

A Estrutura Ontológica do Ser: Explorando a Visão de Paul Tillich sobre a Relação entre o Humano e o Mundo

The Ontological Structure of Being: Exploring Paul Tillich's View of the Relationship between the Human and the World



10.21680/1983-2109.2025v32n68ID38554

André Magalhães Coelho

Universidade Metodista de São Paulo (UMESP)

magalhaescoelho@gmail.com

Resumo: Este artigo se propõe a investigar as considerações do filósofo e teólogo Paul Tillich sobre a constituição do ser, com um olhar especial voltado para o ser humano que, de maneira consciente, reconhece essa constituição. É parte intrínseca da existência que o ser humano se encontre distanciado da natureza, incapaz de compreendê-la da mesma forma que entende a si mesmo. Ele pode descrever o comportamento de diversos seres, mas não consegue, de forma direta, desvendar o que esse comportamento realmente representa para eles. Essa é a essência do método *behaviorista* — uma verdade, em última análise, trágica. Ela evidencia que todos os seres são, de certo modo, estranhos uns aos outros. Podemos nos aproximar de outros seres, mas apenas por meio de analogias, ou seja, de maneira indireta e incerta. O mito e a poesia se esforçaram

para superar essa limitação de nossa capacidade cognitiva. O conhecimento, por sua vez, ou aceitou seu fracasso ou transformou o mundo, excluindo o sujeito cognitivo e convertendo-o em uma vasta máquina, na qual todos os seres vivos, incluindo o corpo humano, são meras partes cartesianas. O objetivo deste texto é refletir sobre como a estrutura ontológica do “eu” e do mundo é apresentada nas obras do referido filósofo.

Palavras-chave: Constituição do ser; “Eu”; Mundo.

Abstract: This article aims to investigate the considerations of the philosopher and theologian Paul Tillich on the constitution of being, with a special focus on the human being who consciously recognizes this constitution. It is an intrinsic part of existence that the human being finds himself distanced from nature, incapable of understanding it in the same way that he understands himself. He can describe the behavior of various beings, but he cannot directly uncover what this behavior really represents to them. This is the essence of the behaviorist method — a truth that is ultimately tragic. It shows that all beings are, in a certain way, strangers to each other. We can approach other beings, but only through analogies, that is, in an indirect and uncertain way. Myth and poetry have striven to overcome this limitation of our cognitive capacity. Knowledge, in turn, either accepted its failure or transformed the world, excluding the cognitive subject and converting it into a vast machine, in which all living beings, including the human body, are mere Cartesian parts. The objective of this text is to reflect on how the ontological structure of the “I” and the world is presented in the works of the aforementioned philosopher.

Keywords: Constitution of being; “I”; World.

Introdução

Neste artigo, propomo-nos a investigar as reflexões do filósofo e teólogo Paul Tillich acerca da estrutura do ser, com um olhar atento para a condição humana, que possui uma percepção imediata dessa complexidade.

No cerne da intrincada interação entre o homem e a natureza, Tillich nos provoca a refletir sobre a alienação do ser humano em relação ao mundo que o rodeia. Apesar de sua capacidade em descrever o comportamento dos seres, ele se depara com a triste realidade de que não consegue captar plenamente o significado desse comportamento para os outros.

Essa limitação se manifesta de forma trágica no método *behaviorista*,¹ que, ao tentar decifrar o comportamento, acaba por evidenciar a estranheza que permeia a interação entre os seres. Podemos nos aproximar do outro, mas sempre através de analogias incertas e indiretas.

Mito e poesia, em sua busca por transcendência, tentaram romper essa barreira que limita nossa cognição, enquanto o conhecimento tradicional se resignou a transformar o mundo em uma vasta máquina, na qual o ser humano e todos os seres vivos são meros componentes de um sistema cartesiano (Tillich, 2014, p.178).

Entretanto, Tillich nos apresenta uma terceira possibilidade, uma interpretação do ser humano como a síntese em que todos os níveis do ser se entrelaçam e se tornam acessíveis. Em vez de ser apenas um objeto entre

¹ O *behaviorismo* metodológico é uma corrente psicológica que se fundamenta na observação e experimentação das ações humanas, posicionando-se em oposição ao mentalismo e introspeccionismo.

Essa abordagem foi estabelecida por John B. Watson, alicerçando-se nas teorias de condicionamento do renomado russo Ivan Pavlov. O *behaviorismo* metodológico sustenta que o comportamento humano pode ser previsto e controlado por meio de estímulos. Além disso, o comportamento é visível e passível de medição objetiva, ao contrário dos processos cognitivos, que permanecem no âmbito privado.

outros, o ser humano ocupa uma posição proeminente na ontologia, questionando a própria essência do ser e, em sua autoconsciência, revelando a estrutura ontológica que nos envolve. Essa antiga tradição — que abrange desde a mitologia até o misticismo, da poesia à metafísica — nos ensina que devemos buscar no ser humano os princípios fundamentais que regem o universo.

Os pensadores contemporâneos, como os "filósofos da vida" e os "existencialistas", nos relembram, com fervor, da verdade essencial que sustenta a ontologia. Heidegger, em sua obra "Ser e Tempo", introduz o conceito de *Dasein*, ou "estar-aí", como o espaço onde a estrutura do ser se revela (Tillich, 2014). No entanto, essa revelação é interna, acessível ao ser humano que vivencia a realidade da estrutura do ser e seus elementos de forma direta.

É fundamental, porém, proteger essa abordagem contra um equívoco essencial. Não se deve supor que o ser humano, enquanto objeto de estudo físico ou psicológico, seja mais acessível do que outras entidades não humanas.

