

A CORAGEM DE SER E A ANSIEDADE EXISTENCIAL: UM CAMINHO DE AUTOTRASCENDÊNCIA SEGUNDO A FILOSOFIA E TEOLOGIA DE PAUL TILLICH

Erik Dorff Schmitz

Resumo: Nessa pesquisa iremos expor o conceito de coragem de ser como caminho de autotranscendência segundo a filosofia e teologia de Paul Tillich. Para o filósofo e teólogo alemão, o ser humano em sua essência ontológica possui a experiência constante da ansiedade existencial quando se percebe como ser finito no mundo. Diante disso, Tillich propõe um caminho de autotranscendência através do conceito de coragem de ser. Com esse objetivo geral, teremos também como objetivos específicos: contextualizar a situação humana contemporânea através da realidade de individualização, vivência entre estranhos, perda de identidade, fragilidade dos relacionamentos, conexões virtuais, falta de afetividade. Abordar a coragem de ser como saída para a ansiedade existencial, e em seguida explorar os conceitos de poder de ser, auto-efetivação da vida e método de correlação segundo Tillich e como esses recaem em outros atos de autotranscendência como fé, amor e coragem. Por fim buscaremos uma conclusão para a problemática ao abordar a coragem de ser como saída para a ansiedade existencial. Nossa metodologia é bibliográfica e histórico-crítica, com base nas principais obras do autor e em textos críticos de apoio.

Palavras-chave: Coragem de ser; Ansiedade existencial; Paul Tillich.

Abstract: In this research we will expose the concept of courage to be as a path of self-transcendence according to Paul Tillich's philosophy and theology. For the German philosopher and theologian, the human being in his ontological essence has the constant experience of existential anxiety when he perceives himself as a finite being in the world. Given this, Tillich proposes a path of self-transcendence through the concept of courage to be. With this general objective, we will also have as specific objectives: to contextualize the contemporary human situation through the reality of individualization, experience among strangers, loss of identity, fragility of relationships, virtual connections, lack of affection. Approach the courage to be as a way out of existential anxiety, and then explore the concepts of power to be, self-actualization of life and correlation method according to Tillich and how

these fall into other acts of self-transcendence such as faith, love and courage. Finally, we will seek a conclusion to the problem by approaching the courage to be as a way out of existential anxiety. Our methodology is bibliographical and historical-critical, based on the author's main works and critical supporting texts.

Keywords: Courage to be; Existential anxiety; Paul Tillich.

Introdução

O contexto em que está inserido o ser humano na contemporaneidade é marcado por situações e transformações que o lançam diante da fragilidade da vida. Tal tempo caracteriza-se por revoluções em âmbito social, político, econômico, cultural, educacional, ecológico, com repercussões globais e instantâneas. Diante desse mundo, constata-se que a situação existencial do ser humano caracteriza-se em determinados aspectos, que são temas de trabalhos de sociólogos, psicólogos, antropólogos, entre outros teóricos. A contemporaneidade está sendo assolada por sentimentos e situações que levam o ser humano a sentir-se lançado a fragilidade, a perda de identidade, ao desencontro com estranhos, a falta de afetividade nos relacionamentos, a instantaneidade da vida. Diante dessas situações se destaca em sua análise o sociólogo Zigmunt Bauman.

Para Zygmunt Bauman, a apresentação dos membros como indivíduos é a marca registrada da sociedade atual. Essa apresentação é reencenada diariamente e constantemente. A sociedade em que se vive tem essa atividade constante de individualização. Para ele “a individualização consiste em transformar a identidade humana de um dado em uma tarefa e encarregar os atores da responsabilidade de realizar essa tarefa e das consequências [...] de sua realização.” (BAUMAN, 2001, p. 40) Em parte também, essa individualização leva-os a indiferença. Há uma antipatia entre o indivíduo e o cidadão, pois o cidadão busca seu bem estar através do bem estar da cidade, enquanto o indivíduo se caracteriza por ser morno ou cético à ideia de bem comum em sociedade.

