

DA ESPIRITUALIDADE ENQUANTO EXPERIÊNCIA EPISTÊMICO-EXISTENCIAL ENVOLVENDO A VERDADE COMO PARADOXO EM SÖREN KIERKEGAARD, O SAGRADO EM RUDOLF OTTO E A PRESEÇA ESPIRITUAL EM PAUL TILLICH

OF SPIRITUALITY AS AN EPISTEMIC-EXISTENTIAL EXPERIENCE INVOLVING THE TRUTH AS A PARADOX IN SÖREN KIERKEGAARD, THE SACRED IN RUDOLF OTTO AND THE SPIRITUAL PRESENCE IN PAUL TILLICH

Luiz Carlos Mariano da Rosa¹

Resumo:

Segundo Kierkegaard, a verdade se sobrepõe ao caráter objetivo que encerra investigação histórica e exercício especulativo, dialogando com a subjetividade e a condição-limite da interioridade. Detendo-se em tal princípio hermenêutico-existencial, o artigo assinala a espiritualidade enquanto *experiência epistêmico-existencial* envolvendo a verdade como paradoxo em Kierkegaard, que se sobrepõe à mediação lógico-discursiva e implica uma construção dialético-subjetiva que transcende a razão histórico-objetiva. Dessa forma, caracterizando a espiritualidade enquanto *experiência epistêmico-existencial* que encerra uma evidência não-racional, o artigo recorre à fenomenologia de Rudolf Otto para sublinhar o *sagrado* e a sua distinção absoluta diante da realidade natural e do seu caráter perceptível, enfatizando o elemento não-racional e a sua natureza suprarracional no *numinoso*, que escapa aos processos lógico-rationais e converge para a apreensão do racional e do não-racional na noção da Divindade. Assim, se a relação com Deus se sobrepõe à subjetividade e à objetividade e supera o referido esquema estrutural epistêmico, o artigo, baseado na teologia filosófica de Paul Tillich, se detém no conceito de *Presença Espiritual* e na vida sem ambiguidade, que implica a união transcendente e correlaciona *ágape* e *gnosis* em um movimento *extático-religioso* que encerra a automanifestação, a autorrevelação e a autocomunicação do Absoluto e Transcendente.

Palavras-chave: Kierkegaard; Otto; Tillich; *Sagrado*; *Presença Espiritual*.

Abstract:

According to Kierkegaard, truth is superimposed on the objective character that encompasses historical investigation and speculative exercise, dialoguing with subjectivity and the limit-condition of interiority. Focusing on such existential-hermeneutic principle, the article points out spirituality as an *epistemic-existential experience* involving truth as a paradox in Kierkegaard, that overlaps the logical-discursive mediation and implies a dialectical-subjective construction that transcends reason historical-objective. Thus, characterizing spirituality as an *epistemic-existential experience* that contains non-rational evidence, the article resorts to Rudolf Otto's phenomenology to underline the *sacred* and its absolute distinction from natural reality and its perceptible character, emphasizing the non-rational element and its supra-rational nature in the *numinous*, which escapes logical-rational processes and converges to the apprehension of the rational and the non-rational in the notion of Divinity. Therefore, if the relationship with God overlaps subjectivity and objectivity and overcomes the aforementioned epistemic structural scheme, the article, based on the philosophical theology of Paul Tillich, focuses on the concept of *Spiritual Presence* and on life without ambiguity, which implies the union transcendent and correlates *agape* and *gnosis* in an *ecstatic-religious* movement that encompasses the self-manifestation, self-revelation and self-communication of the Absolute and Transcendent.

Keywords: Kierkegaard; Otto; Tillich; *Sacred*; *Spiritual Presence*.



¹ Doutor em Filosofia pela Selinus University of Science and Literature (UNISELINOS – Londres / Inglaterra). Professor de Filosofia, História, Sociologia e Ensino Religioso da SEDUC/SP – Secretaria da Educação do Estado de São Paulo. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7649-2804>, Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0084141477309738>

Aspectos Introdutórios

Sobrepondo-se ao caráter objetivo que encerra em suas fronteiras desde uma investigação histórica até um exercício especulativo, a verdade que emerge do cristianismo guarda correspondência com a subjetividade em um movimento que implica a condição-limite da interioridade, segundo o princípio hermenêutico-existencial e a perspectiva teológico-filosófica de Sören Kierkegaard, que assinala a impossibilidade de transição envolvendo uma construção histórico-cultural e lógico-racional e as fronteiras que implicam a escolha atrelada à dimensão da subjetividade, na medida em que implica um processo que escapa à deliberação objetiva e torna-se uma questão de decisão em um movimento que demanda a experiência do ser humano em sua individualidade como fundamento da correlação que encerra conhecimento e revelação.

Nesta perspectiva, o artigo sublinha que, convergindo para as fronteiras que encerram a oposição em relação à apologética racional ou evidencial em um processo que implica a incapacidade humana de compreender a autorrevelação de Deus no sentido *lato sensu*, a espiritualidade enquanto *experiência epistêmico-existencial* em Kierkegaard converge para as fronteiras que encerram como único tipo de evidência a evidência de caráter não-racional em um movimento que se sobrepõe à mediação lógico-discursiva e envolve uma construção dialético-subjetiva que transcende a razão histórico-objetiva (ou finita).

Dessa forma, caracterizando a espiritualidade enquanto *experiência epistêmico-existencial* que converge para as fronteiras que encerram como único tipo de evidência a evidência de caráter não-racional, o artigo recorre à perspectiva fenomenológica de Rudolf Otto em um processo que sublinha o *sagrado* e a sua distinção absoluta em relação a realidade natural e ao seu caráter perceptível em uma construção que enfatiza o elemento não-racional e a sua natureza supra-racional e implica em sua complexidade uma composição que encerra o *numinoso*, que escapa às fronteiras que envolvem os processos lógico-racionais em seu movimento de apreensão intelectual, tendo em vista que, emergindo como *a priori*, *numinoso* converge para possibilitar a apreensão do racional e do não-racional na noção da Divindade.

Caracterizando-se como irreduzível ao arcabouço de conceitos e ao sistema lógico-racional, o *numinoso* implica a necessidade de uma construção baseada na psique humana e nas reações que encerra em face da experiência em relação ao sentimento específico que emerge em sua manifestação e que converge para a sensação do *mysterium tremendum*, escapando ao conhecimento teórico do mundo através de uma construção que se sobrepõe à realidade empírica enquanto conteúdo que encerra a condição de um excesso que se dispõe ao movimento que envolve *intuições e sentimentos* no processo que demanda *vivência*.

Assim, se a relação com Deus se sobrepõe às fronteiras que encerram a subjetividade e às fronteiras que encerram a objetividade, na medida em que as transcende em um movimento que escapa à indiferença e se caracteriza como “existencial” através de um processo que traz como base conteudístico-formal a própria relação do ser humano em sua individualidade concreta com o seu Deus, convergindo para a superação do referido esquema estrutural epistêmico, baseado na perspectiva teológico-filosófica de Paul Tillich, o artigo se detém no conceito de *Presença Espiritual* que, caracterizando a vida sem ambiguidade, implica a união transcendente em uma construção bíblico-teológica neotestamentária que

correlaciona *ágape* e *gnosis* na espiritualidade enquanto *experiência epistêmico-existencial* envolvendo a relação com o *sagrado* como presença de Deus através de um movimento *extático-religioso* que converge para as fronteiras que encerram a automanifestação, a autorrevelação e a autocomunicação do Absoluto e Transcendente como Deus.

Implicando um movimento que transporta o espírito humano para além de si sem comprometer a sua estrutura essencial, a saber, a estrutura racional, o êxtase perfaz a condição de ser possuído pelo Espírito divino enquanto situação humana sob a *Presença Espiritual* em um processo de autotranscendência cuja possibilidade de realização guarda correspondência com o poder criativo da *Presença Espiritual* que converge para a experiência de criação de vida sem ambiguidade.

Da espiritualidade enquanto *experiência epistêmico-existencial* envolvendo a verdade como paradoxo² segundo o princípio hermenêutico-existencial e a perspectiva teológico-filosófica de Kierkegaard

El contenido de la libertad, considerado intelectualmente, es la verdad, y *la verdad hace al hombre libre*. Por eso precisamente es también *la verdad el acto de la libertad, em cuanto que ésta, em efecto, produce continuamente la verdad*. Como de suyo se comprende, no pienso ahora en el ingenioso descubrimiento de la novísima filosofía, la cual sabe que la necesidad del pensamiento es también su libertad, y precisamente por esto, cuando habla de la libertad del pensamiento sólo habla del movimiento inmanente del pensamiento eterno. Estas ingeniosas teorías sólo sirven para enmarañar y dificultar la comunicación entre los hombres. Lo que yo digo es algo muy simple y sencillo: que *la verdad sólo existe para el individuo cuando él mismo la produce actuando*. (KIERKEGAARD, 1982, p. 163, grifos meus)

Sobrepondo o existente enquanto existente humano à existência, Kierkegaard atribui a condição de verdade a sua subjetividade, que encerra, em suma, a verdadeira liberdade, que implica escolha e decisão³, convergindo para as

² Sobrepondo-se às fronteiras da estética enquanto construção verbal de caráter ambíguo e contraditório e escapando à égide lógica enquanto *modus* dialético em um movimento que encerra a tensão envolvendo os esquemas de pensamento que trazem em sua constituição elementos contraditórios através de uma correlação interna que implica coerência e necessidade, Tillich identifica o paradoxo enquanto função do sujeito em um processo que se impõe tanto pela imaginação artística como pela estrutura lógica do pensamento, distinguindo, contudo, o significado do paradoxo fundado no “objeto”: “Pero hay un punto en el cual la paradoja se asienta totalmente sobre el objeto y no sobre el sujeto, donde la paradoja es tan necesaria para cada afirmación como la coherencia lo es en el caso de la aseveración empírica científica. *Este punto es aquel donde lo Incondicional se convierte en Objeto*. El hecho de que se vuelva objeto es, por sí mismo, la paradoja primordial, puesto que, por su naturaleza, lo Incondicional está más allá de la antítesis entre sujeto y objeto. *En otras palabras, toda afirmación con respecto a lo incondicional tiene necesariamente la forma de una paradoja*.” (Tillich, 1973, p. 117, grifos meus)

³ “Existir como um processo de escolha e decisão que converge, em suma, para as fronteiras que envolvem o próprio sujeito, constituindo-o como tal, eis o que se impõe à perspectiva de Kierkegaard, que atribui à existência a condição de um projeto em uma construção que encerra diferentes possibilidades existenciais fundamentais que, configurando estádios no caminho da vida, a saber, o estético, o ético e o religioso, implicam atitudes que correspondem ao gozo da subjetividade consigo própria no instante do prazer, à harmonização da subjetividade com a generalidade do bem e do mal e à *relação absoluta com o Absoluto* instaurada pela fé, que consiste

fronteiras que envolvem a apropriação existencial e relacional em detrimento do caráter de fundamento lógico em um processo que, no que tange a uma forma de vida e as possibilidades que se lhe estão imbricadas, escapa à compreensão, tendo em vista a impossibilidade da sujeição do existente singular ao pensamento e à vida própria das ideias e aos seus conceitos lógico-rationais.

