem a coragem de ser como autenticação tanto do eu-sou-original quanto do mundo público dessa participação (TILLICH, 1976, p. 72).

Nesse sentido, a via desse percurso encaminhada para esse em-si perfaz tal originalidade da ‘parte’ com o ‘todo’, logo, dialogáveis entre si. Acerca dessa intencionalidade:

Tillich desenvolve a coragem de ser na realização da identidade em participação e individualização. A primeira diz respeito ao ser humano que afirma sua identidade como uma parte da comunidade, do mundo do qual tem a potência de ser. A segunda, a respeito do ser humano que afirma sua identidade como singular e separado da comunidade e do mundo, através da potência de ser em si mesmo, autenticidade. Ambas as afirmações de identidade são importantes e necessárias. (DUMER, 2017, p. 115)

Porém afastam-se os ‘mundos’ ou ‘coletivismos nocivos’. Tillich (1976, p. 75) mostra sua perplexidade ao diagnosticar o quanto o eu-individualizado se perdera no fascismo, no nazismo, no comunismo e na “democracia do conformismo” americano (TILLICH, 1976, p. 80). Certamente há problemas importantes nesse acolhimento do eu-original em um mundo socioindustrial, de democracia cabalmente reforçadora da elite ou da “intelligentsia”, que pretere a massa ou o povo (TILLICH, 1976, p. 80).

Longínquo está o eu-original, perdido no efeito moderno e contemporâneo viabilizado pelo “progresso produtivo” (TILLICH, 1976, p. 82), em que a competitividade, as crises econômicas e a exclusão da imagem da morte evidenciam-se como extremamente materialistas. O eu e o mundo estão decompostos e o sentimento de perda de si e de mundo, intransponível (TILLICH, 1976, p. 85). Em razão dessas analíticas que atravessam a sociedade, cultura e política, cita:

O ponto, contudo, em que todas as críticas concordam é a ameaça ao eu individual nas várias formas da coragem de ser como uma parte. É o perigo da perda do eu que provoca o protesto contra ela, e dá incentivo à coragem de ser como si próprio – a coragem, ela própria, está ameaçada pela perda do mundo (TILLICH, 1976, p. 87).

Estaria assegurado o enfrentamento do abismo desse não-ser angustiado, ansioso, desesperado, em um mundo eivado de coletivismo ou política como ação de destituição e usurpação do espaço original, tanto do eu quanto do mundo para esse eu? Em resposta, todos os equívocos não serão capazes de afirmar o ser quando “conduz à perda do eu no coletivismo, e à última, à perda do mundo no existencialismo” (TILLICH, 1976, p. 120). Não seria possível a concretude do significado, do sentido e da realização do eu perdido, tanto de si quanto do mundo. É fato. Por isso, Tillich considera o desfecho de sua magna proposta noutra pergunta: como conciliar ou mesmo ter coragem para ambas as formas, ao mesmo tempo transcendendo-as na circunscrição a um teísmo formalista (TILLICH, 1976, p. 120)? Deverá transcender o não-ser, o abismo da insignificância existencial contínua.

Volta-se às ansiedades (destino e morte, vacuidade e insignificância, culpa e condenação), ou seja, ao modo como elas rebaterão sobre o ser: despotencializando-o, ressignificando-o pela fragilidade existencial, ou melhor, pelas limitações, ambiguidades, vicissitudes e paradoxos do não-ser. Eis a angústia de não se encontrar no caminho, que é a via original de encontro com o em-si. No processo dessa análise estabelece-se o nexos mais teológico possível: “Não há exceções para esta regra; e isto significa que cada

coragem de ser tem uma raiz religiosa clara ou oculta. Porque religião é o estado do ser apoderado pela potência do ser-em-si” (TILLICH, 1976, p. 122, grifos nossos). Portanto, como lido, para potencializar o ser-em-si, compreenda-se, sua individualização, dada como polo de encontro consigo mesmo, nesse momento, “expressa-se, na experiência religiosa, como um encontro pessoal com Deus” (TILLICH, 1976, p. 125). Nesse cenário de significação, parece inexorável enunciar a “comunhão pessoal com a fonte de coragem”, pois é esse o grande encontro do Divino-Humano (TILLICH, 1976, p. 125), que remete a Deus.

Mas esse movimento tem nova configuração da existência e correlação entre eu, mundo e Deus (TILLICH, 1976, p. 127), e isso exige certa dimensão da fé diferente de uma fé mística, definida por Tillich como espécime de preenchimento coisificado da fé, ou melhor, fé que se abre desse limite ou dessa mediação da igreja (TILLICH, 1976, p. 127). Mas a fé mística não consegue transpor-se para o relacional, exigência existencial em que a “confiança [que] afirma o eu individual em seu encontro com Deus, [estará] na qualidade de pessoa” (TILLICH, 1976, p. 127). Portanto, pode-se afirmar uma legitimidade: “Fé é a experiência desta potência” (TILLICH, 1976, p. 127).

Mas é uma experiência que tem um caráter paradoxal, o caráter de aceitar a aceitação. O ser-em-si transcende infinitamente todo ser finito; Deus no encontro divino-humano transcende o homem incondicionalmente. A fé transpõe este vão infinito aceitando o fato de que a despeito dele a potência de ser está presente, de que aquele que está separado é aceito. A fé aceita o “a despeito de” da coragem; e do “a despeito de” da fé, o “a despeito de” da coragem é nascido. A fé não é uma afirmação teórica, de algo incerto; é a aceitação existencial de algo que transcende a experiência ordinária (TILLICH, 1976, p. 134, grifos nossos).

