
PAUL TILLICH, LEITOR DE NIETZSCHE: POR UMA HEURÍSTICA DO DEVIR

Paul Tillich, Reader of Nietzsche: Towards a Heuristic of Becoming

Diego Rocha*

Resumo: O presente estudo propõe uma análise das conexões entre os pensamentos de Paul Tillich e de Friedrich Nietzsche, evidenciando como Tillich faz uso de conceitos nietzschianos como a vontade de poder e devir, em diálogo com sua noção central de coragem de ser. Tillich vê Nietzsche como um pensador essencial para refletir sobre a existência humana como um processo de autoafirmação e autenticidade. Articula formas de autoafirmação, todas influenciadas pela crítica nietzschiana à moral tradicional e sua ênfase na vitalidade e superação. A fronteira simboliza não apenas sua trajetória pessoal entre culturas e sistemas, mas também sua busca por um pensamento que una fé e dúvida, ser e vir-a-ser. A leitura tillichiana de Nietzsche não se limita a um empréstimo filosófico, mas constitui uma interpretação fecunda para enfrentar o não-ser, a finitude e outros dilemas.

Palavras-chave: Friedrich Nietzsche; Paul Tillich; Devir; Filosofia da vida; Heurística; Fronteira; Eterno retorno.

Abstract: This study proposes an analysis of the connections between the thoughts of Paul Tillich and Friedrich Nietzsche, highlighting how Tillich uses Nietzschean concepts such as the will to power and becoming, in dialogue with his central notion of the courage to be. Tillich sees Nietzsche as an essential thinker for reflecting on human existence as a process of self-affirmation and authenticity. He articulates forms of self-affirmation, all influenced by Nietzsche's critique of traditional morality and his emphasis on vitality and overcoming. The border symbolizes not only his personal journey between cultures and systems, but also his search for a thought that unites faith and doubt, being and becoming. Tillich's reading of Nietzsche is not limited to a philosophical borrowing, but constitutes a fruitful interpretation for confronting non-being, finitude, and other dilemmas.

* Possui graduação em Filosofia (FBB). Mestre em Teologia pela Escola Superior de Teologia (EST), é membro do Núcleo de Pesquisa Teologias Contemporâneas e Sociedade (EST). Currículo Lattes: <https://lattes.cnpq.br/8382535080701402>. E-mail: diegorochasan@yahoo.com.br. ORCID: <https://orcid.org/0009-0004-2002-1623>.

Keywords: Friedrich Nietzsche; Paul Tillich; Becoming; Philosophy of life; Heuristic; Frontier; Eternal return.

Introdução

Este artigo se propõe explorar as conexões entre o pensamento teológico de Paul Tillich e a filosofia de Friedrich Nietzsche, destacando como Tillich, em sua teologia existencialista, dialogará com as ideias de Nietzsche sobre a vida e a autoafirmação. Paul Tillich desempenha um papel essencial na compreensão da temática central desta pesquisa, especialmente porque reconhece Nietzsche como um filósofo de grande relevância para refletir sobre a vida não apenas como um meio para um fim, mas como um processo de realização contínua. É importante destacar que, inicialmente, Tillich direcionou a pesquisa para a filosofia de Nietzsche, criando um ponto de partida que posteriormente permitiu uma imersão no pensamento nietzschiano. Esse movimento foi seguido por uma releitura que buscava identificar novos elementos do pensamento de Nietzsche na obra de Tillich, desenvolvendo a análise e ampliando a compreensão das interconexões entre suas ideias.

Tillich, considerado um teólogo de fronteira e de correlações, estabelecerá uma síntese entre conceitos filosóficos e teológicos ao integrar as noções nietzschianas de vontade de poder e devir com sua própria perspectiva sobre a coragem de ser. Nesse sentido, ele não apenas se apropriará de Nietzsche para enriquecer sua análise existencialista, mas também oferecerá uma releitura teológica das tensões entre fé e angústia existencial.

Ao analisar a obra de Tillich, é possível perceber uma tentativa contínua de transcender os limites tradicionais da moralidade e da religião, um esforço que encontrará eco na filosofia nietzschiana. Tillich argumenta que a autoafirmação será central para enfrentar o não-ser e a finitude da existência, conceitos que, em Nietzsche, são vistos à luz da vontade de poder como um meio de superação das fragilidades humanas. Ao mesmo tempo, Tillich manterá uma postura crítica em relação à visão nietzschiana de moralidade, sugerindo que, embora Nietzsche contribua para uma crítica profunda da moralidade cristã, sua proposta de uma ética “além do bem e do mal” precisará ser vista com cautela no contexto teológico, mostrando certos limites para uma correlação sem posições enraizadas.

Tillich reconhece em Nietzsche um pensador vital para a compreensão do ser humano, principalmente em sua busca por autenticidade sem finalismo. Ao estabelecer correlações de elementos da filosofia nietzschiana com suas reflexões teológicas, Tillich

proporá uma visão da existência humana marcada por constante diálogo entre fé e dúvida, coragem e medo, ser e devir. Assim, sua leitura de Nietzsche se tornará não apenas uma apropriação filosófica, mas uma ferramenta teológica para lidar com os desafios da condição humana, mantendo assim a sua postura de pensador que reconhece que “Estar na fronteira consiste em estar numa posição frutífera para o pensamento”.¹

1. O que é o devir na filosofia de Nietzsche

Devir, devenir, vir-a-ser, tornar-se, transformar-se ou mover-se. O vocábulo devir exprime, sobretudo, o sentido de mudança como um processo do ser que se torna alguma coisa. É possível encontrar esta vocação do devir em muitas tradições filosóficas e teológicas: tradicionalmente a tragédia grega evoca a transformação inevitável das suas personagens, sejam elas heróis, deuses ou semideuses. Já na tradição cristã, o devir é notório na transformação dos elementos sagrados, na conversão por penitência. Em ambas as tradições o devir tem vocação de transformação para a decadência ou para a virtuosidade dos entes envolvidos.

A palavra alemã usada por Nietzsche para exprimir devir é o verbo “*werden*”², podendo ser usada como verbo auxiliar para indicar uma ação futura ou como verbo principal para indicar uma mudança, este último uso do vocábulo “*werden*” é o que mais se aproxima do sentido filosófico do devir como transformação. Na versão alemã de *Ecce Homo*, intitulada *Ecce homo: Wie man wird, was man ist, Werden* expressa a ideia de que a identidade de alguém está em processo de mudança, e na tradução para língua portuguesa este sentido é mantido: “*Ecce Homo, como alguém se torna o que é*”.³ O tornar-se como a própria mudança caracteriza o devir, que mais tarde será explicado na compreensão do eterno retorno e da transvaloração, conceitos nietzschianos que carregam o devir em sua implicitude.

Em *A Gaia Ciência (Die fröhliche Wissenschaft)*, no texto original, aforismo 341, Nietzsche sentencia “*Die ewige Sanduhr des Daseins wird immer wieder umgedreht – und du mit*

1 Carlos Alberto Motta Cunha, “Teologia Pública e o conceito de fronteira no pensamento de Paul Tillich,” *Atualidade Teológica*, v. 16, n. 40, (2013): 7.

2 Segundo Tochtrop, o verbo *Werden* pode significar: tornar-se, ficar, passar a ser, ser, transformar-se, vir a ser. Leonardo Tochtrop, *Dicionário alemão-português* (Rio de Janeiro: Globo, 1984), 643.

3 Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo: como alguém se torna o que é* (São Paulo: Companhia das Letras, 2008), 102.

ibr, Stäubchen vom Staub!”⁴ na tradução de Paulo César, “A perene ampulheta do existir será sempre virada novamente – e você com ela, partícula de poeira!”⁵ Neste aforismo, o devir aparece outra vez no verbo “*wird*” uma forma conjugada do verbo “*werden*”. Aqui, Nietzsche exprime a concepção de que a “ampulheta do existir” está em constante processo de devir. A ampulheta como analogia do vir-a-ser temporal “*wird immer wieder umgedreht*” (será sempre virada novamente). Nietzsche está sugerindo que a existência é um ciclo infundável de mudança, ou seja, a manifestação clássica do devir da filosofia pré-socrática do patrono dos conceitos de Logos e Devir, Heráclito de Éfeso (540-480 a.C).

Scarlett Marton observa que “Nietzsche elaborou acepções de vir-a-ser que se diferenciam pela relação mais ou menos indulgente com a concepção de movimento”,⁶ mostrando por diversas vezes que o vir-a-ser deseja a mudança e não aprova a ausência de movimento. Em outro momento a filósofa destaca que no entender de Nietzsche “o mundo apresenta-se como pleno vir-a-ser: [...] a cada mudança se segue uma outra, a cada estado atingindo se sucede um outro”.⁷ dando assim provas para a noção do próprio Nietzsche de que o vir-a-ser se realiza no processo contínuo de construção e destruição, o que motiva a investigação⁸ do processo de vir-a-ser fitado por Nietzsche através de alguns dos seus principais escritos.

Como filósofo do vir-a-ser e de como se torna aquilo que é, Nietzsche rejeitou a concepção de mundo das essências, um mundo que cria uma determinada natureza para cada ser existente. Também negou pressupostos como o sentido original ou até mesmo a pressuposição de existir um objetivo determinado para todas as coisas, antes, glorificou aquilo que se é através do torna-se, o que ele mesmo conceituou como “Minha fórmula para a grandeza no homem é amor fati: nada querer diferente, seja para trás, seja para a frente, seja em toda a eternidade.”⁹

4 Friedrich Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft* (Leipzig: E. W. Fritsch, 1887), 254. Todas as traduções são do autor.

5 Friedrich Nietzsche, *A gaia ciência* (São Paulo: Companhia das Letras, 2012), 205.

6 Scarlett Marton, *Dicionário Nietzsche* (São Paulo: Loyola, 2016), 416.

7 Scarlett Marton, “Nietzsche e Hegel, leitores de Heráclito,” *Discurso*, no. 21 (1993): 31–52.

8 A própria Marton, em sua obra Nietzsche e a arte de decifrar enigmas, destaca que Nietzsche quer que seu leitor decifre os enigmas deixados em seus escritos: por não se tratar de um filósofo sistemático, como Tillich destacou em sua *Teologia Sistemática*, Nietzsche exige que o conceito de devir seja analisado holisticamente em suas obras.