Ao contrário, o ser humano é, de fato, o objeto mais desafiador no processo cognitivo. Isso se deve à sua consciência das estruturas que possibilitam a cognição, vivendo e agindo através delas. A confusão nesse ponto pode resultar em consequências desastrosas, distorcendo a essência da existência, da liberdade e da finitude. O ser humano, em sua experiência, não é apenas um ente isolado, mas parte de um mundo ao qual pertence. A estrutura ontológica básica surge dessa relação dialética complexa, onde a auto-relação está implícita em toda experiência (Tillich, 2014).

A verdadeira questão não reside na existência do "eu", mas na nossa consciência dessa auto-relação. Essa consciência é inegável e se manifesta tanto em atos de negação quanto em atos de afirmação, revelando que o "eu" não é uma mera coisa,

mas um fenômeno original que precede todas as indagações sobre a existência (Tillich, 2014).

O "eu profundo", ou *self*, expande-se além do *ego*, abrangendo a base subconsciente e inconsciente que sustenta a autoconsciência. Essa característica de estar centrado em si mesmo deve ser atribuída, em algum grau, a todos os seres vivos e até mesmo a entidades inorgânicas, onde a reação a estímulos depende de uma totalidade estrutural. (Tillich, 2014). Assim, o objetivo deste texto é refletir sobre como a estrutura ontológica do "eu" e do mundo se desvela nas obras desse notável filósofo. Em suma, o ser humano se apresenta como um "eu" plenamente desenvolvido e centrado, possuindo a si mesmo na forma mais elevada de autoconsciência.

Entre o “eu” e o mundo

A polaridade entre o “eu” e o mundo é a essência que molda a tapeçaria da relação sujeito-objeto da razão. Embora tenhamos explorado diversos conceitos, a profundidade dessa relação tão fundamental só agora pode ser desvendada, à luz da polaridade em questão.

O mundo não apenas como um espaço físico, mas como um todo estruturado, o que denominamos "razão objetiva". Nesse mesmo cenário, o “eu” se destaca como um centro de gravidade, uma estrutura que chamamos de "razão subjetiva". E aqui reside a beleza dessa interconexão, essas duas razões se entrelaçam de maneira intrínseca, formando uma dança harmoniosa, onde a razão dá vida ao “eu”, conferindo-lhe uma identidade centrada, enquanto simultaneamente estrutura o mundo, conferindo-lhe um significado (Tillich, 2014, p.179). Tal reflexão acerca da ideia de habitar nos possibilita, portanto, imaginar uma forma elementar de considerar o que implica a expressão “eu sou” (*Ich bin*), assim como as noções

de ser-em e ser-no mundo; nesse contexto, quando a presença afirma: “eu” sou, ela se refere a sou em, ou seja, sou no mundo, hábito. Isso evidencia que, no plano ontológico, seu modo de existir não se estabelece de forma imediata por meio de uma relação dissociada dos entes, visto que a presença já se encontra sempre no mundo, interagindo com as coisas e conectando-se com outras presenças (Heidegger, 2001, p.127). A ontologia, de maneira direta, tanto para Tillich quanto para a tradição, revela o reconhecimento da presença do Ser, que serve como alicerce da razão.

A filosofia, de forma rigorosa, é o saber que se debruça sobre a questão do Ser enquanto Ser. Assim, a ontologia, para Tillich e para a filosofia em geral, se configura como a indagação sobre aquilo que “existe”. Contudo, o Ser é, por essência, um mistério; não há como penetrar em sua profundidade (Silva, 1994, p.18).

O ser humano tem acesso a ele apenas por meio da mediação do mundo, das coisas que o rodeiam, os objetos, o que chamamos de Entes. Por isso, a ontologia se torna o estudo dos entes. É evidente que há “algo” e não, antes, um “não-algo”. O Ser é o que é; o Ser simplesmente é o Ser. Mas o que ele realmente é? Essa questão jamais pode ser respondida de maneira técnica. Nas coisas, nos entes, reside a presença da estrutura do Ser. O pensamento está fundamentado no Ser e não pode desviar-se dessa base (Silva, 1994).

Para Tillich, sem a razão, o universo se tornaria um emaranhado caótico, uma mera possibilidade de ser, que podemos designar como “me on”. No entanto, na presença da razão, um “eu” emerge e um mundo se afirma, entrelaçados em uma relação de interdependência. O papel do “eu”, que ativa sua estrutura racional, é desempenhado pela mente, a guardiã da razão subjetiva. Quando contemplamos o mundo

pela mente, ele se revela como a realidade, o veículo da razão objetiva (Tillich, 2014). Na essência ontológica primordial: a configuração sujeito-objeto do existir ou a relação eu-universo como a fundação essencial do ser; o ser humano emerge como uma entidade plenamente realizada e centrada em si mesma; por meio de seu eu/si mesmo, o ser humano possui um cosmos, ou seja, uma totalidade organizada que pode compreender e transformar com o suporte de princípios e conceitos universais (Higuet, 2012).

A terminologia "sujeito" e "objeto" traz consigo uma rica história, marcada por uma dança de significados que se entrelaçam e se transformam. Originalmente, "subjetivo" referia-se a algo com um ser autônomo, enquanto "objetivo" designava o que reside na mente como conteúdo.

Atualmente, sob a influência dos empiristas britânicos, a realidade é frequentemente vista como possuindo um ser objetivo, enquanto tudo que reside na mente é rotulado como subjetivo (Tillich, 2014).