Carregando uma natureza paradoxal em um processo que encerra a incorrespondência envolvendo pensamento e realidade, a verdade não consiste em uma construção ou realidade passível de relação através do processo que implica o pensamento discursivo e conceitual, convergindo para as fronteiras da *vivência* através de uma experiência subjetiva em um movimento da interioridade que instaura a apropriação da verdade e a sua transformação em intraverdade.

Verdade como paradoxo, eis o que se impõe à *verdade subjetiva* enquanto um acontecimento que demanda uma relação de interioridade que se sobrepõe ao caráter objetivado que exclui o cume da expressão da subjetividade, a paixão, e se contrapõe à concepção que encerra a “objetividade” do pensamento e da vida em um modo especulativo que tende a uma reflexão baseada na lógica sistemática racionalista e científica, convergindo a perspectiva de Kierkegaard para as fronteiras que encerram um devir que recusa a possibilidade de uma mediação ou uma “síntese”, na medida em que defende que a verdade está em movimento em um processo no qual o existente singular em sua interioridade impõe-se ao “como” da sua linguagem, que emerge como a *abertura da vivência* em sua paixão do infinito que, consistindo na sua subjetividade, constitui-se a própria verdade, impedindo a sua sujeição às *verdades objetivas* enquanto conteúdos que sob a aceção de dados que se mantêm em condição de exterioridade são incutidos no indivíduo. (MARIANO DA ROSA, 2018, p. 18, grifos do autor)

A verdade é subjetividade, eis o que se impõe como paradoxo⁴, tendo em vista a correlação envolvendo o existente singular e a sua cognição, que encerra um determinado contexto geográfico e cronológico, e a verdade eterna em um movimento que implica a irremediável oposição entre a interioridade do sujeito e a objetividade. Eis o esclarecimento de Climacus/Kierkegaard:

Quando surge a questão da verdade para o espírito existente *qua* espírito existente, aquela reduplicação abstrata da verdade reaparece; mas a própria existência, a própria existência no inquiridor, que por certo existe, mantém os dois momentos apartados um do outro, e a reflexão mostra duas relações. Para a reflexão objetiva, a verdade se torna algo objetivo, um objeto, e aí se trata de abstrair o sujeito; *para a reflexão subjetiva, a verdade se torna apropriação, a interioridade, a subjetividade, e aí se trata justamente de, existindo, aprofundar-se na subjetividade.*” (KIERKEGAARD, 2013, p. 202, grifos meus)

em um desafio que representa uma conduta que não se dispõe a fugir do desespero, pressuposto nos estágios antecedentes, haja vista constituir-se uma opção do existente singular pelo ‘salto qualitativo’ através de uma experiência de angústia que se sobrepõe ao mundo finito em sua totalidade e desnuda o estado trágico da existência humana e a consciência da culpa absoluta diante de Deus.” (MARIANO DA ROSA, 2019b, p. 58, grifos do autor)

⁴ “Explicar o paradoxo significaria assim compreender mais profundamente o que é um paradoxo e que o paradoxo é o paradoxo. Deus é uma representação suprema que não se pode explicar por algo diferente, mas somente pelo fato de aprofundar-se a si mesmo nesta representação. Os mais altos princípios de todo pensamento não podem ser provados senão indiretamente. Suponhamos que o paradoxo seja assim o limite para a relação de um ser existente com uma verdade eterna essencial, então o paradoxo não poderá ademais ser explicado por algo diferente se a explicação deve ser válida para seres existentes.” (KIERKEGAARD, 2001, p. 248)

Se a *paixão do pensamento* consiste no paradoxo em uma construção que se lhe atribui a condição de *habitat* do homem, a sua fundação nas fronteiras que implicam a violação das leis formais e dos princípios do processo de reflexão e das regras das operações intelectuais e do sistema lógico perfaz um movimento que, dessa forma, implica o âmbito do *absurdo*⁵ enquanto possibilidade de superação da incompatibilidade envolvendo a relação entre a razão e a fé.

Ao paradoxo do intelecto impõe-se a *verdade enquanto experiência subjetiva* em uma construção que encerra o sofrimento em seu clímax na medida em que implica a sua gestação através de um processo que se sobrepõe ao arcabouço de valores, condutas e práticas que perfaz o *ético* e o *geral* (ou *universal*), constituindo a sua suspensão teleológica a condição fundamental para a realização deste movimento radical que se desenvolve nas fronteiras entre o finito e o infinito e que, consistindo no salto qualitativo, converge para a transposição do abismo que separa o ético do religioso e a superação do desafio do desespero que se interpõe ao antagonismo que emerge na relação que abrange o princípio moral e a ordem de Deus e engendra a *espiritualidade individual*. (MARIANO DA ROSA, 2019a, p. 479)

Constituindo-se um salto além do ético, a fé consiste em uma relação que transcende o *geral* (ou *universal*), sobrepondo-se à ética racionalista e ao sistema idealista e aos seus valores, práticas e condutas em um movimento que converge para uma *relação absoluta com o Absoluto* e implica o exercício de crer no *absurdo* enquanto objeto que escapa às fronteiras da razão em um processo que atribui a sua lógica incapacidade de fundar uma explicação ou uma justificação correspondente⁶, na medida em que tal esforço, uma vez concretizado, segundo os princípios da racionalidade, culminaria na própria desconstrução da fé como tal, haja vista que a imposição de conteúdos lógico-rationais em seu movimento tende a esvaziá-la do sentido que a torna *o que é*, a saber, um fenômeno irreduzível à especulação e ao assentimento intelectual que a *verdade objetiva* pressupõe como conhecimento científico-racional.

Nesta perspectiva, sobrepondo o indivíduo singular ao universal, a fé consiste em um fenômeno que guarda raízes na interioridade humana em um movimento que encerra a impossibilidade de sua tradução em uma linguagem que se impõe através de universais, convergindo para as fronteiras que atribui à condição de crer uma essencial contraditoriedade e absurdez, haja vista o caráter paradoxal que distingue o seu exercício que, prescindindo de

⁵ “O paradoxo é a realidade para qual aponta a forma contraditória. É a forma surpreendente, milagrosa e extática na qual aquilo que é o mistério do ser se manifesta universalmente no tempo, no espaço e sob as condições da existência, em completa concretude histórica. *A revelação final não é um absurdo lógico; é um evento concreto que, no nível da racionalidade, deve ser expresso em termos contraditórios.*” (TILLICH, 2005, p. 160, grifos meus)

⁶ “Encerrando a possibilidade de perda na exterioridade, Abraão expõe a sua vontade aos riscos implicados na obediência à ordem cujo princípio se contrapõe à instância do geral e ao arcabouço de normas éticas interindividuais que o perfaz, convergindo para encerrar o seu ato nas fronteiras do absurdo, na medida em que se sobrepõe às regras do sistema lógico-racional e guarda possibilidade de implicar a ruptura da estrutura jurídico-legal, haja vista que a sua concretização mantém a prática sob a égide de um homicídio através de um movimento que, em virtude do dever absoluto que o rege no âmbito da *relação absoluta com o Absoluto*, culmina na apreensão do oposto da perda na construção da sua unidade, a saber, na conquista, que constitui-se como o positivo no negativo em um processo que tende, em suma, a autodeterminação.” (MARIANO DA ROSA, 2019b, p. 54, grifos do autor)

razoabilidade e de uma natureza objetiva e discursiva, não é passível de comunicação, circunscrevendo-se a uma experiência subjetiva, conforme expõe a *suspensão teleológica do ético* exemplificada pelo caso de Abraão e a sua relação com o Absoluto diante da ordem que implica o sacrifício de seu filho em um processo que encarna a transição do ético ao religioso através de um *salto qualitativo* que não assinala senão a possibilidade de superação da ética e da lei. (DA ROSA, 2018, p. 83, grifos do autor)

Se entre uma verdade histórica e uma decisão eterna há uma incomensurabilidade, na medida em que a contingência caracteriza o histórico, constituindo-se o único fator em todo devir, a transição cujo movimento possibilita a instauração de uma relação com algo histórico em um movimento que se lhe atribui condição decisiva para uma felicidade eterna encerra uma transposição que converge para uma mudança de gêneros que não se impõe senão como um salto⁷. A impossibilidade de atribuir a condição de verdades eternas de razão às verdades históricas converge para a necessidade de uma transposição que, escapando ao fundamento lógico-racional do pensamento, implica um “salto qualitativo” em um movimento caracterizado pela paixão que traz como ápice a fé, na medida em que “o máximo da interioridade num sujeito existente é paixão; à paixão corresponde a verdade como um paradoxo, e que a verdade se torne um paradoxo é algo que está fundamentado justamente na relação da verdade para com um sujeito existente” (KIERKEGAARD, 2013, p. 210).

Sobrepondo-se ao caráter objetivo que encerra em suas fronteiras desde uma investigação histórica até um exercício especulativo, a verdade que emerge do cristianismo guarda correspondência com a subjetividade em um movimento que implica a condição-limite da interioridade e que consiste no interesse envolvendo a felicidade eterna em um processo que dialoga com a infinitude e demanda uma relação que, circunscrita à dimensão da personalidade, traz como fundamento a paixão infinita em uma construção baseada na incerteza objetiva.