Logo, a experiência não se fecha de relação a relação, planificando-se como experiência meramente relacional, porque se envolve com o gesto originário da fé. Nesse ponto, deve-se definir claramente o conceito de fé. Primeiro, é “a coragem de incorporar a insignificação em si mesmo” porque “pressupõe uma relação com o fundamento do ser”, logo, só pode ser a “fé absoluta” (TILLICH, 1976, p. 140); segundo, ela é que torna viável ir além do teísmo, que necessita ser transcendido, mas, por quê? Por suas formas históricas, conotações psicológicas, banalização do recurso político em ocupar-se do nome de Deus, ou mesmo, no caso de a teologia ou simbologia poética volver-se por certos espectros emotivos (TILLICH, 1976, p. 141), a fé absoluta depara-se com um teísmo das formas na exigência de que este seja transcendido. Faz então o desnudamento da realidade excêntrica do não-ser e o enfrenta, porque:

É o aceitar da aceitação, sem ninguém ou nada que aceita. É a potência do ser-em-si que aceita e dá a coragem de ser. Este é o ponto mais alto a que nos conduziu nossa análise. Não pode ser descrito da maneira pela qual podemos descrever o Deus de todas as formas de teísmo. Não pode ser descrito, nem em termos místicos. Transcende a um tempo ao misticismo e ao encontro pessoal, como transcende à coragem de ser como uma parte e a coragem de ser como si próprio (TILLICH, 1976, p. 143).

Na fé absoluta não há mais fissuras de abismos, na medida em que tem preponderância esse estado de ser plenamente apoderado pelo Deus, encampado pelo existencialismo autêntico que não o nega; pelo contrário, ele é o Deus acima do Deus do teísmo, portanto, ‘descontaminado’ de suas formas meramente históricas, segundo Tillich:

Nunca é algo definido ou separado, um evento que possa ser isolado e descrito. É sempre um movimento dentro, com e sob outros estados da mente. É a situação dentro do limite das possibilidades do homem. É o limite. Portanto é ambas, a coragem do desespero e a coragem dentro e acima de toda coragem. Não é um lugar onde se possa viver, é sem a segurança de palavras e conceitos, é sem nome, sem igreja, sem culto, sem teologia (TILLICH, 1976, p. 145).

Considerações finais

O presente trabalho teve seu relevo construído ou embasado nas tensões que tematizaram duas prestimosas categorias analíticas na obra *A Coragem de ser*, de Paul Tillich. Consideraram-se a tematização e a conceituação, preterindo-se uma mera análise linguística dos termos, pois a fluidez e a abertura da discussão filosófica, particularmente existencialista, tiveram foco e mérito nos processos relativos ao estudo do ser e do não-ser.

A metodologia partiu da dialética de Kierkegaard e de sua síntese no abismo da insignificância existencial, da fenomenologia de Heidegger e de sua questão de tomar o ser (Dasein) jogado no ‘mundo’ em meio às ambiguidades de sua liberdade e decisão de afirmação existencial. Porém, a metodologia da correlação tillichina intencionava tratar o não-ser como revestido de sentido e significado, que, para ele, remeteria ao pleno do ser-em-si em Deus, portanto, abrindo-se ao diálogo com a sociedade e à cultura, se justaposto a esse modo reflexivo de voltar o ser para o si-mesmo pela coragem de enfrentamento à ameaça do não-ser eivado pela ansiedade.

A ansiedade, no pensamento de Paul Tillich, teve trato segundo uma polissemia conceitual que permeou sinônimos como angústia e desespero, em principalmente tais significados. As três ansiedades, ou seja, destino e morte, vacuidade e insignificação, culpa e condenação, além de enunciar relações ontológicas e éticas, neste trabalho interpretativo, depuseram sua face no limite do desespero humano ameaçado pelo não-ser.

A saída do paradoxo entre ser e não-ser pela coragem de ser exigiu desse eu-indivíduo uma concepção de “fé absoluta” e relacional com o em-si, ou seja, voltando-se para Deus, que, segundo Paul Tillich, destronaria a dualidade ‘eu’ e mundo’ concebida por Heidegger. Como visto, Tillich repatria-se em eu, mundo e Deus, e realinha o abismo da insignificância discutida por Kierkegaard no sentido do apoderamento do ser potente em sentido de relação com Deus.

Referências Bibliográficas

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. 5.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- ARAÚJO, Fabíola Menezes de. Kierkegaard, Sören. O Desespero Humano (Doença até a morte). {online}. **Revista Estudos Filosóficos**, nº 2 /2009 – versão eletrônica. Disponível na internet via <http://www.ufsj.edu.br/revistaestudosfilosoficos>. 2009, p. 167-171.
- DUMER, Pablo Fernando. **O ser humano entre a angústia e a coragem**: uma antropologia teológica para a pós-modernidade. Dissertação de mestrado. São Leopoldo, 2017.
- KIERKEGAARD, Søren Aabye. **Diário de um sedutor; Temor e tremor. O desespero Humano**. Traduções de Carlos Grifo, Maria José Marinho e Adolfo Casais Monteiro. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- KING & WINSTON. **Paul Tillich in Conversation**. Disponibilizado em 29 de out. 2016. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=56x_ZPr0fQ>. Acesso em: 18 de nov. 2016.
- TILLICH, Paul. **A coragem de ser**: baseado nas Conferências Terry, pronunciadas na Yale University. Tradução de Eglê Malheiros, 3.ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.
- _____. **A Era Protestante**. Com um ensaio final de James Luther Adams. Tradução de Jaci Maraschin. São Paulo, 1992.
- _____. **Teologia sistemática**. Tradução Getúlio Bertelli. 2. ed. São Paulo: Paulinas; (São Leopoldo, RS): Sinodal, 1987.

*Recebido em: 21 de fevereiro de 2019.
Aprovado em: 3 de abril de 2019.*