



SERVIÇO PÚBLICO FEDERAL
MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
INSTITUTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA



Paulo Felipe Louar

**PSICOLOGIA E TEOLOGIA: PAUL TILlich EM DIÁLOGO COM A
PSICOLOGIA EXISTENCIAL E HUMANISTA**

UBERLÂNDIA

2019



SERVIÇO PÚBLICO FEDERAL
MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
INSTITUTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA



Paulo Felipe Louar

**PSICOLOGIA E TEOLOGIA: PAUL TILLICH EM DIÁLOGO COM A
PSICOLOGIA EXISTENCIAL E HUMANISTA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia – Mestrado, do Instituto de Psicologia da Universidade Federal de Uberlândia, como requisito parcial à obtenção do Título de Mestre em Psicologia.

Área de Concentração: Processos Psicossocial em Saúde e educação
Orientador(a): Prof. Dr. Tommy Akira Goto

**UBERLÂNDIA
2019**

Ficha Catalográfica Online do Sistema de Bibliotecas da UFU
com dados informados pelo(a) próprio(a) autor(a).

L366 2019	<p>Lauar, Paulo Felipe, 1991- Psicologia e Teologia [recurso eletrônico] : Paul Tillich em diálogo com a Psicologia Existencial e Humanista / Paulo Felipe Lauar. - 2019.</p> <p>Orientador: Tommy Akira Goto. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Uberlândia, Pós-graduação em Psicologia. Modo de acesso: Internet. Disponível em: http://doi.org/10.14393/ufu.di.2019.2550 Inclui bibliografia.</p> <p>1. Psicologia. I. Goto, Tommy Akira, 1975-, (Orient.). II. Universidade Federal de Uberlândia. Pós-graduação em Psicologia. III. Título.</p> <p style="text-align: right;">CDU: 159.9</p>
--------------	---

Bibliotecários responsáveis pela estrutura de acordo com o AACR2:
Gizele Cristine Nunes do Couto - CRB6/2091
Nelson Marcos Ferreira - CRB6/3074



SERVIÇO PÚBLICO FEDERAL
MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
INSTITUTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA



Paulo Felipe Louar

**PSICOLOGIA E TEOLOGIA: PAUL TILlich EM DIÁLOGO COM A
PSICOLOGIA EXISTENCIAL E HUMANISTA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia – Mestrado, do Instituto de Psicologia da Universidade Federal de Uberlândia, como requisito parcial à obtenção do Título de Mestre em Psicologia.

Área de Concentração: Processos Psicossociais em saúde e educação

Orientador(a): Prof. Dr. Tommy Akira Goto

Banca Examinadora

Uberlândia, 2019

Prof. Dr. Tommy Akira Goto (Orientador)

Universidade Federal de Uberlândia – Uberlândia, MG

Prof. Dr. Rui de Souza Josgrilberg (Examinador Externo)

Universidade Metodista de São Paulo – São Bernardo do Campo, SP

Prof^a. Dr^a. Tatiana Benevides Magalhães Braga (Examinadora Interna)

Universidade Federal de Uberlândia – Uberlândia, MG

Prof. Dr. Vitor Chaves de Souza (Examinador Suplente)

Universidade Metodista de São Paulo – São Bernardo do Campo, SP

UBERLÂNDIA

2019



UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
 Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Psicologia
 Av. Pará, 1720, Bloco 2C, Sala 54 - Bairro Umuarama, Uberlândia-MG, CEP 38400-902
 Telefone: +55 (34) 3225 8512 - www.pgpsi.ip.ufu.br - pgpsi@ipsi.ufu.br



ATA DE DEFESA - PÓS-GRADUAÇÃO

Programa de Pós-Graduação em:	Psicologia				
Defesa de:	Dissertação de Mestrado Acadêmico, número 339/2019/PGPSI				
Data:	Dez de dezembro de dois mil e dezenove	Hora de início:	14h	Hora de encerramento:	[14:20]
Matrícula do Discente:	11812PSI027				
Nome do Discente:	Paulo Felipe Lauar				
Título do Trabalho:	Psicologia e Teologia: Paul Tillich em diálogo com a Psicologia Existencial e Humanista				
Área de concentração:	Psicologia				
Linha de pesquisa:	Processos Psicossociais em Saúde e Educação				
Projeto de Pesquisa de vinculação:	Psicologia, Experiência religiosa e Saúde				

Reuniu-se na sala 46, do bloco 2C, Campus Umuarama, da Universidade Federal de Uberlândia, a Banca Examinadora, designada pelo Colegiado do Programa de Pós-graduação em Psicologia, assim composta: Professores Doutores: Tatiana Benevides Magalhães Braga - PGPSI/UFU); Rui de Souza Josgrilberg; Tommy Akira Goto, orientador do candidato.

Iniciando os trabalhos o presidente da mesa, Dr. Tommy Akira Goto, apresentou a Comissão Examinadora e o candidato, agradeceu a presença do público, e concedeu ao Discente a palavra para a exposição do seu trabalho. A duração da apresentação do Discente e o tempo de arguição e resposta foram conforme as normas do Programa.

A seguir o senhor(a) presidente concedeu a palavra, pela ordem sucessivamente, aos(às) examinadores(as), que passaram a arguir o(a) candidato(a). Ultimada a arguição, que se desenvolveu dentro dos termos regimentais, a Banca, em sessão secreta, atribuiu o resultado final, considerando o(a) candidato(a):

Aprovado.

Esta defesa faz parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre.

O competente diploma será expedido após cumprimento dos demais requisitos, conforme as normas do Programa, a legislação pertinente e a regulamentação interna da UFU.

Nada mais havendo a tratar foram encerrados os trabalhos. Foi lavrada a presente ata que após lida e achada conforme foi assinada pela Banca Examinadora.



Documento assinado eletronicamente por **Tommy Akira Goto, Professor(a) do Magistério Superior**, em 10/12/2019, às 16:23, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Tatiana Benevides Magalhães Braga, Membro de Comissão**, em 10/12/2019, às 16:25, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Rui de Souza Josgrilberg, Usuário Externo**, em 10/12/2019, às 16:28, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://www.sei.ufu.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **1706898** e o código CRC **1AF8F0E9**.

*Dedico este trabalho ao Deus Triúno, Digno de Glória e à
minha amada e meiga Esposa Carla Lauar que não poupou
esforços e paciência para cuidar de mim neste tempo!*

*Sou grato à minha Mãe, Má, e Vó Tê, à minha família e
amigos por sempre me encorajar e fortalecer na fé, no
amor e na esperança!*

*Agradeço especialmente ao estimado Prof. Dr. Tommy
Akira Goto pela orientação e fraternos conselhos!*

“[...] as questões fundamentais, onde termina a
psicoterapia, apontam para o campo da teologia [...].”
(Rollo May)

RESUMO

Esta pesquisa teve por objetivo discutir a possibilidade de re-união entre as disciplinas de Psicologia e Teologia, considerando que outrora unidas juntamente com a Filosofia, a Psicologia moderna no afã de uma independência científica passou a ignorar suas raízes epistemológicas, o que impossibilitou o diálogo durante muito tempo. Contudo, através do ombros de Paul Tillich, conhecido como o “pensador de fronteiras”, buscou-se aqui trazer novamente à baila o diálogo e a discussão entre Psicologia e Teologia, considerando que este ato pode beneficiar ambos campos do saber, principalmente as ciências humanas de modo geral e conseqüentemente o próprio ser humano, pois entende-se que o ser humano é dotado tanto de suas capacidades psicológicas quanto de sua profundidade espiritual-transcendental e religiosa. Desta forma, se apresentará a vida e trajetória de formação do conhecimento de Tillich, a construção de sua ontologia e antropologia filosófico-teológica, por considerar que são fundamentais na construção de uma teoria psicológica. Além disso, se trabalhará os diálogos entre Tillich e os psicólogos com os quais teve contato através de entrevistas, obras, cartas, e principalmente do *New York Psychology Group*, a saber Carl Rogers, Erich Fromm e Rollo May, os quais se abordará as influências, as concordâncias e discordâncias entre estes e Paul Tillich, assim como apresentar a própria psicologia da saúde desenvolvida pelo teólogo alemão, com temas como ansiedade existencial e patológica, medo, angústia, desintegração; e também sobre psicologia da religião com temas como fé, amor, alienação existencial, demônico, êxtase espiritual, dentre outros.

Palavras-chave: Psicoterapias. Antropologia filosófico-teológica. Interdisciplinaridade.

ABSTRACT

This research had to discuss the possibility of re-union between the disciplines of Psychology and Theology, considering that once united together with Philosophy, modern Psychology in the pursuit of scientific independence began to ignore its epistemological roots, which made dialogue impossible for a long time. However, by Paul Tillich's shoulders, known as the "border thinker", we sought here again bring to the fore the dialogue and discussion between psychology and theology, considering that this act can benefit both fields of knowledge, especially humanities generally and consequently the human being himself, for it is understood that the human being is endowed with both his psychological capacities and his spiritual-transcendental and religious depth. Thus, the life and trajectory of knowledge formation of Tillich will be presented, the construction of his ontology and philosophical-theological anthropology, considering that they are fundamental in the construction of a psychological theory. In addition, the dialogues between Tillich and the psychologists with whom he had contact through interviews, works, letters, and especially from the New York Psychology Group, namely Carl Rogers, Erich Fromm and Rollo May, will be worked out, which will address the influences, the concordances and disagreements between these and Paul Tillich, as well as presenting the very health psychology developed by the German theologian, with themes such as existential and pathological anxiety, fear, anguish, disintegration; and also about the psychology of religion with themes such as faith, love, existential alienation, demonic, spiritual ecstasy, among others.

Keyword: Psychotherapies. Philosophical-theological anthropology. Interdisciplinarity.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
MÉTODO.....	22
PARTE I: VIDA, ONTOLOGIA E ANTROPOLOGIA DO TILlich.....	26
CAPÍTULO 1: A VIDA E O SER EM PAUL TILlich	26
1.1 Vida, obras e carreira de Paul Tillich.	27
<i>1.1.1 Paul Tillich nas fronteiras da Filosofia, Teologia e Psicologia.</i>	29
<i>1.1.2 As influências filosóficas e teológicas de Tillich.</i>	35
1.2 A Ontologia e Antropologia Filosófico-Teológica de Paul Tillich	43
<i>1.2.1 Fundamentos fenomenológicos-existenciais da ontologia tillichiana.</i>	45
<i>1.2.2. Da angústia à coragem de ser: uma análise fenomenológico-ontológico.</i>	50
CAPÍTULO 2: A ANTROPOLOGIA FILOSÓFICO-TEOLÓGICA DE TILlich: A UNIDADE MULTIDIMENSIONAL DA VIDA E A AMBIGUIDADE.	66
2.1. A dimensão antropológico-teológico da Vida em Tillich	73
<i>2.1.1 A dimensão corpóreo-psicológica.</i>	73
<i>2.1.2. A dimensão do espírito e suas implicações.</i>	75
<i>a) Atos cognitivos e morais</i>	78
2.2. O processo de autoefetivação e as funções da vida	80
<i>2.2.1. A “alienação existencial” e o processo de adoecimento.</i>	84
2.3 A Autointegração	86
<i>2.3.1 Percepção de si e autointegração psicológica</i>	89
<i>2.3.2 Autointegração na dimensão do espírito e as leis morais</i>	91
2.4 A Autocriatividade da vida	94
<i>2.4.1 As formas de transcender a autocriação da vida e a linguagem técnica e religiosa</i>	96
<i>2.4.2 Autocriação pessoal da vida: crescimento de si e participação no outro/grupo</i>	100
2.5 A Autotranscendência da Vida	103
<i>2.5.1 A busca da vida-sem-ambiguidade e os símbolos de sua antecipação</i>	109
PARTE II: NA FRONTEIRA DA PSICOLOGIA E TEOLOGIA: PAUL TILlich EM DIÁLOGO COM PSICÓLOGOS	111
CAPÍTULO 3: PAUL TILlich EM DIÁLOGO COM C. ROGERS: TEOLOGIA E A ABORDAGEM CENTRADA NA PESSOA.	114
3.1 Sobre as influências filosóficas.	114
3.2 Sobre o método de investigação.	117
3.3. Sobre a Natureza humana.	119

3.4. A relação empática e a intersubjetividade.....	128
CAPÍTULO 4: TILLICH E FROMM: DIÁLOGOS ENTRE PSICANÁLISE E TEOLOGIA.....	136
4.1. A Natureza humana e Novo Ser.....	137
4.2. Diálogos sobre a Ética, Deus, Religião e Fé.....	154
CAPÍTULO 5: PAULUS E ROLLO MAY: TEOLOGIA E PSICOLOGIA EXISTENCIAL.....	168
5.2. Ontologia e Antropologia filosófico-teológica.....	170
5.3. A crise de sentido e da vida.....	182
5.4 A ideia de Coragem na Teologia e na Psicologia.....	191
5.5 Encontro nas fronteiras: religião, psicologia e teologia.....	199
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	209
REFERÊNCIAS.....	221

INTRODUÇÃO

Havia uma pergunta retórica feita pelo teólogo patrístico Tertuliano: “o que tem a ver Atenas com Jerusalém?”, que expressava sua crítica à utilização da filosofia grega (*Sophia*) na construção da teologia judaico-cristã (*Pistis*) e que podemos reformulá-la inversamente da seguinte forma: “o que tem a ver Jerusalém com a Alemanha?”, considerando o país germânico como um dos berços da Psicologia moderna, questionando neste início o que a Psicologia pode se beneficiar com a visão teológica, e vice-versa? Percebe-se claramente, que a Psicologia moderna no afã da independência científica, tentou cortar por completo o seu cordão umbilical da Filosofia, e nem sequer lembra que um dia se relacionou com a Teologia, e dela também fez parte, apesar de Agostinho, Tomás de Aquino, Kierkegaard, Lutero e outros tantos estarem aí para trazer o fato à memória.