A característica de individualização leva os membros da sociedade a viver como estranhos, que fragilizam os laços sociais numa fluidez presente e crescente: “esforços para manter à distância o outro, o diferente, o estranho, e o estrangeiro, e a decisão de evitar a necessidade de comunicação [...] não são a única resposta concebível à incerteza existencial enraizada na [...] fluidez dos laços sociais.” (BAUMAN, 2001, p. 40) Essa característica é tão

marcante e determinante, que um encontro de estranhos tem sua singularidade ao observar-se que:

Os estranhos se encontram numa maneira adequada a estranhos; [...] parece por comparação um desencontro. No encontro com estranhos não há uma retomada a partir do ponto em que o último encontro acabou [...] nada em que se apoiar ou que sirva de guia para o presente encontro. O encontro de estranhos é um evento sem passado. Frequentemente é um evento sem futuro [...] (BAUMAN, 2001, p. 111)

É nesse enfrentamento com a pluralidade de indivíduos, de encontros e desencontros, que se torna difícil sentir-se à vontade em presença de estranhos, tão ameaçadora e intensa é a situação angustiante que se sente. Assim Bauman mostra que “num mundo constantemente em movimento, a angústia que se condensou no medo dos estranhos impregna a totalidade da vida diária – preenche todo fragmento e toda ranhura da condição humana.”³⁵

No meio dos estranhos o indivíduo tende a perder sua identidade. Esse é um traço universal dos tempos atuais, os problemas de identidade pessoal, e a disposição para se preocupar com toda coisa estranha, sobre a qual uma angústia pode centrar-se. Essa perda de identidade se dá com o advento do tumulto moderno, a fragmentação das tradições, deixando ao ar categorias outrora rígidas e desencaixando as identidades individuais. Nesse processo vê-se que:

[...] atualmente, o problema da identidade resulta principalmente da dificuldade de se manter fiel a qualquer identidade por muito tempo, da virtual impossibilidade de achar uma forma de expressão da identidade que tenha boa probabilidade de reconhecimento vitalício, e a resultante necessidade de não adotar nenhuma identidade com excessiva firmeza, a fim de poder abandoná-la de uma hora para outra, se for preciso. (BAUMAN, 1998, p. 21)

O problema da identidade se dá numa ansiedade que se relaciona com a [...] ausência de pontos de referência duradouros, fidedignos e sólidos que contribuíram para tornar a identidade mais estável e segura. Essa instabilidade da identidade se dá também com a fluidez e liquidez dos laços sociais de relacionamentos.

Na sociedade contemporânea, essa fragilidade dos relacionamentos se dá pela instantaneidade e fluidez da vida. Pois a nova instantaneidade do tempo modifica o convívio humano, como se cuidam ou não dos afazeres coletivos, ou como se transformam ou não certas questões em questões coletivas. Considera-se que “o advento da instantaneidade conduz a cultura e a ética [...] a um território não mapeado e inexplorado, onde a maioria dos hábitos aprendidos para lidar com os afazeres da vida perdeu sua utilidade e sentido.” (BAUMAN, 2001, p. 111)

Bauman reflete como as condições de precariedade, instabilidade, vulnerabilidades são as mais difundidas da vida contemporânea, em especial na enervante e deprimente ala altamente desenvolvida e próspera do planeta. “O fenômeno que todos esses conceitos tentam captar e articular é a experiência combinada da falta de garantias, [...] da incerteza [...] e da insegurança.” (BAUMAN, 2001, p. 111)

As fragilidades dos relacionamentos afetam a família, os casais, os filhos. Como por exemplo, “a depressão e as crises conjugais pós-parto parecem enfermidades específicas [...] da mesma forma que a anorexia, a bulimia e incontáveis variedades de alergia.” (BAUMAN, 2004, p. 61). Mesmo no lar, com a família, a individualização invade os comportamentos cotidianos, as distâncias ao mesmo tempo se encurtam, e se alongam. E afirma Bauman:

Os contatos exigem menos tempo e esforço para serem estabelecidos, e também para serem rompidos. A distância não é obstáculo para se entrar em contato – mas entrar em contato não é obstáculo para permanecer à parte. (BAUMAN, 2004, p. 82)

A análise da fragilidade e influência das conexões virtuais na contemporaneidade é feita também por outro pensador da sociedade: Manuel Castells. Ele analisa e interpreta a influência de tais recursos nas formas de sociabilidade. “A vantagem da rede é que ela permite a criação de laços fracos com desconhecidos, [...] no qual as características sociais são menos influentes na estruturação, ou mesmo no bloqueio, da comunicação.” (CASTELLS, 1999, p. 445) Porém ele mostra em seu estudo “que o uso mais intenso da Internet foi associado ao declínio da comunicação dos participantes com os membros da família no lar, um declínio no tamanho de seu círculo social e aumento da depressão e da solidão.” (CASTELLS, 1999, p. 444)