Sem risco não há fé. Fé é justamente a contradição entre paixão infinita da interioridade e a incerteza objetiva. Se eu posso apreender objetivamente Deus, então eu não creio; mas, justamente porque eu não posso fazê-lo, por isso tenho de crer; e se quero manter-me na fé, tenho de constantemente cuidar de preservar na incerteza objetiva, de modo que, na incerteza objetiva, eu estou sobre “70.000 braças de água”, e contudo creio. (KIERKEGAARD, 2013, p. 215)

Instituir como fundamento da felicidade eterna um saber objetivo, baseado em uma verdade que guarda raízes nas fronteiras que envolvem o arcabouço histórico-cultural e o sistema lógico-racional, converge para uma relação incompatível, improcedente, imprópria, na medida em que é a subjetividade o seu *locus* em um movimento que em função da condição paradoxal⁸ da verdade do

⁷ “Selon Kierkegaard, il ne faut pas mélanger conviction pathétique de sauter (Jacobi) et saut pathético-dialectique dans la foi (saut paradoxal). Le saut kierkegaardien se fonde sur la décision et non sur la persuasion, il n'intervient pas avant la rationalité (ou contre elle de manière immédiate) mais après elle.” (POLITIS, 2002, p. 44)

⁸ “Paradoxal significa ‘contra a opinião’, isto é, a opinião da razão finita. O paradoxo aponta para o fato de que, no agir de Deus, a razão finita é superada, mas não aniquilada. Ele expressa este fato em termos que não são logicamente contraditórios, mas que apontam para além do âmbito em que a razão finita é aplicável. Isto é indicado pelo estado extático em que todos os *paradoxa* teológicos bíblicos e clássicos se apresentam.” (TILLICH, 2005, p. 71)

cristianismo implica a paixão infinita da interioridade⁹, qual seja, a fé, que através de uma escolha e de uma decisão do existente singular possibilita a instauração de uma *relação absoluta com o Absoluto*. “Nessa relação puramente pessoal entre Deus como personalidade e o crente como personalidade, no existir, está o conceito de fé” (KIERKEGAARD, 2000, p. 335).

A impossibilidade de transição envolvendo uma construção histórico-cultural e lógico-racional e as fronteiras que implicam a escolha atrelada à dimensão da subjetividade, eis o que se impõe à verdade do cristianismo em um processo que escapa à deliberação objetiva e torna-se uma questão de decisão em um movimento que demanda a experiência do ser humano em sua individualidade como fundamento da correlação que encerra conhecimento e revelação: “Só na subjetividade há decisão, contraposto ao que, querer tornar-se objetivo é a inverdade. A paixão da infinitude é o decisivo, não seu conteúdo, pois seu conteúdo é, precisamente, ela mesma. Assim, o “como” subjetivo e a subjetividade são a verdade” (KIERKEGAARD, 2013, p. 214).

Se caracteriza-se como imediata a relação envolvendo os homens que participaram da contemporaneidade de Jesus Cristo concernente aos atos milagrosos e às palavras proféticas concretizadas na existência histórico-cultural do Deus-Filho, a relação que encerra uma construção que abrange os dados e as informações correspondentes aos referidos acontecimentos implica um processo que converge para a mediação do relato histórico através de um movimento que guarda diferença de uma manifestação que traz o sujeito como testemunha ocular. Eis o argumento de Anti-Climacus/Kierkegaard:

Permítaseme hacer primero otra pregunta: ¿puede' pensarse una contradicción más disparatada que la de querer demostrar (es indiferente que se pretenda demostrar por la historia o por cualquier otra cosa del mundo) que un hombre particular es Dios? Que un hombre particular sea Dios, que se presente como Dios, es ciertamente el escándalo, *κατ' ἕξοχήν*. Pero ¿qué es el escándalo, lo escandaloso? Lo que va contra toda (humana) razón. ¡Y esto es lo que se quiere demostrar! Pero 'demostrar' significa convertir algo en lo racional-real dado. ¿Puede lo que contradice toda razón convertirse en lo racional-real? Desde luego que no, si es que uno no desea contradecirse a sí mismo. Lo único que se puede 'demostrar' es que va contra la razón. Las pruebas de la divinidad de Cristo proporcionadas por la Escritura: sus milagros, su resurrección de entre los muertos, su ascensión a los cielos, lo son solamente para la fe, es decir, no son 'pruebas'; no intentan demostrar que todo esto se concilla con la razón, sino todo lo contrario, que contradice a la razón y es, por lo tanto, objeto de fe. (KIERKEGAARD, 2009, p. 51)

Nesta perspectiva, contrapondo-se aos argumentos racionais enquanto conteúdos que se impõem às abordagens apologéticas no sentido tradicional¹⁰, tanto quanto às evidências factuais, a espiritualidade enquanto *experiência epistêmico-existencial* em Kierkegaard converge para as fronteiras que encerram como único tipo de evidência a evidência de caráter não-racional em um movimento que se sobrepõe à mediação lógico-discursiva e implica o indivíduo em sua singularidade através de um processo que, longe de se manter sob a égide do

⁹ “O elemento absoluto da preocupação última do ser humano exige intensidade absoluta, paixão infinita (Kierkegaard) na relação religiosa.” (TILLICH, 2005, p. 222)

¹⁰ Tendo em vista os *efeitos noéticos do pecado* enquanto incapacidade humana de compreender a autorrevelação de Deus no sentido *lato sensu*, que converge para a oposição de Kierkegaard em relação à apologética racional ou evidencial.

irracionalismo como forma de misticismo ou subjetivismo, envolve uma construção dialético-subjetiva que transcende a razão histórico-objetiva (ou finita) em um processo que tende a sua superação como tal.

Da espiritualidade enquanto *experiência epistêmico-existencial* envolvendo a relação com o *sagrado* segundo o princípio fenomenológico e a perspectiva teológico-filosófica de Otto

Escapando às fronteiras que envolvem os processos lógico-rationais em seu movimento de apreensão intelectual, o *sagrado* (*Heilige*) guarda distinção absoluta em relação a realidade natural e o seu caráter perceptível, segundo Otto, que enfatiza o elemento não-razional e a sua natureza supra-razional em uma construção que implica em sua complexidade uma composição que encerra o *numinoso*¹¹ e o *predicador*, convergindo para uma esquematização que em sua esfera institui a correlação envolvendo o não-razional enquanto singular e não-conceitual, irreduzível à apreensão, que emerge de uma *obscura profundidade*, e o racional como o conteúdo que, no âmbito do *sagrado*, se dispõe à explicação através de um conceito.

Caracterizando-se como atributos essenciais ou propriedades metafísicas e morais que detêm capacidade de definir a essência, os atributos racionais que possibilitam a identificação da Divindade como tal circunscrevem-se à condição de *atributos essenciais sintéticos*¹² em uma construção que implica a sua incapacidade de instituir o reconhecimento do portador, o qual, concernente aos tais, guarda uma distância fundamental, na medida em que não se reduz ao conteúdo que os mesmos encerram, transpondo as fronteiras que assinalam a sua qualificação, que converge para torná-lo desse modo passível de apreensão em uma exposição que longe de defini-lo de forma absoluta tende a assinalar os indícios e vestígios da Sua essência em um movimento que tem a pretensão de manter a busca como uma relação que perdura justamente em virtude da sua inexauribilidade.

Transpondo as fronteiras da condição original¹³, o *sagrado* encerra um

¹¹ Convém observar que, tal como esclarece Otto (2007, p. 38), *sensus numinis* advém da construção literário-teológica de Nicolas Zinzendorf (1700-1760), reformador alemão religioso do pietismo e líder da Igreja Morávia. Além disso, Otto atrela à elaboração da referida noção o registro de Calvino (1509-1564) em sua obra (*As Institutas*), na qual o teólogo e reformador francês menciona “um *divinitatis sensus, quaedam divini numinis intelligentia*” (‘uma percepção da divindade, certa intelecção do **nome** divino’).”

¹² Torna-se relevante esclarecer que, segundo Rudolf Otto, tais atributos são impostos *a posteriori* em um movimento que envolve um juízo fundado na experiência por intermédio de uma construção que dialoga com a perspectiva kantiana e encerra a diferenciação em relação ao atributo que emerge como *a priori*, a saber, o predicado analítico, que converge para um conhecimento que não guarda correspondência com a experiência, visto que mantém um liame estrutural em um processo que afirma a sua existência de forma intrínseca e inata ao ser, em sua natureza, caracterizando-se como inerente, no sentido que implica, em suma, a propriedade essencial de uma substância. Assim, cabe ressaltar que, tratando da diferença entre *conhecimento puro* e *conhecimento empírico*, Kant designa “por juízos *a priori*, não aqueles que não dependem desta ou daquela experiência, mas aqueles em que se verifica absoluta independência de toda e qualquer experiência. Dos conhecimentos *a priori*, são puros aqueles em que nada de empírico se mistura.” (*KrV*, B3), convergindo para uma construção que assinala que tal conhecimento, *a priori*, “distingue-se do empírico, cuja origem é *a posteriori*, ou seja, na experiência.” (*KrV*, B2), na medida em que “tudo aquilo que, pelo contrário, é extraído simplesmente da experiência, é conhecido, como se diz, apenas *a posteriori* ou empiricamente” (*KrV*, A2).

¹³ “That first mysterious that occurs in every sensory perception, before intuition and feeling have

sentido que guarda raízes em um significado que converge para a derivação em seu processo de formação, na medida em que *heilig* é um termo que se sobrepõe ao aspecto moral implicado na perspectiva que o mantém sob a égide de um atributo ou propriedade essencial de caráter moral, que assinala o que é perfeitamente bom, correspondendo à construção cuja interpretação tende a designar como vontade santa a vontade moral perfeita ou ao dever sagrado ou a santa lei ao conteúdo que detém necessidade prática e normatividade¹⁴.

Emergindo como *a priori*, *numinoso* guarda possibilidade de descrição em uma construção que se sobrepõe à definição e converge para possibilitar a apreensão do racional e do não-racional na noção da Divindade em um processo que implica uma investigação semântico-conceitual e histórico-psicológica do termo em um movimento baseado em um procedimento de caráter transcendental¹⁵.

Dessa forma, o *numinoso*¹⁶ guarda correspondência com a necessidade de instituição de uma categoria capaz de se sobrepor à reinterpretação racionalista do termo sagrado em uma construção que possibilita a preservação da sua particularidade, convergindo para as fronteiras que encerram um processo que se caracteriza como *sui generis*, na medida em que longe de uma definição e delimitação de uma *realidade* em aspecto rigoroso trata-se da possibilidade de expô-la como objeto de discussão através de um movimento que, dessa forma, carrega a pretensão de revelá-la à estrutura psíquica e torná-la acessível à consciência, tendo em vista que, não se constituindo uma matéria de ensino propriamente, tal *realidade*, essencialmente espiritual, se restringe ao estímulo e à provocação e à produção de ânimo, incitação e impulso no sentido de criação ou invenção ou transformação.