Fato é que, considerando o período onde as questões da *psique* ficavam a cargo de teólogos e filósofos, esse encontro entre Psicologia e Teologia nem sempre foi turbulenta como nos é apresentado atualmente pela Psicologia moderna, graças à sua forte aversão a lidar com as questões transcendentais movida por pressupostos naturalista-materialistas que inviabilizam um diálogo produtivo. Infelizmente, nos cursos de Psicologia, principalmente aqueles de universidade pública, mesmo que por dever busquem a laicidade, são diferentes disso, possuidoras de uma notável ideologia antirreligiosa, que expressam total desprezo pelo conhecimento teológico-religioso, dificultando o diálogo, a pesquisa e até o debate. Como apontaram muitos doutores na universidade que cursei a Psicologia, não cabe falar sobre Deus na academia, a universidade é o templo da ciência e seu culto é ateu, quando não filiados às posições político-ideológicas de cunho materialista.

Isso se percebe, principalmente pela nítida preterição nos cursos de Psicologia por autores que dialogam Psicologia com Teologia, como o caso de Rollo May e C. G. Jung, bem como pela ausência de disciplinas que propõem a discussão honesta entre ambas. Mas, críticas

a parte há uma tendência a querer distanciar cada vez mais esses dois campos do saber, que nunca deveriam ter sido apartados um da face do outro, ainda que optassem por caminharem por vias diferentes. Contudo, parece que quanto mais se esforçam em prol do distanciamento, mais evidente fica a necessidade de aproximação, pois há a possibilidade de benefícios mútuos no que tange ao conhecimento do ser humano.

Toda essa oscilação de distanciamento e aproximação tem por fundamento a própria visão dos teóricos e cosmovisões diferentes, entre teólogos e psicólogos. Porém, não se encontram apenas divergências, havendo também convergências e tentativas louváveis de aproximações como se mostrará a seguir ao apresentar o pensamento, de forma sintetizada, de alguns pensadores da Psicologia e da Teologia, bem como possíveis temas de interseção.

A Psicologia e a Teologia, por vezes, uma interfere no campo de atuação da outra, ora de maneira intencional ora não. O fato é que a relação entre elas sempre foi muito próxima durante a história da humanidade, mas que a modernidade trouxe uma tentativa de separação inútil, haja vista que claramente os psicólogos tenham ocupado o lugar dos sacerdotes e líderes espirituais, principalmente após as descobertas científicas de causas orgânicas para as doenças psíquicas, até então doenças da alma (Rosa, 2012).

Para exemplificar, na visão de Sigmund Freud (1907/1980) a religião, e por conseguinte a teologia enquanto sistematização dela, é comparada em seus processos psíquicos com a obsessão neurótica, devido os seus rituais e cerimoniais, não se estabelecendo qualquer diferenciação entre religião e obsessão neurótica. Contudo, percebe-se que na visão freudiana o religioso aparentemente possui sentido e significado para seus atos obsessivos, ao passo que o neurótico não tem um real motivo pelo qual se realiza seus rituais. Desta feita, a culpa e a convicção, as práticas devocionais e repetitivas como mecanismo de defesa, a supressão de instintos sexuais na neurose obsessiva e egoístas na religião, são os aspectos que unem os religiosos e os neuróticos obsessivos na mesma categoria freudiana. Desta forma, conclui Freud

(1907/1980) que a religião é apenas uma neurose obsessiva que acomete a maior parte da população mundial, por isso é universal.

A posição de Erich Fromm a respeito da religião/teologia é tão depreciativa quanto a de seu mestre Freud. Fromm, fazendo uma interpretação peculiar do trecho bíblico que aborda sobre a Queda e expulsão do homem e da mulher do Jardim do Éden, entende que essa estória bíblica retrata o momento que o ser humano recebe a sua liberdade, e que a partir deste momento terá que decidir sobre seu destino, tornando-se necessário ter coragem para governar-se, realizar sua individualidade e enfrentar sua liberdade. Contudo, isso gera angústia, que faz com que muitos se alienem infantilmente na segurança ilusória da religião ou na identificação social com grupos, sendo portanto, uma atitude neurótica; ao passo que o sadio seria ter um ego estruturado e forte para enfrentar as questões existenciais. Sendo assim, para Fromm, o religioso possui uma dependência infantil que projeta no seu Pai (Deus), esperando receber Dele os benefícios e suprimento das necessidades, ao que o sistema religioso se aproveita para exercer poder de controle. Fromm também entende que a religião é um processo natural e positivo do ser humano, que o fornece o maravilhamento frente a existência, o enfrentamento e a reflexão sobre a finalidade e o fim da vida, além de identificar-se consigo mesmo, com o universo e com as outras pessoas; porém para o psicólogo, a religião ideal é o Humanismo (Portela, 2016).

O psicólogo suíço C. G. Jung, apresenta uma postura diferente diante do diálogo Psicologia e religião/teologia, onde o autor apresenta em suas obras a tentativa de entender o fenômeno religioso por meio da psicologia do inconsciente. Jung (1978) estabeleceu uma relação próxima com escritos de vários teólogos, principalmente R. Otto, no que tange à discussão do significado de religião, absorvendo deste teólogo a ideia de que no fenômeno religioso ocorre a experiência sobrenatural do *numinoso* que foge às questões do mundo objetivo. Ainda, Jung (1978), defendia que a religião além de estar ligada ao inconsciente coletivo e aos arquétipos, possibilita o acesso a elementos inconscientes, ocultos e

transcendentes da *psique* humana de forma não perigosa ou danosa, gerando um equilíbrio do eu, e através dos símbolos religiosos a *psique* pode expressar sua própria libido excedente, isto é, sua própria energia. Desta forma, para Jung (1978) os dogmas, as crenças e os símbolos religiosos são importantes psicologicamente, tanto individual quanto no coletivo, pois auxiliam os seres humanos a modificar sua consciência alcançando estágios superiores de maturidade e convívio social.

Outro teórico da Psicologia que se aproxima tenazmente com a Teologia é Viktor Frankl, através do desenvolvimento da sua Logoterapia, uma vez que o assunto de maior interesse nesta abordagem é o mesmo no qual a religião e a Teologia visam apresentar à humanidade durante séculos e milênios, o sentido da vida humana. Para isso a Logoterapia considera imprescindível que a ciência psicológica leve em conta a esfera espiritual do ser humano. Além da questão supracitada da necessidade humana de encontrar o sentido de sua vida, outros temas em comum entre a Logoterapia e a Teologia são a busca autotranscendente do ser humano, sobre liberdade, destino e responsabilidade humana (Junior, 2013).

Do lado da Teologia, tem havido um movimento de recusa à Psicologia moderna, no que tange ao cuidado da alma humana, principalmente pelo fato de que as teorias psicológicas são fundamentadas em pressupostos antropológico-filosóficos, por vezes subjacentes e irrefletidos, que contradizem a visão bíblica de ser humano. Noé (2016) levanta uma crítica à respeito da Psicologia, enquanto ciência, que diz respeito à sua falibilidade no estatuto epistemológico, que não a possibilita uma unidade teórica e metodológica como as demais ciências estabelecidas, e é justamente neste ponto que se posiciona uma das críticas da Psicologia em relação à Teologia, ou seja, a Psicologia não tem envergadura e solidez científica suficiente para acusar a Teologia de ausência de firmeza epistemológica. Diante desta circunstância, no afã de almejar o status de ciência, prossegue Noé (2016) dizendo que a ciência psicológica, em algumas de suas abordagens, se enveredou pela seara do positivismo-

empirismo, e nesta toada abandonou a possibilidade de estudar um dos fenômenos da humanidade mais importantes, a religiosidade e a espiritualidade, tendo em vista, que a essência desta experiência não pode ser acessada pela via empírico-positivista. Percebe-se que, a Psicologia no trato com a religião/teologia, ou a considerou extravagante e irracional ou se limitou a tratar a parte comportamental e empírica do fenômeno.

Apesar do movimento supracitado, Noé (2016) relembra que do lado da Teologia sempre houve o interesse pelo diálogo com a Psicologia, haja vista as matérias de Psicologia Pastoral, Teologia Pastoral e Aconselhamento Pastoral que versam nos vários seminários teológicos pelo mundo afora, ainda que elas se limitem a área da ciência aplicada, ficando à parte da metodologia e epistemologia que são de difícil conciliação. O fato da Psicologia empírico-positivista não alcançar a esfera transcendente do humano, a limita a compreender todo o fenômeno da experiência religiosa, ou do ser humano em sua completude, “a submissão a uma compreensão meramente funcional e descritiva, característica das abordagens empíricas, implica, geralmente, a perda do enfoque normativo e substantivo tão necessário à ciência que estuda a religião” (Noé, 2016, p. 160).

Noé (2016), citando M. Utsch, descortina que as premissas que subjazem as teorias psicológicas e psicoterapêuticas possuem uma antropologia e cosmovisão advinda de seus próprios idealizadores, que possuem um pensamento filosófico ou teológico, e até religioso, irrefletido em si impregnando sua teoria psicológica, não os permitindo realizar o distanciamento necessário que a ciência exige, o que faz com que muitas abordagens na Psicologia despertem comportamentos típicos de fanatismo religioso em seus adeptos. Também ressalta que o elemento constituidor do conflito entre Psicologia e Teologia certamente foi a alma humana, onde a primeira reivindica através do método empírico-descritivo-funcional ser a detentora deste saber, outrora nas mãos da Teologia.

Claramente, os dois campos de conhecimento acabam buscando suplantar um *déficit* próprio na área do outro, como a Psicologia para suprir a ausência do conhecimento religioso, espiritualiza a psicoterapia, ao passo que a Teologia “psicologiza” sua teologia pastoral. No entanto, como defende Noé (2016), citando M. Utsch, as duas áreas buscam compreender o ser humano em sua integralidade, em todas as suas experiências e fenômeno, visto que até a fé possui seu elemento humano em relação com Deus, onde Psicologia e Teologia, ramos do conhecimento parcial sobre o ser humano, podem se completar mutuamente, em colaboração, ainda que por caminhos diferentes, alcançar a finalidade de compreender o humano.

Certo é que a Teologia também se beneficiou da concepção psicanalítica, por exemplo, do ser humano acerca dos motivos inconscientes de agir, mesmo discordando de que é possível que ele seja compreendido, controlado e analisado. Já a Psicologia com sua base antropológica humanística-existencial que apresenta a possibilidade de um ser humano centrado, bom, verdadeiro e autêntico, que necessita de ajuda apenas para se autorrealizar, rejeita a Deus colocando o ser humano em Seu lugar, e com isso corre o risco de se tornar uma religião antropocêntrica. Perante essa constatação, não que seja um problema da Psicologia ter uma antropologia que a sustente, mas sim ser necessário que a mesma seja explicitada e embasada em um referencial (Noé, 2016). Desta forma na relação Teologia e Psicologia, cabe cautela no unir as suas fronteiras separadas pela ciência moderna, é importante que não seja feito nem com afã multidisciplinar para não ocorrer fusão, nem com calculismos utilitaristas que impossibilitam o diálogo, “o espaço de intersecção, portanto, precisa buscar ser uma zona de armistício, uma zona de exclusão de investidas beligerantes, cujo foco se concentra na possibilidade de um diálogo mútuo crítico” (Noé, 2016, p. 167).

