

# Natureza e religião à luz da noção de vida e suas ambiguidades na teologia de Paul Tillich

Joe Marçal G. Santos\*

## Resumo

Este artigo trata da relação entre natureza e religião na perspectiva filosófico-teológica de Paul Tillich (1886-1965). Primeiro, delineamos uma percepção da relação entre o humano e a natureza na filosofia do século XIX ao XX; então, situamos a preocupação de Tillich em definir, nesse contexto, filosofia da religião e teologia da cultura no sistema da *Geisteswissenschaft*. Nesse ponto, Tillich concorda que a natureza só pode ser pensada a partir da “mediação da cultura”, rejeitando a possibilidade de uma “teologia natural”. É na dimensão da vida do espírito (cultura) que a relação entre natureza e religião se dá, conforme a noção ontológica de vida como “efetividade do ser”.

**Palavras-chaves:** Natureza. Religião. Cultura. Vida.

## Nature and religion with regard to the notion of life and its ambiguities in Paul Tillich’s Theology

### Abstract

The subject of this paper is the relationship between nature and religion in the theological and philosophical perspective of Paul Tillich (1886-1965). Firstly, we recognize some traits of the relationship between humans and nature in the philosophy of XIX and XX centuries, and then, we identify how Tillich’s attempt to ingrain his philosophy of religion and theology of culture in the *Geisteswissenschaft* system answers the demands of this context. Accordingly, Tillich agrees that we can think of nature only through “cultural mediation” dismissing any possibility of a “natural theology”. It is in the dimension of spiritual life (culture) that the relation between nature and religion happens, based on the ontological understanding of life as the “actuality of being”.

**Keywords:** Nature. Religion. Culture. Life.

---

\* Universidade Federal de Sergipe. NGCR | PPGCIR | PPGCINE. Grupo de Pesquisa Correlativos - Estudos em Cultura e Religião (GPCOR). [lattes.cnpq.br/5359207133765624](http://lattes.cnpq.br/5359207133765624)

## Natureza y religión a luz de la noción de vida y sus ambigüedades en la teología de Paul Tillich

### Resumen

Este artículo trata de la relación entre la naturaleza y la religión desde la perspectiva filosófico-teológica de Paul Tillich (1886-1965). En primer lugar, describimos aspectos de la relación entre lo humano y la naturaleza en la filosofía del siglo XIX y XX. En segundo lugar, reconocemos cómo el intento de Tillich para ubicar su filosofía de la religión y la teología de la cultura en el sistema de las *Geisteswissenschaften* responde a las exigencias de este contexto. Aquí, Tillich está de acuerdo en que la naturaleza solo puede ser pensada por medio de la cultura, rechazando la posibilidad de una “teología natural”. En la dimensión de la vida espiritual (cultura) es que la relación entre la naturaleza y la religión se realiza, según la noción ontológica de la vida como “la efectividad del ser”.

**Palabras-clave:** Naturaleza. Religión. Cultura. Vida.

### Introdução

Um dos traços sociológicos marcantes pelo qual a modernidade tem sido caracterizada sublinha seu contraste em relação a modos tradicionais de conceber a natureza. O exame do desenvolvimento da ciência a partir do século XVIII evidencia-o tanto pela vigorosa ascensão das ciências naturais e suas repercussões técnicas, quanto pelo surgimento das ciências humanas. Isso porque as profundas mudanças no que diz respeito à *natureza* implicaram diretamente sobre o modo de estar no mundo e de vivê-lo social e culturalmente como *natureza outra*. Este, dentre outros fatores, tornaram a modernidade significativa enquanto pergunta do ser humano acerca de si mesmo, desde o século passado até a atualidade.

A relação entre natureza e religião volta a ser uma questão contemporânea, ainda que preponderantemente ética. Crise ambiental, ecológica e o apelo a uma educação e a uma moral que as correspondam satisfatoriamente fazem agendas de diferentes setores da sociedade. Contudo, mesmo que recorra a elementos religiosos, místicos e “espirituais” em seu discurso, esse tema retorna hoje necessariamente sobre novas bases, diferentes daquelas que sustentaram o conceito clássico de natureza e sua relação com a razão humana. A questão que se coloca é se há possibilidade de responder efetivamente a tal demanda ética sem antes lidar com tais pressupostos, a fim de colocar novamente a pergunta que a filosofia europeia do século XVIII se colocava sobre a existência de um princípio de identidade ou não entre o espírito humano e a realidade.

Frente a isso, poder-se-ia argumentar que tal pergunta é decisivamente anterior a esse contexto. Porém, retornar a ele é significativo porque é nele que a ruptura entre natureza e humanidade que hoje conhecemos e vivemos ganha impulsos determinantes. A cultura tecnológica atual resulta das possibilidades teóricas e metodológicas que o Iluminismo e o Romantismo do século XVIII possibilitaram ao século XIX. Se o que conhecemos por vida é hoje não mais apenas questão de ciência mas de ética e “espiritualidade”, as razões para tal estão nesse histórico.

O objetivo deste artigo é reunir elementos que permitam estruturar essa questão com intuito de torná-la objeto de uma teologia da cultura, tal como propusera Paul Tillich. Vamos, primeiro, reconhecer a questão da razão e da identidade que o conhecimento pressupõe ou não entre “mente” e “mundo” como tema fundamental para a autocompreensão moderna e sua forma de conceber a natureza. Em segundo lugar, introduzimos a distinção que Tillich desenvolve na *Teologia sistemática* entre “razão técnica” e “razão ontológica”, sublinhando o aspecto crítico que essa distinção implica em relação à razão moderna (porque basicamente reduzida à razão técnica). Na sequência, tomamos resultados dessa análise inicial para examinar a noção ontológica de vida, a partir da qual Tillich desenvolve a correlação entre Vida e Espírito na *Teologia sistemática*, e, finalmente, retomamos o texto germinal de Tillich sobre teologia da cultura, no qual ele desenvolve um excerto sobre como concebe uma adequada abordagem da ideia de natureza em Teologia.