Caracterizando-se como estados psíquicos que se sobrepõem à condição de embevecimento moral que implica a reação humana em face de uma boa ação, a devoção e arrebatamento são irredutíveis aos sentimentos que envolvem gratidão, confiança, amor, esperança, entre outros, cujas manifestações tornam-se incapazes de exaurir os referidos momentos e exprimir as especificidades e aspectos singulares das experiências existenciais em questão.

Se a dependência¹⁷ consiste em um sentimento que guarda possibilidade de

separated, where sense and its objects have, as it were, flowed into one another and become one, before both turn back to their original position - I know how indescribable it is and how quickly it passes away. But I wish that you were able to hold on to it and also to recognize it again in the higher and divine religious activity of the mind. Would that I could and might express it, at least indicate it, without having to desecrate it!" (SCHLEIERMACHER, 1996, p. 31-32)

¹⁴ Conforme defende a leitura de Kant (*RGV*; *GMS*).

¹⁵ Tendo em vista que no estudo do *sagrado* Rudolf Otto instaura uma análise de caráter transcendental, segundo a acepção atribuída por Kant ao termo na sua obra *Crítica da Razão Pura*: "Chamo *transcendental* a todo o conhecimento que em geral se ocupa menos dos objetos, que do nosso modo de os conhecer, na medida em que este deve ser possível *a priori*" (*KrV*, B25).

¹⁶ Termo que guarda raízes em *numen*, segundo Otto que, em sua construção, recorre ao paradigma que possibilitou a derivação de "ominoso" em uma formação que advém do latim *omen*: "Para tal eu cunho o termo 'o numinoso' (já que do latim *omen* se pode formar 'ominoso', de *numen*, então, numinoso)" (OTTO, 2007, p. 38). Dessa forma, *numinoso* guarda raízes em *numine*, palavra latina que traz o significado de "divindade", encerrando o sufixo *oso* o sentido que corresponde a "cheio de", convergindo para a construção de um termo que literalmente emerge como "cheio de divindade".

¹⁷ "When we, on the contrary, consider the normal drives of those who know nothing of his dependence [the feeling of utter dependence], we see how they seize and hold on to this and that in

assinalar a experiência envolvendo o *sagrado*, a despeito da distinção que assume em face da realidade que a produz como tal, seja sob influência religiosa, no caso da dependência piedosa, seja sob influência de outra ordem, convergindo para as fronteiras que se detêm no caráter analógico, na medida em que o que se impõe é uma diferenciação que se sobrepõe à relação envolvendo absoluto e relativo e encerra o aspecto fundamental da questão conteudística e emerge sob a acepção de uma qualidade intrínseca.

Sobrepondo-se aos sentimentos de dependência de caráter natural, o sentimento ora designado como *sentimento de criatura*¹⁸ converge para as fronteiras que encerram um conteúdo que qualitativamente as transpõem através de um processo que implica a nulidade absoluta em face da grandeza do Criador. Dessa forma, transpondo as possibilidades de expressão para as quais converge a designação “*sentimento de criatura*”, torna-se fundamental a distinção imbricada no caráter do poder que se impõe à nulidade absoluta da criatura, na medida em que a condição do referido poder como tal escapa em sua construção aos conceitos racionais em um processo que, em virtude da sua inefabilidade, demanda a evocação interior em sua indicação em um movimento que guarda raízes na esfera da psique e depende de uma experiência existencial do homem em sua individualidade concreta e subjetividade empírica.

O “sentimento de criatura” na verdade é apenas um efeito colateral, subjetivo, é por assim dizer a sombra de outro elemento de sentimento (que é o “receio”), que sem dúvida se deve *em primeiro lugar e diretamente a um objeto fora de mim*. Esse é justamente o objeto *numinoso*. (OTTO, 2007, p. 42, grifos do autor)

Consistindo em um efeito subjetivo, o “*sentimento de criatura*” emerge através de uma influência que guarda raízes nas fronteiras da exterioridade e tem origem na presença do *nume* e na sua *vivência* como tal¹⁹, sobrepondo-se à condição atribuída ao sentimento religioso como autopercepção em uma construção que o torna uma sensação baseada na dependência como peculiaridade humana, constituindo-a como conteúdo do sentimento religioso²⁰. Dessa forma, envolvendo uma experiência de depreciação em relação a si mesmo, a sensação do *numinoso* como senso de realidade em um processo que o assinala como fenômeno objetivo converge para as fronteiras que encerram a “dependência absoluta”²¹ no

order to fortify and surround themselves with many external deeds, so that they might conduct their isolated lives according to their own free choice and so that the eternal stream of the world might not disturb any of it for them.” (SCHLEIERMACHER, 1996, p. 45-46)

¹⁸ Destacando tal aspecto, Otto recorre ao exemplo de Abraão em sua intercessão junto a Deus pelos homens: “Disse mais Abraão: Eis que me atrevo a falar ao Senhor, eu que sou pó e cinza.” (BÍBLIA DE ESTUDO DE GENEBRA, Gn 18.27, 1999, p. 36)

¹⁹ “Intuition is and always remains something individual, set apart, the immediate perception, nothing more. To bind it and to incorporate it into a whole is once more the business not of sense but of abstract thought. The same is true of religion; it stop with the immediate experiences of the existence and action of the universe, with the individual intuitions and feelings; each of these is a self-contained work without connections with others or dependence upon them; it knows nothing about derivation and connection, for among all things religion can encounter, that is what its nature most opposes. Not only an individual fact or deed that one could call original or first, but everything in religion is immediate and true for itself.” (SCHLEIERMACHER, 1996, p. 26)

²⁰ Tendo em vista o sentido de “sentimento” enquanto relação pré-conceitual e supraconceitual envolvendo o “objeto” que implica uma construção que, a despeito da referida condição, se impõe como *cognitiva* (OTTO, 2007).

²¹ “Em que pese a importância desse sentimento na teologia bíblica (todas as passagens que, no

sentido que implica o sentimento de criatura.

Atribuição de uma *realidade* que escapa totalmente à apreensão conceitual, o *sagrado* transpõe as fronteiras da linguagem e caracteriza-se como “impronunciável” (*árreton*) e “indizível” (*ineffabile*). Dessa forma, irreduzível ao arcabouço de conceitos e ao sistema lógico-racional, o *numinoso* guarda caráter não-racional, o que implica a necessidade de uma construção baseada na psique humana e nas reações que encerra em face da experiência em relação ao *sentimento específico*²² que emerge em sua manifestação e que converge para a sensação do *mysterium tremendum*.

Essa sensação pode ser uma suave maré a invadir nosso ânimo, num estado de espírito a pairar em profunda devoção meditativa. Pode passar para um estado d’alma a fluir continuamente, em duradouro frêmito, até se desvanecer; deixando a alma novamente no profano. Mas também pode eclodir do fundo da alma em surtos e convulsões. Pode induzir estranhas excitações, inebriamento, delírio, êxtase. (OTTO, 2007, p. 44-45)

Constituindo-se um mistério que se sobrepõe a toda a criatura, qualquer esforço empreendido no sentido de estabelecer uma definição para o *mysterium tremendum* encerra caráter negativo, na medida em que o conceito não guarda capacidade de assinalar o fenômeno como tal, instituindo uma transição que em função da impossibilidade essencial de alcançá-lo tende a desconstruir um processo de identificação cujo aspecto positivo se restringe à dimensão cognitivo-sentimental e à experiência intelecto-afetiva.

Guardando correspondência com o conjunto de sentimentos que se impõem ao *numinoso*²³ e ao seu processo de apreensão, o *mysterium tremendum et fascinans*

Antigo e no Novo Testamento, se referem à *anawa* – pobreza de espírito, esvaziamento de si próprio, plena disponibilidade –) ou na literatura mística (o *leitmotiv* da pequenez nas mãos de Deus, tão em voga no pensamento de S. Teresa de Lisieux ou de Charles de Foucauld, por exemplo), não constitui, contudo, o cerne da vivência do numinoso.” (PAIM, 2008, p. 172)

²² Torna-se relevante, nesta perspectiva, a observação de Tillich em relação ao caráter da religião que em sua peculiaridade não se circunscreve às fronteiras que envolvem a esfera teórica da mente (Hegel), a esfera prática (Kant) ou a esfera do sentimento (Schleiermacher), sublinhando, em face do sentimento enquanto tal: “Pero el sentimiento acompaña todas las experiencias culturales, sin que esto necesariamente justifique que se las describa como religiosas. Sin embargo, si se quiere significar un cierto sentimiento específico, en esta certeza ya se propone un elemento teórico o práctico. La religión no es un sentimiento, es una actitud del espíritu en la cual hay elementos prácticos, teóricos y emocionales, unidos para formar un todo complejo.” (TILLICH, 1973, p. 160-161, grifos meus)

²³ Cabe sublinhar a relação de similaridade envolvendo o *numinoso*, o *mana*, o *orenda*, o *manitu* e o *wakan tanka*: o *mana* como força divina de caráter amoral e não-racional característica de determinadas religiões primitivas do Pacífico, o *orenda* como poder místico de acordo com a tradição dos iroqueses da América do Norte, o *manitu* como uma espécie de força mágica pertencente não só aos seres vivos *lato sensu*, mas também aos fenômenos naturais, entre os índios algonquinos, sendo identificado também como uma entidade ou uma divindade segundo as crenças e religiões desses povos da América do Norte; o *wakan tanka* como “O Grande Espírito” ou “O Grande Mistério” para os índios dakotas da América do Norte. Além dos exemplos em questão, há correspondência também que implica *Tao*, *Brahman*, *hvarenah* e *baraka*: *Tao* identificado com o *absoluto* e que, literalmente, significa *Caminho* para a civilização chinesa, consistindo no princípio fundamental do taoísmo filosófico e religioso, *Brahman*, que constitui o “Absoluto”, o “Espírito Divino e Infinito”, a “Verdade Absoluta” e a “Realidade Suprema” no hinduísmo; *hvarenah*, que designa o poder e o esplendor transcendente de *Ahura Mazda* ou *Ormuz*, que se caracteriza como o *princípio do bem*, de acordo com o zoroastrismo e a mitologia persa; *baraka*, que guarda a noção de poder, segundo os árabes. (CROATTO, 2001; LEEUW, 1955)

converge para as fronteiras que encerram o significado de forma (*mysterium*), conteúdo qualitativo que implica repulsão (*tremendum*) e conteúdo qualitativo que envolve fascinação (*fascinans*) em um movimento que correlaciona contrastes e antinomias que emerge enquanto evento de caráter supraracional.