Sobre tal aspecto da contemporaneidade Castells questiona-se que ainda não está claro o grau de sociabilidade que se estabelece nessas redes, e quais são as consequências culturais de tais relações. E questiona mais ainda: “a Internet favorece a criação de novas comunidades, [...] ou pelo contrário, está induzindo ao isolamento pessoal, cortando os laços das pessoas com a sociedade [...]?” (CASTELLS, 1999, p. 442)

Retomando Bauman, em sua reflexão, constata que na sociedade de relacionamentos frágeis, eles “são vistos como investimentos, como garantias de segurança e solução de seus problemas, eles parecem um jogo de cara ou coroa.” (BAUMAN, 2004, p. 30) Por consequência a “solidão produz insegurança [...]. Numa relação você pode sentir-se tão inseguro quanto sem ela, ou até pior.” (BAUMAN, 2004, p. 61)

As fragilidades e relatividades que afetam as famílias, os casais, os jovens, se configuram como a falta de afetividade que a liquidez da contemporaneidade enraizou na vida dos indivíduos. Na própria família, no lar, os problemas não são solucionados quando os casais passam a viver juntos. Observa-se cada vez mais que “os quartos compartilhados podem ser um local de alegria e diversão, mas raramente de segurança e de sossego. Alguns deles são palcos de dramas cruéis [...] que resultam em brigas aos socos e [...] amplas hostilidades.” (BAUMAN, 2004, p. 61) O drama da falta da afetividade se dá diante das frustrações, desilusões e decepções que tais relacionamentos podem ocasionar:

As pessoas procuram parceiros e buscam “envolver-se em relacionamentos” a fim de escapar à aflição da fragilidade, só para descobrir que ela se torna ainda mais aflitiva e dolorosa do que antes. O que se propunha/ansiava/esperava ser um abrigo contra a fragilidade revela-se sempre como a sua estufa. (BAUMAN, 2004, p. 41)

É diante desses dilemas, que se constroem as crises atuais, na convivialidade, na família, no lar, nas relações. É contraste da carência de afetividade, como afirma Bauman, que nos compromissos duradouros, a líquida razão predominante enxerga a opressão; no engajamento percebe uma dependência que aniquila. Essa liquidez dos relacionamentos, a individualização faz com que o ser humano sintam-se áspero aos estranhos, aos desconhecidos e forasteiros. Surgem as migrações e o aparecimento de nichos de exclusão e retenção, onde o ser humano tem valor redundante.

Paul Tillich sistematiza sua filosofia e teologia baseando-se nas experiências e percepções existenciais que ele próprio fez na contemporaneidade, e que perpassam os últimos tempos perdurando ainda hoje. A ansiedade em Tillich é resultado dos abalos que o ser humano sofre em seu âmago, afetando categorias e estruturas onto-antropológicas. É necessário interpretar e ligar as condições existenciais expostas com a reflexão de Tillich sobre a ansiedade existencial.

A coragem de ser como saída para a ansiedade existencial

Os movimentos existencialistas contemporâneos são a expressão do que é mais ameaçador como existencial. É a expressão da ansiedade do destino e da morte, da vacuidade e insignificância, da culpa e condenação, e expressão da tentativa de incorporar essa ansiedade à coragem de ser. A coragem de ser em Tillich, frente a essa ansiedade existencial é o

movimento de resgate da centralidade do eu pessoal frente a um mundo em crise, que esvai esse eu pessoal. Como constatou o próprio Tillich:

O homem do século XX perdeu um mundo significativo e um eu, que vive em significações fora de um centro espiritual. O mundo de objetos criado pelo homem puxou para dentro de si aquele que o criou, e que agora perde sua subjetividade nele. Ele sacrificou-se as suas próprias produções. Porém o homem ainda tem consciência do que perdeu, ou está continuamente perdendo. É homem, ainda bastante, para experimentar sua desumanização como desespero. (TILLICH, 1976, p. 109)³⁶

A coragem de ser é a autoafirmação do ser a respeito do fato do não-ser. É o ato do eu individual em tomar a ansiedade do não-ser sobre si, afirmando-se, ou como parte do todo global, ou em sua condição do eu individual. A coragem sempre inclui um risco, pois está continuamente ameaçada pelo não-ser. (TILLICH, 1976, p. 121)

Essa ameaça contínua do não-ser necessita um movimento constante de autoefetivação da vida do eu pessoal, como visto na terceira parte da pesquisa. Essa autoefetivação se dá na autointegração [o ser em si – essência], na autocriatividade [o ser fora de si – existência] e na autotranscendência [o ser além de si – transcendência].