9 Nietzsche, *Ecce Homo*, 49.

2. A fronteira entre o vir-a-ser e a coragem de ser

Por que na fronteira? Porque “a fronteira é o melhor lugar para adquirir conhecimento.¹⁰ Tillich é um autor de fronteiras biográficas¹¹ e bibliográficas, inaugurando caminhos que serão utilizados mais tarde em outras áreas das ciências do espírito, mesmo que seu nome seja por vezes esquecido no *métier* teológico e filosófico, esses dois já apontam para sua fronteira. Tillich se reinventou em vida para sobreviver aos dramas da segunda guerra e se reinventou em obra para sobreviver aos dramas da barreira linguística e cultural, tudo isso faz Tillich utilizar a fronteira constantemente, por isso não é difícil encontrar a expressão ou a aplicação da mesma em seu pensar. Cunha reforça o título de teólogo de fronteira ao dizer que “A sua vida e a sua teologia se deram numa situação de fronteira (*boundary situation*) como o espaço ideal para encontros e diálogos entre os saberes”.¹² O próprio Tillich aduz tudo isso de maneira autobiográfica:

Na introdução do meu *Religiöse Verwirklichung* (Realização Religiosa), escrevi: “A fronteira é o melhor lugar para adquirir conhecimento”. Quando me pediram para dar um relato sobre como as minhas ideias se desenvolveram a partir da minha vida, pensei que o conceito de fronteira poderia ser o símbolo adequado para o conjunto do meu desenvolvimento pessoal e intelectual. Em quase todos os momentos, tive de estar entre alternativas de existência, sem estar completamente à vontade em nenhuma delas, nem tomar uma posição definitiva contra qualquer uma. Como o pensamento pressupõe uma abertura para novas possibilidades, esta posição é frutífera para o pensamento; mas é difícil e perigosa na vida, que repetidamente exige decisões e, portanto, a exclusão de alternativas. Esta disposição e a sua tensão determinaram tanto o meu destino quanto o meu trabalho.¹³

10 Paul Tillich, *On the Boundary* (New York: Scribner, 1966), 13.

11 Calvani destaca que: “Por mais que se busque um pensamento asséptico e depurado de influências da vida pessoal ou da história, certas situações inevitavelmente deixam marcas. Para fazer-lhe justiça, o pensamento de Tillich deve ser avaliado à luz dessas circunstâncias de vida, com seus dilemas pessoais, e de algumas influências centrais que apenas pude enunciar – o idealismo, o romantismo, o luteranismo, as filosofias da vida, o marxismo, o existencialismo e o expressionismo. Tais sistemas contraditórios foram estudados e experimentados vivencialmente por Tillich de modo muito intenso, com todas as contradições, impasses e encruzilhadas”. Carlos Eduardo Calvani, “A fronteira é o melhor lugar para adquirir conhecimento – circunstâncias históricas e pessoais da formação de Tillich,” *Estudos de Religião*, no. 3 (2016): 165–188.

12 Carlos Alberto Motta Cunha, “Teologia de fronteira: aportes do método da correlação de Paul Tillich,” *Correlatio* 15, no. 2 (2016): 3.

13 Tillich, *On the Boundary*, 13.

Em sua obra autobiográfica de fronteira, *On the Boundary*, apresenta diversos caminhos e motivos para o “estar na fronteira entre”, mas é na fronteira entre cidade e o campo e entre as classes sociais que ele evoca Nietzsche para explicar dois dos seus mais relevantes estados de fronteira de pensamento. O próprio Tillich afirma que:

Nietzsche disse que nenhuma ideia poderia ser verdadeira a menos que fosse pensada ao ar livre. Muitas das minhas ideias foram concebidas ao ar livre e grande parte dos meus escritos foi feita entre árvores ou à beira-mar. Alternar regularmente entre os elementos da cidade e do campo sempre foi, e ainda é, parte do que considero indispensável e inviolável na minha vida.¹⁴

Mostra-se, desse modo, que para ele o fundamental da situação de fronteira é o pensamento livre das amarras de um “único lado que limita o pensamento” à compreensão excludente. Calvani sinaliza que “Foi exatamente nessas fronteiras e limites, assumindo corajosamente todas as contingências históricas, que Tillich edificou seu pensamento radicalmente dialético, em busca de sínteses [...]”.¹⁵ Se tratando de um autor que enfrentou o reich, Tillich mostra que seu pensamento ao ar livre é literal e metaforicamente exposto à totalidade de ideais, indo e vindo, permitindo contradições, anunciações e denúncias. No pensamento de Tillich, a fronteira representa a posição entre mundos e tempos, em constante movimento e diálogo que enriquece o humano. Ele é visto como um filósofo da fronteira, pela interseção entre filosofia e teologia, áreas em permanente interação. Tillich destacou que sempre esteve na fronteira entre o pensar filosófico e o agir e o pensar teológico, mostrando que as fronteiras são, sem dúvidas, a principal chave hermenêutica da sua vida e de sua obra.

3. A coragem de ser: entre o essencialismo e o existencialismo

Estando na fronteira entre pensamentos, será sempre mais lhamo para a pesquisa não qualificar Paul Tillich como pertencente a um único lado, por isso a classificação mais coerente com o seu pensamento é a de que ele também esteve na fronteira entre o

14 Tillich, *On the Boundary*, 17–8.

15 Calvani, “A fronteira é o melhor lugar,” 22.

essencialismo¹⁶ e o existencialismo,¹⁷ o que leva à constatação de que existem evidentes afastamentos do conceito nietzschiano de devir, ao mesmo tempo que uma constante aproximação é revelada, criando mais uma fronteira entre um ser substancial e um ser do vir-a-ser. Não que Tillich tenha exposto claramente essa fronteira em seu texto, mas as suas insistentes menções à Nietzsche em suas principais obras, isso será evidenciado mais adiante, levam a uma possibilidade de interpretação das leituras que Tillich fazia das obras de Nietzsche para aplicá-las em suas próprias percepções filosóficas, principalmente o uso de um conceito bem problemático da “suposta” obra de Nietzsche que é a Vontade de poder, será mais pertinente explicar tal problema no parágrafo dedicado à coragem de ser e à vontade de poder.

A coragem de ser, ao lado de *Amor, poder e justiça*, validam uma análise precípua da forma como Tillich faz uso de Nietzsche, são obras que possuem caráter teológico e filosófico, e conceitos pertencentes aos mundos dos dois pensadores: os mais comuns são do interesse da pesquisa como poder, autoafirmação, coragem, finitude, infinitude, existência, não ser, devir, essência, e até mesmo a morte de Deus.

Com isso é possível dar crédito a ideia de que *A coragem de ser* é um pontapé inicial de caráter fundante para entender e responder à pergunta: como Tillich é um leitor de Nietzsche? E, posteriormente, analisar o conceito de amor e poder como uma releitura tillichiana de Nietzsche, estabelecendo uma relação entre vontade de poder, amor e poder. Como complemento ao argumento lançado, *A era Protestante, Filosofia de la religion* e outros livros e artigos reforçaram a tese de Tillich como um leitor edaz de Nietzsche.

16 Afirma Tillich “A transição da essência à existência é possível, porque a liberdade finita está inserida no quadro de um destino universal;”, mostrando que ele não abandona o conceito de essência em sua obra, mas usa para concretizar seu entendimento de existência”. Paul Tillich, *Teologia Sistemática* (São Leopoldo: Sinodal, 2019), 327.

17 Uma observação realizada no prefácio da edição brasileira do livro supracitado, realiza uma breve, porém relevante, reflexão da fronteira entre existencialismo e essencialismo na teologia/filosofia de Tillich, e afirma que “Frequentemente Tillich era indagado se ele era um teólogo existencialista. Sua resposta, antes que um modo evasivo de furta-se a definição, abria-lhe oportunidade para avaliar-se: ‘Cinquenta por cento existencialista; cinquenta por cento essencialista’. Para ele, a simbiose entre as duas formas de perceber o homem facultava a Teologia a possibilidade de entender, a um só tempo, a essência atemporal da natureza humana em face das suas inúmeras contradições ao longo da História. Tillich via no Essencialismo um modo de compreender o homem no mundo platônico das ideias e que leva em consideração a essência imutável de sua natureza dentro da totalidade do universo. Ao passo que a perspectiva do Existencialismo gera conflitos e angústias quando, ao olhar para a situação do homem no tempo e no espaço, diagnostica a contradição gritante entre essa essência e as suas atitudes”. Jaime dos Reis Sant’Anna, “Prefácio,” in *Amor, poder e justiça: Análises ontológicas e aplicações éticas*, by Paul Tillich (São Paulo: Fonte Editorial, 2004), 7–8. Vemos aqui um Tillich que faz uma ontologia sem perder de vista a decadência humana prevista na dogmática cristã.

É na obra *A Coragem de ser* que Paul Tillich explora como a coragem permite ao indivíduo afirmar sua própria existência, identidade e valor diante das ansiedades existenciais do não-ser. Tillich identifica três tipos principais de ansiedade: a ansiedade da morte, que ameaça a autoafirmação ontológica, a ansiedade da vacuidade, que ameaça a autoafirmação espiritual, e a ansiedade da culpa, que ameaça a autoafirmação moral. *A coragem de ser*, portanto, é a capacidade de autoafirmar-se apesar dessas ameaças inerentes à condição humana, encontrando significado e propósito em meio aos infortúnios existenciais.