Paiva (2002) afirma que apesar do presente conflito entre religião/teologia e ciência/psicologia, nem sempre foi assim, uma vez que as pessoas que se interessam por esse debate tem algum envolvimento afetivo com a religião, seja positivo ou negativo. O autor traz

a possibilidade, seguindo a proposta de Barbour, de que há quatro formas de relacionar ciência e religião/teologia, a saber, o *conflito*, a *independência*, o *diálogo* e a *integração*. O tipo *conflito* se percebe claramente na relação entre materialismo científico e o literalismo bíblico, onde se chocam concepções e tradições totalmente divergentes. Por meio do tipo *independência* – postura essa difícil de se manter, pois ciência e religião fazem parte da vida humana – prevê que a religião e a ciência são áreas diferentes que não necessitam se comunicar. No que se refere à relação de *diálogo*, há a tentativa de interação indireta entre esses campos quando há assuntos que se colocam no ponto de interseção, como o caso do *Big Bang* e a doutrina da criação do mundo. E por fim, a postura da *integração* a qual propõe uma relação direta entre ambas através de conteúdos que coincidem e que essa integração auxilia a compreender de forma mais coerente e ampla do fenômeno estudado.

Nesta integração religião/teologia e ciência há um ponto, atualmente, que ambas se interessam, a busca pelo sentido da vida, onde especialmente a Psicologia adentra, como o caso da Logoterapia, e é um assunto que as religiões tratam a respeito há milênios. Conforme relembra Paiva (2002), Campbell em 1975, o então presidente da “Associação de Psicologia Americana” (APA), afirmou que as tradições religiosas tinham mais a acrescentar em termos de disciplina, contenção e sentido para a vida que as psicoterapias. Portanto, o problema que se impõem entre ciência e religião não está no campo do conhecimento científico, e sim nos próprios conflitos humanos internos e externos de cada pesquisador (Paiva, 2002).

Uma matéria que parece unir a Psicologia e a Teologia é o já citado aconselhamento, em específico o aconselhamento pastoral, pois este data-se dos primeiros séculos da era cristã onde se tinha por objetivo sarar a alma das pessoas ao se atentar para suas questões e ajudá-las. Sabe-se, contudo, que essa relação entre Psicologia e Teologia neste quesito de aconselhamento, principalmente a poimênica, não foi sempre amigável (Rosa, 2012). Rosa (2012) em seu estudo apresentam três posições da teologia pastoral frente ao uso da Psicologia.

O modelo fundamentalista, apresentado pelo teólogo Jay Adams ¹, rejeita qualquer auxílio da ciência psicológica se valendo de fundamentação apenas do texto bíblico e da graça divina, por considerar que a raiz dos problemas humanos está no pecado, apesar de se notar, em sua proposta de aconselhamento, técnicas largamente utilizadas também nas psicoterapias, como a técnica de questionamento socrático e reforçamento positivo. No modelo evangelical, desenvolvido pelo psicólogo Gary Collins ², aceita-se o auxílio da Psicologia, porém se enfatiza as Escrituras Sagradas como o apoio maior do aconselhamento. Já no modelo holístico de libertação e crescimento, desenvolvido por Howard Clinebell ³, claramente a Psicologia ocupa um lugar de destaque, em especial a psicologia humanística.

O fato é que o aconselhamento se tornou o ponto de maior contato entre esses dois campos do saber, onde a finalidade desta prática se enquadra no desenvolver a personalidade e principalmente ajudar as pessoas nos momentos de dificuldades, conflitos, no encorajamento, no luto e no sofrimento humano, como Collins assegura (Rosa, 2012). Não obstante, Rosa (2012) defende que em se tratando de aconselhamento pastoral, as Escrituras devem servir de base e orientação, ainda que se utilizem técnicas psicológicas. Desta forma, a psicologia pastoral, matéria que desenvolve o aconselhamento pastoral, por definição se apresenta como uma ciência que tem por finalidade a cura da *psique* (alma), trazendo em si a natureza dupla da Teologia e da Psicologia.

Diante desse cenário, fica evidente a importância de uma aproximação dialogal, seja pacífica ou conflituosa, entre Psicologia e Teologia quando o assunto é o ser humano e principalmente quando se estuda acerca do fenômeno religioso, haja vista, como afirmam

¹ **Jay E. Adams**, Bacharel em Teologia pelo *Reformed Episcopal Seminary*, PhD pela *Missouri University*, professor do *Theological Seminary Westminster*, e criador do Aconselhamento Noutético.

² **Gary R. Collins**, Presidente da *American Association of Christian Counselors*, psicólogo clínico e professor de psicologia na *Trinity Evangelical Divinity School*.

³ **Howard John Clinebell**, foi pastor Metodista, e professor de aconselhamento pastoral em *Claremont School of Theology*, tendo estudado teologia na Universidade de DePauw e psicoterapia no Instituto William White de Psiquiatria, Psicologia e Psicanálise.

Henning e Moré (2009), a religiosidade, as crenças, as atividades e ensinamentos religiosos são determinantes no comportamento humano, seja social ou individualmente falando, e apesar de muitos psicólogos desgostarem da ideia, faz-se necessário estudar o ser humano no contexto de sua fé, pois além de influenciar o comportamento, a religiosidade do sujeito interfere na constituição do seu ser, na visão de si mesmo e do mundo. Outro aspecto apontado por estes autores é a já exaustiva relação estudada entre religiosidade/espiritualidade e saúde mental, onde se apresentam claros índices de direta correlação positiva.

Diante deste breve contexto de divergências e convergências entre Psicologia e Teologia, tem-se como objetivo explicitar a natureza dialogal entre esses dois campos de saber, no qual o seu ponto de interseção é o próprio ser humano e suas vivências cotidianas e religiosas, e demonstrar que apesar das divergências enfatizadas ao longo da história, não há motivos substanciais para a manutenção do cisma, senão aqueles de cunho ideológicos antirreligiosos ou anticientíficos. Tal empreendimento se justifica pautado no princípio de que tudo que é relativo ao ser humano deve ser objeto de estudo e investigação honesta e aberta por parte tanto da Psicologia quanto da Teologia, tendo em consideração a premissa de que sem ser humano não haveriam nenhum dos dois saberes, e ainda fundamentado no fato de que é um ato mutilatório estudar sobre o ser humano, seus comportamentos, desejos, sentimentos, reações emocionais e vivenciais sem considerar todos os aspectos que o forma e o circunda, como a sua espiritualidade, religiosidade, relacionamento com Deus/deuses/divindades, e considerá-los nas práticas psicoterapêuticas.

Pensando em prol da integração e diálogo entre esses dois campos de saber que possuem, portanto esse alvo em comum, levando em conta o fato de que a natureza humana implica processos psíquicos e processos espirituais, e de que Psicologia e Teologia podem se beneficiar prática e teoricamente com essa aproximação, proponho este trabalho, por julgar que minha formação teológica e em Psicologia, possibilitam-me e outorgam-me a realizar esse

caminho de diálogo e integração, que via de regra já fora realizado por vários autores da Psicologia, da Teologia e da Filosofia durante a história.

Para tal se utilizará da leitura e da apresentação do pensamento construído por Paul Tillich (1886-1965) em suas obras e em seus diálogos e debates com alguns teóricos importantes da Psicologia com quem teve contato, e pôde pensar em uma psicologia fundada em uma antropologia filosófico-teológica. Através de um esforço analítico e histórico este trabalho apresentará o quanto alguns pensadores da Psicologia entraram em contato, se beneficiaram e se deixaram influenciar pela cosmovisão filosófico-teológica de Tillich.

É importante destacar que a finalidade não é realizar uma amalgamação ou fusão da Psicologia com a Teologia ou ainda subjugar uma a outra, mas explicitar, através de eventos históricos da ciência psicológica e desenvolvimentos teóricos, que a ciência moderna comete equívocos ao colocar em guerra essas duas áreas do conhecimento humano, tendo em vista a possibilidade de que no mínimo ou elas correm em paralelo em direção ao mesmo alvo ou têm mais pontos de intersecção do que de ruptura. Além disso, a rigor da proposição de que toda psicologia possui uma base antropológica em seus fundamentos, aventa-se a hipótese de que não é vedado pensar na possibilidade de que essa antropologia seja, então, de fundamento filosófico-teológico.

Justificativa

Entende-se que abordar as contribuições do pensamento filosófico-teológico de Paul Tillich para a Psicologia Existencial e Humanística e para a Psicologia de modo geral, bem como sua construção onto-psicológica será de inteira relevância para a compreensão de alguns conceitos utilizados nas próprias abordagens psicológicas supracitadas, na intenção de contribuição cumulativa à pesquisa científica deste autor influente do século XX. Assim, pesquisar a contribuição de Paul Tillich na Psicologia se faz importante, pois há poucas pesquisas científicas no Brasil acerca da magnitude do pensamento do autor nesta área,

entendendo o quanto a sua ontologia e antropologia filosófico-teológica podem servir de base para se pensar uma Psicologia, em destaque a sua análise da unidade multidimensional da vida no contexto da psicologia individual e coletiva, bem como ampliar o conhecimento da aplicação da visão e método fenomenológico-existencial por Paul Tillich em relação específica com a psicologia e seus autores principais. Tendo em consideração a participação intensa do teólogo no *New York Psychology Group*, onde dialogou com vários psicólogos, e sua proximidade acadêmica e pessoal com Rollo May dentre outros, é de suma importância compreender o quanto Tillich colaborou com a Psicologia Existencial e Humanística americana.

Além disso, tem-se também como contribuição do pensamento tillichiano, os temas relacionados à saúde mental, espiritualidade e religiosidade em sua interface com a Psicologia. A considerar o seu conhecimento filosófico-teológico e sua preocupação com a *psique* humana, busca-se entender a influência da espiritualidade/religiosidade no processo saúde-doença e na constituição da subjetividade humana, levando sempre em conta a visão do teólogo alemão.

Posto que, mesmo havendo uma alta taxa de pessoas que confessam uma fé religiosa, ou ainda de uma pequena porcentagem que não professa religião, mas adere a princípios espirituais, percebe-se que no panorama de pesquisas desenvolvidas no Brasil, especialmente na área da Psicologia, ainda se encontra um número de publicações bastante reduzido em relação à importância e complexidade de tal assunto, como se pode constatar através de uma pesquisa em base de dados da *Scielo*, *Psycoinfo* e *Pepsic*, no ano de 2018, utilizando as seguintes palavras-chave, Psicologia, Religiosidade, Espiritualidade, Teologia, psicoterapia e saúde. Diante dos artigos pesquisados (Aquino et al, 2009. Dalgarrondo, 2006. Negreiros, 2003. Oliveira e Junges, 2012. Volcan et al, 2003. Zenevicz et al, 2013), concluiu-se que, ainda que ao final de muitos se incentive mais pesquisas sobre o assunto, os autores são unânimes em declarar a influência positiva que a religiosidade/espiritualidade exerce sobre a saúde dos sujeitos, no processo de cura e de manutenção da saúde física e psicológica dos mesmos.

De acordo com Oliveira e Jungues (2012), desde 1988, a Organização Mundial da Saúde reconheceu a importância da dimensão espiritual no conceito multidimensional de saúde, não se limitando a um conjunto de crenças específicas, mas compreendendo as questões do sentido da vida, “para ela, a espiritualidade é o conjunto de todas as emoções e convicções de natureza não material, com a suposição de que há mais no viver do que pode ser percebido ou plenamente compreendido” (Oliveira e Jungues, 2012, p. 469-470).

Considerando todos esses temas e que, Paul Tillich foi um dos mais importantes teólogos do século XX, tendo participado de círculos acadêmicos da Psicologia e dedicado seus escritos sobre o assunto –, o objetivo dessa pesquisa é compreender a relação da Psicologia com a Teologia, a partir de seu pensamento filosófico-teológico presente nos diálogos que teve com os psicólogos humanistas e existenciais. Para isso se tem como objetivos específicos: investigar a história de vida e a relação de Tillich, a fim de entender as influências recebidas e exercidas por Tillich no campo da Filosofia e da Psicologia; perscrutar, histórica e analiticamente, a relação de influências, convergências e divergências entre o pensamento tillichiano e a Psicologia dos autores Carl Rogers, Erich Fromm e Rollo May, com os quais manteve diálogos; descrever também o próprio pensamento e conceitos antropológico-filosóficos e ontopsicológicos de Tillich expresso em seus próprios escritos e em de comentadores sobre Tillich; e por fim, explicitar acerca do pensamento dos próprios autores que dialogaram com o teólogo ou seus comentadores.