Poder de ser, auto-efetivação da vida e método de correlação

Para que esse movimento seja possível, o ser tem de apoderar-se de um poder de ser. Mas o que se pode dizer da natureza essencial do ser? Tillich sugere que o *ser* é o *poder de ser*! E poder sugere que haja algo sobre o qual é provado seu poder. O que pode resistir ao ser, se aquilo que existe faz parte dele? A resposta a essa questão é, que pode apenas ser que o não-ser não seja estranho ao ser, mas que ele é essa qualidade do ser pelo que tudo que faz parte do ser é negado. Ou seja, o não-ser é a negação do ser dentro do ser em si mesmo.³⁷

Essa é, porém só uma parte da resposta. A outra parte explica porque apesar da ambiguidade de ser e não-ser, prevalece o ser:

Ela é o que se tem chamado a resposta de fé ou coragem. A coragem e isso na certeza que existe coragem, afirma prevalência máxima do ser sobre o não-ser. Ela afirma a presença do infinito em tudo que é finito. [...] tal coragem tenta mostrar que, como o não-ser é dependente sobre o ser que ele nega, assim a consciência de finitude pressupõe um lugar acima da finitude a partir do qual o finito é visto como finito. Mas o ato no qual este lugar está ocupado é a coragem [...]. (TILLICH, 2004, p. 46)

³⁷ Cf. TILLICH, Paul. *Amor, poder e justiça: análises ontológicas e aplicações éticas*. Tradução de Sérgio Paulo de Oliveira. São Paulo: Novo Século, 2004. p. 44-45.

Assim cada ser confirma seu próprio ser. Sua vida é sua autoafirmação, que está em correlação ao poder do ser que ele corporifica. Essa autoafirmação de um ser a despeito do não-ser é a expressão de seu poder de ser. Aqui se está nas raízes do conceito de poder:

Poder é a possibilidade da auto-afirmação [sic] a despeito da negação interna e externa. Ele é a possibilidade de sobrepujar o não-ser. O poder humano é a possibilidade do homem superar o não-ser infinitamente. (TILLICH, 2004, p. 47)

O poder é real quando está em sua realização, na relação de equilíbrio com outros portadores de poder. Como não é um sistema de soluções, nada pode ser deduzido *a priori* no processo da vida, exceto as estruturas que tornam possíveis a dinâmica da vida. Em cada relação de dois *eus* que representam cada um seu poder de ser, conduz a uma decisão sobre a quantidade de poder personificado em cada um deles. Esses encontros típicos de poder de ser são descritos fenomenologicamente nos indivíduos que se transcendem. Uma vida segue adiante e encontra vida no outro, que também segue adiante, se retira, ou permanece. Têm-se outra constelação de poderes. Estes processos estão em cada momento de vida, em todas as relações de todos os seres. E:

Quanto mais centrado está um ser, o maior poder de ser está personificado nele. O homem, ser completamente centrado, autorrelacionado e autoconsciente, tem o maior poder de ser. Ele tem um mundo, não apenas um meio, e com ele potencialidades infinitas de autorrealização. Sua centralização torna-o mestre de seu mundo. (TILLICH, 2004, p. 49)

O poder de ser exige a autoefetivação da vida em suas dimensões de autointegração, autocriatividade e autotranscendência.

A autointegração pressupõe a afirmação do eu em si, de forma essencial. Em Tillich é a essência que gera poder àquilo que existe. Ela lhe dá seu poder de ser e, ao mesmo tempo, se opõe a ele como lei imperativa. A autocriatividade gera a saída do eu para fora de si; na existência. Tudo o que existe, isto é, tudo o que está fora da mera potencialidade, é mais do que é no estado de pura potencialidade e menos do que poderia ser no poder de sua natureza essencial. A autotranscendência da vida resulta na projeção do espírito na direção vertical, para além de si, rumo ao ser último e infinito. A verticalidade da transcendência ultrapassa a linha circular da centralidade, como a linha horizontal do crescimento.