## **A relação entre natureza e ser humano como problema na base da razão**

A relação entre natureza e ser humano no desenvolvimento da filosofia europeia do século XIX para o XX é determinada pela nova e emergente concepção de razão que marca esse contexto. Bertrand Saint-Sernin (1998) nos lembra que essa filosofia lança raízes na pergunta sobre a própria possibilidade do conhecimento; pergunta que aninou a *Naturphilosophie* de Goethe, bem como a revolucionária crítica de Kant que se destaca por – na contramão do romantismo – nos ensinar que:

O maior risco a que a razão se expõe, nesse caso, é o de tomar as imagens pelos conceitos e as palavras pelas coisas. Nosso poder de imaginar, cuja missão consiste em estreitar os nossos laços com o real, é habitado por um demônio negativo, que o impele a fazer o inverso, a “desrealizar” o real para se

refugiar no imaginário. Há nisso algo de infernal. É esse inferno que a política instala na Terra quando se torna teológica, seja ao inebriar-se de filosofia da história, seja ao elaborar “religiões seculares” (SAINT-SERNIN, 1998, p. 16).

A despeito disso, contudo, o desenvolvimento da razão como “elo” entre natureza e ser humano se distancia tanto de uma influência decisiva de Kant, quanto da mística romântica. Se a crítica de Kant implicava em um princípio negativo à ontologia, senão sua radical negação, e o romantismo impunha um elemento trágico e negativo em seus pressupostos, o idealismo e o materialismo, que ganham a cena a partir da segunda metade do século XIX, dividem o intento de “acabar com a interdição kantiana em matéria de ontologia” (SAINT-SERNIN, 1998, p. 28), a fim de fazer valer “um efetivo parentesco entre o espírito e o universo”, para “captar não apenas um aspecto das coisas (fenômeno), mas a realidade última das coisas (a coisa em si)” (SAINT-SERNIN, 1998, p. 28).

Significativo, porém, é considerar desdobramentos desse empreendimento. Saint-Sernin (1998, p. 32) chama atenção para as investidas que a então chamada “física reflexiva” – para a qual “atributos da matéria assemelhavam-se ainda aos atributos de Deus” – ainda tentou até o fim da primeira metade do século XIX<sup>1</sup>, a despeito do crescente descrédito. O que resulta disso? Teria o restabelecimento de uma positividade na relação entre natureza e ser humano, promovido pelo idealismo e pelo materialismo, ganhado um valor prático alheio a seus “fundamentos”? E teria, assim, alimentado um prodigioso desenvolvimento técnico-científico que, porém, uma vez esvaziado de seus pressupostos “teológicos”, não demora para revelar desgastes éticos?

À medida que a física progredia no decorrer do século XIX, ia se confirmando, embora a cegueira ou a ingenuidade dos cientistas tentassem ocultar, que a ciência produz dois efeitos antagônicos: aumenta o poder do homem e da natureza graças ao acerto de suas previsões; e em razão de suas abstrações afrouxa os laços do homem com a natureza. Quanto melhor domina a natureza, mais o homem se distancia dela, ou então passa a encontrar em si mesmo, cada vez mais, traços de inumanidade e de impessoalidade. Como observou Simmel, quando os homens, nos seus empreendimentos, deixam de esperar

---

<sup>1</sup> “Como data e lugar simbólicos desse fato, pode-se trazer de volta a noite de 15 de outubro de 1841, aquela em que Schelling pronunciou sua aula inaugural na Universidade de Berlim” (SAINT-SERNIN, 1998, p.32). O autor deixa antever que o teor significativo da situação foi o desinteresse do honorável público presente às conferências de Schelling.

pela cumplicidade da natureza, caem na decepção e na tristeza. Aí estariam as fontes do niilismo (SAINT-SERNIN, 1998, p. 32-33).

O surgimento de uma ciência da sociedade está prescrito nessa percepção sintética de Saint-Sernin, que, valendo-se de Simmel e sua “teoria do pessimismo”<sup>2</sup>, sugere o berço da modernidade como questão humana quanto a si mesma. Dada a pertinência, vale considerar a síntese de Saint-Sernin sobre a percepção de Simmel na íntegra:

Essa evolução, Simmel dizia em essência, leva-nos a ver as leis da natureza como indiferentes a todos os seres, em particular ao homem, e a negar que o mundo seja organizado em função do seu bem-estar. A partir daí, torna-se impossível qualquer visão otimista das coisas. De fato, a visão que nesse caso prevalece é a de que não há nenhum laço original entre as aspirações do homem e as forças que lhe oferecem ou lhe negam sua proteção (Simmel, 1900, p. 86 apud Saint-Sernin, 1998, p. 215).

A partir desse quadro é que irá se compreender o significado da teoria e método das *Geisteswissenschaft* (ciências do espírito) de Wilhelm Dilthey como ruptura com esse cenário. Suas referências remetem à Antiguidade e sua atualização na Reforma, de onde tem “seus princípios e parte de seu método” (SAINT-SERNIN, 1998, p. 38). Dilthey rejeita a metáfora de *jogo* para compreender a história – “cujas regras deveriam ser compreendidas juntamente com o desenrolar das partidas” –, valendo-se da ideia de *texto*, “cujo código seria necessário decifrar, a fim de tornar possível a interpretação de suas mensagens” (SAINT-SERNIN, 1998, p. 38). Sob essas premissas, o elemento fundamental da teoria de Dilthey, cujo objetivo era compreender o “espírito” de uma época, se encontra na análise de “individualidades poderosas, captando, ao mesmo tempo, o que elas têm de mais íntimo e de mais representativo” (SAINT-SERNIN, 1998, p. 38)<sup>3</sup>.