Assim, procurou-se analisar o que de conteúdo desenvolvido de ciência psicológica há nos seus escritos, o desenvolvimento de uma ontologia e antropologia filosófico-teológica que possibilitaria uma construção psicológica, e se, de fato, há divergências, influências e contribuições de seu pensamento filosófico-teológico na psicologia dos autores, Rollo May, Erich Fromm e Carl Rogers, com os quais mais dialogou e debateu sobre vários assuntos, bem como apresenta a própria psicologia tillichiana nestes debates. Ainda, quais foram as

influências de Paul Tillich para dialogar com a Psicologia, qual a relação da experiência religiosa, da espiritualidade para a saúde psicológica, como Paul Tillich descreve a experiência e o fenômeno religioso em termos da Psicologia, e se teria sido aproveitado na Psicologia Existencial e Humanística a visão de natureza humana do pensamento filosófico-teológico tillichiano.

Desta forma, na introdução dessa dissertação se propôs apresentar a temática deste trabalho, as questões levantadas e os problemas de pesquisa, os objetivos principais e secundários, e as justificativas para o mesmo, bem como o método escolhido. A Parte I é constituída pelos dois primeiros capítulos. No primeiro capítulo discorreu-se sobre a vida, obras, diálogos com os vários campos de conhecimento de Tillich, assim como buscou-se introduzir e desenvolver de forma objetiva, sem perder conteúdos importantes, o pensamento ontológico tillichiano. No capítulo 2 se abordou acerca de sua antropologia filosófico-teológica que por sua vez fundamenta sua teoria psicológica, por considerar que não há possibilidade de construir uma Psicologia sem uma ontologia e antropologia. Neste capítulo também se explicitou a perspectiva de Paul Tillich sobre a constituição humana, os processos e funções da vida em relação com as suas dimensões. Na parte II, construída pelos três últimos capítulos foi abordado então o diálogo de Paul Tillich com os psicólogos. No capítulo 3 com Carl Rogers, no quarto capítulo com Erich Fromm e no quinto e último capítulo com Rollo May. Neles, procurou-se analisar em todas as possíveis influências, concordâncias e discordâncias em relação ao pensamento dos mesmos, seja através de suas obras, ou por ocasião da *New York Psychology Group*, onde esses e outros pensadores participaram e discutiram sobre variados temas de Psicologia, Teologia e Filosofia tais como angústia, medo, ansiedade e aceitação, além do conhecimento sobre o fenômeno religioso.

MÉTODO

O método utilizado na pesquisa baseou-se na perspectiva qualitativa do tipo exploratório-descritiva, realizada através da pesquisa bibliográfica. Segundo Lima e Miotto (2007), “a pesquisa bibliográfica implica em um conjunto ordenado de procedimentos de busca por soluções, atento ao objeto de estudo, e que, por isso, não pode ser aleatório” (p.38), portanto, entende-se que para o objeto de estudo proposto, a melhor metodologia a ser utilizada é a de pesquisa bibliográfica do tipo exploratório-descritiva, tendo em vista que o autor durante o percurso de desenvolvimento do seu pensamento filosófico-teológico deixou várias obras escritas que foram devidamente analisadas criticamente de acordo com os objetivos propostos.

Ao se escolher a pesquisa qualitativa no trabalho acadêmico deve-se considerar as especificidades do seu objeto de estudo, a saber, que ele é histórico e possui consciência histórica, há identidade com o sujeito, sua essência é qualitativa e a ideologia está intrínseca e extrinsecamente presente. A pesquisa bibliográfica é um procedimento que deve ser definido com clareza, no método e seus procedimentos metodológicos, bem como o tipo de pesquisa, a delimitação e o instrumento de coleta de dados, também em relação a execução, as fontes pesquisadas, o processo de investigação e a análise dos resultados. Dentre as fases de validação e explicação desse método que se utiliza, estão a definição do percurso metodológico, a construção do desenho metodológico e os procedimentos, e a exposição do percurso (Lima e Miotto, 2007). Portanto, nesta pesquisa, se delineou os objetivos do estudo, a realizar uma procura dos temas e subtemas relativos à Psicologia dentro do arcabouço literário de Paul Tillich e dos autores escolhidos com quem dialogou, coletando as obras ou parte delas que diz respeito diretamente a nosso objetivo proposto. Posteriormente, se realizou uma catalogação e categorização destes dados extraídos da literatura pertinente, seguindo para a análise e relação dos mesmos e a escrita do resultado.

De acordo com Lima e Miotto (2007), acerca da primeira fase, é importante para expor o método, as fundamentações teóricas e as implicações do processo que o pesquisador escolher para guiar o seu trabalho, portanto essa etapa é constituída pela escolha da abordagem teórica que permeia a observação e interpretação da realidade enquanto o pesquisador estiver frente ao seu objeto de estudo, o que em nosso caso foi a abordagem fenomenológica-existencial. A segunda e terceira fases consistem no desenho metodológico, na escolha dos procedimentos, e a descrição detalhada do percurso metodológico, utilizados na pesquisa bibliográfica, conforme havia descrito brevemente no parágrafo anterior.

Segundo Lima e Miotto (2007) a pesquisa bibliográfica tem sido usada para estudos exploratórios ou descritivos, onde há escassez de estudo sobre aquele assunto e há dificuldade em formular hipóteses exatas, e assim o estudo só é possível através das fontes bibliográficas já existentes, o que justifica o caso presente, tendo em vista a escassez de obras do autor, e por ser um assunto pouco explorado no contexto acadêmico brasileiro. Sobre os procedimentos, Lima e Miotto (2007) elencam quatro fases, a (a) Elaboração do projeto de pesquisa; (b) a Investigação das Soluções; (c) Análise explicativa das soluções; e a (d) Síntese integradora, etapas essas que foram definidas no momento da escrita do projeto. No momento de coleta de dados, foi necessário o estabelecimento dos critérios de seleção do material, a saber, o parâmetro temático, linguístico e cronológico e as principais fontes. Segundo Lima e Miotto (2007), para se realizar uma pesquisa bibliográfica, acima de tudo a técnica utilizada é a própria leitura, sendo assim pode-se caracterizar os seguintes tipos de leitura que foram utilizados na pesquisa, a (1) Leitura de reconhecimento de material; a (2) Leitura exploratória; a (3) Leitura Seletiva; a (4) Leitura crítica; e por fim a (5) Leitura interpretativa, desta forma compreende-se que o trabalho foi baseado no exaustivo, rigoroso e sistemático processos de seleção e leitura das obras de Paul Tillich Tillich e dos autores escolhidos com quem dialogou, e de artigos e livros de comentadores, em inglês, português e espanhol, que contemplaram os objetivos.

Lima e Miotto (2007) ensinam que no processo de investigação das soluções, desenvolve-se um instrumento de roteiro de leitura que será útil para organizar e selecionar de maneira prática o conteúdo e temas, para tal, se identificam as obras, as caracteriza, e estabelecem as contribuições das mesmas para o estudo, é preciso que se atente que o roteiro esteja seguindo os objetivos da pesquisa, e que esse percurso de investigação de soluções deve seguir os critérios estabelecidos pelo pesquisador, como o material selecionado, fontes, idiomas e período, e podendo ser dividido em três momentos, o de (I) levantamento de material bibliográfico; o (II) Teste do instrumento para levantamento das informações; e o (III) Levantamento das informações. De acordo com Lima e Miotto (2007), “a análise explicativa das soluções é construída a partir dos dados obtidos nas obras selecionadas, conforme a metodologia proposta e baseada no referencial teórico construído para a pesquisa” (p. 43).

Para estes autores, prestes a concluir as fases, há a síntese integradora que consiste no momento de refletir de acordo com referencial teórico e os dados coletados, buscando criticamente os objetivos propostos do estudo, ou seja, “consiste na fase de reflexão e de proposição de soluções, baseada no material de estudo que compôs a pesquisa” (Lima e Miotto, 2007, p. 43). E sobre o desenho metodológico, pôde-se utilizar o esquema de aproximações sucessivas que, segundo Lima e Miotto (2007), “de acordo com esse esquema, a coleta de dados contribui tanto para a melhor definição do objeto de estudo [...] quanto para aprofundar no decorrer da análise os aspectos que ainda se demonstram confusos ou contraditórios” (p. 42), o que favoreceu vários retornos à literatura pesquisada e ao referencial teórico. Desta forma, após a seleção e a leitura dos livros e textos tillichiano e dos autores escolhidos para o diálogo, foi dedicada a tarefa de categorização e integração dos dados encontrados na literatura.

Finalizando, segundo Lima e Miotto (2007), a pesquisa bibliográfica não deve ser pautado sobre a aleatoriedade, mas requer rigor na vigilância epistemológica e na escolha e execução dos procedimentos metodológicos, que exigem critérios bem delineados que precisam

de constante avaliação, e se necessário, redefinições, para se alcançar os objetivos do estudo. Desta feita, é um processo de constante movimento de observação dos objetivos, das etapas, das leituras, de diálogo crítico com o material bibliográfico, proporcionando ampliar as questões do estudo, e produzindo conhecimento científico de assuntos pouco explorados, que possibilitarão outras pesquisas. Portanto, nesse trabalho foi realizado a pesquisa bibliográfica de obras do próprio Paul Tillich, compilados póstumos de artigos do autor, e obras e artigos de comentadores do pensamento tillichiano que fizeram jus ao nosso objeto de estudo que é sua relação com a Psicologia, bem como dos psicólogos escolhidos que Tillich dialogou.

Dentre as obras tillichianas analisadas estão “*Anxiety, religion, and medicine*” (1952), “*The meaning of health: essays in Existencialim, Psychoanalysis, and Religion*” (1961/1984), “*Being and love*” (1954), “*The interpretation of History*” (1936), *Psychoanalysis, existentialism, and theology*, 1958), “*Perspectivas da teologia protestante nos séculos XIX e XX*” (*Perspectives on 19th and 20th century protestant theology*, 1967), três volumes da “*Teologia Sistemática*” (*Systematic Theology*, 1952, 1957, 1963), “*A coragem de Ser*” (*The Courage to Be*, 1952), “*A dinâmica da fé*” (*Dynamic of Faith*, 1957), e “*Filosofia de la Religión*” (1973).

PARTE I: VIDA, ONTOLOGIA E ANTROPOLOGIA DO TILLICH

CAPÍTULO 1

A VIDA E O SER EM PAUL TILLICH

Este capítulo trata de um estudo teórico e histórico acerca da vida, obras e desenvolvimento do pensamento ontológico de Paul Tillich, teólogo alemão que sempre se esmerou em dialogar seu pensamento filosófico-teológico com várias áreas do saber. Atualmente, muito tem se valorizado a característica integradora de diversos campos de conhecimento, na intenção de se aperfeiçoar, epistemológica e teoricamente, mas principalmente encontrar práticas que conectem vários “mundos” que a ciência moderna separou e reduziu com a finalidade de conhecer e controlar, mas que a necessidade urge para que haja uma (re)união, como é o caso da Psicologia, Filosofia e Teologia, outrora matérias que foram forçosamente cindidas.

Apesar de se ignorar atualmente na campo acadêmico e profissional da Psicologia que a Filosofia está subjacente em cada teoria e abordagem apresentada, e que também há uma Teologia subjacente, ou “ateologia”, em algumas dessas abordagens teóricas da ciência psicológica, esses fatos não podem se manter irrefletidos para sempre, ainda que permaneçam não reconhecidas pelos órgãos reguladores da profissão ou associações de Psicologia estabelecidos pelo mundo. Sabe-se que até S. Freud, W. Wundt e I. Pavlov iniciarem o que se denominou de Psicologia científica ou Psicologia moderna, a Psicologia era só mais uma disciplina dentre outras compartilhada entre filósofos e teólogos que se questionavam sobre a alma humana (*psique*), cognições, vontades, desejos, memória, doenças da alma, entre vários outros temas.

No entanto, com a cientifização da Psicologia no início do século XX este campo do saber pretendeu separar-se completamente de um contato com a Filosofia, e mais ainda com a Teologia, tornando-se um estudo da alma sem alma (*psique*), e ignorando ou recusando intencionalmente de forma plena o aspecto transcendental-espiritual do humano. Sem dúvidas, Paul Tillich foi um dos poucos teólogos corajosos que se expôs frente às críticas de psicólogos e filósofos, com a finalidade de romper com barreiras e cisões, e estabelecer pontos de intersecção entre todos os campos de saber que se referiam sobre o ser humano, justamente pelo fato de que se o objeto de estudo de uma dada ciência envolve o ser humano, ela necessariamente precisa dar conta de dialogar com outras ciências que possuam o mesmo objeto e interesse de estudo.