A realização do poder de ser e a capacidade de superar as ambiguidades da existência humana se dá pela dinâmica da autoefetivação da vida que se dá pelo método de correlação de Tillich:

A teologia sistemática usa o método de correlação. Ela sempre o empregou, de forma às vezes mais, às vezes menos consciente. [...] O método de correlação

explica os conteúdos da fé cristã através de perguntas existenciais e de respostas teológicas em interdependência mútua. (TILLICH, 2004, p. 74)

Para compreender melhor essa afirmação de Tillich, cita-se sua própria explicação sobre seu método:

Ao usar o método de correlação, a teologia sistemática procede da seguinte maneira: faz uma análise da situação humana a partir da qual surgem as perguntas existenciais e demonstra que os símbolos usados na mensagem cristã são as respostas a essas perguntas. A análise da situação humana é feita em termos que hoje chamamos de “existenciais”. (TILLICH, 2004, p. 76)

Para Tillich a análise das ambiguidades da existência, inclusive o desenvolvimento das perguntas implícitas na existência, é uma tarefa por essência filosófica. Essa análise é bem mais antiga que o existencialismo, é tão antiga quanto a reflexão do ser humano sobre si mesmo e foram expressas de várias formas desde o início da filosofia.

Na realização da história humana pode-se ver que:

Quem quer que tenha penetrado na natureza de sua própria finitude pode encontrar traços da finitude em tudo o que existe. E pode formular a pergunta implícita em sua finitude como a pergunta universalmente implícita na finitude. Ao fazê-lo, ele não formula uma doutrina do ser humano; expressa uma doutrina da existência como ele a experimentou em si mesmo como ser humano. (TILLICH, 2004, p. 77)

Para entender esse método de Tillich, é preciso ter o ser humano como pergunta que ele formula a respeito de si mesmo, antes mesmo de qualquer pergunta que tenha sido formulada. Assim, brevemente se pode dizer que, o primeiro sentido de correlação se refere ao problema central do conhecimento religioso. O segundo sentido de correlação determina as afirmações sobre Deus e o mundo – como a correlação do finito e do infinito. O terceiro sentido de correlação qualifica a relação divino humana dentro da experiência com o transcendente. Para Tillich, a relação divino-humana é uma correlação. Pois Deus responde às perguntas do ser humano, e, sob o impacto das respostas de Deus, o ser humano formula suas perguntas. Chega-se a um círculo que conduz o ser humano a um ponto em que pergunta e resposta não estão mais separadas.

A separação essencial e existencial do ser finito com sua infinitude é a sua capacidade de perguntar pelo infinito ao qual pertence – de forma simples: Quem sou eu? De onde vim? Para onde vou? – e o fato de ter de fazer essas perguntas que levam ao infinito indica que se encontra separado dele. E só assim as pessoas que sentem o choque da transitoriedade, a angústia na qual se tornam conscientes de sua finitude, a ameaça do não-ser, podem sentir o que significa a palavra Deus. Ou seja, Deus é a resposta implícita na questão da finitude humana. Na teologia sistemática Tillich mostra a noção de Deus em correlação com a ameaça

do não-ser implícita na existência. Se angústia é consciência de ser finito, Deus deve ser chamado de fundamento infinito da coragem.

Fé, amor e coragem

Deus é fundamento último da coragem de ser. Na reflexão tillichiana a abertura do ser ao transcendente se dá pela afirmação pessoal da fé. Mas, o que é a fé para Tillich? Para ele, “fé é estar possuído por aquilo que nos toca incondicionalmente”. (TILLICH, 1957. p. 5) O que nos toca incondicionalmente é a pergunta pelo fundamento último de todo ser. É o transcendente. Pois, onde houver fé, ela viverá na tensão entre a participação no incondicional e o estar separado dele. Todo o ato de crer pressupõe participação naquilo para onde se está direcionado. Ou melhor, sem uma experiência prévia do incondicional não pode haver fé no incondicional. De maneira oposta, a fé deixaria de ser fé sem o elemento de separação. Quem crê também está separado do objeto de sua fé. Assim, do elemento de participação provém a certeza da fé, do elemento de separação resulta a dúvida dentro da fé.

Fé e dúvida são opostas, onde a certeza da fé é o fim de toda dúvida. Aqui a coragem é elemento fundamental:

A dúvida não é superada pela repressão, e sim pela coragem. A coragem não nega que a dúvida está aí; mas ela aceita a dúvida como expressão da finitude humana e se confessa, apesar da dúvida, àquilo que toca incondicionalmente. A coragem não precisa da segurança de uma convicção inquestionável. Ela engloba o risco, sem o qual não é possível qualquer vida criativa. (TILLICH, 1957, p. 66)

A fé viva contém a dúvida a respeito de si mesma, a coragem e o risco de suportar essa dúvida. A fé como o estar possuído por aquilo que nos toca incondicionalmente, revela que a dúvida frente a um conteúdo concreto de uma preocupação incondicional, se dirige contra a fé em sua totalidade. Diante disso a fé como ato da pessoa inteira precisa se confirmar na coragem.