---

<sup>2</sup> Saint-Sernin (1998, p. 215, nota 4) comenta em nota de rodapé sobre dois artigos que Simmel publicou em 1900, nos quais “analisava de maneira penetrante as origens do pessimismo no final do século XIX, e mostrava em particular, como esse pessimismo engendrava um novo tipo de crueldade”. Os artigos estão publicados na coletânea de ensaios intitulado *Vom Wesen der Modern. Essays zur Philosophie und Ästhetik* (SIMMEL, 1900).

<sup>3</sup> “As grandes individualidades assumem funções variadas: contribuem para a produção da substância espiritual de sua época, do mesmo modo que a refletem; fazem o balanço de seu tempo e procuram antever o futuro; resumem os problemas e desvendam profeticamente o sentido deles” (SAINT-SERNIN, 1998, p. 39).

Assim como ninguém resume em si o gênio de uma época, nenhum ponto de vista sobre uma sociedade ou um momento histórico é capaz de fornecer dela ou dele uma imagem (*Bild*) completa e isenta de falhas. Em segundo lugar, o método das ciências do espírito não é causal, mas interpretativo ou hermenêutico. A história proporciona testemunhos, documentos, indícios. Portanto, nessa matéria não se pode, como na física, agir por composição. No caso, o método que se impõe é comparativo (SAINT-SERNIN, 1998, p. 39).

E o autor conclui com o próprio Dilthey: “As verdades universais constituem, segundo esse ponto de vista, não o fundamento das ciências do espírito, mas o seu resultado” (DILTHEY, 1988, p. 54 apud SAINT-SERNIN, 1998, p. 39). Fica patente aqui a intenção de Dilthey em liberar a ciência da vida social e cultural de amarras metafísicas, valendo-se da hermenêutica de Schleiermacher como método básico das ciências do espírito, “que tendo sempre em vista o universal só o descobre na singularidade dos eventos e dos homens” (SAINT-SERNIN, 1998, p. 40).

## **A distinção entre razão ontológica e razão técnica em Paul Tillich**

O quadro do problema visto acima, bem como a proposta de superação, nos ajuda a situar a obra de Paul Tillich em colaboração às pretensões e alinhado com os pressupostos de Dilthey. Como muitos intelectuais de sua época, Paul Tillich foi marcado tanto pela revisão da filosofia do século anterior (em seu caso, especialmente Schelling e Fichte), quanto pela ruptura com a teologia liberal e a filosofia clássica. O cenário era distinguido por referências contraditórias e antagônicas, tal como acima vimos. O retorno a Kant e seu interdito às tendências metafísicas ontologizantes, por meio do neocriticismo, ganhavam renovada atenção, em contraponto ao espírito ufanista do idealismo que fundara a cultura que expressava o espírito da crise histórica e ética vivida na Europa do início do século. Tillich, contudo, soma-se àqueles e àquelas em sua geração que compreendiam que uma solução só poderia se dar pela via de uma síntese: não totalizante e harmonizadora tal como as vias hegelianas (direita e esquerda) pretenderam, e, sim, uma síntese na qual a vigilância crítica kantiana fosse preservada não a despeito, mas justamente em prol de um pressuposto místico-romântico de unidade essencial em tensão paradoxal com as ambiguidades da existência. (ADAMS, 1973, p. 9-24). É a partir dessa visão de síntese que Paul Tillich elabora sua relação entre Teologia

e Filosofia: ambas em uma relação intrínseca e, ao mesmo tempo, marcadas por diferenças.

O que é comum a ambas? A pergunta pelo ser. A orientação ontológica, Tillich insiste, é inevitável, seja em Filosofia ou Teologia. Esclarece, por sua vez, que “ontologia não é uma tentativa especulativa e fantástica de estabelecer um mundo por trás do mundo” – fazendo eco à rejeição de uma metafísica entendida nesses termos – e continua definindo a ontologia como “*uma análise daquelas estruturas do ser com as quais nos deparamos em todo encontro com a realidade*” (TILLICH, 2005, p. 37, grifo nosso). Evidente, por nossa ênfase, que Tillich não apela para o argumento ontológico como modo positivo e causal de tratar a realidade – o que o encaminharia a uma ontoteologia. A pergunta pelo ser, tanto em Teologia quanto em Filosofia, está determinada pelo encontro com a realidade – isto é, determinada pelas condições da história e da linguagem (cf. ABREU, 2015; PIRES, 2012).

Assim como Dilthey, portanto, Tillich opera em uma base epistemológica hermenêutica. Para tal, necessariamente, exige-se uma adequada compreensão da razão. Nesse sentido, Tillich explicita na *Teologia sistemática* uma diferenciação importante:

Podemos distinguir entre um conceito ontológico e um conceito técnico de razão. O primeiro predomina na tradição clássica, desde Parmênides até Hegel. O segundo, embora sempre tenha estado presente no pensamento pré-filosófico e filosófico, tornou-se predominante desde o colapso do idealismo alemão clássico e com o surgimento do empirismo inglês (TILLICH, 2005, p. 86).