Escapando ao conhecimento teórico do mundo, segundo o paradigma científico-racional, o *numinoso* se sobrepõe à realidade empírica enquanto conteúdo que encerra a condição de um excesso que se dispõe ao movimento que envolve *intuições e sentimentos*²⁴ no processo que demanda *vivência* e cuja descrição depende da reação humana enquanto totalidade intelecto-afetiva, físico-mental, psico-orgânica, intelecto-afetiva, consciencial-volitiva, cognitivo-sensória no *locus* da sua subjetividade e da sua interioridade.

Dessa forma, o que se impõe é a manifestação e presença do *numen* enquanto fenômeno que implica o “*sentimento de criatura*” como reação emocional que guarda capacidade de produzir a percepção de total destruição e completa anulação do ser em um movimento que converge para as fronteiras que encerram a consciência da existência em seu estado de pureza fundamental através de uma situação que emerge do confronto com o mistério do divino e correlaciona repulsão e atração, terror e fascínio.

Mistério, *mystês* e mística provavelmente derivam de um radical ainda preservado no termo sânscrito *mus*. *Mus* significa “agir às ocultas, secretamente” (podendo por isso significar “fraudar”, “furtar”). Mistério, de um modo geral, significa inicialmente apenas enigma no sentido de estranho, não-compreendido, inexplicado; nesse sentido *mysterium* é apenas uma analogia, oriunda do meio natural, para aquilo a que nos referimos, uma analogia que não esgota o objeto em si. Este, porém, ou seja, o mistério religioso, o *mirum* autêntico, é (possivelmente em sua melhor formulação) o “totalmente outro”, o *thâteron*, o *anyad*, o *alienum*, o *aliud valde*, o estranho e o que causa estranheza, que foge do usual, entendido e familiar, contrasta com ele, por isso causando pasmo estarrecido. (OTTO, 2007, p. 58)

Se um dos aspectos do *mysterium* converge para as fronteiras que assinalam um tremor místico que guarda a noção de profundidade e encerra o sentido bíblico de “ira de Deus”²⁵ em um processo cuja racionalização implica “justiça de Deus”, outro aspecto fundamental consiste no *majestas* (*tremenda majestas*), que traz a noção de superioridade absoluta e representa o poder da majestade divina em um movimento que guarda capacidade de produzir o “*sentimento de criatura*” através da percepção da soberania absoluta do *numinoso* enquanto manifestação do *Deus Vivo* na experiência religiosa que, passível de diversas formas de relação com o seu conteúdo, tende, simultaneamente, à *plenitude de ser* como condição do exercício místico-religioso imbricado no contato com o *majestas*. Além de tais aspectos em sua constituição como tal, o *numinoso* traz como elemento fundamental a *orgê* (ou *orgê*) como a sua energia, que se impõe à experiência religiosa em um movimento

²⁴ "Intuition without feeling is nothing and can have neither the proper origin nor the proper force; feeling without intuition is also nothing; both are therefore something only when and because they are originally one and unseparated." (SCHLEIERMACHER, 1996, p. 31)

²⁵ Cabe esclarecer que tal *ira* “não representa propriamente um ‘conceito’ racional, mas apenas semelhante a um conceito, um ideograma ou mero termo sugestivo de um aspecto peculiar do sentimento na experiência religiosa, mas que tem estranho caráter distanciador [*abdrängend*], que incute receio e não deixa de perturbar os que só querem reconhecer no divino a bondade, mansidão, amor, confiabilidade e, de um modo geral, apenas aspectos de dedicação voltada para o mundo.” (OTTO, 2007, p. 51)

que encerra a noção de intensidade que envolve impulso, ímpeto, força, ânimo e converge para a produção do estado de excitação e ardor enquanto sensação de vivacidade, entusiasmo, euforia, arrebatamento, frenesi que implica a imagística do fogo, na medida em que emerge como automanifestação de Deus como fenômeno que detém capacidade de queimar, arder, inflamar, aquecer, etc. em um processo que se sobrepõe aos códigos linguísticos do arcabouço lógico-científico e se torna irreduzível ao dizível senão por intermédio da metalinguagem.

Consistindo nos três aspectos fundamentais do *numinoso* em seu conteúdo em uma construção teórico-conceitual que encerra a sua qualidade positiva, o *mysterium tremendum et fascinans* se mantém em condição de exterioridade em relação ao ser humano, convergindo para um processo de elaboração lógico-racional que guarda raízes nas fronteiras do sentimento como cognição existencial através de um movimento de automanifestação divina que implica o *mysterium* como *mirum* enquanto emergência do secreto em sua inefabilidade e do incompreensível em sua incomensurabilidade diante do espanto, admiração, assombro, pasmo, maravilha sob a acepção de sentimento de reação referente ao tal acontecimento como evento que escapa à previsibilidade e controle lógico-racional, constituindo-se como súbito e inesperado.

Surpresa, paradoxo e antinomia, eis as três etapas do processo de apreensão do *numinoso* em uma construção teórico-conceitual que atribui ao *mysterium* a condição de um fenômeno que se mantém para além das possibilidades de compreensão, na medida em que emerge seja como suprarracional, seja como antirracional, convergindo para as fronteiras que encerram a noção que envolve o *Totalmente Outro*²⁶.

O objeto realmente “misterioso” é inapreensível não só porque minha apercepção do mesmo tem certas limitações incontornáveis, mas porque me deparo com algo “totalmente diferente”, cuja natureza e qualidade são incomensuráveis para a minha natureza, razão pela qual estaco diante dele com pasmo estarrecido. Primorosa é a descrição que Agostinho faz desse aspecto estarrecedor do “totalmente outro”, do *dissimile* no numen, e do seu contraste com o lado racional do nume, o *simile*, em Confissões 11, 9, 1: *Quid est illud quod interlucet mihi et percutit cor meum sine laesione? Et inhorresco, et inardesco. Inhorresco in quantum dissimilis ei sum. Inardesco in quantum similis ei sum. O que é aquilo que reluz através de mim e percuta meu coração sem feri-lo? Estremeço no quanto lhe sou dessemelhante. Inflamo-me no quanto lhe sou semelhante.* (OTTO, 2007, p. 59-60, grifos do autor)

Nesta perspectiva, convergindo para uma combinação de elementos ligados por uma relação de pertinência em uma construção que envolve um equilíbrio de oposições, o *mysterium tremendum et fascinans* implica uma experiência que encerra simultaneamente terror e fascínio, repulsão e atração, guardando capacidade de provocar reações de pavor, aversão, abominação e concomitantemente reações de encanto, deslumbramento, arrebatamento. Tal movimento assinala na constituição do *fascinans* como tal o *dionisíaco* como componente que expressa a exacerbação, o excesso, o delírio que, sob a égide lógico-racional, integra o esquema e a estrutura que o traz na configuração de ideias que abrangem amor, paixão, benevolência e piedade.

Consistindo na expressão da santidade absoluta, o *augustus* ou o *sanctum* constitui um dos componentes do *fascinans*, convergindo para uma percepção do

²⁶ *Ganz andere*, que guarda correspondência com a Alteridade radical do ser humano.

valor subjetivo-existencial do *numen* que implica a consciência da profanidade e da indignidade humana, como também da condição de pecaminosidade que caracteriza a existência em um movimento de autotransformação que demanda purificação e humildade.

E como esse “augusto” é elemento essencial do numinoso, a religião, independentemente de toda e qualquer esquematização moral, é *essencialmente* obrigação íntima, normatividade para a consciência e o vínculo da consciência, é obediência e culto, não pela pura e simples coerção pelo avassalador, mas pelo curvar-se em reconhecimento diante do mais sagrado *valor*. (OTTO, 2007, p. 92, grifos de autor)

Guardando correspondência com o *augustos* ou o *sanctum*, o *sebastus* consiste no componente do *fascinans* que encerra a capacidade de assinalar a essência do *numinoso* através de uma construção teórico-conceitual que converge para as fronteiras que encerram a prudência e o respeito em relação a Deus em um processo que implica a demarcação e a delimitação ético-religiosa, tendo em vista o sentimento enquanto cognição existencial instaurado pela experiência da automanifestação divina do *numinoso*.

Assim sendo, atribuindo ao santo o sentido que implica a presença do divino, o *numinoso* enquanto experiência do *sagrado*, segundo Otto, converge para as fronteiras que encerram uma relação envolvendo o mistério que sob a acepção de *tremendum* e *fascinatum* se impõe, no que tange ao ser humano, como abismo e fundamento do ser em uma construção teórico-conceitual que assinala a transcendência do *sagrado* concernente à estrutura sujeito-objeto da realidade²⁷, de acordo com Tillich, que afirma que, desse modo, a referida descrição fenomenológica “demonstra a interdependência entre o significado do santo e do divino e sua dependência comum da natureza da preocupação última” (TILLICH, 2005, p. 223).

Da espiritualidade enquanto experiência epistêmico-existencial envolvendo a correlação *ágape* e *gnosis* na Presença Espiritual segundo a perspectiva bíblico-teológica neotestamentária em Tillich

²⁷ “Se existe um conhecimento de Deus, é Deus que se conhece a si mesmo através do ser humano. Deus permanece sendo o sujeito, mesmo que se torne um objeto lógico (cf. 1 Co 13.12)” (TILLICH, 2005, p. 182). Dessa forma, cabe salientar que “se a relação de conhecimento entre sujeito e objeto implica que o sujeito faz algo, que envolve um sair de si para o objeto, para captá-lo mediante um pensamento, a relação que traz Deus como sujeito conhecido demanda a iniciativa deste no que tange ao sujeito cognoscente, no sentido de que é Deus que vai em direção ao sujeito e se entrega a ele em um processo que envolve não apenas o intelecto mas a totalidade do sujeito, de forma tal que produz uma modificação no sujeito, uma modificação na totalidade do sujeito, modificação que é mais do que pensamento e que não se restringe também ao sentimento (emoção), caracterizando-se essa reversibilidade constante e a *influência simultânea* de um sobre o outro a possibilidade do conhecimento.