Em termos breves Tillich diz que “a coragem é o elemento da fé que incorre no risco da fé. Não se pode substituir a fé pela coragem; mas também não se pode separar a fé da coragem.” (TILLICH, 2004, p. 77) É na união perfeita com a base divina do ser que é anulada a separação, ou seja, o finito é englobado no infinito; ele não é extinto, mas também não está mais separado do infinito. O poder de separação que é a dúvida tenta impedir a coragem de aceitar a fé. Mesmo assim a fé poderia ser arriscada, uma vez que permanece a certeza que até uma fé que fracassa não pode separar o ser humano do incondicional. Nessa relação com o

incondicional o ser humano só pode receber, e nunca dar. Ou melhor, a realidade humana nunca será capaz de transpor a distância infinita entre o infinito e o finito a partir de si mesmo, a partir do finito.

A fé explicada nesses termos mostra sua importância para o desenvolvimento da pessoa humana. Como Tillich afirma:

O centro da pessoa une todos os elementos da vida da personalidade: as forças corporais, inconscientes, conscientes e intelectuais. Do ato de fé participa todo nervo do corpo humano, toda aspiração da alma, todo impulso do espírito humano. Mas corpo, alma e espírito não são três partes isoladas do homem. Elas são dimensões do ser pessoa e sempre estão entrelaçadas, pois o homem é uma unidade, e não um composto de diversas partes. Fé, por isso, não tange somente o espírito ou apenas a alma ou exclusivamente a vitalidade, e sim ela é a orientação da pessoa inteira em direção ao incondicional. (TILLICH, 1957, p. 69)

Nessa busca de integração da pessoa humana, a fé dirige a vida da pessoa na medida em que ela lhe dá a preocupação mais íntima no âmago do seu ser. A busca de um alvo determinado e a dedicação à outra pessoa são caminhos pelos quais se pode realizar o estar possuído incondicionalmente. A pessoa é assim preenchida pelo amor criativo, recebendo unidade e profundidade.

Assim se é possuído incondicionalmente por aquilo a que se pertence pela própria essência, mesmo se há uma separação existencial. E o impulso para a reunião do separado é o amor. A preocupação da fé coincide com o alvo do amor: ambos procuram a reconciliação com aquilo a que se pertence e de que se está alienado. A fé como simplesmente uma série de doutrinas fanaticamente defendidas não gera amor. Mas fé como aquilo que nos toca incondicionalmente inclui o amor, isto é, o desejo e a aspiração pela reunião do separado, entre o finito e o infinito, ou entre finito e finito.

É possível reconhecer o amor como o poder no fundamento último de todo o ser, o poder que impulsiona o ente para além de si em direção a reunião com a outra pessoa, e superior a isso, a reunião com o próprio fundamento do ser. Assim se vê que o poder de ser é um processo dinâmico no qual ele separa-se de si mesmo e retorna para si mesmo. Quanto mais separação conquistada houver mais poder existirá. E esse processo onde o separado torna-se unido chama-se amor. Quanto mais reunião de amor houver, mais não-ser vencido haverá, mais poder de ser haverá, pois o amor é o fundamento, não a negação de poder. Assim a fórmula básica de poder e a fórmula básica de amor são idênticas: separação e reunião.

A coragem de ser e a ansiedade existencial: uma solução?

Fé, amor e coragem impulsionam essa pesquisa a mostrar uma possível solução à problemática. Como foi visto, a “coragem é a autoafirmação do ser a despeito do fato do não-ser”. Sobre tal afirmação apresentou-se suas correspondências na dinâmica da autoefetivação da vida sob o método de correlação tillichiano no poder de ser, e a fundamentação de fé e amor na fórmula básica de separação e reunião.