Conforme Tillich, neste panorama, a ação cognitiva, seja em relação a Deus ou a uma simples pedra, transforma-se em um objeto de conhecimento. Aqui reside o dilema, ao converter Deus em um objeto, corremos o risco de reduzi-lo a uma entidade entre tantas, um ser entre outros, perdendo seu status de fundamento do ser. A religião e a teologia estão cientes desse perigo e buscam evitar, de diversas maneiras, essa conversão involuntária que pode soar como uma blasfêmia.

Paul Tillich afirma, que a perspectiva profética nos recorda que a percepção de Deus não deve ser meramente objetivam-te, pois se existe um conhecimento de Deus, é Ele quem se revela a si mesmo por meio da humanidade. Mesmo quando Deus se torna um objeto no discurso lógico, continua sendo o sujeito da relação (Tillich, 2014, p.180).

Por outro lado, a objetivação pode manifestar-se de maneira ainda mais insidiosa. Transformar uma realidade em um mero objeto pode significar despojá-la de sua essência subjetiva, reduzindo-a a uma "coisa", um "*Ding*", que é puramente condicionado. O termo "coisa" não deveria ser aplicado a seres humanos, que são mais do que meros objetos; são "eus", portadores de subjetividade. Teorias metafísicas e instituições sociais que desumanizam os indivíduos, convertendo-os em "coisas", contradizem a verdade e a justiça, pois negam a estrutura ontológica fundamental da polaridade eu-mundo, da qual todo ser participa em diferentes graus (Tillich, 2014).

A personalidade humana, em sua plenitude, representa um polo, enquanto uma ferramenta mecânica é o seu oposto. Embora a ferramenta seja, de certa forma, desprovida de subjetividade, ela ainda possui elementos que não podem ser ignorados. Até mesmo as ferramentas do cotidiano carregam uma forma artística que reflete seu propósito. Nenhuma realidade deve ser reduzida a um mero objeto que carece de subjetividade, pois isso contraria nossa compreensão linguística e existencial. (Tillich, 2014, p.178).

Entretanto, Tillich não sugere uma relação direta com a existência, mas antes uma correlação. Esta é a tensão inescapável de sua ontologia. A complexidade reside no fato de que a expressão Ser-em-Si perde seu significado se o princípio ontológico, que é o que há, for colocado em questão. Se Deus é o Ser-em-Si, ele pertence à esfera do que é, não podendo estar à margem dessa esfera.

Mas, se estiver à parte, ainda assim existe ontologia? Há o risco de se criar uma teologia do tipo *barthiana* que, Tillich buscou evitar. Portanto, essa é a questão central de seu sistema: exigir a ontologia como princípio orientador para a compreensão do sentido da fé, enquanto ao mesmo tempo não

consegue apresentar Deus como parte integrante do ser de maneira estrutural, mas apenas de forma simbólica.

Para o pensador alemão, dessa forma, a ontologia não pode começar por objetos, pois o que é completamente condicionado não pode explicar o “eu”. Aqueles que tentarem fazer isso precisam, de maneira sutil, introduzir na objetividade a própria subjetividade que pretendem derivar. Parmênides nos ensina que a estrutura ontológica fundamental não é apenas o ser, mas a unidade entre ser e palavra, o *logos* que dá sentido ao ser. A subjetividade não é um epifenômeno, mas um fenômeno original, sempre em relação polar com a objetividade (Tillich, 2014).

Pode-se afirmar que "existir é a negação da escuridão primordial do nada". Entretanto, é fundamental entender que esse nada inicial não se apresenta como um vazio absoluto; ele apenas se torna "nada" em contraste com a manifestação do ser. Em outras palavras, a essência do não-ser é uma sombra que se projeta a partir do ser, iluminando suas sutilezas e qualidades.

O não-ser, por si só, carece de características e diferenças, mas adquire essas propriedades em relação ao ser (Tillich, 1992, p. 34). A recente rejeição dos métodos reducionistas pelo naturalismo revela uma crescente consciência de que não se pode derivar a subjetividade da objetividade. A resistência contra as tendências objetiva da sociedade industrial, em suas formas capitalistas e totalitárias, demonstra que tratar o ser humano como uma extensão de uma máquina implica desumanizá-lo, negando sua essência subjetiva (Tillich, 2014).

Tillich afirma que o existencialismo, em suas variadas expressões, se une em um protesto contra as formas de subordinar o sujeito ao objeto, o “eu” à coisa. Uma ontologia que parte da polaridade eu-mundo e da estrutura sujeito-

objeto da razão está protegida contra o risco de submeter o sujeito ao objeto. Assim, é tão impossível derivar o objeto do sujeito quanto o contrário. O idealismo, em suas múltiplas facetas, revela que não há um caminho claro que leve do "eu absoluto" ao não-eu, da consciência absoluta ao inconsciente, do *self* absoluto ao mundo, do sujeito puro à realidade objetiva (Tillich, 2014).

O “vazio” de Heidegger, que paira sobre a condição humana, nos confronta de forma inevitável com a morte. Essa antecipação do vazio confere à existência um caráter único e existencial, uma vivência que Sartre investiga ao introduzir o absurdo como uma ameaça constante, insinuando que a desestrutura do ser é uma possibilidade sempre latente. No existencialismo, superar essa ameaça parece um desafio intransponível; a única saída é a audácia de enfrentá-la (Heidegger, 1993, p. 198).

Estamos imersos nas coisas do dia a dia. Tendemos a percebê-las como meros objetos, definindo-as em termos de posse e extensão, uma vez que estamos habituados a raciocinar a partir do princípio da substância que predomina na metafísica ocidental. Heidegger expressa essa realidade com certo espanto em sua conferência *A coisa*: Desde há muito, o homem lida e continua a lidar com as coisas, sem, contudo, pensar, nem por uma única vez, a coisa como coisa! Até hoje, o homem não refletiu sobre a coisa em seu modo de ser coisa, assim como não o fez em relação à proximidade (Heidegger, 2001, p. 144).