A distinção traçada por Tillich introduz a primeira parte da *Teologia sistemática*, intitulada “Razão e revelação”, cujo debate é especialmente epistemológico. Ele segue o argumento chamando atenção para um elemento comum da tradição clássica. Trata-se da noção de uma identidade entre estrutura da mente (razão subjetiva) e estrutura da realidade (razão objetiva) mediada pela razão entendida como *Logos* – compreensão que Tillich (2005, p. 86) referenda, lembrando que para Platão, o “*eros* impulsiona a mente para o verdadeiro”; para Aristóteles, o “amor pela forma perfeita move todas as coisas”; para Plotino, a “nostalgia por sua origem eleve a alma e a mente rumo à fonte infável de todo sentido”; e para Hegel, “a filosofia é ‘serviço de Deus’, é um pensar que, ao mesmo tempo, é vida e alegria na verdade absoluta” – concluindo que:

A razão clássica é *Logos*, seja ela entendida de forma mais intuitiva ou mais crítica. Sua natureza cognitiva é um elemento entre outros, pois ela é cognitiva e estética, teórica e prática, distanciada e apaixonada, subjetiva e objetiva. A negação da razão no sentido clássico é anti-humana, porque antidivina (TILLICH, 2005, p. 86).

O contraste se intensifica ao considerarmos que a razão, quando em sentido ontológico, se ocupa preponderantemente de estabelecer *fins*, enquanto a razão técnica faz justamente o inverso: concentra-se em definir *meios* para fins que lhes são “dados desde ‘fora dela mesma’ (TILLICH, 2005, p. 87). O perigo de que fins possam ser estabelecidos de forma arbitrária e heterônoma – contra o que, por exemplo, a filosofia se rebelou ao longo da história<sup>4</sup> – torna-se um aspecto próprio à modernidade. A despeito da racionalidade exacerbada desde o século XIX, tal princípio se dá a partir de uma crescente separação do “raciocinar” em relação à razão<sup>5</sup>; a eficácia técnica inflacionou o sentido de ações e criações culturais enquanto a “razão crítica deixou de exercer sua função controladora sobre normas e fins” (TILLICH, 2005, p. 87).

Mais que racional, portanto, a modernidade se mostra *racionalista*, normatizando um modo de vida baseado na eficácia de uma constante e generalizada *racionalização* – em termos contemporâneos equivaleria a *otimização* –, que se estende a todos os âmbitos da vida. Razão, nesses termos, é “capacidade de raciocinar, calcular e de argumentar, reduzida aos atos cognitivos que tratam dos meios necessários para alcançar determinados fins” (HIGUET, 1995, p. 48). Por sua vez, os fins são “confiados” a instâncias

<sup>4</sup> Para não deixar de fazer o contraponto, mesmo apontando para Kant como referência primeira no que diz respeito à redução racionalista, ele mesmo tem de ser lembrado por seu apelo a um princípio de negatividade e necessidade ética de vigilância constante em vista da dupla tentação da razão a “livrar-se da experiência e [...] cristalizar-se em sistema” (SAINT-SERNIN, 1998, p. 24).

<sup>5</sup> No argumento de Tillich ressoa sua leitura de *O sagrado*, de Rudolf Otto (2007). Referência imponente, a quem não deixa de tecer críticas significativas. Acusa-o, por exemplo, de, na esteira de F. Schleiermacher, reduzir a ideia de sagrado a algo estético-emocional (TILLICH, 2005, p. 223). Razão disso está justamente na investida de Otto de “resgatar” o que chama de dimensão irracional da experiência numinosa (experiência do sagrado). Tillich resiste ao apelo ao irracional, defendendo a ideia de que não se trata de irracionalidade, mas, sim, de uma distinção crítica à noção normativa de razão *técnica*. O que Otto chama de “irracional” Tillich prefere chamar de “profundidade da razão” (OTTO, 2005, p. 93-94)

não-rationais – uma análise do sistema monetário e do mercado financeiro contemporâneo, por exemplo, apontaria nessa direção<sup>6</sup>.

Ao mesmo tempo, os aspectos não-cognitivos da razão foram relegados à irrelevância da pura subjetividade. Em algumas formas do positivismo lógico, o filósofo até mesmo se recusa a “compreender” tudo o que transcenda a razão técnica, tornando assim sua filosofia completamente irrelevante para as questões de significação existencial (TILLICH, 2005, p. 87).

Não se trata, contudo, de negar a dimensão técnica da razão, mas de submeter o *raciocinar* àquilo que lhe é próprio em termos teleológicos – em sentido, aqui, bastante kantiano, apesar de Tillich desenvolvê-lo a partir do que entende ser uma exigência crítica à ontologia:

A razão técnica, por mais sutil que possa ser em seus aspectos lógicos e metodológicos, desumaniza o ser humano quando está separada da razão ontológica. E, além disso, a própria razão técnica se empobrece e se corrompe quando não se nutre continuamente da razão ontológica. Mesmo na estrutura meio/fins do “raciocinar”, pressupõe-se afirmativas sobre a natureza das coisas que, em si mesmas, não se baseiam na razão técnica. Não se podem compreender nem estruturas, nem processos gestálticos, nem valores, nem sequer significados sem a razão ontológica (TILLICH, 2005, p. 87).