Sobre a coragem de ser afirma Tillich:

Coragem necessita a potência de ser, uma potência que transcenda o não-ser que é experimentado na ansiedade do destino e da morte, que está presente na ansiedade da vacuidade e insignificância, que é efetivo na ansiedade da culpa e condenação. A coragem que incorpora em si esta tripla ansiedade precisa estar arraigada a uma potência de ser que seja maior que a potência de um eu e a potência do seu mundo. Nem a auto-afirmação [sic] como uma parte, nem auto-afirmação como si próprio, estão além da múltipla ameaça do não-ser. Aqueles que são mencionados como representantes destas formas de coragem, tentam transcender-se e ao mundo do qual participam, a fim de encontrar a potência de serem eles próprios e a coragem de serem o que está além da ameaça do não-ser. (TILLICH, 1976, p. 121-122)

Segundo Tillich não há exceções para esta regra, a coragem de ser está afirmada sob forte carga religiosa, pois somente no estado de relação e abertura ao transcendente é possível ser apoderado pela potência do ser em si. Tudo o que é participa do ser-em-si, e o ser humano tem consciência dessa participação, sobretudo nos momentos em que sente a ameaça do não-ser. Isso leva a seguinte indagação: como está a coragem de ser enraizada no ser-em-si?

Deve-se recordar que a dimensão religiosa não é uma entre outras, mas através de seus símbolos há a expressão de uma dimensão da experiência humana com a realidade última. A análise fenomenológica do sagrado de Rudolph Otto contribuiu igualmente para as análises de Paul Tillich. Da obra de Otto, *O Sagrado*, Tillich tirou proveito, onde ele apontou para a forma reduzida e limitada pela qual os predicados aplicados ao divino foram considerados absolutos e perfeitos. São noções claras, precisas e racionais.³⁸

É assim que a relação do ser humano com o fundamento de seu ser é expressa através de símbolos tirados da estrutura do ser, onde a ambiguidade de participação e individualização determina o caráter especial desta relação, bem como o caráter especial da coragem de ser. Na participação, a relação com o ser-em-si tem um caráter místico, na individualização a relação com o ser-em-si tem um caráter pessoal, e transcendendo ambos os polos, a relação com o ser-em-si tem um caráter de fé.

³⁸ UNIVERSIDADE METODISTA DE SÃO PAULO. **Deus além de Deus e a coragem de ser**. Disponível em: <http://www.metodista.br/ppc/correlatio/correlatio04/deus-alem-de-deus-e-a-coragem-de-ser/>. Acesso em 7 set. 2011.

No misticismo o eu individual se esforça por uma participação na base do ser, que na força dessa coragem domina a ansiedade do destino e da morte. Uma vez que o ser no tempo e no espaço, sob as categorias de finitude, é basicamente irreal, as consequências que brotam dele e o não-ser que lhe põe fim são também irrealis. Ou seja, não-ser não é ameaça porque o ser finito é, em última análise não-ser. Num segundo momento a ansiedade da dúvida e insignificação é incorporada à coragem mística do ser. Essa ansiedade é dominada onde a significação básica não é algo definido, porém o abismo de toda significação definida. O místico experimenta degrau por degrau os níveis da realidade que se penetra e se afasta. Ao percorrer esse caminho, num terceiro momento a ansiedade da culpa e condenação são também dominadas, porém não estão totalmente ausentes. Nesse momento a coragem de ser não está totalmente arraigada a potência do ser, porém é reduzida a um estado de aceitação de estar a caminho. Já que tudo que é participa da potência de ser, o elemento de identidade no qual está baseado o misticismo não pode ser ausente de nenhuma experiência religiosa. Essa experiência de poder de ser é elemento místico na relação do encontro pessoa-para-pessoa com Deus.

Deus é afirmado por Tillich como o ser-em-si e não um ser. Essa superioridade do transcendente se manifesta na dinâmica da fé, já citada, mas que ganha relevância maior como elemento fundamental para a superação da coragem de ser frente a ansiedade. A fé é um salto no vazio do não-ser. Trata-se antes de qualquer crença, um ato de coragem, movido por uma paixão pelo infinito. Motivado por essa paixão o homem arrisca sua própria vida, e de acordo com Tillich, esta paixão o leva a considerar algo na vida pelo qual se deve dar a própria vida.

Para Tillich fé não significa simplesmente crer em algo inacreditável. Fé existe no esforço espiritual de elevação do ser finito construindo sua união com a base do ser. E mais do que isso se engloba no conceito tillichiano de fé. Fé pressupõe estar apoderado pela potência do ser-em-si:

A coragem de ser é uma expressão de fé e o que a “fé” significa deve ser entendido através da coragem de ser. Definimos coragem como a auto-afirmação do ser a despeito do não-ser. A potência desta auto-afirmação é a potência do ser que é efetivo em cada ato de coragem. Fé é a experiência dessa potência. (TILLICH, 1976, p. 134)

Essa experiência tem um caráter paradoxal, ou seja, tem de aceitar a aceitação. O ser-em-si transcende todo ser finito. A fé transpõe esse vão infinito em aceitando o fato de que a despeito dele a potência de ser está presente, de que aquele que está separado é aceito. E aceitar este poder de aceitação conscientemente é a resposta religiosa da fé absoluta, de uma

fé que tinha sido privada de qualquer conteúdo concreto, e apesar disso é a fonte da manifestação da coragem de ser.