Sobrepondo-se à relação envolvendo um sujeito e um objeto o conhecimento de Deus e a relação que implica a sua construção converge para um processo que encerra não o domínio da *realidade divina* pelo homem em sua individualidade como sujeito cognoscente, mas demanda que este, o sujeito cognoscente, mantenha-se sob o controle e governo do sujeito conhecido, Deus, convergindo para um movimento de transformação da consciência cognoscente em sua totalidade.” (MARIANO DA ROSA, 2018, p. 71, grifos do autor)

Sobrepondo-se às fronteiras que encerram a subjetividade e às fronteiras que encerram a objetividade, a relação com Deus implica a impossibilidade de se manter sob a égide de ambas, na medida em que as transcende em um movimento que escapa à indiferença e se caracteriza como “existencial” através de um processo que traz como base conteudístico-formal a própria relação do ser humano em sua individualidade concreta com o seu Deus²⁸, haja vista que a sua capacidade de comunicar qualquer coisa acerca do seu Deus guarda correspondência com tal relação (que pode atribuir a Deus a condição de um objeto ou um instrumento ou pode configurar uma rendição absoluta humana) através de uma construção que emerge como irreduzível ao esquema estrutural epistêmico que correlaciona sujeito-objeto.

A santidade de Deus torna impossível sua inserção no contexto da correlação eu-mundo e sujeito-objeto. Ele mesmo é o fundamento e o sentido desta correlação, não um elemento dentro dela. A santidade de Deus exige que, em relação a ele, abandonemos a totalidade das relações finitas e entremos numa relação que, no sentido categorial da palavra, não é, de modo algum, uma relação. (TILLICH, 2005, p. 276)

Nesta perspectiva, convergindo para a superação do referido esquema estrutural epistêmico, a espiritualidade traz como fundamento a *experiência*²⁹ *epistêmico-existencial* envolvendo a relação com o *sagrado* enquanto presença de Deus através de um movimento *extático-religioso*³⁰ que converge para as fronteiras que encerram a automanifestação, a autorrevelação e a autocomunicação do Absoluto e Transcendente como Deus-Trinitário em um processo que implica a mediação cristocêntrico-pneumatológica e tende à autorrealização do *Novo Ser*³¹.

²⁸ “To present all events in the world as the actions of a god is religion; it express its connection to an infinite totality; but while brooding over the existence of this god before the world and outside the world may be good and necessary in metaphysics, in religion even that becomes only empty mythology, a further development of that which is only the means of portrayal as if it were the essential itself, a complete departure from its characteristic ground.” (SCHLEIERMACHER, 1996, p. 25-26)

²⁹ “‘Experiência’ aqui significa simplesmente a consciência e algo que ocorre a alguém, a saber, o estado de ser possuído pela Presença Espiritual. Tem-se perguntado se este estado pode realmente se tomar objeto de experiência, ou se não deve permanecer um objeto de fé, no sentido das frases: ‘Eu creio que creio’ ou ‘Eu tenho fé na Presença Espiritual em mim, mas não experiencio minha fé, meu amor e minha Espiritualidade’. Mas mesmo que eu apenas creia crer, deve haver uma razão para esta crença, e esta razão deve ser uma espécie de participação naquilo em que eu creio e, portanto, uma certeza que impede a regressão infinita do tipo da implicada na afirmação: ‘Eu creio que creio que creio, etc.’. Por mais paradoxais que sejam nossas afirmações teológicas, não podemos deixar de indicar um fundamento Espiritual para estas afirmações. Esta consideração justifica o uso do termo ‘experiência’ para designar a consciência da Presença Espiritual.” (TILLICH, 2005, p. 666)

³⁰ Detendo-se no sentido simbólico de Pentecostes, Tillich destaca o caráter extático do acontecimento que envolve a criação da Comunidade Espiritual: “O primeiro elemento é o caráter *extático* da criação da Comunidade Espiritual. Ele confirma o que se disse sobre o caráter da Presença Espiritual, isto é, a unidade de estrutura e êxtase. A estória de Pentecostes é um exemplo desta unidade. Ela é extática, com todas as características do êxtase, mas trata-se de um êxtase unido a fé, amor, unidade e universalidade, como o mostram os outros elementos deste relato. À luz do elemento de êxtase na estória de Pentecostes, devemos dizer que, sem êxtase, não existe Comunidade Espiritual.” (TILLICH, 2005, p. 603-604, grifo do autor)

³¹ “Na literatura bíblica e teológica, o estado de ser possuído pela Presença Espiritual é chamado de ‘novo nascimento’ ou ‘regeneração’. O termo ‘novo nascimento’ (como o termo paulino ‘nova criação’) é um precedente bíblico para o conceito mais abstrato de Novo Ser. Ambos apontam para a

“Uma religião que não possa dizer ‘o próprio Deus está presente’ converte-se num sistema de regras morais ou doutrinárias que não são religiosas, mesmo que derivem de fontes originariamente revelatórias” (TILLICH, 2005, p. 375). Automanifestação de Deus enquanto experiência extático-pneumatológica, a *presença de Deus* na espiritualidade enquanto *experiência epistêmico-existencial* converge para as fronteiras que encerram autocomunicação e autorrevelação como processo de autoconsciência enquanto integração cósmico-histórica³² que implica a relação vital com o *sagrado* enquanto Espírito Santo na existência em sua totalidade físico-mental, psico-orgânica, intelecto-afetiva, consciencial-volitiva, cognitivo-sensória através de um exercício que envolve a autorrealização do *Novo Ser* implicada na autoexpressão carismática.

Caracterizando o espírito como uma dimensão da vida em um movimento que encerra o *poder de ser* e o *sentido de ser*, Tillich atribui ao espírito a capacidade de efetivação do poder e do sentido de ser em um processo cuja experiência se circunscreve às fronteiras do ser humano em sua totalidade e implica a autoconsciência da determinação do espírito em sua natureza enquanto possibilidade de expressar Deus simbolicamente como Espírito, tanto quanto de expressar-se sobre o Espírito divino, haja vista que “sem esta experiência de espírito como unidade de poder e sentido em si mesmo, o ser humano não seria capaz de expressar a experiência revelatória do ‘Deus presente’ em termos de ‘Espírito’ ou ‘Presença Espiritual’” (TILLICH, 2005, p. 567).

Nesta perspectiva, convergindo para a transcendência do espírito humano em relação a si, a irrupção do Espírito divino no espírito humano consiste na sua autotranscendência efetiva em um processo que envolve a condição de ser possuído pelo incondicional como algo último cujo impacto constitui um acontecimento que possibilita um “sair-de-si-mesmo” do espírito humano enquanto dimensão da vida finita através de uma construção metafórica que, baseada na condição do espírito humano como habitação do Espírito divino e na ação do Espírito divino no espírito humano, guarda correspondência com a relação que encerra o divino e o humano, o incondicional e o condicionado, o fundamento criativo e a existência da criatura, representando tal manifestação um “para além de si” do espírito humano que perfaz o estado designado como “êxtase” que, segundo Tillich, “une a experiência do abismo, ao qual é conduzida a razão em todas suas funções, e a experiência do fundamento, no qual a razão é possuída pelo mistério de sua própria profundidade e da profundidade do ser em geral” (TILLICH, 2005, p. 126).

Perfazendo a condição de ser possuído pelo Espírito divino enquanto situação humana sob a *Presença Espiritual*, o êxtase implica um transcender do espírito humano em relação a si em um movimento que o transporta para além de si sem comprometer a sua estrutura essencial, a saber, a estrutura racional, na medida em que mantém a centralidade do eu integrado em um processo que

mesma realidade, o evento em que o Espírito divino se apodera de uma vida pessoal mediante a criação da fé.” (TILLICH, 2005, p. 666-667)

³² Cabe salientar que “se Jesus é chamado o Cristo, deve representar tudo o que é particular e deve ser o ponto de identidade entre o absolutamente concreto e o absolutamente universal. Na medida em que ele é absolutamente concreto, a relação com ele pode constituir uma preocupação completamente existencial. Na medida em que ele é absolutamente universal, a relação com ele inclui potencialmente todas as relações possíveis e pode, portanto, ser incondicional e infinita. A referência bíblica a um desses aspectos é encontrada nas cartas de Paulo, quando ele fala do ‘estar em Cristo.’” (TILLICH, 2005, p. 34)

converge para as fronteiras que encerram a presença criativa do Espírito e se sobrepõe ao caráter de uma possessão demoníaca.

O estado extático em que ocorre a revelação não destrói a estrutura racional da mente. Os relatos sobre experiências extáticas na literatura clássica das grandes religiões coincidem neste ponto - enquanto a possessão demoníaca destrói a estrutura racional da mente, o êxtase divino a preserva e eleva, embora a transcenda. A possessão demoníaca destrói os princípios éticos e lógicos da razão; o êxtase divino os afirma. (TILLICH, 2005, p. 126)

Criação de vida sem ambiguidade, eis o que se impõe à experiência da *Presença Espiritual* em seu caráter extático em um movimento de autotranscendência cuja possibilidade de realização guarda correspondência com o poder criativo da *Presença Espiritual* e a sua iniciativa no sentido de se apoderar do ser humano, haja vista a sua incapacidade de engendrar tal relação em uma construção que estabelece a distinção entre o finito e o infinito e assinala a ambiguidade do espírito humano enquanto dimensão da vida diante da vida sem ambiguidade do Espírito divino, consistindo a devoção religiosa, a obediência moral e a honestidade científica em recursos insuficientes e impotentes em si mesmos para a concretização do referido acontecimento que, em face de suas limitações fundamentais, não se sobrepõe à condição de uma manifestação propriamente humana sob a égide de um disfarce religioso.

Nesta perspectiva, caracterizando a vida sem ambiguidade, a união transcendente se impõe como o movimento extático cuja manifestação implica tanto fé quanto amor³³ através de uma correlação que guarda correspondência com a *Presença Espiritual* e o exercício do seu poder criativo no espírito humano, convergindo para as fronteiras que encerram o ser essencial e o ser existencial em um processo que envolve a reunião de elementos essenciais e existenciais do ser através de um movimento que possibilita que o ser efetivo se torne a verdadeira expressão do ser potencial, sobrepondo-se à alienação em uma experiência que demanda resistência e decisão do ser humano.

Convergindo para a transcendência em um movimento cuja possibilidade escapa ao seu próprio poder, à vida ambígua se impõe a união transcendente enquanto movimento extático que encerra a reunião do ser essencial com o ser existencial através de um processo que correlaciona fé e amor como criação da *Presença Espiritual* e assinala a interdependência de ambos, convergindo para uma construção que caracteriza a referida correspondência da seguinte forma: “fé é o estado de ser *possuído* pela unidade transcendente da vida-sem-ambiguidade, e inclui o amor como o estado de ser *integrado* nesta unidade transcendente” (TILLICH, 2005, 584, grifos do autor).