Quer dizer, junto da positividade sugerida pela “base mística” do conhecimento na unidade entre razão subjetiva e razão objetiva – base da qual deriva uma relação positiva entre natureza e ser humano –, a noção de “razão ontológica” mantém-se sob o princípio crítico-negativo que põe a suspeita sobre si mesma. Decorre daí o dilema que aponta para a correlação que Tillich propõe entre razão e revelação:

---

<sup>6</sup> “A confiança no dinheiro envolve mais do que um cálculo de fidedignidade de prováveis eventos futuros. A confiança existe, diz Simmel, quando ‘acreditamos’ em alguém ou em algum princípio; ‘Ela exprime a sensação de que existe entre a nossa idéia de um ser e o próprio ser uma conexão e unidade definidas, uma certa consistência em nossa concepção dele, uma convicção e falta de resistência na rendição do Ego a esta concepção, que pode repousar em razões específicas, mas não é explicada por elas’. A confiança, em suma, é uma forma de ‘fé’ na qual a segurança adquirida em resultados prováveis expressa mais um compromisso com algo do que apenas uma compreensão cognitiva” (SIMMEL, 1978, p. 179 apud GIDDENS, 1991, p. 29-30).

o conhecimento controlador é seguro, mas não é significativo de forma última; o conhecimento receptivo pode ser significativo de forma última, mas não oferece certeza. Raramente se reconhece e se compreende o caráter ameaçador deste dilema. Mas se o assumirmos e não encobrirmos com verificações preliminares e incompletas, ele deve levar ou a uma ressignificação desesperada quanto à verdade ou à pergunta pela revelação, pois a revelação reivindica dar uma verdade que é, simultaneamente, segura e objeto de preocupação última – uma verdade que inclui e aceita o risco e a incerteza de todo ato cognitivo significativo, mas que os transcende ao aceitá-los (TILLICH, 2005, p. 118).

Este é o dilema próprio da modernidade. Nela, a razão continua sendo instância básica (normativa) de estruturação do real, de acordo com a tradição filosófica clássica. Mas agora trata-se de razão como instância autônoma, alienada de seu fundamento no real e, ao mesmo tempo, autossuficiente. É eficaz, do ponto de vista técnico. Mas não o é do ponto de vista existencial, porque sua normatividade não implica *preocupação última*. Isto é, trata-se de uma normatividade positiva, não mais derivada. E, na medida em que abandona a dimensão de fundamento do *Logos*, perde mais que um conteúdo normativo, um “padrão de medida”.

Nessas condições, a relação entre natureza e religião torna-se estranha a essa configuração cultural. O que temos em seu lugar é a determinante e imperativa relação entre natureza e ciência, sendo esta concebida nos termos de “ação cognitiva técnica” a partir de uma instrumentalização da razão. A distinção fundamental entre estas duas relações se expressa no modo como ambas constituem os polos em relação: natureza e ser humano.

Quer dizer, religião e ciência definem aqui registros distintos dessa relação. O processo histórico-cultural no qual a ciência mais e mais definiu os termos da relação entre natureza e ser humano é correlativo ao esvaziamento da ideia de fundamento do real. Assim, tanto a natureza foi esvaziada, quanto a própria noção de razão. Esta reduziu-se a um instrumento de conhecimento técnico do mundo, perdendo em sensibilidade *metafísica* e abandonando sua função normativa e criativa de mundo a partir de *fins*. É assim que a distinção metódica entre sujeito e objeto de conhecimento, que é uma distinção artificial e não existencial, vem a ser ontologizada não mais como distinção de grandezas em relação, mas cisão entre os pólos implicados: sujeito/objeto, humano/natureza.

Ou seja, se o anúncio nietzschiano da morte Deus (NIETZSCHE, 1999, p. 195) caracteriza a modernidade por sua face racionalizante da

moral e da religião, do ponto de vista ontológico poderíamos dizer que, com a morte de Deus, uma dimensão qualitativa e profunda da razão “necrosou”. A crítica à religião rejeitou uma norma, mas implicou numa perda de normatividade, cujos sintomas se fazem ver ao longo do século XX, nos diferentes âmbitos da cultura, especialmente na ética. Na falta de instâncias que repercutam na constituição da natureza e do ser humano de modo universal e absoluto, cria-se, na modernidade, instituições cujo histórico demonstram seus desgastes, porque não deixa de ser, essa iniciativa, em grande medida, ela mesma expressão de razão técnica<sup>7</sup>. E o fator de desumanização implicado, irradia para toda a realidade: a natureza é desnaturada ou desvitalizada.

### **A relação entre natureza e religião na vida do espírito**

A filosofia da natureza, após Kant, ganha uma decisiva reorientação, especialmente no que tange o princípio teleológico da natureza: trata-se mais de uma demanda da natureza da razão que das coisas que a razão toma como objeto de conhecimento (SAINT-SERNIN, 1998, p.8-10)<sup>8</sup>. O esvaziamento reduutivo, técnico e funcional da natureza, na modernidade, apoia-se numa metafísica negativa: a natureza é expressão “exterior, acidental e mecânica” do Espírito – pressupostos neoplatônicos que o idealismo reforçou.

No contexto de retomada de Kant, após a Primeira Guerra, na Alemanha, Paul Tillich se ocupa em desenvolver teoricamente a relação que “filosofia da religião” e o que ele define como “teologia da cultura” tem com o sistema das ciências – as *Geisteswissenschaft*. Para desenvolver essa proposta, em sua *Filosofia da Religião* (publicada em 1925), ele correlaciona os conceitos de religião e cultura, definindo ambos como funções do espírito, a partir de uma teoria da reflexividade da consciência. Nesse sentido, a

Revelação foi compreendida por Tillich como o evento em que um particular concreto dá expressão à reflexividade constitutiva do espírito em sua relação consigo mesmo. É dessa forma que, já em 1910, Tillich considera religião não como uma função da cultura, mas como o lugar onde a autorrelaciona-

---

<sup>7</sup> “Não há mais instância universal e absoluta; dispomos apenas de instituições locais e coletivas, de assembleias que, na ausência de uma doutrina comum, procuram formular – pelo voto, compromisso ou consenso – os preceitos da ação” (SAINT-SERNIN, 1998, p. 1).

<sup>8</sup> Ainda que visando um “acordo entre o espírito e o real”, pela via racional em contraste à mística, Kant não compartilha da “tese segundo a qual o espírito e o real seriam feitos de um mesmo estofa – quer este seja considerado material ou espiritual” (SAINT-SERNIN, 1998, p. 21).

lidade se evidencia a si mesmo em sua historicidade (DANZ, 2009, p. 176, tradução nossa)<sup>9</sup>.