Tillich discute a manifestação da coragem na tradição filosófica, destacando a coragem de ser como parte de um coletivo e como parte de um si próprio. A coragem coletiva subordina a autoafirmação individual às necessidades do grupo, enquanto a coragem individual enfatiza a resistência ao conformismo e a valorização da singularidade pessoal. Nesse contexto, Tillich menciona influentes pensadores e escritores como o próprio Nietzsche, que vê a coragem como uma afirmação fundamental da vida e do indivíduo, desafiando normas sociais e morais. Além de Nietzsche, que é uma figura central em toda a discursão, Tillich refere-se a Platão, os estoicos, Tomás de Aquino, Spinoza, Jean-Paul Sartre, Albert Camus, Franz Kafka, A.W. Auden e Arthur Miller, todos contribuindo para a compreensão da coragem em suas múltiplas formas.

4. Autoafirmação e vontade de poder

A autoafirmação é essencial para a coragem. Tillich descreve, ao longo da obra, pelo menos três delas com caráter teológico e filosófico: ontológica, espiritual e moral. A autoafirmação ontológica envolve aceitar a inevitabilidade da morte e viver com propósito, a autoafirmação espiritual significa encontrar sentido e valor além das circunstâncias temporárias, e a autoafirmação moral trata da aceitação das próprias falhas enquanto se busca a integridade moral. Tillich argumenta que a ansiedade existencial é inevitável, mas a coragem de ser permite enfrentar essas ansiedades, equilibrando a autoafirmação pessoal e a integração social. Os próximos parágrafos se concentrarão na tarefa de encontrar as bases do pensamento de Nietzsche no interior da obra *A coragem de ser*.

Para Tillich, a filosofia de Nietzsche tem validade e influência na transformação da Teologia dos séculos XIX e XX, pois o filósofo da Basileia trabalha vida como atrelada ao conceito de vontade e, para isso, Tillich explica como o entendimento de vontade de poder é importante na história do pensamento, afirmando que “Para Nietzsche, poder é

autoafirmação do ser”,¹⁸ e autoafirmação, “é a afirmação de nosso ser essencial”. Sobre a vontade de poder,¹⁹ compreende Nietzsche através de Zaratustra “Apenas onde há vida há também vontade: mas não vontade de vida, e sim – eis o que te ensino – vontade de poder!”²⁰ a diferença é que Nietzsche não enxerga uma essência, muito menos um objeto final para a vontade de poder, a vontade de poder é uma característica fundamental do devir de Nietzsche, e Tillich faz uso dela para compreender a autoafirmação.

A autoafirmação pode ser entendida como uma categoria do devir? Tillich propõe alguns caminhos para esse questionamento, e o primeiro é uma pergunta dentro da sua análise de coragem e vida em Nietzsche: “O que significa auto-afirmação quando não há eu, por exemplo no reino inorgânico ou na substância infinita, no ser-em-si?”²¹ Essa pergunta é o curso para aceitar que Nietzsche é um filósofo do vir-a-ser, concomitante com a ideia de mostrar que é possível uma autoafirmação não essencialista, respondendo a sua própria pergunta. Tillich também descerra caminho para responder a interrogativa inicial deste texto, ele descreve que “Ambas, autopreservação e auto-afirmação, logicamente representam a superação de algo que, pelo menos em potencial, trai ou nega o eu”.²² A traição do eu pode ser correlacionada à *décadence* em Nietzsche, que também é uma traição, pois “Ter de combater os instintos – eis a fórmula da *décadence*: enquanto a vida ascende, felicidade é igual a instinto”,²³ a *décadence* como dissolução dos instintos tem relação com a vontade de poder, pois ela esgota e degenera as instituições através da

18 Paul Tillich, *Perspectivas da teologia protestante nos séculos XIX e XX* (São Paulo: ASTE, 2004), 205.

19 A complexidade da existência de uma obra com o título “Vontade de Poder” é melhor compreendida quando Hollingdale escreve que “As objeções contra A vontade de poder tal como se apresenta podem ser expostas de forma bastante sucinta: a compilação contém apenas material rejeitado por Nietzsche ou usado em outro lugar sob forma e contexto diferentes (não se faz distinção entre esses dois tipos de material na compilação de Elizabeth); além disso, o modo como os capítulos foram organizados, e a afirmação de que o resultado é a “obra principal” de Nietzsche, não se justificam. Isso foi percebido por Albert Lamm, que revisou A vontade de poder em setembro de 1906 e escreveu: “o livro não contém nada de que quem conhece Nietzsche já não saiba: na verdade, é uma publicação do Nachlass; aforismos que poderiam estar ao lado dos outros em Além do bem e do mal, Genealogia da moral, O anticristo etc. (...) nada de novo”. E prossegue: “enquanto preparava esse material, Nietzsche descobriu coisas bem mais importantes [o material que ele mesmo publicou], e a obra que o destino o impediu de realizar não é essa que está diante de nós [A vontade de poder de Elizabeth]: o que está diante de nós foi abandonado pelo próprio Nietzsche”. A parte importante dessa análise é que o material do Nachlass é um material abandonado: se Nietzsche não o utilizou, foi porque não quis; é sob essa ótica que ele deve ser lido, seja lá como for apresentado”. R. J. Hollingdale, *Nietzsche: uma biografia* (São Paulo: EDIPRO, 2015), 254.

20 Friedrich Nietzsche, *Assim falou Zaratustra* (São Paulo: Companhia das Letras, 2011), 110.

21 Paul Tillich, *A coragem de ser* (Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2001), 18.

22 Tillich, *A coragem de ser*, 19.

23 Friedrich Nietzsche, *Crepúsculo dos ídolos* (São Paulo: Companhia das Letras, 2006), 22.

negação dos instintos. Tillich realiza um apontamento que assente com tal noção através da autoafirmação:

A vontade de potência de Nietzsche une ambos os termos, e deve ser entendida à luz de seu significado ontológico. Pode-se dizer, paradoxalmente, que a vontade de potência de Nietzsche não é nem vontade nem potência, isto é, nem vontade no sentido psicológico, nem potência no sentido sociológico. Designa a auto-afirmação da vida como vida, incluindo autopreservação e crescimento. Portanto, a vontade não se esforça por algo que não tem, por algum objeto fora dela mesma, mas quer a si própria no duplo sentido de preservar e transcender a si própria. Este é seu poder, e também o poder sobre si própria. Vontade de potência é a auto-afirmação da vontade como realidade básica.²⁴

Mas, como fazer autoafirmação da vida em um sentido teológico a partir de um filósofo que supostamente anunciou a morte de Deus? A possibilidade de resposta a essa complexa questão deve caminhar no mesmo sentido das proposições anteriores, considerando os conceitos para os dois autores aqui relacionados. E, neste ponto, encontramos um Nietzsche mal interpretado pelo senso comum. Hayman esclarece a questão de uma forma bem direta, “Nietzsche nunca afirmou, de modo inequívoco, acreditar que Deus estava morto: ele estava falando pela boca de um louco num livro de 1882”²⁵ a frase escandalosa não aponta para uma doutrina nietzschiana complexa e bem desenvolvida como a vontade de poder, é encarada muito mais como uma frase estilística de ecos em sua cabeça cheia de referências de sua época. Tillich escolheu caminho semelhante para se ocupar com o tema da morte Deus, mostrando que é meio se ocupar com um tema tão pouco esclarecido pelo próprio Nietzsche quando se tem uma doutrina mais elaborada na obra do filósofo da vida. Tillich destaca que:

Nietzsche conhecia as ambigüidades da vida. Tomara conhecimento dos elementos criativos e dos destrutivos sempre presentes em todos os processos vitais. Se vocês quiserem descobrir sua idéia de Deus não busquem primeiramente sua declaração de que "Deus morreu". Leiam, em vez disso, o que ele escreveu no final de seu livro *A vontade de poder*, que é uma coleção de fragmentos. Nem é, propriamente, um livro. O último fragmento descreve o caráter divino e demônico da vida por meio de formulações que mostram a ambigüidade, a grandeza e os

24 Tillich, *A coragem de ser*, 20.

25 Ronald Hayman, *Nietzsche: Nietzsche e suas vozes* (São Paulo: UNESP, 2000), 4.

aspectos destrutivos da vida. Urge-nos a afirmar esta vida em sua tremenda ambigüidade. A partir daí, fala-nos de um tipo de Deus onde se vêem os subterrâneos demônicos e dionisíacos. Ao contrário de Kant ou Hegel, Hume ou Locke, a vitória da racionalidade ou do sentido não é clara, mas Nietzsche se revela aberto à vitalidade com seus poderes em parte criativos e, em parte, destrutivos.²⁶

Seguindo o conselho de Tillich e levando em conta todos os problemas que envolvem esta obra, segue a citação interpretada por Tillich, agora na voz do próprio Nietzsche:

Sabeis vós também o que é para mim “o mundo”? Devo mostrá-lo em meu espelho? Este mundo: uma imensidão de força, sem começo, sem fim, uma firme, brônzea grandeza de força, que não se torna maior, não se torna menor, não se consome, só se transforma e, como um todo, é de imutável grandeza, um orçamento doméstico sem gastos e sem perdas, mas, do mesmo modo, sem crescimento, sem ganhos, encerrado pelo “nada” como por seu limite, nada que se desvaneça, nada desperdiçado, nada infinitamente extenso, mas sim, como força determinada, posto em um determinado espaço, não em um lugar que fosse algures “vazio”, antes como força em toda parte, como jogo de forças e ondas de força, ao mesmo tempo uno e vário, acumulando-se aqui e ao mesmo tempo diminuindo acolá, um mar em forças tempestuosas e afluentes em si mesmas, sempre se modificando, sempre refluindo, com anos imensos de retorno, com vazante e montante de suas configurações, expelindo das mais simples às mais complexas, do mais calmo, mais inteiriçado, mais frio ao mais incandescente, mais selvagem, para o que mais contradiz a si mesmo e depois, de novo, da plenitude voltando ao lar do mais simples, a partir do jogo das contradições de volta até o prazer da harmonia, afirmando a si mesmo ainda nessa igualdade de suas vias e anos, abençoando a si mesmo como aquilo que há de voltar eternamente, como um devir que não conhece nenhum tornar-se satisfeito, nenhum fastio, nenhum cansaço -: este meu mundo *dionisíaco* do criar eternamente a si mesmo, do destruir eternamente a si mesmo, este mundo misterioso da dupla volúpia, este meu “além de bem e mal”, sem fim, se não há um fim na felicidade do círculo, sem vontade, se não há boa vontade no anel que torna a si mesmo - vós quereis um *nome* para este mundo? Uma *solução* para todos os seus enigmas? Uma *luz* também para vós, ó mais esconsos, mais fortes, mais desassombrados, mais ínsitos à meia-noite? *Este mundo é a*