É esta fé que transcende a experiência mística e encontro divino-humano. E a coragem de ser é uma chave para a ideia de Deus que transcende a ambos, misticismo e encontro de pessoa-para-pessoa. A coragem de ser tem caráter revelador. Mostra a natureza do ser, e que a autoafirmação do ser é uma afirmação que supera a negação, ou seja, metaforicamente pode-se dizer que ser inclui não-ser, mas o não-ser não prevalece contra ele. A coragem de ser é a chave do ser-em-si:

A auto-afirmação [sic] divina é o poder que torna possível a auto-afirmação [sic] do ser finito, a coragem de ser. Só porque o ser-em-si tem o caráter de auto-afirmação [sic] a despeito do não-ser é possível coragem. A coragem participa da auto-afirmação [sic] do ser-em-si, participa da potência de ser que prevalece contra o não-ser. Aquele que recebe esta potência em um ato de fé, mística ou pessoal ou absoluta, tem consciência da fonte de sua coragem de ser. (TILLICH, 1976, p. 140)

A coragem de incorporar a insignificação em si mesmo pressupõe uma relação com o fundamento do ser que se chama fé absoluta. É o aceitar da aceitação. É a potência do ser-em-si que aceita e dá a coragem de ser. E este é o ponto mais alto a que chega essa pesquisa. Assim pergunta-se: a coragem de ser é uma resposta totalmente eficaz para a problemática da ansiedade existencial?

A resposta é que a coragem de ser não supera totalmente a ansiedade, de forma a eliminá-la da existência humana. Pois como visto, todo ser inclui não-ser, mas o não-ser não prevalece contra ele. Não-ser pertence ao ser, não pode ser separado dele. Enquanto existir o ser, existirá a consciência do não-ser, latente no espírito humano; e essa consciência do não-ser é a ansiedade. O que se pode afirmar é a coragem de aceitar a aceitação de não-ser. A fonte básica dessa coragem é o *Deus acima de Deus*, onde somente transcendendo o absoluto pode a ansiedade ser incorporada à coragem de ser, e assim aliviada. A coragem de ser que está enraizada na experiência do *Deus acima de Deus* do teísmo une e transcende a coragem de ser como uma parte e a coragem de ser como si próprio.

Conclusão

Diante de nossa exposição concluímos que essa experiência espiritual evita a perda de si próprio pela participação e a perda do próprio mundo pela individualização. A aceitação do *Deus acima de Deus* nos faz encontrar a fonte da coragem. O eu não se perde num todo maior

que o submerge na vida de um grupo limitado, mas o eu participa da potência do ser-em-si e o recebe de volta. A coragem de incorporar em si a ansiedade do destino e da morte, da vacuidade e insignificação e da culpa e condenação é a linha limite até onde pode chegar a coragem de ser. Além dela é mero não-ser. Dentro dela todas as formas de coragem estão reafirmadas na potência de *Deus acima de Deus* do teísmo. Enfim, a coragem de ser está enraizada no Deus que aparece quando Deus desaparece na ansiedade.

Referências bibliográficas

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

BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade líquida*. Tradução de Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

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

CASTELLS, Manuel. *A sociedade em rede*. 8. ed. Tradução de Roneide Venâncio Majer. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1999. V. 1.

UNIVERSIDADE METODISTA DE SÃO PAULO. *Deus além de Deus e a coragem de ser*. Disponível em: <http://www.metodista.br/ppc/correlatio/correlatio04/deus-alem-de-deus-e-a-coragem-de-ser/>. Acesso em 7 set. 2011

TILLICH, Paul. *A coragem de ser*. 5. Ed. Tradução de Eglê Malheiros. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

TILLICH, Paul. *Amor, poder e justiça: análises ontológicas e aplicações éticas*. Tradução de Sérgio Paulo de Oliveira. São Paulo: Novo Século, 2004.

TILLICH, *Dinâmica da fé*. 4 ed. Tradução de Walter O. Schlupp. São Leopoldo: Editora Sinodal, 1957.

TILLICH, Paul. *Teologia sistemática*. 5. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2005.