Essa reflexão do filósofo nos aponta que, na maioria das vezes, a visão usual que temos das coisas que nos cercam, com as quais interagimos e nos relacionamos em nosso entorno, está de certa forma obscurecida por uma concepção em que as coisas são vistas como objetos opostos a nós, enquanto sujeitos. Tal perspectiva tem caracterizado, desde a

modernidade, o pensamento da representação, no qual as coisas são, em geral, definidas como suportes de propriedades e, portanto, pensadas em termos de instrumentalidade e objetividade. Sob essa ótica, as coisas não são percebidas em sua plenitude de aparição, ou seja, em seu modo de ser coisa, mas sim como meros objetos. Contudo, se desejamos perceber as coisas em sua essência, precisamos nos desvincular da concepção de mundo da filosofia moderna e nos aventurar na trilha do pensamento heideggeriano, cuja abordagem nos leva à compreensão do que realmente existe e se revela como o caráter de coisa da coisa.

A relação entre sujeito e objeto não é uma identidade da qual não se pode derivar a objetividade; é, na verdade, uma relação de polaridade. A estrutura ontológica não é algo que se possa derivar; deve ser aceita. A indagação, de qual é a dualidade entre “eu” e mundo, entre sujeito e objeto, é uma reflexão que a razão faz ao encarar seu próprio abismo, onde a ação e a derivação se dissipam. Somente a revelação pode iluminar essa questão.

A Singularidade no cosmos

De acordo com Tillich, conforme Platão, a ideia de distinção é uma constante no cosmos, assemelhando-se a uma leve brisa que acaricia cada componente de nosso mundo. Aristóteles poderia afirmar que os seres individuais são a expressão do telos, a finalidade intrínseca do processo de realização (Tillich, 2014).

Tillich, ao discorrer sobre Leibniz, nos lembra que não há entidades absolutamente iguais; é precisamente a sua singularidade mútua que possibilita a existência autônoma de cada uma delas. (Tillich, 2014, p.184). De forma poética, as narrativas bíblicas da criação apresentam um Deus que, em

vez de criar universais abstratos, molda Adão e Eva, seres únicos, ao invés de meras representações de masculinidade e feminilidade.

Para o nosso teólogo, até mesmo o neoplatonismo, com sua perspectiva "realista" ontológica, acolheu a ideia de que existem ideias eternas não apenas para as espécies, mas também para os indivíduos. A individualização não é uma simples peculiaridade de uma categoria especial de seres; é uma característica ontológica fundamental, uma qualidade que se entrelaça com a essência de tudo (Tillich, 2014).

É como um fio invisível que liga cada "eu", revelando que, de maneira análoga, essa individualização permeia todo o ser. O próprio termo "indivíduo" sugere a interdependência entre auto-relação e singularidade (Tillich, 2014). Um ser autocentrado é indivisível, assim como um ponto matemático que se recusa a ser fragmentado. Ele pode ser destruído ou perder partes que dão origem a novos eus, mas sua essência permanece intacta.

O ser humano, portanto, não é somente um "eu" plenamente centrado; ele é, também, completamente individualizado. A intersecção entre essas duas dimensões é o que nos torna verdadeiramente humanos. A espécie predomina em todos os seres não humanos, mesmo nos mais desenvolvidos. O indivíduo, por sua própria essência, é um exemplar que reflete as características universais de sua espécie (Tillich, 2014). No entanto, a individualização de uma planta ou animal adquire significado apenas quando se entrelaça com a vida humana e eventos históricos singulares.

No contexto humano, mesmo em sociedades coletivistas, o que realmente importa não é a espécie, mas o indivíduo como portador e objetivo do coletivo. Até o regime mais autoritário afirma existir para o benefício dos cidadãos individuais.

A lei, em sua essência, fundamenta-se na valorização do indivíduo como ser único, insubstituível e inviolável. Isso implica que cada pessoa deve ser protegida e responsabilizada (Tillich, 2014, p.185). O termo "pessoa", derivado de "persona" ou "prosopon", remete à máscara do ator, que constrói um personagem definido.

Paul Tillich sustenta que, ao longo da história, essa apreciação nem sempre foi reconhecida. Em várias culturas, a lei negou a condição de pessoa a escravos, crianças e mulheres, que não alcançaram plena individualização. A emancipação começou a germinar apenas quando os filósofos estoicos triunfaram ao afirmar que todo ser humano participa do *logos* universal. A unicidade de cada pessoa se consolidou quando a igreja cristã reconheceu a universalidade da salvação e a capacidade de todos os seres humanos de se conectarem a ela (Tillich, 2014).

Esse desenvolvimento ilustra a interdependência absoluta entre individualidade e participação, que se manifestam no nível mais elevado da individualização. À medida que a presença absorve concepções e comportamentos, ela já se insere em um mundo, e, por conseguinte, revela suas potencialidades de ser, concretizando-as e transformando-as em vivências tangíveis.

Assim, ocorre uma temporalização da presença, a qual chamamos de vigor de ter sido. Contudo, é também característico desse ente estar em comunhão com os entes intramundanos e outras presenças, ocupando-se e preocupando-se. Nesse contexto, encontramos a temporalização da presença como atualidade. É fundamental considerar, ainda, que devido ao seu caráter de projeto lançado no mundo como uma antecipação, a presença temporaliza-se como porvir, conforme se evidencia na citação a seguir:

Todo poder-se possui a condição de vir a si, pois seu ser já está situado em uma realidade; toda possibilidade de ser é derivada e originária de uma realidade já estabelecida; o que podemos ser depende do que já somos, ou seja, nosso poder ser fundamenta-se nesse ser que já se lançou ao mundo (Ferreira, 2003, p.13).