É nesses termos que cultura define a orientação da consciência às formas particulares de sentido e sua unidade significativa, ao passo que religião define a orientação da consciência à incondicionalidade de sentido, enquanto “autorreferencialidade” que age na constante determinação de mundo, de comunidade etc. Em sentido mais existencial, Tillich a definiu como *preocupação última* que orienta a realização de sentido. É assim que *religião é substância significadora da cultura, e cultura é a forma da religião*.

A premissa em que se assenta o argumento ontológico de Tillich (que orientará sua *Teologia Sistemática* décadas mais tarde) está nessa teoria do sentido<sup>10</sup> que, mantendo elementos do método crítico-dialético, fenomenológico e pragmático, define-se como “metalógico”, e cujo elemento fundamental é místico-intuitivo: “O *insight* básico de todo misticismo, que os princípios do macrocosmo são dados no microcosmo, encontra sua expressão epistemológica na teoria do espírito realizando o ser por meio do sentido” (TILLICH, 1987, p. 131, tradução nossa)<sup>11</sup>

Quer dizer, o fato de privilegiar a noção de cultura e religião, ao invés de tratar da noção de “natureza”, aqui encontra um elemento mais correlativo que contraditório. Na *lecture* seminal de 1919 para a Sociedade Kantiana de Berlim, /no qual Tillich apresenta sua tese *Über die Idee einer Theologie der Kultur*,

<sup>9</sup> Do original: “Revelation was understood by Tillich as the event in which a concrete particular brings to expression that reflexivity constitutive of spirit in its relation to itself. In this way, and from as early as 1910, Tillich regards religion not as a function of culture but as the site where self-relatedness becomes evident to itself in its historicity” [Sobre essa questão, cf. ABREU, 2015].

<sup>10</sup> “É por isso que no desenvolvimento de sua teologia, Tillich evolui de uma teoria do sentido a uma teoria do ser. Isso não leva Tillich a refutar a filosofia da religião em razão de uma ontologia na base da teologia; pelo contrário, há um redimensionamento da teologia da cultura precisamente ‘quando o fundamento ontológico do ser é identificado como o fundamento incondicional de todo ato de sentido.’ Colocada na perspectiva da revelação significa que agora o mistério de sentido que se revela em meio à criatividade cultural é também o mistério da própria vida, e a crítica dirigida contra uma situação cultural vazia de sentido se dá pelo que ela compromete a vida em suas diferentes dimensões” (PALMER, 1990, p. 30-32 apud SANTOS, 2006, p. 197).

<sup>11</sup> Do original: “Der Grundsatz aller Mystik, daß die Prinzipien des Makrokosmos im Mikrokosmos gegeben sind, findet in der Lehre Von der Sinnerfüllung des Seins durch den Geist seinen erkenntnistheoretischen Ausdruck”.

ele explica que, do seu ponto de vista, a natureza só pode ser pensada por meio da “mediação da cultura”:

[...] para nós, a natureza pode apenas tornar-se objeto por meio da mediação da cultura. Para nós, a natureza deriva das funções do espírito; e cultura é a corporificação tão objetiva quanto subjetiva dessas funções. O “em si” da natureza nos é inacessível e não podemos compreendê-lo nem de longe para poder falar positivamente deste “em si”. (TILLICH, 1990, p. 81, tradução nossa)<sup>12</sup>

Após ter definido e situado a Teologia nas *Geisteswissenschaft* como “ciência cultural normativa da religião”, pensada a partir da teoria do sentido e do critério do incondicional nele implicado, Tillich esforça-se para romper efetivamente com uma tradição de pensamento “essencialista” em sentido positivo, isto é, baseado em uma metafísica objetiva ao alcance da razão.

Uma vez que a natureza torna-se uma realidade para nós apenas por meio da cultura, a questão “essencial” da natureza transfere-se para a relação cognitiva e significadora que se estabelece entre natureza e ser humano em termos de realização de sentido (DANZ, 2009, p. 174-175). Essa possibilidade depende de uma razão “alargada”, que não apenas reduza-se à técnica cognitiva, mas que se assuma receptiva à revelação, o que implica exercer implicações teleológicas e ontológicos em seu “conhecer” – nas palavras de Tillich:

Qualquer substância religiosa ou conteúdo significativo que poderia existir na natureza subsiste de funções culturais, na medida em que estas estão relacionadas à natureza. A substância religiosa de uma “paisagem” é um fenômeno estético-religioso; a substância religiosa de uma lei da astronomia é um fenômeno científico-religioso. A tecnologia pode funcionar de modo religioso desde um ponto de vista estético, sócio-ético ou legal; mas em cada caso nós nos encontramos lidando com uma teologia da cultura, que sem dúvida compreende a natureza e a tecnologia. Uma teologia natural independente

---

<sup>12</sup> Do original: “die Natur für uns überhaupt nur durch die Kultur hindurch zum Gegenstand werden kann; nur vermittelt der Geistesfunktionen, als deren Inbegriff im subjektiven wie im objektiven Sinne wir Kultur auffassen, ist Natur für uns bedeutungsvoll. Ihr „An-Sich“ ist schlechterdings unerreichbar und nicht ein mal soweit erfassbar, daß wir positiv von einen solchen „An-Sich“ reden können”.

teria de pressupor a existência de uma mitologia da “natureza em si”; isso é impensável. (TILLICH, 1990, p. 81)<sup>13</sup>.