26 Tillich, *Perspectivas da teologia protestante nos séculos XIX e XX*, 208.

vontade de poder - e nada além disso! E também vós mesmos sois essa vontade de poder - e nada além disso!²⁷

Tillich apontou para um texto que contém muitas concepções de Nietzsche, um texto que também demonstra o caráter ambíguo da existência, mas que é também um texto que pode ressignificar o senso comum acerca da morte de Deus, dando uma direção de “símbolo meio poético e meio profético”²⁸ ou seja, não é sobre ateísmo, é sobre “[...] a queda do sistema de valores éticos em que se baseava a sociedade”²⁹ é a apresentação do mundo da vontade de poder. A presença da ambiguidade assinalada por Tillich e citada em Nietzsche é um retorno ao tema da coragem, aqui se faz uma correlação mais ampla, correspondências entre *décadence*, vontade de poder, e coragem para autoafirmação:

A vida tem aspectos vários, é ambígua. Nietzsche descreveu sua ambigüidade de forma mais típica no último fragmento da coleção de fragmentos denominada *Von fade de Potência*. Coragem é a potência da vida em se afirmar *a* despeito desta ambigüidade, enquanto que a negação da vida, devido sua negatividade, é uma expressão de covardia. Sobre estas bases Nietzsche desenvolve uma profecia e filosofia de coragem, em oposição à mediocridade e decadência da vida no período cujo início ele mesmo observou.³⁰

A negação da vida é contrária a toda noção de vir-a-ser exposta na obra de Nietzsche, ela é *décadence*. A afirmação da vida é aceitação, com todas as suas ambigüidades, da condição de que o ser humano é a vontade de poder. O ato de coragem, sinalizado por Tillich, está em correspondência com a noção de vontade de poder, tanto que ele denomina que a “Coragem é a potência da vida em se afirmar *a* despeito desta ambigüidade”.³¹ O vir-a-ser se apresenta mais uma vez na coragem de ser, quando o autor entende que a vontade de poder é a vontade de mais vida, a vida pela vida é devir, onde o ato de existir já é o suficiente para superar o caminho que levaria a busca de um sentido essencial. Nietzsche é, nas leituras de Tillich, alguém que teve uma coragem existencialista de olhar para o abismo, esse abismo é a condição da contingência, da não objetividade das coisas, é o estar lançado no mundo e a ele ser pertencente, é a superação do ressentimento de ser culpado por valores já transvalorados, porém não esquecidos pela

27 Friedrich Nietzsche, *A vontade de poder* (Rio de Janeiro: Contraponto, 2008), 512–13.

28 Tillich, *Perspectivas da teologia protestante nos séculos XIX e XX*, 209.

29 Tillich, *Perspectivas da teologia protestante nos séculos XIX e XX*, 209.

30 Tillich, *A coragem de ser*, 20–1.

31 Tillich, *A coragem de ser*, 21.

sociedade da *décadence*. Mas Tillich não limita o seu uso da chave heurística do devir à sua obra *A coragem de ser*, ele vai além, e é para lá que o texto seguirá.

5. O amor entre Tillich e Nietzsche

Contudo, existe um amor que é uma autoentrega caótica ou uma autoimposição caótica; não é um amor verdadeiro, mas um amor “simbiótico” (Erich Fromm). Grande parte do amor romântico tem este caráter. Nietzsche estava certo quando enfatizou que uma relação de amor só é criativa se entrar na relação, de ambas as partes, um eu independente. O amor divino inclui a justiça que reconhece e preserva a liberdade e o caráter único do amado. Ele faz justiça ao ser humano ao mesmo tempo em que o conduz à plenitude. Não o força nem o abandona; atrai-o e o seduz para a reunião.³²

A citação da *Teologia Sistemática*, uma obra que suspostamente se dedicaria aos dogmas clássicos da teologia cristã, Tillich aborda a realidade de Deus como tema central e, em um ato de coragem, faz uma breve pausa em sua análise do conceito de amor e justiça divinos, com o intuito de mencionar um amor diferente, um amor que não encontra espaço e não oportuniza o vir-a-ser de cada um. A crítica ao que ele chama de amor simbiótico é caminho para concordar e citar Nietzsche, mostrando que é um amor que não deixar ser, que não possibilita a realização do nós e dos eus, eus que não se perdem em nome da *décadence* de um nós normativo, não é um amor legítimo.

Antes de retomar o tema do amor, é fundamental estabelecer um quadro geral da obra *Amor, poder e justiça*. *Amor, Poder e Justiça* explora a interdependência desses três conceitos centrais para a existência humana. Tillich argumenta que o amor, o poder e a justiça são inseparáveis, e que cada um precisa ser equilibrado pelos outros para evitar distorções e abusos. Tillich define o amor (ágape) como a força que une e motiva a busca pelo bem-estar do outro, enquanto o poder é visto como a capacidade de realizar essa união de forma eficaz. A justiça, por sua vez, é a estrutura que garante que o poder e o amor sejam distribuídos equitativamente nas relações humanas, permitindo que todos tenham a oportunidade de florescer.

Tillich destaca que o amor sem poder é impotente, incapaz de promover mudanças reais, enquanto o poder sem amor se torna tirânico e opressor. Ambos precisam ser guiados pela justiça, que atua como o mediador equilibrador. A justiça,

³² Tillich, *Teologia sistemática*, 286–87.

portanto, não é apenas uma questão de leis e regras, mas uma expressão do amor e do poder em ação, buscando o bem comum. Essa tríade dinâmica é fundamental para a construção de um mundo existencialmente harmônico.

Tillich cita diversos autores para fundamentar suas análises, incluindo Rudolf Bultmann, Emil Brunner, Karl Barth e Albert Schweitzer. Ele também menciona Jean-Paul Sartre e Martin Heidegger, cujas obras influenciaram significativamente suas palestras. Tillich faz referência especial a Friedrich Nietzsche, interpretando seu conceito de “vontade de poder” como uma autoafirmação dinâmica da vida, e não apenas como uma busca por domínio. Tillich integra essas perspectivas para enriquecer sua análise ontológica do poder, do amor e da justiça, oferecendo uma visão mais profunda sobre a natureza do ser.

Como afirmou Gross, “Sem negar esta dimensão emocional do amor, a apresentação tillichiana do amor é fundamentalmente ontológica”,³³ contempla a essência sem tirar a possibilidade da qualidade existencial do amor. O eu independente, o amor que deixa ser é um aceno ao *amor fati*, um amor ao devir surge em Nietzsche para trazer clarividência ao tema, o *amor fati* pode ser identificado como “(amar tudo o que há de vir), seja em relação à eternidade (amar o instante, posto que cada momento pode repetir-se de forma idêntica, o eterno retorno do mesmo)”,³⁴ ou seja, é um amor que se concretiza como uma categoria do devir em Nietzsche. Ironicamente, Nietzsche grageja com uma verdade do amor: “Seduzir para o amor. – Devemos temer quem odeia a si próprio, pois seremos vítimas de sua cólera e de sua vingança. Cuidemos, então, de seduzi-lo para o amor a si mesmo!”³⁵ (mas é falando dele mesmo que expressa a qualidade do *amor fati* e sua fundamentação:

Quero cada vez mais aprender a ver como belo aquilo que é necessário nas coisas: – assim me tornarei um daqueles que fazem belas as coisas. Amor fati [amor ao destino]: seja este, doravante, o meu amor! Não quero fazer guerra ao que é feio. Não quero acusar, não quero nem mesmo acusar os acusadores. Que a minha única negação seja desviar o olhar! E, tudo somado e em suma: quero ser, algum dia, apenas alguém que diz Sim.³⁶

33 Eduardo Gross, “Considerações sobre ética no pensamento de Paul Tillich,” in *Paul Tillich e a linguagem da religião*, ed. Elton Sadao Tada and Vitor Chaves Souza (Santo André: Kapenke, 2018), 125.

34 Marton, *Dicionário Nietzsche*, 110.

35 Friedrich Nietzsche, *Aurora* (São Paulo: Companhia das Letras, 2004), 257.

36 Nietzsche, *A gaia ciência*, 166.

Mas como relacionar o amor em Tillich à toda subjetividade do *amor fati* e dos outros amores em Nietzsche? Possíveis respostas podem ser encontradas na obra *Amor, poder e justiça*. Mas cabe ressaltar que Gross encontra mais vestígios do pensar nietzscheano sobre amor em Paul Tillich em diversos outros momentos de sua obra, afirma que:

Esta noção do amor como expressão da força de unificação da realidade é também conjugada com o conceito de vida. “A vida é o ser realizado, e o amor é o poder dinâmico da vida”. Encontra-se aqui um eco ao pensamento de Nietzsche, ao mesmo tempo que se pode perceber um tipo de apropriação que recoloca esta noção nietzscheana no interior de uma estrutura ontológica. Porque este poder dinâmico é compreendido como dizendo respeito ao conjunto da realidade, e é afirmado explicitamente que esta dinâmica pressupõe uma unidade original. Novamente, a separação é expressão da alienação histórica. O amor enquanto princípio dinâmico da vida pressupõe que a superação desta alienação se dá em direção à essência perdida, que é representada pela unidade.³⁷

O que ele chama de eco é caminho que se seguirá para encontrar mais noções semelhantes na obra de Paulus. Pensando de forma sintética, Nietzsche rejeita a ideia cristã de amor em muitos textos, entretanto, seria coerente usar a mesma obra citada anteriormente para explicar o *amor fati* como prova desse ponto, ele diz que “Se Deus queria tornar-se objeto de amor, tinha primeiramente que desistir de julgar e fazer justiça: – um juiz, mesmo um juiz clemente, nunca é objeto de amor”,³⁸ pois a partir deste recorte de aforismo, pode-se compreender melhor a crítica e a defesa que Tillich faz à Nietzsche. Ao explicar alguns problemas relacionais de amor, poder e justiça, ele afirma que:

As ambigüidades no significado de amor, poder e justiça geram conseqüências confusas, e produzem novos problemas logo que considerada a relação dos três conceitos de um para com o outro. Amor e poder são muitas vezes contrastados de uma tal forma que amor é identificado com uma resignação de poder, e poder com uma negação de amor. Amor sem poder e poder sem amor são contrastados. Isto, claro, é inevitável se o amor é compreendido de seu lado emocional e o poder de seu lado compulsório. Mas tal interpretação é engano e confusão. Foi esta interpretação errônea que induziu o filósofo do

37 Gross, “Considerações sobre ética,” 127.

38 Nietzsche, *A gaia ciência*, 144.

“querer-para-poder” (i.e. Nietzsche) a rejeitar radicalmente a idéia cristã de amor. E é a mesma interpretação errônea que induz teólogos cristãos a rejeitar a filosofia de Nietzsche do “querer-para-poder” em nome da idéia cristã de amor.³⁹

Tanto no fragmento de aforismo de Nietzsche como na fração de parágrafo de Tillich, as noções de amor e justiça do cristianismo oficial são conflituosas, mas Tillich acredita em um caminho diferente do tomado por Nietzsche para elucidar a questão. Com estilo irônico, Nietzsche aponta que é uma relação de amor e poder conflituosas para ser seguida por alguém, acrescentando:

Como? Um deus que ama os homens, desde que acreditem nele, e que lança olhares e ameaças terríveis a quem não crê nesse amor? Como? Um amor com cláusulas é o sentimento de um Deus todo-poderoso? Um amor que sequer triunfou do senso da honra e da irascível sede de vingança? Como é oriental tudo isso! “Que te interessa, se te amo?” já é uma crítica suficiente de todo o cristianismo.⁴⁰

Com isso a tese/motivo de Tillich sobre a escolha de Nietzsche que induz teólogos cristãos a rejeitarem sua filosofia faz ainda mais sentido, e o seu caminho é reavaliar a relação entre amor e poder como ainda mais próxima da vontade de poder. Não que Nietzsche tenha errado na visão de Tillich, mas é como se fosse possível conciliar Teologia e Filosofia para falar de amor e poder. Tillich entende que “Todos os problemas concernentes a relação de amor, poder e justiça, tanto individualmente quanto socialmente, tornam-se insolúveis, se o amor for basicamente compreendido como emoção”,⁴¹ por isso, propõe que juntar o amor com o poder sem anular o sentimento que há no ato de amar cria a possibilidade de um amor que tem o poder de coletivizar o individualismo, unindo o que está separado e deveria estar junto em uma dimensão de justiça.

O *amor fati* em Nietzsche é uma categoria do devir, e amor em Tillich é “[...] uma expressão da participação total do ser que está num estado emocional”. Nessa relação, Tillich afasta o amor do sentimentalismo e possibilita dialogar com quem já não estava disposto ao diálogo: em sua ontologia do amor, a experiência do ato de amar é fundamental e sobre a experiência de amar lá está Nietzsche amando tudo que é e o que

39 Paul Tillich, *Amor, poder e justiça* (São Paulo: Fonte Editorial, 2004), 23–24.

40 Nietzsche, *A gaia ciência*, 144.

41 Tillich, *Amor, poder e justiça*, 34.

há de vir. Para esclarecer e recopilar tudo que foi dito sobre a posição que Tillich toma diante de Nietzsche, explica Etienne Alfred Higuete:

Para Tillich, o amor é o poder iniciador e constitutivo da vida. O amor exprime, em todas as suas qualidades, uma tendência ou um desejo ontológico à reunião dos elementos separados da vida com o fundamento ao qual pertencem, mas com o qual romperam, nas condições da alienação existencial. A maior força do amor está na sua capacidade de reunir os seres mais radicalmente separados, as pessoas humanas individuais.⁴²

Em sua fenomenologia do poder, Tillich pensa a vida como um vir-a-ser, dando margem para uma explicação a partir de uma realização de poder e não de uma essência teleológica, ele nega uma condição apriorística para o poder de ser:

A vida é a realização dinâmica do ser. Ela não é um sistema de soluções que poderiam ser deduzidos de uma visão básica da vida. Nada pode ser deduzido em um processo de vida, nada está determinado a priori, nada é final, exceto aquelas estruturas que tornam possíveis as dinâmicas de vida. Viver inclui decisões contínuas, não necessariamente decisões conscientes, mas decisões que ocorram na relação entre poder e poder. Cada relação de alguém que representa um poder de ser com alguém mais que representa outro poder de ser, conduz a uma decisão sobre a quantidade de poder personificado em cada um deles. Essas decisões não podem ser deduzidas a priori. Viver é tentativa. Tudo e todos têm oportunidades e devem assumir riscos, por que o poder e seu poder de ser permanecem ocultos se as relações atuais não o revelarem.⁴³

6. Entre a ontologia e o vir-a-ser

No período entre *Aurora* e *A Gaia Ciência* Nietzsche amadurece um conceito de vida como possibilidade e experimentações de conhecimento e luta entre impulsos que possibilitam e impossibilitam realizações, o que lembra em demasia o conceito de vida

42 Etienne Alfred Higuete, “A força de eros no pensamento ético e político de Paul Tillich,” *Correlatio* 1, no. 2 (2005): 2–13.

43 Tillich, *Amor, poder e justiça*, 48.

relacionado ao poder no texto supracitado. Aqui Nietzsche reforça a ideia mencionada ao afirmar que:

In media vita [No meio da vida]. – Não, a vida não me desiluiu! A cada ano que passa eu a sinto mais verdadeira, mais desejável e misteriosa – desde aquele dia em que veio a mim o grande liberador, o pensamento de que a vida poderia ser uma experiência de quem busca conhecer – e não um dever, uma fatalidade, uma trapaça! – E o conhecimento mesmo: para outros pode ser outra coisa, um leito de repouso, por exemplo, ou a via para esse leito, ou uma distração, ou um ócio – para mim ele é um mundo de perigos e vitórias, no qual também os sentimentos heroicos têm seus locais de dança e de jogos. “A vida como meio de conhecimento” – com este princípio no coração pode-se não apenas viver valentemente, mas até viver e rir alegremente! E quem saberá rir e viver bem, se não entender primeiramente da guerra e da vitória?⁴⁴

Vida, autoafirmação, poder e amor são qualidades ontológicas no pensamento de Tillich, e já foi mostrado que são também categorias do devir, através da vontade de poder em Nietzsche. Por isso, cabe aqui reforçar como essas classes se relacionam na reflexão de Tillich quando todos estão juntos e ele já se comprovou um leitor de Nietzsche. É fundamental recordar a própria recomendação de Paul Tillich, “As idéias de Nietzsche devem ser lembradas em nossa pregação sobre o amor”.⁴⁵ Tillich diz isso um pouco depois de fazer uso de filosofia nietzscheana para explicar a não sentimentalização do amor ágape, ele explica isso da seguinte forma:

Esse agape tem sido sentimentalizado já faz tempo. Foi sentimentalizado no romantismo. O conceito do amor cristão dificilmente se distinguia do desejo sentimental ou da piedade. Identificava-se, particularmente, com a piedade. Assim, a caridade logo tomou o seu lugar. Nietzsche lutava contra essa ideia oferecendo em seu lugar a vontade da autoafirmação da vida. Ele se tornou o maior crítico, não da ideia cristã do amor, embora achasse que a ideia fosse cristã, mas da ideia sentimentalizada do amor, que reduz amor a compaixão. Em nome do poder, da vontade de poder, e da autoafirmação da vida, rejeita esse amor sentimental que retira a força da vida.⁴⁶

44 Nietzsche, *A gaia ciência*, 190–191.

45 Tillich, *Perspectivas da teologia protestante nos séculos XIX e XX*, 208.

46 Tillich, *Perspectivas da teologia protestante nos séculos XIX e XX*, 207–208.

Relacionando o amor ágape ao amor do vir-a-ser, que é o amor não sentimentalizado que, não aceitando a exploração e a dependência incondicional, liberta o eu para sua própria realização, Tillich concorda que amor e vida estão interrelacionados como liberdade. É nessa liberdade que se manifesta a condição de autoafirmação como vontade de poder, ou seja, “vontade da autoafirmação da vida”⁴⁷ que o próprio Tillich insiste em reiterar com o intuito de consolidação do seu pensamento correlacional:

Cada ser confirma seu próprio ser. Sua vida é sua auto-afirmação – mesmo se sua auto-afirmação tem a forma de autorenúncia. Todo ser resiste a negação contra si mesmo. A auto-afirmação de um ser está em correlação ao poder do ser que ele corporifica. É maior no homem do que nos animais, e em alguns homens maior do que em outros. Um processo vivo é o mais poderoso, o maior não-ser que ele pode incluir em sua auto-afirmação sem ser destruído por ele. O neurótico pode incluir apenas um pequeno não-ser, o homem médio uma quantidade limitada, o homem criativo uma grande quantidade, Deus – simbolicamente falando – uma quantidade infinita. A auto-afirmação de um ser a despeito do não-ser é a expressão de seu poder de ser. Aqui estamos nas raízes do conceito de poder. Poder é a possibilidade da auto-afirmação 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.⁴⁸

7. A transmoralidade na filosofia da vida

Se poder é um caminho para autoafirmação, e só é possível pensar poder e amor de forma atrelada, o amor também manifestará autoafirmação para superar o não-ser, ontologicamente em Tillich e devenir em Nietzsche, mas ambos são realizações que se sobrepõem à marca da negação deixada pelo ressentimento e culpa existenciais. Ainda sobre o poder e seus desdobramentos, um momento deveras nietzschiano da teologia filosófica de Tillich é quando, em seu livro *A Era Protestante*, ele dedica um capítulo ao tema “Natureza e Sacramento” fazendo uso de categorias da obra *A Gaia Ciência* de Nietzsche, e mostrando a complexidade que é definir natureza, ele explica:

47 Tillich, *Perspectivas da teologia protestante nos séculos XIX e XX*, 208.

48 Paul Tillich, *Amor, poder e justiça*, 47.

O poder da natureza deve ser encontrado na esfera que antecede a separação entre subjetividade e objetividade em nosso mundo. A vida origina-se num nível muito mais profundo do que a dualidade cartesiana do cogitatio e da extensio (“pensamento” e “extensão”). A interpretação vitalista da natureza desejava alcançar esse nível. Mas qualquer filosofia da vida que negue o intelecto e o espírito priva a vida de seu mais forte poder e de seu significado final, coisa que até mesmo Nietzsche percebera quando dizia: “O Espírito é vida que se introduz na vida”.⁴⁹

Por mais uma vez ele encontra em Nietzsche uma filosofia da vida,⁵⁰ usando o autor para introduzir e elaborar uma interpretação mais realista da natureza, e nesse caminho explora a relação entre espírito e natureza, destacando o espírito como vida que se introduz na vida,⁵¹ fundamental para dar à existência seu poder e significado final. Ele suspeita de qualquer filosofia que negue o intelecto e o espírito, sublinhando que esses elementos são fundamentais para a vida. Tillich ainda critica a visão vitalista que reduz a vida a puro dinamismo sem significado, propondo que a natureza deve ser entendida historicamente e, no contexto da história da salvação, compreende que a natureza participa do tempo histórico e que essa dimensão histórica é crucial para integrar a natureza na teologia cristã e nos sacramentos, vendo a natureza como parte de um processo histórico mais amplo que inclui a redenção.

Tillich explora a ideia de uma consciência que transcende a moralidade tradicional. Ele descreve essa consciência como aquela que não se limita à obediência às leis morais, mas que participa de uma realidade superior. A partir da experiência de justificação pela fé, como exemplificado por Lutero, a consciência humana enfrenta sua própria pecaminosidade e ultrapassa os julgamentos morais tradicionais, movendo-se para um estado de julgamento baseado em uma verdade mais profunda e transcendental. A consciência transmoral surge das tensões insustentáveis dentro da esfera moral e busca validação em uma esfera incondicional, além das normas convencionais. Em contextos religiosos e psicológicos, essa consciência representa um desafio e uma transcendência dos limites tradicionais da moralidade. Ele valida a tese da existência de uma consciência

49 Paul Tillich, *A era protestante* (São Paulo: Instituto Ecumênico de Pós-Graduação, 1992), 128.

50 Aqui por ele declarado “Refiro-me à assim chamada ‘filosofia de vida’ cujo mais brilhante representante foi Nietzsche”. Tillich, *A era protestante*, 128. É notável que a maioria das aparições de Nietzsche na obra de Tillich é acompanhada com algum tipo de elogio, mostrando a admiração que Paulus tinha pelo filósofo da Basileia.

51 Tillich entende espírito como uma força, uma vida criativa e dinâmica que permeia a vida e a cultura humana. Tillich, *A era protestante*, 168.

transmoral, fazendo algumas importantes referências à Nietzsche, na primeira delas dizendo que:

Até Nietzsche, que ataca com mais paixão do que qualquer outro a consciência julgadora, acha que o “homem interior” decorre de seu aparecimento. Ao indicar o caráter subpessoal da culpa e da punição nas culturas primitivas, aplaude a descoberta da consciência como a elevação da humanidade a um nível superior. A predominância da “má consciência” na realidade, na literatura e na teoria se explica pelo fato da cultura e do eu terem se tornado dependentes da experiência da culpa pessoal.⁵²

A segunda:

Enquanto Bruno baseia a consciência transmoral num naturalismo místico, Nietzsche faz dela consequência de seu naturalismo dramático-trágico. Nietzsche e outros que poderíamos chamar de empiristas acabaram destruindo a autonomia da consciência moral pela maneira como analisaram a sua gênese. Muitos outros negaram qualquer validade objetiva a voz da consciência, na medida em que rejeitavam qualquer tipo de lei natural (racional) universal: Hobbes e Helvétius na base de uma metafísica materialista: Mandeville e Bentham, a partir de uma psicologia utilitária e Darwin e Freud, por causa de seu naturalismo evolucionário. Nietzsche levou suas ideias mais longe como demonstram o título e o conteúdo de sua obra *Genealogia da Moral*. Afirma: "A consciência má é uma enfermidade, porém, como a gravidez". Trata-se de uma doença criativa. A humanidade precisa ser domesticada, e quem a tem domesticado são os conquistadores e as classes dominantes. Os instintos naturais da agressividade, da vontade de poder, da destruição, da crueldade e da revolução foram reprimidos por meio de severos castigos em favor do interesse dessas classes. Os dominadores conseguiram reprimir essas tendências. Mas não as erradicaram. E por isso que a agressividade se transformou em tendências autodestrutivas ao se internalizar. Os seres humanos voltaram-se contra si mesmos para se autopunirem: separaram-se de seu passado animal de onde emanava a força, alegria e a criatividade. Mas não conseguiram eliminar seus instintos. Eles permanecem vivos. E por isso que a repressão é permanente. O resultado é a má consciência, importantíssima na evolução humana, mas horrenda quando comparada ao destino final do ser humano, Nietzsche descreve este destino em termos que relembram as descrições de Lutero da

52 Tillich, *A era protestante*, 168.

consciência transmoral: “O ser humano com seu grande amor e desprezo (*contempt*), o espírito criativo que não deixa seu enorme poder se voltar para o mundo transcendental, que existiu numa época mais forte do que o nosso mórbido e desesperado presente, deve reaparecer”.⁵³

A terceira

Nietzsche considera esse ser humano “fortalecido por meio de guerras e vitórias, desejoso de conquistas, aventuras, perigo e mesmo dor”. Situa-se “além do bem e do mal”, no sentido moral. Ao mesmo tempo, e bom no sentido metafísico (ou místico) posto que se mantém unido a vida universal. Possui a consciência transmoral não na base da união paradoxal com Deus (como pensava Lutero), mas da entusiástica unidade com a vida, com seu poder criativo e destruidor. A filosofia “existencial” contemporânea segue, em linhas gerais, a doutrina da consciência transmoral de Lutero, Bruno e Nietzsche. Heidegger, principal representante da filosofia existencial, afirma: “O apelo a consciência tem o caráter de exigência para que o homem na sua finitude atualize as potencialidades genuínas, mas trata-se de um apelo para que se tome culpado”. A consciência nos chama de volta a nós mesmos, das conversas da feira e do comportamento convencional das massas. Não nos faz exigências específicas; fala-nos segundo as “categorias do silêncio”. Remete-nos a ação e a nos sentir culpados ao agir, pois qualquer ação será sempre inescrupulosa. Ao agirmos experimentamos o chamado da consciência, e, ao mesmo tempo, contradizemos a consciência, e nos sentimos culpados.⁵⁴

E a última:

O caminho que vai da ideia de consciência transmoral de Lutero a Heidegger é perigoso. “Transmoral” pode querer significar o restabelecimento da moralidade a partir de certo ponto acima da moralidade, ou destruí-la a partir de certo ponto abaixo dela. Os empiristas, de Hobbes a Freud, analisaram a consciência moral sem destruí-la. Ou dependeram da ética concreta do senso comum anglo-saxônico; ou identificaram a utilidade com as convenções sociais da bourgeoisie bem estabelecida; ou cultivaram um alto sentido de consciência com honestidade científica aliada ao cumprimento do dever; ou, ainda, não ousaram, conscientemente ou não, estabelecer as

53 Tillich, *A era protestante*, 169.

54 Tillich, *A era protestante*, 169–170.

consequências morais radicais de sua dissolução da consciência. Essas inibições não aparecem em Nietzsche, nem em Heidegger. Mas não é sem certa justificação que esses nomes se relacionam com movimentos antimorais como o fascismo e o nacional-socialismo. Até mesmo Lutero se liga a tais movimentos, como também Maquiavel e Bruno. Daí a questão: Pode a ideia de uma consciência transmoral ser verdadeiramente mantida? Ou é tão perigosa que não subsiste? Mas se essa ideia deve ser abandonada, tanto a religião como a psicoterapia analítica também deveriam ser rejeitadas, pois nos dois casos a consciência moral é transcendente – na religião por causa da aceitação da graça divina que destrói o domínio da lei e cria a consciência alegre, e na psicologia profunda, pela aceitação dos próprios conflitos quando os contemplamos e sofremos sob sua feiura sem qualquer tentativa de suprimi-lo ou de nos escondermos deles. Na verdade, é impossível não transcender a consciência. Todos os que possuem a consciência sensitiva não podem escapar da questão da consciência transmoral. A consciência moral nos leva para além da esfera de sua validade para os domínios a partir dos quais deve receber a sua validade incondicional.⁵⁵

Nos textos supracitados, Tillich percebe uma evolução da consciência moral e transmoral,⁵⁶ destacando a perspectiva de Friedrich Nietzsche. Para Tillich, Nietzsche, apesar de criticar intensamente a consciência julgadora, reconhece que o surgimento da consciência representa um impulso significativo na humanidade, levando-a a um outro nível. A má consciência⁵⁷ surge como um subproduto dessa repressão, onde os instintos naturais, reprimidos pela sociedade dominadora, se voltam para dentro, resultando em tendências autodestrutivas. Essa repressão contínua, embora horrível em comparação ao destino ideal da humanidade, é vista por Nietzsche, na leitura de Tillich, como uma doença criativa que impulsiona a mudança humana. Na análise do próprio Nietzsche, a

55 Tillich, *A era protestante*, 170.

56 Tillich volta de forma mais contida ao tema transmoral em sua Teologia Sistemática, nela faz uso da expressão para explicar a essência da santidade e os temas da lei moral em suas expressões heterônomas e autônomas. Tillich, *Teologia sistemática*, 680.