Podemos afirmar que a presença habita, por meio da dinâmica da temporalização das *ekstases* do porvir, vigor de ter sido e atualidade, pois, como poder-se, está sempre à frente de si, ou seja, acolhendo as possibilidades de ser. A esse movimento de projeção e retraimento do ser da presença, Heidegger se refere como temporalidade originária, cujas *ekstases* se manifestam de forma concomitante. O fenômeno da temporalidade não se baseia na concepção tradicional de tempo, que é vista como uma sucessão infinita de agora, eternidade ou uniformidade, ou seja, o tempo do calendário. Tal abordagem temporal revela-se insuficiente para compreender a presença sob a ótica ontológica em suas realizações existenciais.

A concepção da temporalidade originária da presença se apresenta, portanto, como o meio que possibilita refletir sobre a diversidade dos modos de ser deste ente, visto que as *ekstases* ocorrem simultaneamente como modos de temporalização do tempo.

O “eu” individual participa de seu ambiente e, quando plenamente individualizado, do seu mundo. Uma folha se conecta com as forças e estruturas da natureza e, em retorno, influencia o que a cerca. Filósofos como Nicolau de Cusa e Leibniz afirmaram que o universo está presente em cada indivíduo, embora limitado por suas próprias singularidades. Cada ser contém qualidades microcósmicas, mas apenas o ser humano é um verdadeiro microcosmo (Tillich, 2014). O ser

humano não apenas reflete o mundo de maneira indireta, mas se envolve com ele de forma consciente e direta.

A participação humana, embora limitada em seu alcance, é potencialmente ilimitada. Os universais tornam o humano universal, e a linguagem é a ponte que conecta o ser humano ao cosmos, permitindo-lhe explorar as mais remotas realidades. Quando a individualização atinge sua forma perfeita, o "eu" se transforma em comunhão (Tillich, 2014). O ser humano participa de todos os níveis de vida, mas a verdadeira comunhão ocorre apenas com outros *eus* plenamente centrados e individualizados. A comunhão não é um mero privilégio; é uma necessidade ontológica. Não existe indivíduo sem participação, e não há ser pessoal sem um aspecto comunitário (Tillich, 2014). A pessoa, como um "eu" plenamente desenvolvido, é impossível sem a presença de outros *eus* igualmente desenvolvidos. Essa resistência, advinda de outros indivíduos, é fundamental. Tillich observa que um indivíduo pode dominar o universo dos objetos, mas não pode dominar outra pessoa sem desumanizá-la.

A descoberta do "eu" ocorre na resistência do outro. Portanto, não existe pessoa sem um encontro genuíno com outras pessoas. O crescimento das individualidades se dá na comunhão do encontro pessoal, onde individualização e participação dançam em uma harmonia interdependente (Tillich, 2014).

Para Paul Tillich, a ideia de participação exerce diversas funções. Um símbolo carrega em si a realidade que representa; aquele que conhece participa do conhecimento; o amante se funde ao amado; o existente compartilha das essências que o definem. A polaridade entre individualização e participação é a base ontológica das relações. Sem a individualização, nada poderia ser relacionado; sem a participação, a relação perderia fundamento (Tillich, 2014, p.186).

Cada interação, mesmo a indiferença ou hostilidade, implica uma forma de participação, o elemento participativo une um mundo que, de outra forma, seria desintegrado. Essa polaridade entre individualização e participação ilumina o dilema do nominalismo e do realismo que quase desmantelou a civilização ocidental. O nominalismo sustenta que apenas o indivíduo possui realidade ontológica, relegando os universais a meros signos que indicam semelhanças.

Contudo, essa abordagem se revela insustentável (Tillich, 2014). Até o empirista mais cético deve reconhecer que tudo que é acessível ao conhecimento deve ter uma estrutura de "ser cognoscível", que, por definição, implica uma participação mútua entre quem conhece e o que é conhecido.

Por sua parte, o "realismo" propõe que os universais, as estruturas essenciais das coisas, são a verdadeira realidade. O "realismo místico" destaca a participação em detrimento da individualização, enfatizando a conexão do indivíduo com o universal. Nesse sentido, o realismo está correto, pois ilumina o caminho do conhecimento (Tillich, 2014, p.187). No entanto, erra ao estabelecer uma segunda realidade além da empírica, obscurecendo a individualidade e a personalidade. Assim, a dança entre individualização e participação continua a nos envolver, revelando a beleza intrínseca da diversidade e da conexão no vasto universo que habitamos.

A Essência da existência

No complexo emaranhado da realidade, a essência do ser entrelaça-se com a lógica que o fundamenta, formando a substância que nos permite entendê-lo e configurá-lo. "Ser algo" é, em sua essência, acolher uma forma. Na polaridade entre individualização e participação, surgem formas tanto especiais quanto gerais, mas no mundo concreto, essas

dimensões jamais se segregam. É na intersecção dessas formas que um ser se define (Tillich, 2014). Quando algo se despoja de sua forma, também se desvanece sua essência. A forma não deve ser dissociada do conteúdo; pelo contrário, é ela que outorga identidade e força ao que existe. A forma de uma árvore, por exemplo, é o que a transforma em árvore, conferindo-lhe a característica universal da "arboreidade", assim como a singularidade que a torna ímpar.