## **Natureza, religião e vida**

A questão é perguntar se uma noção de “natureza em si”, reduzida a dado imediato e à constituição de “objeto” do conhecimento e da ação humana, contudo, não tem sido reivindicada e, ao mesmo tempo, pressuposta pelo empirismo próprio à razão técnica que, desde as ciências, se irradia em diferentes esferas da cultura contemporânea. Poderíamos dizer que há, sim, uma mitologia subjacente do que seja a “natureza em si” na modernidade, mesmo que na sua negação, ou na rejeição de uma essência necessária, causal e mesmo teleológica. Analisar essa “mitologia subjacente” e interpretá-la à luz de suas implicações existenciais e últimas é a tarefa crítica do que Tillich propõe como “teologia da cultura”<sup>14</sup>.

Mas necessidade, causa e finalidade são demandas da natureza pensada pela razão, e é sob essa premissa que Tillich, como vimos acima, elabora sua crítica à redução técnica desta última. Porque são necessidades, causas e finalidades relativas à vida compreendida em sua própria historicidade, à luz da experiência da finitude e da morte, que em termos ontológicos se expressa na noção de “efetividade do ser” (TILLICH, 2005, p. 475).

Este conceito de vida integra as duas qualificações principais do ser que fundamenta a totalidade deste sistema; estas duas qualificações principais do ser são o essencial e o existencial. Potencialidade é aquele tipo de ser que tem o poder, a dinâmica de tornar-se efetivo [...]. Contudo, aquelas que se tornaram efetivas sujeitaram-se às condições da existência, como a finitude, a alienação, o conflito etc. Isso não significa que elas percam seu caráter essencial [...],

---

<sup>13</sup> Do original: “Was in der Natur an religiösen Gehalt vorhanden ist, das liegt beschlossen in den Kulturfunktion, insofern sie sich auf Natur beziehen. Der religiöse Gehalt einer „Landschaft“ ist ein religiös-ästhetisches, der religiöse Gehalt eines astronomischen Gesetzes ein religiös-wissenschaftliches Phänomen; die Technik kann durch ästhetische, sozialethische, rechtliche Auffassungen hindurch religiös wirken; immer aber handelt es sich um Kulturtheologie. Diese umfaßt ohne weiteres die gesamte Natur und Technik mit. Eine eigne Naturtheologie würde die Mythologie der „Natur an sich“ voraussetzen, d. h. sie ist undenkbar».

<sup>14</sup> Sobre o conceito de teologia como mediação hermenêutica, Higuete (1995, p. 39-40) chama atenção que, segundo Tillich, a interpretação teológica se dá como momento segundo, uma vez que sua tarefa inicia a partir da “interpretação criativa da existência que se expressa nas diversas formas culturais de uma época”.

mas significa que elas caem sob o domínio das estruturas da existência e estão sujeitas a crescimento, distorção e morte (TILLICH, 2005, p. 475-476).

Pensado nesses termos, o conceito de vida engloba o caráter processual inerente a todos os seres, liberando-se “de sua vinculação com o reino orgânico”, ganhando um caráter universal que a aproxima efetivamente da noção de natureza. Nesses termos, torna-se um conceito apropriado à teologia se interpretado em termos “existenciais” (TILLICH, 2005, p. 476). Significa pensá-lo na perspectiva do que é essencial (potência de ser) e existencial (possibilidade de não-ser) simultaneamente:

A primeira trata da unidade e diversidade da vida em sua natureza essencial. Ela descreve aquilo que se poderia chamar de *unidade multidimensional da vida*. Somente se entendemos essa unidade e a relação das dimensões e âmbitos da vida, podemos analisar corretamente as ambiguidades existenciais de todos os processos da vida e expressar adequadamente a pergunta pela vida sem ambiguidade, ou vida eterna (TILLICH, 2005, p. 476).

Quer dizer, a potencial unidade multidimensional da vida, que define sua essência estruturante e processual. Isto é, em termos de potência, nas condições da existência, implica nas ambiguidades da vida. Vida e natureza, nesses termos, são correlativos. Assim, entre ser humano e natureza se evidencia uma ontologia trágica:

Em relação à atividade técnica do ser humano, a ambiguidade básica da ruptura sujeito-objeto se expressa nos conflitos causados pelas possibilidades ilimitadas do progresso técnico e os limites da finitude humana em se adaptar aos resultados de sua própria produtividade. A ambiguidade de sujeito e objeto também se expressa da produção de meios para fins que, por sua vez, se tornam meios sem um *télos* último, e na transformação técnica de partes da natureza em coisas que são apenas coisas, isto é, objetos técnicos (TILLICH, 2005, p. 699).

Nessas condições, a superação de ambiguidades depende exclusivamente de uma “orientação da razão à incondicionalidade de sentido”, parafraseando o conceito de religião do próprio Tillich. Nestes termos, a relação entre natureza e religião à luz do conceito de vida responde a uma exigência tão metafísica quanto ontológica e existencial:

Se perguntarmos o que significa teonomia em relação a estas ambiguidades ou, mais precisamente, como se pode superar o abismo entre sujeito e objeto neste âmbito de completa objetivação, a resposta só pode ser esta: *mediante a produção de objetos imbuídos de qualidades subjetivas; mediante o direcionamento de todos os meios para um fim último* (TILLICH, 2005, p. 699, grifo nosso).

## Conclusão

Neste artigo, abordamos a relação entre natureza e religião à luz do problema em torno da concepção moderna de razão e sua redução técnica instrumental. Reconhecendo os limites que a filosofia moderna traçou para uma tradicional concepção metafísica de natureza, recorremos a pressupostos da filosofia da religião de Paul Tillich para identificar, na sua teologia da cultura, os elementos que ele propõe para uma relação entre natureza e religião. Com essas premissas, chegamos a seu conceito ontológico de vida com o intuito de reconhecer implicações deste para a relação entre natureza e religião. Finalmente, recorrendo a uma noção de razão ontológica, a relação entre natureza e religião pode responder a uma exigência tão metafísica quanto ontológica, sem perder sua dimensão fática e histórica, isto é, sem perder-se de suas condições existenciais.