Dessa forma, se a fé guarda precedência lógica em relação ao amor, há uma correlação fundamental envolvendo ambos na constituição da união transcendente em um processo que assinala que a existência de um dos conteúdos no espírito humano de forma independente, seja a fé, seja o amor, converge para as fronteiras da ambiguidade, na medida em que a fé sem a participação do amor consiste em “um ato ambíguo de autotranscendência religiosa”, conforme sublinha Tillich (2005, p. 584), enquanto que o amor sem a participação da fé se sobrepõe ao poder

³³ “La unión con lo incondicional, la aprehensión de su presencia misericordiosa, que es plenitud extática en el sacramentalismo y obediencia personal en la teocracia, viene a ser, en la religión de la paradoja, amor espiritual, la síntesis del éxtasis y la obediencia.” (TILLICH, 1973, p. 108)

da união transcendente na experiência que perfaz a reunião ambígua daquilo que se mantém sob a condição de separação, o que implica a impossibilidade de que qualquer um deles, seja a fé, seja o amor, nesta perspectiva, guarde correspondência com a *Presença Espiritual* e o seu poder criativo senão como produtos de distorções religiosas que emergem de uma criação Espiritual original.

A separação de fé e amor sempre é consequência de uma degeneração da religião. Quando a fé judaica se tornou um sistema de prescrições rituais, quando as religiões dos hindus se degeneraram num sacramentalismo mágico, e quando o cristianismo incorreu em ambos os enganos e lhes acrescentou ainda uma rígida dogmática, a relação entre fé e amor se tornou um sério problema para numerosas pessoas dentro e fora de cada uma dessas religiões, motivando que muitos se voltassem para uma ética não-religiosa. (TILLICH, 1985, p. 73)

Se sob a acepção formal fé consiste no estado de ser possuído pelo incondicional em ser e sentido em um movimento que implica a aspiração à autotranscendência, a preocupação última que se impõe a tal condição encerra um sentido subjetivo e um sentido objetivo, caracterizando a relação essencial do espírito condicionado em face do incondicional através de um processo de autotranscendência que converge para as fronteiras de um conceito universal, que se sobrepõe à “não-fé” enquanto antítese da fé em uma construção que assinala uma distinção que envolve a realidade última, infinita e incondicional e realidades preliminares cujos conteúdos não correspondem a ultimidade, mas reivindicam o referido estado e a sua dignidade.

Convergingo para as fronteiras que encerram a noção universal do estado de ser possuído pela *Presença Espiritual* em um movimento que implica a abertura à unidade transcendente da vida-sem-ambiguidade, a fé sob a égide cristológica implica o Novo Ser que se impõe por intermédio de Jesus como o Cristo em uma construção que atribui ao conceito formal a materialidade e a particularidade do cristianismo enquanto expressão da plenitude da fé na totalidade de suas formas.

La fe es la orientación hacia lo Incondicional en la acción teórica y la práctica. Lo Incondicional en cuanto tal, sin embargo, nunca puede ser un objeto, sino sólo el símbolo en el cual se intuye y significa lo Incondicional. La fe es la orientación hacia lo incondicional mediante símbolos extraídos del orden condicionado. Todo acto de fe, por lo tanto, posee un doble significado. Se dirige de manera inmediata hacia un objeto sagrado. Pero no significa, sin embargo, este objeto, sino lo Incondicional, que expresa de manera simbólica. La fe llega más allá de la inmediatez de todas las cosas, alcanzando el fundamento y el abismo del cual todas las cosas dependen. (TILLICH, 1973, p. 65)

Envolvendo integração em relação à unidade transcendente da vida-sem-ambiguidade, o amor enquanto manifestação da *Presença Espiritual* se sobrepõe ao caráter de uma emoção e implica uma pulsão capaz de reunir o que se mantém sob condição de separação em um processo que guarda possibilidade de instaurar a reunião em um centro, a criação do novo e o impulso para além de si em direção ao fundamento e alvo, convergingo para as fronteiras que envolvem uma criação da *Presença Espiritual*, na medida em que, no sentido de *ágape*, o amor sem ambiguidade, conforme sublinha Tillich, consiste em “uma participação extática do espírito finito na unidade transcendente da vida-sem-ambiguidade” (TILLICH, 2005, p. 589).

Convergingo para um acontecimento que encerra a unidade envolvendo estrutura e êxtase, a *Presença Espiritual* se caracteriza como extática em um movimento que correlaciona fé, amor, unidade e universalidade, e implica a criação da Comunidade Espiritual, que guarda correspondência com a terminologia simbólica bíblico-neotestamentária que envolve “corpo de Cristo”, “assembleia (*ecclesia*) de Deus” ou “assembleia de Cristo” em um processo que implica a expressão da vida-sem-ambiguidade e do Novo Ser, tendo em vista uma construção baseada na imagem de Jesus como o Cristo, tanto quanto na imagem do Novo Ser cuja manifestação se impôs por intermédio de Jesus, constituindo, dessa forma, uma relação envolvendo Jesus como o Cristo e a Comunidade Espiritual que, atribui a ambos, respectivamente, a condição de cabeça e corpo, noivo e noiva, identificando a imagem de Jesus como o Cristo, segundo a perspectiva ética, a condição de Senhor da Comunidade Espiritual.

Às experiências extáticas de caráter pessoal que convergem para as fronteiras da *hybris* o Apóstolo Paulo impõe o *ágape* enquanto criação da *Presença Espiritual* que a encerra como o seu ápice em um processo que se sobrepõe ao exercício de línguas como expressão extática que guarda a possibilidade de produzir caos e destruição, convergingo para a necessidade de submeter os carismas ao *ágape* em uma construção que implica a união total entre a estrutura do imperativo moral e o êxtase da *Presença Espiritual*³⁴.

Escapando à acepção de um movimento de caráter agnóstica ou amoral, a relação envolvendo o fundamento divino do ser que encerra a mediação do Espírito Santo implica um conhecimento que converge para a “profundidade” do divino e que se sobrepõe ao significado de um resultado de uma produção baseado na *theoria*, na medida em que se mantém sob uma condição extática em uma construção que correlaciona *ágape* e *gnosis* enquanto “formas de moralidade e conhecimento em que êxtase e estrutura estão unidos” (TILLICH, 2005, p. 573).

A unidade envolvendo estrutura e êxtase, eis o que se impõe à igreja enquanto comunidade espiritual e à espiritualidade, em última instância, o que implica a necessidade de se opor ao processo que sobrepõe ao êxtase o arcabouço que conjuga moral e doutrina e atribui primazia às formas institucionais da religião em detrimento do aspecto extático da *Presença Espiritual*³⁵, convergingo para as fronteiras que encerram a possibilidade quanto à emergência e à irrupção de manifestações extáticas capazes de comprometer o sentido último do acontecimento em um movimento que tende ao caos e à desagregação, tornando-se uma condição fundamental escapar à interpretação que reduz a *Presença Espiritual* a um fenômeno psicológico através de uma construção que não estabelece distinção entre o impacto da *Presença Espiritual* e uma simples reação psicologicamente determinada.

Caracterizando como “uma profanização reducionista da autotranscendência” o processo que atribui à religião a condição de uma construção que guarda raízes nas fronteiras da dinâmica psicológica, tendo em vista o seu aspecto extático, Tillich (2005, p. 573) assinala que, embora o êxtase produzido pelo Espírito divino emerge na dimensão do espírito, a participação na referida experiência e acontecimento implica as dimensões do ser humano em sua totalidade em um movimento que se envolve diretamente a autoconsciência se

³⁴ Conforme exposto pelo Apóstolo Paulo em 1 Co 13, no hino ao *ágape*.

³⁵ “La verdadera religión existe siempre que lo Incondicional se afirma como lo Incondicional, y su presencia resulta en la abolición de la religión.” (TILLICH, 1973, p. 145)

impõe indiretamente às dimensões inorgânica e orgânica, na medida em que se mantém sob a égide da unidade multidimensional da vida e, dessa forma, pressupõe a base biopsicológica de todo êxtase.

A atualização da dimensão do espírito no interior da dinâmica da autoconsciência e nos limites das condições biológicas, eis o que se impõe a toda afirmação profética, a toda contemplação mística e a toda oração exitosa enquanto acontecimento que assinala a presença em caráter potencial da dimensão do espírito na autoconsciência através de um processo que encerra a possibilidade de que o eu psicológico em sua dinâmica seja a portadora de sentido no âmbito do eu pessoal em uma construção cuja ocorrência guarda correspondência também com a experiência envolvendo a resolução de um problema matemático, o ato de escrever um poema, o exercício de uma decisão legal.

Aspectos Conclusivos

Sobrepondo-se tanto ao conhecimento científico e a sua certeza quanto à objetividade e a sua evidência, assim como à racionalidade e a sua argumentação, a fé em virtude do *absurdo* guarda correspondência com o paradoxo em um processo que implica as fronteiras da razão através de uma construção que dialoga com o que escapa à inteligibilidade. Assim, guardando correspondência com uma decisão existencial em um movimento que implica a interioridade do existente singular e converge para as fronteiras que encerram a transformação da consciência, a fé se sobrepõe à condição que designa um mero tipo de conhecimento, consistindo em uma paixão que, em suma, se impõe ao *absurdo* como tal através de uma construção que, afinal, o submete, acarretando a sua superação, na medida em que a fé se torna capaz de destituir o *absurdo* da absurdez que o caracteriza no momento imediatamente anterior a sua emergência.

Dessa forma, se é a paixão o *locus* da fé em um movimento que implica a interioridade e dialoga com as fronteiras da razão, o seu acontecimento emerge de uma decisão existencial e converge para o mistério enquanto conteúdo inapreensível e relação que escapa à égide lógico-científica da racionalidade instrumental através de um processo que guarda raízes na consciência.

Sobrepondo-se ao caráter que atribui à fé a condição que a reduz a um conjunto que encerra certezas metafísicas, Kierkegaard confere ao seu exercício a possibilidade que implica a construção de sentido, haja vista a impossibilidade de que o saber histórico-objetivo seja capaz de instaurar a experiência da certeza enquanto eliminação da dúvida ou da contradição, na medida em que se restringe a estabelecer uma *aproximação* em relação às fronteiras das verdades históricas, convergindo para uma construção caracterizada pela incerteza.