Entretanto, para Tillich, a distinção entre forma e conteúdo constitui um desafio intrigante na rica tapeçaria da cultura humana. Os elementos que nos cercam, os cenários e os eventos com uma forma natural são constantemente reconfigurados pelas mãos criativas do ser humano. Uma paisagem, com sua forma natural, é simultaneamente sua essência. O artista, ao captar essa forma, utiliza-a como matéria-prima para uma nova criação, um conteúdo que transcende o material original. Aristóteles já nos ensinava que a essência não se resume ao material, mas à relação entre forma e material (Tillich, 2014). Ao aventurar-se na esfera cultural, a distinção entre forma e conteúdo torna-se vital. O formalismo, nesse contexto, não é apenas uma questão estética, mas uma atitude a ser adotada.

A verdadeira essência de uma criação cultural reside em sua capacidade de expressar uma substância espiritual, e não em ser apenas uma forma vazia. Qualquer material pode ser moldado por qualquer forma, desde que essa forma seja autêntica, uma expressão genuína da experiência do artista em diálogo com sua época. Quando um artista se afasta das formas expressivas e recorre a padrões que já não têm significado, ele se torna um formalista, seja em estilos tradicionais ou inovadores. O critério para essa avaliação é o poder expressivo da forma, e não sua designação (Tillich, 2014).

Esse entrelaçamento entre forma e dinâmica nos conduz a um conceito fascinante: a dinâmica do ser. O que é esse "algo" que denominamos dinâmica? Trata-se de um conceito complexo, repleto de conotações e implicações. A dinâmica representa a potencialidade do ser, uma força que se opõe ao não-ser e, simultaneamente, é o poder de existir em contraste com o vazio. Segundo o teólogo alemão, essa concepção, longe de ser apenas uma criação filosófica, ecoa nas mitologias e nas reflexões metafísicas, desde o caos primordial até as ideias de vontade e impulso criativo que permeiam as obras de pensadores como Schopenhauer, Nietzsche e Bergson. (Tillich, 2014, p.188). Cada um desses conceitos é uma tentativa de nomear aquilo que escapa à nossa compreensão, simbolizando o que ainda não se manifestou como ser. Na filosofia grega, o não-ser era considerado um princípio último, a resistência à forma. Por outro lado, a teologia cristã buscou integrar essa ideia à vida divina, criando tensões que desafiaram pensadores ao longo dos séculos.

O romantismo e as filosofias da vida continuaram a explorar essa dinâmica, tentando vivificar o Deus que transcende a estaticidade do ser. Assim, a polaridade entre dinâmica e forma reflete-se na experiência humana, onde vitalidade e intencionalidade se entrelaçam. A vitalidade é o impulso que sustenta a existência e promove o crescimento, enquanto a intencionalidade é a capacidade de direcionar essa energia criativa para além do que é dado (Tillich, 2014, p.189).

No ser humano, a vitalidade distingue-se pela sua intencionalidade. Essa abertura ilimitada permite ao ser humano não apenas existir, mas também criar mundos novos, transcender limites e estabelecer novos horizontes culturais e técnicos.

A autotranscendência, portanto, vai além da mera biologia; é uma expressão da capacidade humana de transformar a realidade e a si mesmo (Tillich, 2014). Esse movimento criativo, que nos leva a romper com as amarras da natureza, é o que define a verdadeira essência do ser humano.

De acordo com Tillich, a conexão entre autotranscendência e autoconservação se revela em cada ato de criação. O crescimento saudável é um exemplo claro dessa dinâmica: um ser que não cresce perde sua vitalidade, enquanto um crescimento descontrolado pode levar à destruição. A evolução biológica, desde formas mais simples até as mais complexas, ilustra essa jornada de transformação, inspirando a filosofia do processo (Tillich, 2014). Assim, a autotranscendência e a autoconservação entrelaçam-se na experiência humana.

O “eu” humano, ao buscar uma perfeição, também se relaciona com um mundo que transcende suas limitações. Essa base de autoconservação permite ao ser humano ultrapassar qualquer situação, criar realidades e se reinventar constantemente (Tillich, 2014). A liberdade humana, portanto, é um conceito que não pode ser ultrapassado biologicamente, pois é a própria essência da humanidade.

Em suma, a dança entre forma e dinâmica, vitalidade e intencionalidade, configura o cenário em que o ser humano se revela como um criador incessante, moldando o mundo ao seu redor e, ao mesmo tempo, sendo moldado por ele. Essa é a beleza da existência: um constante vira-se, onde o passado e o futuro se entrelaçam em uma tapeçaria de significados e possibilidades.

Entre liberdade e destino

A terceira polaridade ontológica, que desvenda a intrigante tensão entre liberdade e destino, nos leva a uma reflexão profunda sobre a essência do ser. Aqui, a estrutura ontológica fundamental e seus elementos não apenas se manifestam em sua totalidade, mas também alcançam um ponto decisivo.

A liberdade, em sua dança polar com o destino, surge como o alicerce primordial que torna a existência possível, transcendendo a necessidade intrínseca do ser, sem, no entanto, eliminá-la (Tillich, 2014, p.191).

Para Tillich, é intrigante notar que, mesmo com a relevância colossal que a temática da liberdade sempre ocupou na trajetória da teologia, a exploração ontológica conectada a esse assunto continua, muitas vezes, a ser colocada em segundo plano pelos teólogos da atualidade (Tillich, 2014). O conceito de liberdade é tão essencial para a teologia quanto o de razão; afinal, entender a revelação é impossível sem uma visão clara sobre a liberdade.