O exame que fizemos a respeito do itinerário da razão no século XIX até sua crise, no século passado, deu relevo para as modulações do pressuposto clássico quanto à identidade do espírito humano com a realidade na base do conhecimento. Vimos que a pertinência da crítica de Kant é posta à prova no decorrer desse período e o retorno à crítica kantiana, já no século XX, corresponde à crise que resultou da positividade ideológica implícita nos desdobramentos políticos e científicos tanto do idealismo quanto do materialismo.

Situamos a obra de Tillich em seu contexto, sublinhando aspectos que explicitam sua proposta “conciliadora”, que procura manter e radicar sua definição de religião na existência, mas não abandona o que entende por exigência ontológica trágica que implica a própria filosofia e história. O elemento trágico remete à negatividade crítica de Kant, mas não como palavra final. É assim que o conceito ontológico de vida, que Tillich desenvolve como elemento em correlação com a noção teológica de Espírito, é um conceito que implica em um paradoxo entre unidade essencial da vida e sua multidimensionalidade existencial.

O destaque, por fim, fica por conta do potencial desse conceito para uma atual relação entre natureza e religião, que necessariamente se realiza na dimensão espiritual da vida – isto é, como construto teórico (em linguagem e pensamento) e prático (ético-moral) que revela e determina a autocompreensão humana de seu ser e estar no mundo. É a partir desse argumento que podemos assentar elementos básicos da teologia tillichiana para o desenvolvimento deste tema e suas repercussões no que diz respeito a uma ética ambiental e moral ecológica para nossos dias.

## Referências

- ABREU, Fábio Henrique de. Apontamentos sobre a relação entre religião e autorreflexividade nos escritos sobre filosofia da religião de Paul Tillich (1919-1925). **Correlatio**, São Bernardo do Campo, v. 14, n. 27, p. 85-110, 2015. Disponível em <https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/COR/article/viewFile/6012/4874>. Acesso: 05 de agosto de 2015.
- ADAMS, James Luther. Introduction. In: TILLICH, Paul. **What is religion?** New York: Harper and Row, 1973.
- DANZ, Christian. Tillich's philosophy. In: MANNING, Russel Re (Ed.). **The Cambridge companion to Paul Tillich**. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2009, p. 173-188.
- DILTHEY, Wilhelm. L'Édification du monde historique de les sciences de l'Ésprit. Paris: Cerf, 1988.
- GIDDENS, Anthony. **As consequências da modernidade**. São Paulo: UNESP, 1991.
- HIGUET, Etienne A. O método da Teologia Sistemática de Paul Tillich: a relação da razão e da revelação. **Estudos de Religião**, São Bernardo do Campo, v. 10, n. 10, p. 37-54, 1995.
- NIETZSCHE, Frederich. Gaia ciência. In: **Os pensadores**: Friederich Nietzsche. Obras incompletas. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 171-208.
- OTTO, Rudolf. **O sagrado**: os aspectos irracionais da noção de divino e sua relação com o racional. São Leopoldo: Sinodal/EST; Petrópolis: Vozes, 2007.
- PALMER, Michael. Paul Tillich's theology of culture. In: ——— (Ed.). **Main works/Hauptwerke**: writings in the philosophy of culture. Berlim/New York : De Gruyter – Evangelisches Verlagswerk GmbH, v. 2, 1990, p. 1-32.
- PIRES, Frederico Piepper. Ontologia e religião no pensamento de Paul Tillich em diálogo com Heidegger. **Correlatio**, São Bernardo do Campo, v. 11, n. 21, p. 27-58, 2012. Disponível em <https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/COR/article/view/3322>. Acesso: 04 de julho de 2015.
- SAINT-SERNIN, Bertrand. **A razão no século XX**. Rio de Janeiro: José Olympio; Brasília: EdUNB, 1998.
- SANTOS, Joe Marçal G. **Por uma teologia da imagem em movimento**: uma troca de olhar com o cinema a partir da obra de Andrei A.Tarkovski no horizonte da Teologia de Paul Tillich. 2006, 243 páginas. Tese (Doutorado em Teologia) – Escola Superior de Teologia,

Universidade, São Leopoldo, 2006. Disponível em [www3.est.edu.br/biblioteca/btd/Textos/Doutor/santos\\_jmg\\_td58.pdf](http://www3.est.edu.br/biblioteca/btd/Textos/Doutor/santos_jmg_td58.pdf). Acesso: 05 de setembro de 2016.

SIMMEL, Georg. **The Philosophy of Money**. London: Routledge, 1978.

SIMMEL, Georg. **Vom Wesen der Modern. Essays zur Philosophie und Ästhetik**. Hamburg: Junius, 1900.

TILLICH, Paul. Religionphilosophie (1925). In: RATSCHOW, Carl H.; CLAYTON, John. (Eds.) **Paul Tillich Main Works / Hauptwerke**. Writings on the philosophy of religion. Berlin. New York: Evangelisches Verlagswerk. De Gruyter, v. 4, 1987, p. 117-170.

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

TILLICH, Paul. Über die idee einer Theologie der Kultur (1919). In: PALMER, Michael (Ed.) **Paul Tillich Main Works / Hauptwerke**. Writings in the philosophy of culture. Berlin. New York: Evangelisches Verlagswerk. De Gruyter, 1990, v. 2, p. 69-85.

Submetido em: 12-9-2016

Aceito em: 5-12-2016