Nesta perspectiva, detendo-se na espiritualidade enquanto *experiência epistêmico-existencial* em Kierkegaard, o artigo sublinha a incapacidade humana de compreender a autorrevelação de Deus no sentido *lato sensu* em um processo que implica a oposição em relação à apologética racional ou evidencial e converge para as fronteiras que encerram como único tipo de evidência a evidência de caráter não-racional em um movimento que se sobrepõe à mediação lógico-discursiva e envolve uma construção dialético-subjetiva que transcende a razão histórico-objetiva (ou finita).

Dessa forma, se o que se impõe é a inabilidade ou incapacidade da ortodoxia no sentido de atribuir ao elemento irracional o devido valor na construção da

doutrina religiosa, convergindo para as fronteiras que o mantém à margem da referida experiência, a unilateralidade do processo de racionalização da ideia e da noção de Deus, que sobrepõe o aspecto racional ou lógico-racional (ou lógico-científico) ao aspecto que escapa ao seu paradigma e que, em função de tal condição, é relegado ao *status* de ilógico, na medida em que emerge como aquilo que não encerra racionalidade, caracterizando-se como oposto à razão, visto que não se sujeita ou não se reduz ao movimento de apreensão e domínio que cabe ao raciocínio e à reflexão e à sua faculdade própria.

Nesta perspectiva, torna-se fundamental a desconstrução do termo que implica o *sagrado* em um processo que tende a eliminar os conteúdos ético-racionalistas da sua construção e que converge para possibilitar a evocação do elemento primordial de todas as religiões através de um movimento que pressupõe a elaboração gradual de uma esquematização ética que se impõe à condição original e desvirtua o seu sentido fundamental.

Convergindo para uma construção teórico-conceitual fundada em analogias envolvendo símbolos, ideogramas e conceitos, Otto descreve os elementos constitutivos do *numinoso* em um processo irreduzível ao arcabouço de conceitos e ao sistema lógico-racional que se sobrepõe às fronteiras de uma mera e superficial análise conceitual ou im procedente ou contraproducente racionalização do não-racional ou inteligibilização do mistério, na medida em que guarda caráter não-racional em um movimento que implica a necessidade de uma construção baseada na psique humana e nas reações que encerra em face da experiência existencial em relação ao sentimento que enquanto cognição existencial emerge em sua automanifestação.

Nesta perspectiva, sobrepondo-se à perspectiva que traz como fundamento os aspectos socioculturais e histórico-religiosos dos fenômenos religiosos, a investigação acadêmico-científica da experiência religiosa converge para as fronteiras que encerram em sua construção a mediação implicada nos exercícios discursivos e nas práticas sensoriais em um movimento que envolve as dimensões sensoriais e afetivas do referido processo.

Dessa forma, o que se impõe é a condição dos sentidos como interface na correlação envolvendo o sujeito e o mundo em um processo que implica as fronteiras que encerram a possibilidade de comunicação com o divino, convergindo para a emergência de formas de experiência fundadas na interioridade em um movimento que atribui caráter privado à religiosidade e confere primazia aos sentidos internos.

Caracterizando-se como fundamento de toda relação, Deus como ser-em-si encerra todas as relações em um processo que transcende a distinção envolvendo potencialidade e efetividade através de um movimento que implica as relações internas da vida divina e se sobrepõe à condição de relações instauradas entre Deus e algo diferente, na medida em que, segundo Tillich, Deus consiste no fundamento criativo em uma construção teológico-literária que assinala que, dessa forma, não há possibilidade de concepção de uma relação externa abrangendo Deus e a criatura, haja vista que tal perspectiva requer a atribuição de algum tipo de independência à criatura.

Nesta perspectiva, escapando à correlação eu-mundo e sujeito-objeto em virtude de Sua santidade, Deus consiste no fundamento e no sentido da referida correlação, haja vista a impossibilidade de instauração de uma relação com Deus na acepção da palavra em um movimento que se mantém sob a égide do simbólico,

na medida em que implica que uma relação pressupõe um objeto, cuja condição jamais pode ser imposta a Deus sob qualquer aspecto que seja, tanto na esfera do conhecimento quanto no âmbito da ação. Assim, convergindo a transcendência absoluta de Deus expressa em Sua santidade para as fronteiras que encerram “majestade” e “glória” como símbolos em uma construção teológico-literária que assinala a necessidade de manter a conjugação das outras qualidades da vida divina, se torna inviável a compreensão de Deus através de atributos que se impõem por si mesmos em um processo no qual cada um deles se constitui por si próprio como tal: “A santidade de Deus não é uma qualidade em e por si mesma; é aquela qualidade que qualifica como divinas todas as outras qualidades” (TILLICH, 2005, p. 277).

Se a vida correlaciona elementos essenciais e existenciais em um movimento que converge para as fronteiras da ambiguidade através de uma experiência instaurada no interior do próprio ser humano e que implica o caráter ambíguo da moralidade, da cultura e da religião enquanto funções do espírito, consistindo na autotranscendência da vida no âmbito do espírito, a religião possibilita a busca da vida sem ambiguidade em um processo cuja realização, contudo, se sobrepõe a qualquer forma ou símbolo religioso de sua expressão, haja vista que “a autotranscendência da vida jamais atinge inequivocamente aquilo rumo ao qual transcende, embora a vida possa receber sua automanifestação na forma ambígua da religião” (TILLICH, 2005, p. 564).

Caracterizando o Espírito de Deus como símbolo de expressão da vida sem ambiguidade em uma construção teológico-literária que abrange também Reino de Deus e Vida Eterna, Tillich atribui ao Espírito de Deus a condição de presença da vida divina na vida da criatura, na medida em que, longe de consistir em um ser separado, “o Espírito divino é ‘Deus presente’” (TILLICH, 2005, p. 564), encerrando *Presença Espiritual* o seu significado pleno em um movimento que guarda correlação em face das ambiguidades da vida sob a dimensão do espírito, convergindo para as fronteiras que se impõem aos âmbitos da vida em sua totalidade, tendo em vista a sua unidade multidimensional. “A Presença Espiritual cria Vida Eterna naqueles que são possuídos por ela. E o Reino de Deus é a plenitude da vida temporal na Vida Eterna” (TILLICH, 2005, p. 565).

Referências bibliográficas

BÍBLIA DE ESTUDO DE GENEVRA. **Gênesis**. Tradução de João Ferreira de Almeida. Revista e Atualizada. São Paulo / Barueri: Cultura Cristã / Sociedade Bíblica do Brasil, 1999.

CROATTO, José Severino. **As linguagens da experiência religiosa**: uma introdução à fenomenologia da religião. Tradução de Carlos Maria Vásquez Gutiérrez. São Paulo: Paulinas, 2001.

DA ROSA, Luiz Carlos Mariano. Kierkegaard e a transformação do sujeito em si mesmo entre a vertigem da liberdade e o paradoxo absoluto da fé. **REVELETEO – Revista Eletrônica Espaço Teológico (PUC/SP)**, São Paulo, v. 12, n. 21, p. 68-86, jan./jun. 2018.

KANT, Immanuel. **A religião nos limites da simples razão**. Tradução de Artur

Morão. Lisboa: Edições 70, 1992.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 5. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2007.

KIERKEGAARD, Søren Aabye. **Diário**. Tradução de Cornélio Fabro. 8. ed. Milão: Rizzoli, 2000. (Bur classici).

KIERKEGAARD, Søren Aabye. **Ejecitación del cristianismo**. Prólogo y traducción del danés de Demetrio Gutiérrez Rivero. Madrid/Espanha: Editorial Trotta, 2009.

KIERKEGAARD, Søren Aabye. **El concepto de la angustia**. Una sencilla investigación psicológica orientada hacia el problema dogmático del pecado original. Introducción por José Luis L. Aranguren. 2. ed. Madrid: Espasa-Calpe, S. A., 1982.

KIERKEGAARD, Søren Aabye. **Pós-escrito às migalhas filosóficas**. V. 1. Petrópolis-RJ / Bragança Paulista-SP: Vozes / Editora Universitária São Francisco, 2013.

KIERKEGAARD, Søren Aabye. **Textos selecionados**. Tradução de Ernani Reichmann. Reimpressão. Curitiba: UFPR, 2001.

LEEUW, Gerardus Van Der. **La Religion dans son essence et ses manifestations: Phénoménologie de la religion**. Paris: Payot, 1955.

MARIANO DA ROSA, Luiz Carlos. Abraão e a espiritualidade individual como base da existência autêntica em Kierkegaard: da fé como relação absoluta com o absoluto à fé como a encarnação do absoluto no Deus-Homem Jesus Cristo. **TEOLITERARIA - Revista de Literaturas e Teologias (PUC/SP)**, São Paulo, v. 9, n. 18, mai./ago. 2019a.

MARIANO DA ROSA, Luiz Carlos. A oração entre as práticas mágico-religiosas do politeísmo e o *relacionamento pactual* do monoteísmo: da superação do *determinismo da história* em Mircea Eliade à *presença do mistério do ser* em Paul Tillich. **Revista Teológica DOXIA (FABRA/PUC-Rio)**, Serra/ES, v. 3, n. 3. p. 46-75, jan./jun. 2018.

MARIANO DA ROSA, Luiz Carlos. Sedução, virtude moral e fé como “salto qualitativo” em Kierkegaard: o existente singular entre a possibilidade, a realidade e o absoluto, **Occursus - Revista de Filosofia (UECE/CE)**, Fortaleza, v. 4, n. 1, jan./jun. 2019b.

PAIM, Antônio. **Dicionário das obras básicas da cultura ocidental**. Brasília: Instituto de Humanidades, 2008.

OTTO, Rudolf. **O sagrado**: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional. Tradução de Walter O. Schlupp. São Leopoldo/Petrópolis: Sinodal-EST/Vozes, 2007.

POLITIS, Hélène. **Le vocabulaire de Kierkegaard**. Paris: Elipses Édition Marketing S.A, 2002.

SCHLEIERMACHER, Friedrich. **On Religion**: Speeches to Its Cultured Despisers. Translated and edited by Richard Crouter. 2. ed. Cambridge/UK: Cambridge University Press, 1996.

TILLICH, Paul. **Filosofia de la religion**. Traducción de Marcelo Pérez Rivas. Buenos Aires: Ediciones Megápolis / Asociación Editorial La Aurora, 1973.

TILLICH, Paul. **Teologia sistemática**. Tradução de Getúlio Bertelli e Geraldo Korndörfer. São Leopoldo: Sinodal, 2005.

Recebido: 08/2022
Aprovado: 12/2022