Segundo Paul Tillich, o que nos torna verdadeiramente humanos é a nossa liberdade, mas essa liberdade não se encontra isolada. Ela se entrelaça com o destino, formando uma interdependência polar que molda nossa vivência. O termo "destino", por si só, pode parecer deslocado nesse contexto. Comumente, discutimos liberdade e necessidade. Entretanto, é crucial entender que a necessidade é uma categoria, não um elemento. Ela se opõe à possibilidade, mas não à liberdade (Tillich, 2014).

Ao colocar a liberdade em confronto com a necessidade, caímos na armadilha do determinismo mecanicista. A liberdade é algo que transcende a mera estrutura da

possibilidade; ela é vivida no agora, na singularidade do ser (Tillich, 2014).

O destino, por sua vez, reflete a condição em que o ser humano se encontra — uma interação contínua com o mundo, ao mesmo tempo em que pertence a ele. A complexidade da análise ontológica frequentemente comete erros metodológicos, especialmente quando se trata da doutrina da liberdade. O embate entre determinismo e indeterminismo não chega a um consenso, pois opera em um nível secundário em relação à polaridade fundamental entre liberdade e destino (Tillich, 2014, p.192). O "destino" encapsula essa essência de incerteza, onde cada acontecimento e cada vivência é marcado pela contingência. Estamos aqui, neste preciso momento, não por necessidade, mas por acaso, navegando em um rio de possibilidades que poderia ter seguido caminhos infinitamente diversos. Diante do vazio, não existem conceitos ou doutrinas que possam esclarecer algo; a única resposta válida seria o silêncio absoluto ou um grito de desespero (Cioran, 2012, p.41). Ambas as correntes assumem a existência de uma "vontade", que pode ou não ser livre. Contudo, um objeto completamente determinado, por definição, carece de liberdade. Assim, o determinismo, ao expressar a tautologia de que "uma coisa é uma coisa", se revela correto, mas de uma forma que limita a compreensão da liberdade.

Tillich afirma que o indeterminismo, por sua vez, postula que a consciência moral implica a habilidade de tomar decisões responsáveis. Contudo, ao conceder liberdade a um objeto ou à ação da "vontade", o indeterminismo acaba se contradizendo, caindo na tautologia determinista (Tillich, 2014). A liberdade indeterminista, na verdade, nega a necessidade determinista, mas essa negação não representa uma verdadeira liberdade vivenciada; é uma afirmação de contingência que não faz jus à consciência moral.

Para Tillich, a liberdade não se reduz apenas a uma simples "vontade", mas é, na verdade, a essência do ser humano, um "eu" completo e racional. Embora se possa ver a "vontade" como o cerne do "eu", essa perspectiva já se revelou limitada, destacando um impasse nas reflexões acerca da liberdade. A liberdade deve ser concebida como algo intrínseco ao ser humano, onde cada aspecto, cada função que compõe o "eu", colabora para essa liberdade (Tillich, 2014).

Isso inclui, inclusive, as células do nosso corpo, pois elas também fazem parte da nossa constituição pessoal. O que não está centrado, que se encontra isolado do processo total do "eu", seja por separações naturais ou artificiais, opera sob mecanismos de estímulo e resposta. Contudo, não é possível derivar a essência do todo a partir da determinação de partes isoladas. Ontologicamente, o todo precede as partes e lhes confere seu significado.

Acerca da liberdade, Tillich menciona que ela se expressa na reflexão, na escolha e na responsabilidade. A origem das palavras revela profundidade: "reflexão" significa pesar argumentos, onde o indivíduo, ao analisar, se eleva acima dos motivos, permanecendo livre deles (Tillich, 2014, p.193). A ideia de que sempre prevalece o motivo mais forte é uma tautologia vazia, pois o que determina a força de um motivo é simplesmente sua prevalência.

Quando alguém "decide", essa decisão implica um corte de possibilidades, pois só é necessário "cortar" se essas opções eram reais. O ato de decidir exige um "eu" que transcende as opções apresentadas. A palavra "responsabilidade" refere-se à obrigação de responder por nossas decisões. Cada um de nós é responsável pelo que decorre da ação do nosso "eu", a sede da nossa liberdade (Tillich, 2014).

Sob essa perspectiva, o destino se torna compreensível. Ele representa a base a partir da qual surgem nossas decisões.

Meu destino é a fundação da minha liberdade, e minha liberdade molda meu destino. Somente quem possui liberdade pode ter um destino; as coisas não têm destino porque não são livres. Deus, por sua essência, é liberdade pura (Tillich, 2014).

A palavra "destino" sugere algo que acontecerá a alguém; ela carrega uma conotação escatológica, qualificando-se para ser vista em polaridade com a liberdade. Não se trata de um oposto, mas das condições e limites da liberdade. O destino não é uma força externa que controla o que nos sucede; é, na verdade, a totalidade do que somos — moldada pela natureza, pela história e por nós mesmos (Tillich, 2014). Meu destino é a base da minha liberdade, e minha liberdade participa da configuração do meu destino.

Assim, liberdade e destino formam uma polaridade ontológica, onde tudo que pertence ao ser deve participar dessa dualidade. No entanto, somos únicos na nossa capacidade de deliberação, decisão e responsabilidade. A natureza subumana apenas participa dessa polaridade de forma analógica, refletindo a complexidade da relação entre a estrutura ontológica fundamental e outras polaridades (Tillich, 2014, p.194).

Podemos ainda traçar um paralelo entre a espontaneidade e a lei, onde a polaridade de liberdade e destino se destaca como um exemplo notável e um caminho cognitivo. Um ato que emana do eu atuante é espontâneo, e essa espontaneidade é sempre interdependente da lei (Tillich, 2014). A lei, por sua vez, possibilita a espontaneidade, uma vez que define os limites dentro dos quais a liberdade pode operar.