Tillich se propôs, ao desenvolver sua teologia e filosofia, dialogar com a Psicologia, Sociologia e Antropologia, de forma contumaz, sem se furtar ao debate, ao diálogo e à reflexão, conforme apontam os diálogos no *New York Psychology Group* (Cooper, 2006) e os próprios temas abordados na sua Teologia Sistemática (Tillich, 2005). Desta forma, conhecer o contexto histórico e os fundamentos do pensamento tillichiano será de fundamental importância para compreender a sua trajetória dialogal com os psicólogos e demais filósofos, e também encontrar a raiz comum filosófica de sua teologia e da psicologia de muitos outros.

1.1 Vida, obras e carreira de Paul Tillich.

Paul Johannes Oskar Tillich nasceu em 1886 em Starzeddel, Prússia, atual Polônia. De 1904 a 1910 estudou Teologia e doutorou-se em Filosofia, foi capelão militar na Primeira Guerra Mundial (1914 à 1918), após, se tornou professor catedrático de Ciência da Religião da Escola Técnica Superior Saxônica, em Dresden, foi professor em Filosofia e Sociologia na

Universidade de Frankfurt até 1933, ano que foi proibido de exercer suas funções na Alemanha por ser contra o regime nazista (Schüssler,1997; Kirchenbaum e Henderson, 2008).

Devido à pressão política, emigrou para os E.U.A, onde do corrente ano até 1937 lecionou na Universidade de Columbia de Nova York e na *Union Theological Seminary*. Em 1940 se tornou cidadão americano, de 1941 a 1945 participou do já citado *New York Psychology Group*, de 1955 a 1962 foi professor na Universidade de Harvard, e faleceu no ano de 1965. Paul Tillich foi um teólogo e filósofo do século XX que durante sua carreira acadêmica sempre manteve diálogo entre as diversas áreas das ciências humanas, em especial com psicologia existencial e a psicanálise, tendo dialogado com nomes como Erich Fromm, Rollo May, Abraham Maslow e Carl Rogers (Cooper, 2006).

Tillich produziu em torno de 30 volumes em inglês e alemão, dentre as obras mais destacadas se encontram “The religious situation” (1926), “The interpretation of History” (1936), “A era Protestante” (The Protestant era, 1948), “História do Pensamento cristão” (A history of christian thought, 1953), “Perspectivas da teologia protestante nos séculos XIX e XX” (Perspectives on 19th and 20th century protestant theology,1967), três volumes da “Teologia Sistemática” (Systematic Theology, 1952, 1957, 1963), “A coragem de Ser” (The Courage to Be, 1952) e “Dinâmica da fé” (Dynamics of Faith, 1957). Ao se tratar das obras de maior relevância para a Psicologia, Paul Tillich em sua Teologia Sistemática, apresentou seu pensamento psicológico, tratando sobre os temas da vida e de suas ambiguidades, tal como em um pequeno texto “The meaning of health” (Tillich, 1961/1984) , o autor abordou os temas sobre saúde, doença e cura especificamente, fazendo uma ligação entre Teologia, Filosofia e Psicologia de modo direto.

Na obra “A Coragem de Ser”, que fora considerada uma obra importante para a Psicologia, Tillich (1976) escreveu algumas de suas formulações sobre o existencialismo, onde o ser humano não é percebido abstratamente, mas como vivencialmente integrante de um

contexto cultural e social, o teólogo alemão tratou de introduzir, então, sua ideia de que precisamos ter “a coragem de ser” a despeito do não-ser que se apresenta na vida constantemente, em forma de ansiedades de destino e morte, culpa e condenação, e vacuidade e falta de sentido, se apresentando como ameaças ao ser, o que nos impõe uma atitude existencial de coragem ontológica e ética para manter a autointegração da vida, o que faz relacionar os temas da coragem de ser com fé, autoaceitação e autotranscendência, temas que serão trabalhados mais à frente.

1.1.1 Paul Tillich nas fronteiras da Filosofia, Teologia e Psicologia.

Como se denominou em “The interpretation of History” de 1936, Paul Tillich era um pensador de fronteiras e é importante dedicar-se a uma parte para introduzir o seu pensamento integrativo e dialogado entre estes três saberes, Psicologia, Filosofia e Teologia. Ao que tudo indica a contribuição e influência do pensamento tillichiano para a Psicologia Existencial e Humanística e seu desenvolvimento acerca do fenômeno religioso foi expressivo, tendo em vista o trabalho deste autor que sempre se dedicou a encontrar pontos de interseção entre as áreas de Filosofia, Teologia e Psicologia, além de ter influenciado a construção de pensamentos de autores importantes na história da Psicologia, como o já citado Rollo May, e dialogado com tantos outros pessoalmente ou através de suas obras e cartas. Compreende-se, portanto, que os escritos e os conceitos desenvolvidos por Paul Tillich diz muito à Psicologia, além do mesmo ter se utilizado da fenomenologia para realizar seus trabalhos.

Ao se tratar da Filosofia e Teologia de Paul Tillich, percebe-se o seu caminho trilhado com o pensamento existencial onde o autor referencia filósofos como S. Kierkegaard e M. Heidegger, entendendo que esses filósofos falaram de elementos psicológicos a partir de uma conotação não-psicológica, desenvolvendo uma ontologia utilizando-se de termos aludidos da psicologia (Dourley, 2008). Ainda, segundo Dourley (2008), Tillich “continuou esta tradição

ao vincular tanto sua ontologia quanto sua teologia à psicologia, num esforço de reconectar a mente com as profundezas da subjetividade humana e, por meio desta subjetividade, com as estruturas universais do ser em si mesmo” (p. 106), então podemos notar que a proposta tillichiana de integrar a ontologia existencial-filosófica, com o estudo da subjetividade e estruturas psicológicas humanas, acrescido de sua leitura da realidade espiritual-religiosa de âmbito teológico, era conduzida com seriedade e esmero, se dedicando arduamente em prol desse esforço, se considerando um pensador de “fronteiras” como apontado.

Além de se utilizar do pensamento fenomenológico e existencialista para compor seus escritos, Tillich ao desenvolver sua filosofia da religião, teologia da cultura, ontologia e epistemologia, usufruiu da filosofia de autores como Böhme, Baader, Fichte, Schelling e Kant para elaborar seu método filosófico, a fim de desenvolver sua teoria da consciência e do sentido, onde trabalhou a noção “da dupla consciência da infinidade e do valor” (Higuet, 2011, p.29). Abordando sobre a relação do pensamento de Tillich com a filosofia, Higuet (2011, p. 29) entende que “Tillich permaneceu, antes de tudo, um idealista, um filósofo do espírito e do sentido, e da autorrelação com o incondicionado”.

Nesta preocupação de estabelecer o diálogo entre Teologia, Filosofia, Psicologia, o teólogo alemão construiu sua teologia a partir de bases filosóficas, e estabeleceu duas condições em sua abordagem: 1. o método da correlação, que propunha analisar questões humanas correlacionando-as com respostas divinas e teológicas, e 2. o estudo acerca dos símbolos (Tillich, 2009). Tillich entendia que a Teologia e a Filosofia deveria ser correlacionada com todas as possíveis ciências que envolvessem e tratassem sobre o ser humano, como política, ética, estética, sociologia, psicologia, antropologia e outras (Tillich, 2009). Além disso, a análise deveria partir dos símbolos, porque defendia que muito mais eficaz que declarações conceituais, os símbolos possuem um poder maior para comunicar a realidade, mesmo reconhecendo que há falhas e imperfeições neles (Tillich, 1985). Com essas duas condições

metodológicas, Tillich tratou de algumas definições de modo diferente do tradicional, como por exemplo, entendia que o “pecado” e a angústia consistem em alienação existencial, e o dilema humano principal é a alienação. Afirmava que nossa sociedade está repleta de ambiguidades que são as causadoras do adoecimento, e ao falar do entendimento da Filosofia e da Teologia sobre religião, defendia que ambas se interessam pelo tema, contudo, a Filosofia busca respostas universais para as questões, ao passo que a Teologia, resposta existenciais, e que apesar de parecer, essas duas disciplinas não estão em oposição.

Tillich baseou-se também na Fenomenologia de Edmund Husserl para desenvolver seus escritos, apresentando-se como via de pensamento a Tillich durante a Primeira Guerra Mundial, quando o mesmo era capelão do exército alemão, o que lhe causara profundos traumas, e provocou-lhe mudanças na vida e no pensamento, principalmente por Tillich reconhecer que sua teoria a respeito da ciência, cultura e questões humanas-espirituais não mais respondia as exigências do seu tempo. Tillich encontra na fenomenologia husserliana *per si* um campo autônomo de investigação do espírito humano, pois ali encontrou o rigor metodológico proposto, que a partir do princípio da *epoché* conduz à busca do sentido dos fenômenos, impedindo que haja “pré-conceituações” a respeito dos mesmos, antes de que seja realizada uma análise (Kelm, 2017).

A partir do momento que Tillich reconheceu a Fenomenologia como um método filosófico legítimo para Filosofia da religião e para Teologia, adotou-a como um recurso metodológico para analisar conceitos teológicos e a própria experiência religiosa, servindo assim para a construção da ontologia fenomenológica tillichiana. No entanto, de acordo com Kelm (2017), Tillich não somente utilizou da fenomenologia como desenvolveu um método próprio que nomeou de “fenomenologia crítica”, pois para o teólogo a Fenomenologia de Husserl não valorizava a concretude e os fatores existenciais da experiência religiosa.

O seu interesse pela fenomenologia husserliana foi evidentemente marcada por sua utilização da teoria da intencionalidade e da intuição das essências. A utilização tillichiana pela teoria da intencionalidade lhe serviu como instrumento de constituição da conceituação de religião enquanto intencionalidade direcionada ao “Incondicionado”⁴, enquanto a intuição das essências foi abordada neste contexto para buscar as qualidades essenciais de qualquer manifestação religiosa. Desta forma, se percebe que a “fenomenologia crítica” de Tillich visa incrementar ao elemento intuitivo-descritivo da fenomenologia pura de Husserl, adicionando elementos existenciais-críticos (Kelm, 2017; Goto, 2018).

Ainda, Kelm (2017) reforça que a teologia e filosofia da religião de Tillich absorveu intensamente a teoria do *noema* e *noesis* de Husserl, principalmente na relação do ato mental (noesis) e do direcionamento ao objeto (noema), possibilitando a construção do que ele nomeia do ato de “visar” um determinado objeto e a partir dele o ser absorver sentido, cor, sentimento, ideia, conceito, gerando conceitos e sentidos que podem ser classificados no campo da religião, cultura, biologia e assim por diante. Desta feita, a conceituação de religião de Tillich parte da associação da teoria do sentido com a Fenomenologia de Husserl, em especial no que tange à teoria da intencionalidade da consciência. Além disso, Kelm, (2017) relembra que Tillich ao se aproximar da fenomenologia no que tange ao método da intuição da essência, o faz por considerar que o método empírico apesar de prover material para perceber a essência não dá conta de apreendê-la pela via da vivência por considerar apenas o racional e o formal do *a priori* crítico, ao passo que a Fenomenologia possibilita, ao descrever os significados, alcançar a

⁴ O termo “Incondicionado” na concepção tillichiana é paradoxo pelo fato do autor entender que nenhuma realidade finita possa explicar o que é o Incondicionado, a ponto de entender que o próprio Deus transcende seu próprio nome, daí advindo o entendimento de Deus acima de Deus. Desta forma, o Incondicionado é o Fundamento do ser e do sentido, é aquilo ou aquele para o qual a preocupação suprema do ser de cada indivíduo aponta e almeja integralmente, a fim de amar e dedicar-se, conforme Tillich (2005, 1985) explica se direcionado pela autotranscendência da vida e pelo sagrado apontará para Deus, o Ser-em-si. Assim, Incondicionado está diretamente vinculada à preocupação última ou suprema da vida que é a base da fé e da religião. Caso a preocupação última do indivíduo se direcione a qualquer outro objeto ou ser condicionado como poder, riquezas materiais, líderes ou coisas mutáveis, variáveis e fugazes, certamente será a expressão do demônico e do profano.

plenitude da essência nos existentes, a partir deste método se faz possível intuir sobre as essências dos fenômenos religiosos.