57 No relato do próprio Nietzsche, a má consciência é aprisionamento para os divergentes que rompem as normativas da moralidade, compreende ele que “Os divergentes, que tantas vezes são os inventivos e fecundos, não devem mais ser sacrificados; já não deve ser tido por vergonhoso divergir da moral, em atos e pensamentos; devem ser feitas inúmeras tentativas novas de existência e de comunidade; um enorme fardo de má consciência deve ser eliminado do mundo – tais metas universais deveriam ser reconhecidas e promovidas por todos os homens honestos que buscam a verdade!”. Nietzsche, *Aurora*, 120. Tillich, nesse sentido, segue utilizando o mesmo Nietzsche, o dos períodos entre *Aurora* e *A gaia ciência*.

má consciência é sinal de ausência de um vir-a-ser⁵⁸ por si mesmo, já que a moral, o comportamento de rebanho e o remorso, emulam uma realidade degenerada na culpabilidade, tudo isso é percebido em *A gaia ciência*.⁵⁹

Tillich também compara as compreensões de Nietzsche com outros pensadores, como Giordano Bruno e Heidegger. Para ele, Bruno vê a consciência transmoral através de um naturalismo místico, enquanto Nietzsche a interpreta como um produto de seu naturalismo dramático-trágico. Heidegger, influenciado por Nietzsche, considera a consciência como um chamado para o homem atualizar suas potencialidades genuínas, resultando em uma culpa inevitável por agir.

Paul Tillich assenta que a ideia de uma consciência transmoral é complexa e arriscada. Ele sugere que, embora essa ideia possa teoricamente levar a moralidade a um outro nível, na prática, ela tem o potencial de destruir a moralidade ao desconsiderar importantes fundamentos éticos. Apesar disso, também afirma que transcender a consciência moral é inevitável para a condição humana, pois a consciência moral sempre leva além de si mesma.

Assim, embora Tillich não ofereça uma opinião definitiva sobre a viabilidade da consciência transmoral, sua análise sugere uma preocupação de compreender e fazer uso da questão moral elaborada por Nietzsche e, mesmo que Tillich não tenha se aprofundado no tema da Ética, ele voltará a utilizar concepções nietzschianas para embasar a sua concepção de ética num mundo em transformação e na mensagem protestante e o mundo atual. É como se Tillich percebesse a potencialidade do devir além moral em Nietzsche, mas agisse com cautela em sua aceitação completa.

58 Marton escreve que “A má consciência aparece, em Nietzsche, como uma doença, como um sintoma de que a vitalidade humana está malsã. O seu surgimento tem por base um rompimento, um salto, uma adaptação involuntária que se processa quando o animal homem precisa desligar-se propriamente do que há de animal em si, isto é, frear os seus impulsos para viver em sociedade. Isso mostra haver uma mudança de condição mesma que é a passagem da condição animal para a cultural/social. A explicação da má consciência pressupõe duas questões concernentes ao estatuto da mudança enquanto cisão radical. Primeiramente, a impossibilidade de sua associação a um processo gradativo de evolução, apresentando-se, pois, como ruptura. Em segundo lugar, que uma ação violenta foi exercida sobre uma população livre a fim de submetê-la a normas. Ao animal homem foi dada uma forma, através de uma ação violenta que lhe estabeleceu novas condições de existência”. Marton, *Dicionário Nietzsche*, 294.

59 “[...] Um pendor para isso era tido por loucura; pois à solidão estavam associados toda miséria e todo medo. Naquele tempo, o “livre-arbítrio” era vizinho imediato da má consciência: e quanto mais se agia de forma não livre, quanto mais transparecia no ato o instinto de rebanho, em vez do senso pessoal, tanto mais moral a pessoa se avaliava. Tudo o que prejudicava o rebanho, seja que o indivíduo o tivesse desejado ou não, dava remorsos ao indivíduo – e também a seu vizinho, e mesmo ao rebanho todo! – Foi nisso, mais do que tudo, que nós mudamos”. Nietzsche, *A gaia ciência*, 133.

8. Outras interações na fronteira do devir

Fazendo uma breve menção à obra *Filosofia de la religion*, podemos extrair algumas interações lacônicas de Tillich com o pensamento de Nietzsche nesta obra. Tillich discute Nietzsche como um exemplo notável para uma teologia da cultura, especialmente no campo da ética individual, ressaltando a orientação antirreligiosa de Nietzsche e a contrastando com sua doutrina de formação da identidade/personalidade humana. Tillich reconhece a oposição entre a ética da virtude e a ética da graça no pensamento de Nietzsche. Ele destaca como a mensagem de Nietzsche frequentemente destrói formas pessoais de ética, semelhante às lutas de Jesus contra os fariseus e Lutero contra Roma. Tillich cita a ideia de Nietzsche de que a maior experiência é quando a virtude não consegue mais enfurecer uma pessoa, indicando que a verdadeira virtude está além do bem e do mal.⁶⁰

Nietzsche é descrito como um “antimoralista” por excelência, assim como Lutero foi visto como um libertino por aqueles que pensavam dentro das categorias de virtude e recompensa. A pessoa que está “além do bem e do mal” é considerada “melhor” de um ponto de vista absoluto, mesmo que possa parecer “pior” na ética formal imposta. Pois para o próprio Nietzsche “O que se faz por amor sempre acontece além do bem e do mal”.⁶¹

Em um artigo intitulado de *Nietzsche And The Bourgeois Spirit*, Tillich volta a ressaltar a importância de Nietzsche, analisando que, mesmo que o filósofo da Basileia se mostre um homem atemporal, ele carrega a necessidade do espírito do seu tempo, neste caso a vocação crítica contra uma sociedade burguesa desvairada onde os meios substituem os fins e o devir através da vida criativa é anulado pelo agir burguês que objetifica o ser humano.

Paul Tillich percebe o devir em Nietzsche de forma muito clara, quando destaca sua importância central na crítica à sociedade burguesa. A interpretação leva a crer que, para Tillich, Nietzsche valoriza o devir como um processo contínuo de transformação, rejeitando a fixidez e a estagnação que ele associa ao pensamento burguês. É reconhecível que, para Nietzsche, o devir é uma forma de superar a *décadence*, permitindo à humanidade

60 Aqui Tillich avança na direção ao de *Assim Falou Zaratustra e Além do Bem e do Mal*. Faz uma breve alusão ao além-do-homem e correlaciona ao além do bem e do mal. Paul Tillich, *Filosofia de la religion* (Buenos Aires: La Aurora, 1973), 174.

61 Friedrich Nietzsche, *Além do bem e do mal* (São Paulo: Companhia das Letras, 2005), 170.

criação de novos valores. Tillich aponta mais claramente para esse caminho nietzschiano dizendo que:

A decadência com a qual Nietzsche opõe sua “vontade de poder” não é a decadência em geral, como Huszar parece indicar. É A grande decadência na qual a humanidade alcança o estágio do “último-homem”, o qual é uma engrenagem completamente racionalizada em uma máquina sem criatividade vital; e na qual alcança ao mesmo tempo o início do estágio “além-do-homem”, o estágio de uma vida superior, envolvida em seres (beings) mais exaltados, mais poderosos e mais criativos.⁶²

Como mostrado anteriormente, o devir está intimamente ligado à doutrina do eterno retorno, que sugere que todos os eventos se repetem infinitamente em ciclos. Este conceito desafia a visão linear da história, típica do pensamento burguês, propondo uma visão cíclica onde cada momento tem um peso eterno e significativo para o poder de realização em suas potencialidades. Segundo Tillich, Nietzsche rejeita a estagnação associada à mentalidade burguesa, que ele vê como limitadora e desumanizadora.

Tillich faz uma análise mostrando que, ao exaltar o devir, Nietzsche propõe uma nova forma de existência que transcende a condição do último-homem,⁶³ uma figura que representa a culminação da decadência burguesa e a falta de criatividade e vitalidade. Em contraste, o devir simboliza o movimento em direção ao além-do-homem,⁶⁴ uma

62 Paul Tillich, “Nietzsche and the Bourgeois Spirit,” *Journal of the History of Ideas* 6, no. 3 (1945): 307.

63 “O último homem é então definido como o homem desprezível, aquele que nem a si mesmo consegue desprezar. Tendo se espalhado por toda a terra, ele não acredita mais na reflexão em torno de grandes temas (razão, virtude, justiça, amor etc.) e inventou um modo de ser feliz: não se interessa mais pela política (não quer nem governar, nem obedecer, pelos bens econômicos (não quer ser nem rico nem pobre), nem pela religião (não tem mais pastor, embora viva em rebanho). Tomando a igualdade como valor maior, seus valores são gregários; ele não entra mais em nenhum tipo de confronto com os outros porque tudo o molesta; mesmo quando discute algum tema menor logo busca a reconciliação. Concebe o trabalho como forma de entretenimento, tem seus pequenos prazeres para o dia e para a noite. Cuidando da saúde por meio de muita medicação, é com a ajuda também de medicação que encontra uma morte tranquila. O último homem é, por conseguinte, o homem que representa o niilismo passivo”. Tillich, “Nietzsche and the Bourgeois Spirit,” 309.