As leis naturais, assim como as leis sociais, têm raízes na estrutura do ser humano e da sociedade. Elas são universais, embora possam ser contraditórias em contextos sociais específicos. Na natureza, a espontaneidade não elimina a

conformidade às leis, mas atua dentro dos limites que essas leis estabelecem (Tillich, 2014). Cada ser age e reage de acordo com sua própria estrutura autocentrada, sempre mantendo sua espontaneidade intacta. Todo ser humano se depara com a inevitabilidade de que existe algo, ou seja, estamos rodeados pela essência. Tillich sempre opta pela expressão “estrutura do ser” para se referir a essa presença.

Esta é a estrutura ontológica que possibilita ao ser humano perceber que está inserido naquilo que faz, ao mesmo tempo em que pode refletir sobre suas ações. Não se trata apenas de conhecimento, mas de ter consciência do que se sabe. É nesse contexto que Tillich enfatiza que a estrutura ontológica nos revela que não estamos apenas no mundo, mas que o mundo também reside em nós. Habitamos um universo que, simultaneamente, também nos habita (Scheler, 1994, pp. 34-46). Dessa forma, a polaridade entre liberdade e destino se estende a todas as formas de ser, revelando a complexidade e a beleza da condição humana.

Considerações finais

Neste artigo, exploramos as reflexões do filósofo e teólogo Paul Tillich acerca da essência do ser, com um foco especial no ser humano que, de maneira consciente, reconhece essa essência. É uma parte fundamental da existência humana estar distanciado da natureza, o que a impede de compreendê-la da mesma maneira que entende a si própria.

Observamos que, embora ele possa descrever o comportamento de várias entidades, não consegue, de forma direta, revelar o que esse comportamento realmente significa para elas. Essa é a essência do método *behaviorista* — uma verdade que, em última análise, é trágica. Ela evidencia que

todos os seres, de certo modo, são estranhos uns aos outros. Notamos que é possível nos aproximar de outros seres, mas apenas através de analogias, ou seja, de maneira indireta e incerta.

O mito e a poesia tentaram superar essa limitação de nossa capacidade cognitiva. Analisamos que o conhecimento, por seu turno, ou aceitou seu insucesso ou transformou o mundo, excluindo o sujeito cognitivo e convertendo-o em uma imensa máquina, na qual todos os seres vivos, incluindo o corpo humano, são meras partes cartesianas. A complexidade da compreensão da ontologia de Tillich reside no fato de que ele se recusa a apresentar Deus como o Ser Supremo, o Primeiro Motor ou a Causa Eficiente de si Mesmo, como é comum na lógica aristotélica que permeia o tomismo. Essas concepções representam formas filosóficas do naturalismo dualista que moldaram tanto a filosofia quanto a teologia de nossa tradição.

Tillich busca refutar esses dedutivismos lógicos por meio do conceito de correlação. O ser de Deus não ocupa um espaço ao lado de outros seres. Ele não é análogo às situações existenciais e, portanto, não pode ser deduzido a partir delas. Não se trata de um ser em termos espaciais em relação a outros seres, nem se define logicamente. Ele é qualitativamente distinto, e por isso fundamenta de maneira definitiva a pergunta ontológica sobre “o que é” e “o que há”.

Um Deus que fosse também um objeto direto da mente seria irrelevante; no entanto, a questão simbólica proposta pelo pensador alemão revela-se a melhor forma de se referir ao transcendente. Por fim, o texto reflete sobre como a estrutura ontológica do “eu” e do mundo é apresentada nas obras do mencionado filósofo.

De fato, no arcabouço ontológico do autor, existe uma nítida inter-relação entre duas configurações sujeito-objeto e

eu-mundo, entre os componentes que formam essas configurações dinâmica e forma, individualização e participação, liberdade e destino, entre os aspectos que definem o ser e não-ser, essência e existência, finitude e infinitude e entre a apreensão das categorias da existência, que se manifestam através de ser e não-ser, coragem e angústia. Assim, podemos inferir que o autor adota essa abordagem argumentativa, que se revela em seu renomado método de correlação, no fundamento filosófico da dialética, em sua interpretação sobre o ser em sua concepção.

Referências

- CIORAN, E. *Nos cumes do desespero*. São Paulo: Hedra, 2012.
- FERREIRA, Acylene, M. C. *A finitude do tempo em Heidegger*. Salles, João Carlos (Org.). In: *Filosofia e consciência social: homenagem Ubirajara Rebouças*. Salvador: Quarteto, 2003.
- HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Parte II 3ºed., Petrópolis: Vozes, 1993.
- HEIDEGGER, M. *A coisa*. In: *Ensaio e Conferências*. Tradução: Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis, Rio de Janeiro Vozes, 2001.
- HIGUET, Etienne Alfred. *Ontologia e religião na teologia da cultura de Paul Tillich*. A contribuição da ontologia para a análise religiosa da cultura. *Correlatio*, v. 11, n. 22, p. 5-21, 2012.
- SILVA, Márcio Bolda da. *Metafísica e assombro: curso de ontologia*. São Paulo: Paulus, 1994.
- SCHULER, Max. *Da reviravolta dos valores: ensaios e artigos*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Petrópolis – RJ: Vozes, 1994. (Coleção: Pensamento Humano).

TILLICH, P. *A coragem de Ser*. São Paulo: Paz e Terra, 1992.
_____. *Teologia sistemática*. São Leopoldo: EST/Sinodal, 2014.

(Submissão: 09/11/24. Aceite: 24/07/25)