Kelm (2017) explicita que a própria noção tillichina de consciência está bastante vinculado ao conceito husserliano de consciência intencional, entendendo esta como sempre “consciência de algo”. A própria ideia de percepção de mundo que manifesta experiências fenomênicas deriva da intencionalidade da consciência, e não somente do mundo como também do eu. O mundo na concepção husserliana está pautado na noção de mundo da experiência intencional e não meramente no mundo da natureza, portanto a intencionalidade da consciência permite buscar o sentido do mundo da vivência, não se restringindo a um local geográfico. De acordo com Kelm (2017), para Tillich o ser humano possui “uma consciência consistente, uma autoconsciência que não depende realmente do mundo para se configurar, para se constituir” (p. 41), o que ontologicamente em Tillich se constitui como o “eu centrado”.

Diante disso, conforme aponta Kelm (2017), com a finalidade de compreender a polaridade do fundamento da religião, que concomitantemente é “vazio” conceitualmente e não-simbólico, mas que é preenchido de conteúdos e símbolos pela cultura e espírito humano, Tillich concebeu o método crítico-intuitivo, que depois nomeou de “metalógico”, advindo de sua “fenomenologia crítica”. Em seguida, este mesmo método recebeu de Tillich uma carga ontológica-existencial maior, e passou a ser denominado de intuitivo-crítico. O método fenomenológico tillichiano então passou a ser composto por três elementos: o crítico, o idealista e o transcendental-psicológico.

O método metalógico de Tillich é útil para as ciências humanas, pois utiliza-se da lógica, em sua forma dinâmica, devido o pensamento; e, a parte metalógica propriamente dita se dá devido o conteúdo presente no ser, possibilitando alcançar não somente os elementos racionais como também os irracionais, ao que Kelm (2017) resume dizendo que “o método metalógico procura evidenciar a forma do ser sem anular seu conteúdo, na medida em que também

possibilita revelar o conteúdo do ser sem anular sua forma” (p. 81). De acordo com Goto (2018), a filosofia e a teologia de Paul Tillich possuem uma relação de interdependência com a fenomenologia husserliana, na qual o teólogo alemão valida “principalmente a redução eidética como método filosófico para a filosofia da religião” (p. 288), e o uso da fenomenologia, tanto por Tillich quanto por outros teólogos, se deram devido a influência desse método ao analisar as ciências religiosas, formando então a disciplina de Fenomenologia da Religião, e também utilizando-a “como recurso metodológico para outras disciplinas, filosofia, psicologia, antropologia, história ou como no caso: a teologia” (Goto, 2018, p. 290).

No mesmo diapasão, Silva (2011) destaca que as obras de Tillich se relacionaram com a Fenomenologia ao buscar a essência da religiosidade, a considerando como parte constituinte da existência humana e concretude de sua subjetividade, utilizando-se do método fenomenológico-hermenêutico. Abordando sobre os vínculos teórico-metodológicos de Tillich, Silva (2011) afirma que “em certa medida, podemos ver a aproximação teológica de Tillich em relação aos trabalhos anteriores de F. Scheleiermacher e Rudolf Otto, no sentido de estabelecer um princípio unívoco entre os fenômenos religiosos, a partir de uma análise fenomenológica das vivências históricas da religião” (p. 88).

Podemos exemplificar a relação de Tillich com a Fenomenologia, principalmente na obra “A coragem de Ser” onde Goto (2018) entende ser uma das obras de maior envergadura fenomenológica de Tillich, o autor faz uma análise do conceito de coragem através do método fenomenológico, a partir da concepção ontológica e ética. Segundo Goto (2018), “a análise ontológica é fenomenológica porque vai ao originário do ser da coragem, isto é, retorna ao sentido primeiro da coragem e suas categorias. Na análise das estruturas da coragem, Tillich identificou a categoria de angústia que aparece existencialmente na relação do ser com o não-ser” (p. 260), sendo assim, o fenômeno da angústia se apresenta ontologicamente, pois é de cunho existencial.

A Fenomenologia constituiu assim parte importante na construção do pensamento tillichiano, bem como se tornou ferramenta de análise das situações da ciência, da religião, da história, da filosofia e teologia, também lhe auxiliou a lidar com um momento crítico de sua própria existência.

1.1.2 As influências filosóficas e teológicas de Tillich.

Tillich se formou em uma tradição luterana, e com isso seu pensamento fora moldado em um contexto de pensamento teológico e filosófico que evidenciava fortemente a corrupção humana e a conseqüente necessidade de intervenção divina para redimir o ser humano. Somado a esse aspecto, após à Guerra na qual Tillich foi capelão, segundo Silva e Holanda (2010), o autor teria abandonado o pensamento idealista alemão e passou a defender uma tragicidade da condição humana, algo contrário à posição de Higuete (2011) apresentada anteriormente.

Acerca deste embate, nota-se que apesar de nos escritos tillichianos se observar aspectos idealistas como sua permanente relação com o transcendente, é inegável a busca da afirmação da dimensão espiritual integradora e coordenadora das demais dimensões do humano e seu forte interesse pela força representacional dos símbolos. Após a experiência da Guerra, Tillich passou a trabalhar, veementemente, aspectos existenciais do ser humano que reforçam uma condição de precariedade ética, relacional, espiritual e psicológica que surgem como possíveis respostas às indagações do porquê de tamanha maldade e deterioração moral do ser humano, a ponto de conduzi-lo a matar milhares de semelhantes, daí desenvolvendo conceitos como alienação existencial, angústia, não-ser e sua própria ontologia. Desta forma, percebe-se que apesar de ter mudado o foco de sua filosofia e teologia, Tillich manteve um de seus pés no idealismo, porém apoiando o outro sobre o existencialismo.

É possível constatar explicitamente a influência de pensadores como Schelling, Hegel, Nietzsche, e sobretudo, Kierkegaard, no pensamento tillichiano. De acordo com Pinheiro (2017), Tillich influenciou-se de alguns pensadores para cada tipo de assunto tratado, de Leibniz extraiu a noção de finitude, de Kierkegaard o conceito de angústia, e de Hegel a alienação. Ainda, considerando a característica fronteira do pensamento tillichiano, Silva e Holanda (2010), percebem que o autor se colocou nos limites entre o idealismo alemão e os críticos desta tradição filosófica, por entender que se por um lado o idealismo elabora as categorias para dar sentido aos variados contextos da realidade o que é fundamental na filosofia, por outro lado questiona a forma absoluta de apresentar a realidade que essa tradição possui, desconsiderando a característica relativa e finita da realidade. Portanto, o filósofo que se coloca nesta fronteira entre o realismo e o idealismo, que auxiliou filosófica e teologicamente a Tillich a pensar sobre a essência e a existência, neste percurso intelectual é Friedrich Schelling.

Tillich se debruçou sobre a filosofia schellinguiana durante seus trabalhos tanto da filosofia quanto na teologia. Este filósofo desenvolveu o que denominou de filosofia positiva e negativa, a negativa abordava sobre os temas idealistas como a essência e conceitos, a positiva a respeito dos temas do realismo como a existência e os fatos, porém ambas são interdependentes, tendo em vista que para se falar de existência é imprescindível falar de essência, o aspecto da polaridade essência *versus* existência possivelmente foi absorvido por Tillich da filosofia realismo *versus* idealismo de Schelling (Silva e Holanda, 2010).

Tillich também se interessou pela psicologia profunda e pelo existencialismo por apresentarem uma interpretação da vida que revelam o desespero, os conflitos e a irracionalidade da condição e existência humana, apesar de ser contrário ao materialismo metafísico freudiano, e considerar seu naturalismo uma forma de doutrina religiosa. Nesse sentido, ao ler Nietzsche na experiência de guerra como capelão fez Tillich abandonar o

idealismo alemão e converter seu pensamento ao existencialismo, o que já se discutiu anteriormente, e entende-se que não houvera um total abandono ao idealismo por parte de Tillich (Dumer, 2017). Contudo, de acordo com Dumer (2017), Tillich criticou a visão harmônica de mundo e de humanidade desenvolvida pelo romantismo a partir da sua filosofia existencialista, distinguiu existencialismo de atitude existencial, onde a primeira diz respeito a um movimento filosófico e artístico; ao passo que a segunda trata-se de envolvimento humano na existência em todas as esferas e condições da vida, onde há empenho para a transformação da realidade em participação, a despeito da consciência da liberdade finita. Sendo assim, uma atitude existencial é “um protesto contra a tentativa de tornar o eu ‘matéria de cálculo e manobra’, em outras palavras, que o torna ‘uma coisa’” (Dumer, 2017, p. 99), ao passo que existencialismo é meramente um conteúdo teórico, não uma atitude. Com o advento do racionalismo moderno cartesiano, o ser humano deixa de ser um sujeito existencial, de conflitos e desesperos, e passa a ser um sujeito objetificado da pesquisa científica que é apenas racional e moral.

Para Tillich (1976), o existencialismo do século XX foi também uma tentativa de lidar com a ansiedade de insignificação através da incorporação da coragem de ser a si próprio, e isso se reflete claramente nas produções filosóficas, artísticas e literárias deste período, que via de regra, demonstra a estrutura de uma “insignificação que leva ao desespero, uma denúncia apaixonada desta situação, e a tentativa coroada de êxito, ou não, de incorporar a ansiedade de insignificação à coragem de ser como si próprio” (Tillich, 1976, p. 109), dessa forma, percebe-se que o período do século XX é marcado pela coragem do desespero, a vivência da falta de significação, e a autoafirmação frente a elas, sendo a dúvida e a insignificação como causa primária da ansiedade deste tempo. Portanto, o existencialismo se coloca frente às situações como elas realmente se apresentam por meio da coragem criadora, mas não deixando de expressar a ansiedade e o desespero.

Observa-se, então, que a filosofia existencial teve uma influência decisiva para o pensamento tillichiano, principalmente no que tange aos temas da experiência humana imediata, da relação sujeito e objeto, conceitos psicológicos e ontológicos, sobre a finitude e a infinitude, e a relação das mesmas com a separação e a solidão, bem como acerca do tempo existencial em relação com o cronológico (Silva, 2014). Segundo Silva (2014), a relação do pensamento tillichiano com o kierkegaardiano se dá no campo da antropologia filosófica, que culmina em questões teológicas como a doutrina do pecado original. O pensamento antropológico-filosófico de Kierkegaard é conduzido a apresentar a visão de que o ser humano, paradoxalmente, perante a sua existência, perdeu a possibilidade de autonomamente se tornar indivíduo, o que o provoca desespero, elemento esse que é basal e imposto à estrutura e constituição do Eu. Na visão de Kierkegaard o desespero advém também da tentativa humana de fundamentar a vida e o sentido dela sobre o que é transitório, efêmero e finito, pois nada disso pode satisfazer a vacuidade do eu de um ser humano que necessita do fundamento do infinito (Silva, 2014). O filósofo dinamarquês em suas obras introduz termos filosófico-antropológicos que se interpõem tais como finito e infinito, liberdade e determinação, eu e nada, dentre outros, bem como termos teológicos como Deus, pecado, tentação, demoníaco, cura, salvação, etc; diante disso, toda formulação antropológico-filosófica de Kierkegaard remete a elementos da Teologia, haja vista que quando se fala da liberdade do indivíduo se referencia no que é eterno (Silva, 2014).

Goto (2015), assegura que Tillich reconheceu em Kierkegaard e em Schelling elementos que o influenciou para entender essa discussão acerca da essência *versus* existência, se é que se pode pensar nesses elementos de forma opositora, principalmente em Tillich. De acordo com Goto (2018), o que atraiu Tillich a Kierkegaard foi o seu pensamento existencialista de fazer teologia e filosofia a partir da subjetividade e existência individual e concreta, dando-o liberdade de reflexão, o que o teólogo alemão não encontrava na teologia clássica. Já a sua

relação com o pensamento schellinguiano foi ainda mais aprofundado, tendo em vista ter realizado sua tese de doutorado acerca de sua filosofia, onde o aproximou do idealismo alemão e do misticismo filosófico, não obstante, ressalta Goto (2018), Tillich se interessou principalmente pelo Schelling maduro que preconizava as questões existenciais e a abolição do essencialismo, fato esse que influenciou Tillich na construção da correlação entre essência e existência, pois na visão de Tillich, “Schelling não apenas se restringiu a uma filosofia essencialista como lhe acrescentou um aspecto existencial, entendendo que um não poderia existir sem o outro” (Goto, 2018, p. 187), e posteriormente essa sua visão correlacional de essência-existência o conduziu no desenvolvimento de sua teologia e filosofia, através de seu autoral método da correlação, que busca respostas às questões existenciais sem tender a polarizações e extremos.