64 “Com o termo além-do-homem Nietzsche busca exprimir a ideia de que o homem é algo que deve ser superado. Noção que surge em seu pensamento a partir do conceito de vontade de potência e do pensamento do eterno retorno do mesmo, ela é a resposta ao problema da “morte de Deus” e do avanço do niilismo. Compreendendo o homem como o resultado de uma constituição fisiológica decadente que durante milênios estabeleceu os valores, Nietzsche julga que a desvalorização de todos os valores decorre da perda de fundamento do mundo suprassensível como consequência do modo como o homem avaliou os valores. O além-do-homem, assim, pelo caráter intrínseco de autossuperação da vontade de potência,

entidade que incorpora a máxima expressão de poder criativo e vitalidade. Assim, o devir é o processo pelo qual a humanidade pode se libertar das limitações da sociedade burguesa e alcançar um novo estado de ser. Pois é dessa forma que Tillich entende e sugere:

[...] As trágicas implicações dessa contradição se tornaram manifestas hoje nas revoluções antiburguesas do século vinte, uma das quais, Fascismo, foi errônea e corretamente associada à filosofia de Nietzsche. Nenhuma interpretação de Nietzsche deve negligenciar sua grande e trágica guerra contra o espírito de seu tempo, o espírito da sociedade burguesa.⁶⁵

Numa visão mais existencialista, em um outro artigo, agora intitulado *de Existential Philosophy*, Tillich aponta para Nietzsche como da "existência vivida" e sua abordagem ao pensamento existencial como única, havendo uma correlata relação com o maior "representante da vida". O ser humano como mestre da sua vida tem responsabilidade sobre o que será realizado em sua existência. Neste lugar, Tillich aproxima o vir-a-ser do existencialismo, como se a maior potência da existência fosse o devir em si. Assim, ele diz sobre Nietzsche:

Interesse, paixão, comunicação indireta – todas essas qualidades do pensador existencial são expressas com força em Nietzsche. Em nenhum aspecto ele é mais obviamente um filósofo da Existência vivida do que em sua descrição do pensamento existencial. Nenhum dos filósofos existenciais posteriores se aproximou dele nisso, embora todos tenham a mesma atitude. Enquanto em Marx a validade objetiva é unida à experiência pessoal "existencial" devido à situação especial do proletariado, em Nietzsche é o Mestre-homem em geral e seu profeta em particular que ocupam o lugar privilegiado onde a validade e a Existência coincidem.⁶⁶

Tillich destaca a crítica de Nietzsche ao niilismo europeu e sua tentativa de superar as limitações do pensamento racional e científico de sua época. Para Nietzsche, a busca por significado na vida humana não pode ser reduzida a fórmulas objetivas ou sistemas

é aquele que pode ir além do niilismo e de sua possibilidade de repetição eterna". Marton, *Dicionário Nietzsche*, 106.

65 Tillich, *Nietzsche and the Bourgeois Spirit*, 309.

66 Paul Tillich, "Existential Philosophy," *Journal of the History of Ideas* 5, no. 1 (1944): 55.

filosóficos fechados; ao contrário, ele advoga por uma abordagem mais existencial e vitalista, enfatizando a importância da vontade de poder e da perspectiva trágica como fundamentais para a compreensão da condição humana. Ao logo do artigo, Tillich também reconhece em Nietzsche uma crítica radical à moralidade tradicional e aos valores metafísicos, propondo uma visão de mundo onde a criatividade, a individualidade e a superação de si são centrais para a autenticidade. A autenticidade é exposta dentro do próprio vir-a-ser nietzschiano, que identifica que o conhecimento é para a vida e não a vida é para o conhecimento:

Todos os filósofos existencialistas rejeitam qualquer identificação do Ser ou da Realidade com os objetos do pensamento, o que consideram uma grande ameaça para a Existência humana pessoal em nosso período. Nietzsche escreve no terceiro livro de “Vontade de Potência”: “Conhecimento e Vir-a-Ser excluem um ao outro. Consequentemente, o conhecimento deve significar algo diferente. Um ‘desejo de tornar reconhecível’ deve precedê-lo; um tipo especial de vir-a-ser, o homem, deve ter criado a ilusão do Ser” – isto é, do Ser objetivo. Todas as categorias que estabelecem o mundo objetivo são enganos úteis necessários para a preservação da raça humana. Mas a “Fonte”, a própria Vida, não pode ser transformada em objeto de pensamento por essas categorias.⁶⁷

Além disso, Tillich explora como Nietzsche contribui para uma interpretação da história não como uma mera progressão linear, mas como um ciclo de eterno retorno, onde os momentos significativos são revividos e reinterpretados continuamente. Isso ressoa com a ênfase existencial de Nietzsche na busca por uma vida autêntica e criativa, mesmo diante das contingências existenciais. Tillich vê Nietzsche não apenas como um crítico cultural e filosófico, mas também como um precursor da atitude Existencial que moldou subsequentes correntes de pensamento, influenciando não apenas a filosofia, mas também a literatura, a psicologia e outros campos que exploram a complexidade da experiência humana e o papel da vontade de poder na compreensão da existência. Paul Tillich é um leitor de Friedrich Nietzsche, jamais foi ou pretendeu ser seu fiel seguidor, mas enxergou no filósofo uma capacidade única de compreender a vida através da coragem de ser e do vir-a-ser. Com as palavras dele, não somente sobre Nietzsche, mas sobre toda uma gama de pensamentos, reafirma-se:

67 Tillich, “Existential Philosophy,” 56.

A filosofia existencial apresenta uma imagem dramática: a polaridade entre a atitude existencial e sua expressão filosófica domina todo o movimento. Em alguns momentos, o elemento existencial prevalece, em outros, o filosófico – às vezes até dentro do mesmo pensador. Em todos eles, o interesse crítico é predominante. Todos estão reagindo – na teoria e na prática – contra um destino histórico cujo cumprimento estão promovendo através de sua própria reação contra ele. São a expressão da grande revolução dentro e contra a sociedade industrial ocidental, que foi preparada no século XIX e está sendo realizada no século XX.⁶⁸

Considerações Finais

Paul Tillich oferece uma leitura teológica da filosofia de Nietzsche que, embora crítica, reconhece o valor transformador da noção de devir do filósofo da vida. Tillich, um teólogo profundamente influenciado pelo existencialismo, enxerga em Nietzsche um interlocutor relevante para pensar a condição humana no mundo moderno. Tillich, por exemplo, vê na ideia de coragem de ser uma resposta existencial à angústia do não-ser e à finitude. Para Tillich, o enfrentamento dessa angústia exige coragem, e essa coragem é, de certa forma, uma maneira de afirmar o vir-a-ser que Nietzsche tanto valoriza. Embora Nietzsche rejeite o cristianismo e toda moralidade transcendente, a ênfase de Tillich na coragem de ser e na autoafirmação ecoa a vontade de poder nietzschiana, que é descrita como a força motriz por trás da superação e do crescimento constante dos indivíduos.

Além disso, Tillich faz uso das categorias de amor e poder para discutir o devir no contexto de sua própria teologia e filosofia, já que sempre se colocou na posição de pensador de fronteira. Ao contrastar essas categorias com a obra de Nietzsche, Tillich sugere que o amor e o poder não são forças opostas, mas sim complementares no processo de transformação e autoafirmação. Enquanto o cristianismo tradicionalmente interpreta o amor como um caminho de renúncia e humildade, Tillich o vê como uma força vital que possibilita a autoafirmação e a superação da alienação existencial, aspectos que Nietzsche também valoriza, embora a partir de uma perspectiva crítica ao cristianismo.

Nietzsche, ao romper com a tradição essencialista e moralista, abriu caminho para uma nova forma de pensar a existência humana, uma forma que reconhece a transitoriedade e a impermanência como aspectos fundamentais da vida. Tillich, por sua vez, demonstra como essa visão pode ser incorporada e dialogar com uma teologia que

68 Tillich, “Existential Philosophy,” 70.

se preocupa em responder às angústias do ser humano da contemporaneidade. O devir, portanto, emerge não apenas como um conceito filosófico central, mas como uma chave interpretativa para compreender tanto o pensamento quanto a vida, conforme sugerido pelo título da obra.

É perceptível que o mundo contemporâneo carece de ações de coragem de ser não essente, já que os desafios da atualidade estão na superação da ausência de identidade criada pelo empobrecimento da individualidade e pela descaracterização da coletividade. As vozes de Nietzsche e Tillich ainda ecoam quando o assunto é a filosofia da vida.

Referências

- Calvani, Carlos Eduardo. “A fronteira é o melhor lugar para adquirir conhecimento – circunstâncias históricas e pessoais da formação de Tillich.” *Estudos de Religião* 30, no. 3 (2016): 165–188.
- Cunha, Carlos Alberto Motta. “Teologia Pública e o conceito de fronteira no pensamento de Paul Tillich.” *Atualidade Teológica* 16, no. 40 (2013): 7.
- _____. “Teologia de fronteira: aportes do método da correlação de Paul Tillich.” *Correlatio* 15, no. 2 (2016): 3.
- Gross, Eduardo. “Considerações sobre ética no pensamento de Paul Tillich.” In *Paul Tillich e a Linguagem da Religião*, organizado por Elton Sadao Tada e Vitor Chaves Souza, 111–49. Santo André: Kapenke, 2018.
- Higuet, Etienne Alfred. “A força de eros no pensamento ético e político de Paul Tillich.” *Correlatio* 1, no. 2 (2005): 2–13.
- Marton, Scarlett. *Nietzsche e a arte de decifrar enigmas: Treze conferências europeias*. São Paulo: Edições Loyola, 2014.
- _____. *Dicionário Nietzsche*. São Paulo: Edições Loyola, 2016.
- Marton, Scarlett. “Nietzsche e Hegel, leitores de Heráclito.” *Discurso*, no. 21 (1993): 31–52.
- Nietzsche, Friedrich. *Die fröhliche Wissenschaft*. Leipzig: Verlag von E. W. Fritzsche, 1887.
- _____. *A gaia ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- _____. *Assim falou Zaratustra*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- _____. *A vontade de poder*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.
- _____. *Crepúsculo dos ídolos, ou, como se filosofa com o martelo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- Nietzsche, Friedrich. *Ecce Homo: como alguém se torna o que é*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- Tillich, Paul. “Existential Philosophy.” *Journal of the History of Ideas* 5, no. 1 (1944): 44–70.
- _____. “Nietzsche and the Bourgeois Spirit.” *Journal of the History of Ideas* 6, no. 3 (1945): 307–9.
- _____. *On the Boundary*. New York: Charles Scribner’s Sons, 1966.
- _____. *Filosofía de la religión*. Buenos Aires: La Aurora, 1973.
-

_____. *A era protestante*. São Paulo: Instituto Ecumênico de Pós-Graduação em Ciências da Religião, 1992.

_____. *A coragem de ser*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2001.

_____. *Perspectivas da teologia protestante nos séculos XIX e XX*. São Paulo: ASTE, 2004.

_____. *Teologia sistemática*. São Leopoldo: Sinodal, 2019.

Tochtrop, Leonardo. *Dicionário alemão-português*. Rio de Janeiro: Globo, 1984.