Bonilla (2013), comentando sobre Kierkegaard, afirma que o filósofo dinamarquês lutou contra o movimento academicista de ciência objetivista da realidade, que subestimava as questões existenciais e a verdade subjetiva, e desenvolveu sua filosofia existencialista, onde o mesmo preconizava que a possibilidade de se chegar à verdade de forma mais integral é por meio da interioridade, e que a busca pela verdade unicamente de forma racional, especulativa e objetivista alcança a verdade fragmentada. Bonilla (2013) defende que, de forma indireta, a compreensão da profundidade subjetiva (interioridade) de Kierkegaard também contribuiu para Tillich desenvolver seu método correlacional, por considerar na busca por respostas às indagações existenciais a existência subjetiva humana e a sua relação de valorização sociocultural na qual o sujeito está inserido.

Como existencialista, Kierkegaard entendia que a essência antecede a existência concreta, pois a estrutura do eu está determinada originalmente (Silva, 2014). No questionamento acerca do que é o homem, Kierkegaard defendia que o ser humano é espírito, isto é, o “self”, o si-mesmo, ao que esse “self” está em constante movimento para constituir a

realização da sua existência (Silva, 2014). Diante disso, entende-se o porquê da centralidade do desespero humano na filosofia kierkegaardiana, pois o ser humano não consegue fazer acontecer sua própria existência autenticamente tornando-se a si mesmo, ou seja, não consegue superar a essência através da existência, para isso ocorrer é necessário a liberdade que também provoca angústia e desespero humano.

A influência de Kierkegaard em relação a Tillich foi manifestada pelo próprio em suas obras, especialmente em “Perspectivas da Teologia Protestante nos Séculos XIX e XX”, “Teologia da Cultura” e “Teologia Sistemática”, quando apresentou Kierkegaard como um dos precursores mais importantes do cenário teológico e filosófico existencialista, provocando influência em variados autores deste grupo do qual ele faz parte, como se pode observar quando disse que “a maneira de encarar a existência e a realidade por meio da experiência pessoal imediata, nos leva à ideia do ‘pensador existencial’, termo cunhado por Kierkegaard, mas aplicável a todos esses filósofos” (Tillich, 2009, p. 136), além de o citar ao lado de Schelling como os proeminentes desse modo de pensar filosofia.

É notável a admiração de Tillich pelo filósofo dinamarquês quando relata que lembrou “com orgulho como os estudantes de teologia de Halle tomaram conhecimento do pensamento de Kierkegaard [...]. Nos anos de 1905 a 1907 fomos todos fascinados por Kierkegaard. Foi, na verdade, uma grande experiência.” (Tillich, 2004b, p. 175). Em sua obra teológica de maior extensão, Tillich deixa ainda mais claro a marca kierkegaardiana em seu pensamento quando abordando sobre o tema da angústia, central na teologia tillichiana, ele afirma: “Graças a Sören Kierkegaard, a palavra *Angst* se tornou um conceito central do existencialismo. Ela expressa a consciência de ser finito, de ser uma mescla de ser e não-ser ou de ser ameaçado pelo não-ser” (Tillich, 2005, p.330). Como se pode notar, Tillich se sente devedor a Kierkegaard pelo conceito de Angústia, pois este o desenvolveu expressando que a consciência de finitude e a mistura de ser com o não-ser e da ameaça do não-ser, impele o ser humano à angústia, e não só isso, a

liberdade humana está associada à angústia, sendo essa o que move a transição da essência para a existência (Silva, 2014).

Silva (2014) aborda que, é também perceptível a similaridade de conjuntura histórico-religiosa a qual ambos viviam, que sem dúvida refletiu na admiração tillichiana pelos escritos kierkegaardianos, conjuntura essa que se apresentou a eles, cada um em sua época e país, como uma situação de falta de misticismo e excesso de moralismo, onde ambos os teólogos propuseram como remédio uma teologia e filosofia espiritualizante, o que culminou no pensamento tillichiano o qual defendia a importância do desenvolvimento do método histórico-crítico como rigor científico-teológico, mas bradava pela ausência de misticismo e distorção moralista, frutos da teologia liberal. Outro aspecto influenciador da filosofia kierkegaardiana em Tillich foi a capacidade inteligente de construir uma teologia que dialogasse com a contemporaneidade (Silva, 2014).

Um dos pontos determinantes no pensamento tillichiano que advieram do filósofo dinamarquês é a ideia da impossibilidade de “re-união” entre o finito e o infinito que evidencia a tragédia humana gerando um profundo estado de desespero e angústia, que exige do ser humano um salto em direção a uma verdade existencial que determinará a realização ou não do ser, salto esse que tornou-se em Tillich a coragem de ser (Silva, 2014).

Traçando um panorama histórico do termo “alienação”, por exemplo, Silva (2014) explica que esse termo foi desenvolvido primeiramente por Hegel, possuindo duas variantes, a primeira se tratava da destruição da unidade antropológica através da divisão subjetividade *versus* objetividade, e a segunda carrega a noção de espírito alienado como algo que possui uma consciência infeliz. Dessa forma, na visão hegeliana, a alienação se trata de um processo onde a consciência em estado de ingenuidade acredita na independência de si em relação à realidade do mundo, alcançando o status de consciência de si, contudo, a concretude da existência se dá na luta dos opostos, dos termos contraditórios no interior do eu, onde há um movimento de

constante negação de um termo ou outro, dessa forma condicionando a posse de si mesmo através da destruição de um dos termos, pois “concebida nesses termos, a alienação é, portanto, além de profunda, necessariamente intrínseca e primordial: o ser de cada indivíduo não reside em si próprio e sim em seu oposto, no qual corre o risco de se diluir” (Silva, 2014. p. 59), ao que pode ser resumido na máxima de que a existência é *per si* alienada.

Kierkegaard utilizou o conceito de alienação a partir do ponto de vista individual, Marx utilizou-o no contexto da estrutura social. Tillich sintetizou os dois filósofos dizendo que, do ponto de vista teológico, a alienação não pode se limitar apenas à individualidade, mas ser pensado também na realidade concreta (Silva, 2014). Desta forma, no que tange à alienação, Kierkegaard rejeita a ideia hegeliana de reconciliação absoluta entre sujeito e objeto por meio do processo de racionalização, ainda que seja entre o sujeito e a si mesmo, pois para o filósofo dinamarquês a existência se constitui, em sua tragicidade, do conflito perene e constante, e só é possível experimentar a existência autêntica dessa maneira, o que revela que o estado de Alienação do ser humano é ininterrupto. A existência humana, em Kierkegaard, é histórica, tendo em vista que o ser humano passa a ser e a existir no mundo quando nasce, e sua finalidade é se relacionar com Deus. Diante dessa apresentação se torna ainda mais evidente a absorção tillichiana das ideias kierkegaardianas também no que se refere ao conceito de alienação, pois no teólogo alemão a alienação é no ser, isto é, é uma alienação ontológica, ao que ambos concordam que o símbolo da Queda representa a transição da essência para a existência.

De acordo com Silva (2014), Tillich elabora seu conceito sobre alienação como um dos fundamentos da sua ontologia, considerando a relação dialética inseparável entre alienação e finitude onde ambas, na concretude da existência, possuem características ontológicas, principalmente no ser humano devido sua autoconsciência. A finitude regulará o movimento paradoxal do ser-limitado diante da realidade ontológica impactante do não-ser, havendo a constante disputa entre finitude *versus* infinitude, subjetivo *versus* objetivo, ser *versus* não-ser,

liberdade *versus* destino. A alienação do ser, na visão tillichiana, ocorre da confrontação binária das categorias ontológicas (tempo, espaço, causalidade e substância) com a finitude do ser (Silva, 2014).

Portanto, percebe-se o quão os encontros e desencontros da vida, os pensamentos filosóficos anteriores e contemporâneos, os diálogos e intenções de integração de campos do saber na vida de Tillich, ajudou ou foi determinante em alguns momentos, a formar seu pensamento, e se interessar por unir Filosofia, Psicologia e Teologia. Sua vivência na Guerra, sua expulsão da Alemanha Nazista, seu encontro de exílio no cosmopolita Estados Unidos, sua leitura de Kierkegaard sobre a angústia e alienação, de Schelling sobre as potências, sobre o método fenomenológico de Husserl, sobre a ontologia de Heidegger, a própria adesão ao movimento existencialista, o contato e participação com psicólogos no “Grupo de Psicologia de Nova York”, as demais questões familiares, pessoais, políticas, teológicas, pastorais, acadêmicas, dentre outras, marcaram a história de um pensador de fronteiras, não apenas para detectar os limites de cada área, mas para estabelecer pontes de amizade que pudessem gerar fluxo de conhecimento teórico e prático, para favorecer o ser humano, visto de forma mais holística.

1.2 A Ontologia e Antropologia Filosófico-Teológica de Paul Tillich

Após esse parte introdutória sobre a vida, obras e apontamentos sobre a relação tríplice do pensamento de Paul Tillich com a Filosofia-Teologia-Psicologia, iniciaremos um aprofundamento no tema sobre o entendimento tillichiano acerca da vida psicológica do indivíduo, do mesmo em relação com outro indivíduo, com a sociedade e com o Sagrado/Transcendente, apresentando a sua ontologia e antropologia filosófico-teológica que fundamentará todo o seu pensamento e discussão acerca do humano.

Paul Tillich em seu livro *The courage to be (A coragem de ser)* publicado em 1952, trabalhou conceitos de sua ontologia e de sua antropologia filosófico-teológica de maneira mais aprofundada como o ser, o não-ser, a coragem, os tipos de ansiedade, bem como as relações desses conceitos com outros apresentados em sua *Teologia Sistemática*, e com os períodos históricos e características sociais. No primeiro volume na parte 2 da Teologia Sistemática, Paul Tillich (2005) trabalha temas da ontologia a partir da sessão “O ser e a pergunta por Deus”, e no terceiro volume da mesma obra Tillich (2005) introduz este tomo com uma parte intitulada “A vida e o Espírito” onde o mesmo tratará sobre “A vida, suas ambiguidades e a busca da vida sem ambiguidades”, logo após sobre “A Presença Espiritual”, seguida de “O Espírito divino e as ambiguidades da vida” e finalizando essa parte com “Os símbolos trinitários”.

Desde a introdução de sua Teologia Sistemática, Tillich apresenta sua postura frente ao fazer teologia, que é pensá-la de forma gestáltica, ou seja, de modo que as várias partes possam estar unidas e inter-relacionadas dinamicamente por princípios, o que demonstra sobretudo a sua tentativa de oferecer um Teologia Sistemática diferenciada das demais existentes onde se tratava de assuntos bíblico-teológicos separados nas doutrinas fundamentais, contudo, em sua maioria sem conexão umas com as outras, e principalmente sem conexão com as questões da sua contemporaneidade, sendo assim, o teólogo alemão deu preferência a conceitos filosóficos, psicológicos, sociológicos e científicos para a construção da sua “Teologia Sistemática”, em detrimento de conceitos bíblico-teológicos advindos da tradição ortodoxa e da própria história da teologia cristã, o que de certa forma se constituiu em uma possibilidade de efeitos ambivalentes, pois por um lado se aproxima da linguagem e do entendimento do *zeitgeist* e dos pensadores fora do contexto cristão, porém por outro lado se furta a conceitos e símbolos fundamentais da teologia cristã, principalmente da ortodoxia, o que o colocou em posição de receber duras críticas dos teólogos cristãos ortodoxos e neo-ortodoxos, afastando-o de uma teologia feita também para a comunidade cristã.

1.2.1 Fundamentos fenomenológicos-existenciais da ontologia tillichiana.

A ontologia é uma matéria filosófica fundamental e imprescindível que está na base da epistemologia e ciência acerca da realidade dos seres existentes, o que indubitavelmente fundamenta uma Antropologia Filosófica e a Psicologia. Kelm (2017) e Goto (2018) após realizar uma análise acurada de algumas obras, textos e cartas de Paul Tillich, constataram que o autor, utilizou consciente e preponderantemente a fenomenologia como seu método, ficando evidente que o teólogo alemão analisou muitos temas filosóficos e teológicos por meio do método fenomenológico, principalmente na construção de sua ontologia que se apresenta claramente uma ontologia fenomenológica, em método e atitude, além de considerar a fenomenologia como um método primário para a construção da filosofia existencial.

Provavelmente, Tillich elegeu a Fenomenologia como um de seus métodos de análise da realidade por considerar sua marca epistemológica de analisar as experiências humanas, incluindo a religiosa, como elas se apresentam, como são dadas e parte-se delas mesmas para analisá-las, e não de conceitos, ideias e ideologias pré-fabricadas, com isso proporcionando ao pesquisador encontrar a gênese dos fenômenos (Goto, 2018). Goto (2018) reitera que na fenomenologia husserliana há evidente interesse pela ontologia, pois Husserl entendia que a ciência tem por objetivo encontrar a essência do ser, ou seja, aquilo que é invariável, e o que é invariável entender-se-á como a essência da ontologia, por isso cabe à fenomenologia retornar ao originário do ser para revelá-la, haja vista que “o fundamento dos conceitos está naquilo que não varia, ou seja, no invariável, o que permanece” (Goto, 2018, p. 59).

Com isso, percebe-se que a ontologia de Husserl tem por objetivo revelar aquilo que é a estrutura básica do mundo e do ser, desta forma justifica-se a utilização tillichiana da fenomenologia na construção de sua análise ontológica, pois o teólogo alemão considerava que a partir deste método haveria a possibilidade de alcançar o sentido originário dos fenômenos, por intermédio da intuição originária, se distanciando o máximo possível de abstrações

metafísicas, para encontrar as evidências, o que também é corroborado por Heidegger que acreditava que para se constituir a ontologia fundamental deveria retornar às coisas mesmas em direção às questões do ser, sem rodeios especulativos (Goto, 2011).

Na obra “Fenomenologia e Experiência religiosa – método fenomenológico e hermenêutica em Paul Tillich”, Goto (2018) destaca a ontologia tillichiana como fenomenológica em três aspectos: retorno ao originário primordialmente ao buscar o sentido originário da essência do ser; ao estruturar categorias ontológicas ao dividi-las entre existenciais e não-metafísicas; e a análise ontológica ter a condição *sine qua non* de ser descritiva, isto é, pautada na experiência. Ainda neste livro, Goto (2018) insiste que a análise ontológica de Tillich, que almeja os sentidos originários, se pauta primordialmente no método da correlação, ao realizá-la em quatro níveis, a saber, estrutura ontológica básica, os seus respectivos elementos, as condições e características existenciais do ser, e as categorias do ser.

Goto (2018) reforça a ideia de que, na obra a “Coragem de Ser”, Tillich, por exemplo, utilizou-se da fenomenologia para realizar uma análise ontológica do ser ao intentar o retorno à origem da coragem por intermédio daquilo que constitui o ser enquanto tal, estabelecendo os polos de correlação da modalidade de ser, entre os vários tipos de angústia e a ação da coragem de ser sobre eles. Outro tema ontológico trabalhado por Tillich (2004a) onde o mesmo se utilizou da fenomenologia para descrição, foi o amor, o poder e a justiça enquanto categorias ontológicas, demonstrando a natureza e sentido originário dos termos, ao suspender todos os sentidos distorcidos que eles recebem, analisando-os a partir da própria experiência e fenômeno, análise essa que está contida no livro do teólogo alemão intitulado, “Amor, poder e justiça – Análise ontológica e implicações éticas”.

Tillich (2004a), afirma que a função da ontologia não é descrever a natureza, as características ou qualidades universais, individuais ou histórica dos seres, e sim questionar o que significa o ser, quais são suas estruturas comuns e a composição do ser, pois segundo ele

“ninguém pode negar que o ser é único e que as qualidades e elementos do ser constituem uma composição de forças conectadas e conflitantes” (Tillich, 2004a, p. 32). Tillich (2005) entendia que a pergunta primordial da filosofia é uma questão ontológica a respeito do que é o ser em si, ou seja, “aquilo que não é um ser particular ou grupo de seres, nem algo concreto nem abstrato” (p. 173), algo que é, a pergunta filosófica do ser enquanto ser. Assim, a questão ontológica gira em torno da díade sujeito-objeto, onde deve haver um sujeito que faz a pergunta a respeito de algo que se torna o objeto, o que conseqüentemente conduz à estrutura eu-mundo que fundamenta a questão ontológica do ser. A base da estrutura ontológica da filosofia tillichiana são as polaridades elementares de individualidade-universalidade, que aborda sobre a autorrelação do ser; de dinâmica-forma, que trata sobre a pertença do ser; e de liberdade-destino, que trabalhará acerca da distinção entre essência e existência.

Pode-se perceber, então, uma estreita relação da Ontologia na elaboração de uma Antropologia filosófico-teológica de Tillich, pois como afirma Dumer (2017) estas disciplinas em Tillich visam esclarecer acerca do questionamento humano sobre o ser e do não-ser, que parte do próprio ser humano. Contudo, não se constitui em uma pergunta sobre o ser humano de forma genérica e universal, mas sim da condição de existência finita que envolve o sujeito; e, desta forma a pergunta abarca sobre identidade e sentido do ser e do não-ser, isto é, a negação do ser. Com isso também reflete sobre a “preocupação última”⁵ da existência humana que é direcionada ao assunto do “incondicional” e infinito, que transcende o objeto da questão, ou seja, da realidade além do mero objeto. Essa “preocupação última” do ser humano, que foi expresso por Schleiermacher como *sentimento de dependência absoluta* e por R. Otto como

⁵ **Ultimate concern** (Preocupação última) é um dos conceitos teóricos mais centrais da teologia filosófica de Tillich, que a descreve assim: “Preocupação última é a tradução abstrata do grande mandamento: ‘O Senhor, nosso Deus, é o único Senhor. Amarás, pois, o Senhor teu Deus de todo o teu coração, de toda a tua alma, de todo o teu entendimento e de toda a tua força’. A preocupação religiosa é última. Ela despoja todas as outras preocupações de uma significação última. Ela as transforma em preliminares. A preocupação última é incondicional, independente de qualquer condição de caráter, desejo ou circunstância. A preocupação incondicional é total [...]. A preocupação total é infinita [...]. A palavra ‘preocupação’ aponta para o caráter ‘existencial’ da experiência religiosa” (Tillich, 2005, p. 29).

experiência do *numinoso*, em Tillich pode ser denominada de fé, possuindo um duplo sentido tanto de abismo da relação humano-divino, quanto de fundamento do ser, onde o divino é o fundamento do humano.

A questão ontológica na antropologia filosófico-teológica de Tillich visa responder acerca do ser em si mesmo, apesar de reconhecer que é uma tarefa infundável. Em linhas gerais, a concepção tillichiana a respeito do “ser” explica que esse termo designa “uma totalidade da realidade humana, a estrutura, o sentido e a finalidade da existência” (Tillich, 2005, p. 31), não apenas a existência no tempo e espaço, e complementa afirmando que a ultimidade da preocupação humana é sobre o ser e o sentido. Para Tillich (2005), Deus, o Ser-em-si, é o Fundamento do ser e a resposta básica de tudo aquilo que a ontologia indaga acerca do ser, o que fica declarado na sentença “Deus é a resposta à questão implícita no ser” (Tillich, 2005, p. 173), explicitando que no pensamento tillichiano, Deus é o fundamento da estrutura ontológica do ser humano, pois Ele não está sujeito às variações e finitude que o humano está. A finitude advém da realidade do não-ser frente ao ser, ao que o conduz ao Ser-em-si que é poder de ser, e logo não é limitado pelo não-ser, do contrário teria princípio e fim, não sendo possível ser o Fundamento do Ser e nem o “Ser-em-si”. Em busca da essência do ser, ou seja, aquilo que é invariável no ser, a ontologia do ser humano necessita basear-se naquilo que seja imutável, infinito, não limitado pelo tempo e espaço, que não possua ambiguidades no seu ser, nem mesmo seja alienado existencialmente, culminando logicamente no que se nomeia de Deus.

Tillich (1976) entende que o conceito de ser e os conceitos da ontologia relacionados à ele, precisam ser interpretados e trabalhados de forma análoga, não literal, por considerar que o ser do humano está fundamentado no “Ser-em-si” que o transcende, o proporcionando transcender os limites, concomitantemente, da subjetividade e da objetividade, e portanto, sendo acessado via cognição. O ser é entendido então como processo de vida (o vir-a-ser), o não-ser é tão importante ontologicamente quanto o é o entendimento do ser, haja vista, que ao

se considerar a coragem como o elemento revelador do Ser-em-si como fundamento do ser, ao se revelar o ser encontrar-se-á, simultaneamente, em sua constituição tanto a afirmação quanto a negação, isto é, o ser e o não-ser, respectivamente.

Assim, Deus enquanto “Ser-em-si”, se relaciona com o não-ser de maneira a lidar com sua presença eternamente no ser, mas também superá-lo eternamente (Tillich, 1976). Fato é que, o não-ser é existencialmente dependente do ser, considerando que o ser possui prioridade sobre o não-ser, o não-ser precisa da existência de algo que possa negar, o que faz com que o não-ser não possua qualidades diferentes do ser, as suas qualidades são dependentes das qualidades do ser, que são negadas pelas qualidades negativas do não-ser.

A questão da análise ontológico-antropológica levantada nos escritos filosófico-teológicos de Tillich tratando a respeito dessa questão da identidade, enquanto autenticidade e realização do ser, não caminha mais sobre a indagação de quem se é, mas de ser ou não ser, no momento em que o sujeito se reconhece como alienado existencialmente, haja vista que a alienação se dá em um processo de coisificação e uniformização do indivíduo, levando-o a perceber a sua não autenticidade, o que significa uma não-existência que perpassa todas as esferas social, cultural, religiosa, econômica, política e ideológica (Dumer, 2017).

Considerando o que foi exposto, o oposto do ser é o “não-ser”, isto é, o nada. Aqui, Tillich influenciado pela filosofia heideggeriana, explicita que a ameaça de efetivação do não-ser diante do ser, por ocasião da finitude, provoca tensão na vida do sujeito. Essa tensão que conta com a presença do não-ser e, portanto, do nada, que na concepção tillichiana revela a origem do mal que visa conduzir o ser ao nada ou ao “não-ser”, ou seja, a deixar de ser. Esse mal não é provocado por entidades externas, mas é fundamentada na alienação existencial que está imbricada na própria estrutura humana, provocando a separação entre o ser e Deus, o ser e o outro ser, o ser e o mundo que o circunda, e o ser e a si mesmo (Pinheiro, 2017).

Os elementos ontológicos (formadas a partir das polaridades já apresentadas) são caracterizadas pela presença da finitude que o não-ser impõe ao ser. A autoconsciência dessa finitude gera angústia e ansiedade, que se apresenta justamente na relação do ser humano não poder vivenciar a sua essência e em contrapartida experimentar a desintegração por ocasião da ruptura existencial (Tillich, 2005). Sendo assim, a partir da visão tillichiana, o não-ser ou o “nada” pode ser dividido em dois tipos de conceitos, o dialético e o não-dialético. No primeiro há a possibilidade de relação com o ser, significando que o não-ser pode vir a ser, já o segundo, não possui relação com o ser, e “é o não-ser que não pode vir a ser, mas tão somente nega o ser” (Dumer, 2017, p. 55). Desta feita, o “não-ser” inevitavelmente ameaça o ser de forma última por meio da morte, e a vivência da antecipação da morte é que produz o caráter existencial à vida, além disso limita o ser, via o *ainda-não* e o *não-mais* do ser, contudo para o existencialismo não há possibilidade de vencer o não-ser, para Tillich há a saída da “coragem de ser” a despeito do não-ser (Dumer, 2017).

A despeito desta relação do não-ser frente ao ser apresentado acima, Tillich (2005) ressalta que o poder de autotranscendência, que está pautado na infinitude, visa resolver essas ameaças do não-ser, tendo em consideração que o ser pertence ao Ser-em-si, isto é, àquilo que está para além do não-ser, desta forma a presença da infinitude através da autotranscendência nega a finitude e o não-ser.

1.2.2. Da angústia à coragem de ser: uma análise fenomenológico-ontológico.

É impossível falar de ontologia e antropologia filosófico-teológica de Tillich, sem tratar da angústia, da autoafirmação e a coragem de ser. Antes de abordar acerca da coragem de ser como elemento antropológico-ontológico, se faz necessário descrever alguns elementos existenciais explicitados por Tillich, como: a ansiedade existencial (angústia) e o medo. De

acordo com Tillich (1976) a ansiedade (angústia) tem sua raiz na alienação e na ambiguidade do ser, sendo, sobretudo, um problema ontológico.

Segundo Tillich (2005) a palavra inglesa *anxiety* passou a ter o mesmo significado de *Angst* aproximadamente na década de 1940, que para ele, “temor” não pode ser usado como sinônimo de “angústia”, haja vista esse termo denota uma situação ontológica frente à ameaça do não-ser, ao passo que aquele indica uma reação frente a um perigo conhecido, desta forma “tanto *Angst* quanto angústia são derivadas da palavra latina *angustiae*, que significa ‘estreitos’. A angústia é experimentada nos estreitos do nada ameaçador” (Tillich, 2005, p. 200). A máxima tillichiana a respeito do tema é “a finitude na consciência é angústia” (Tillich, 2005, p. 200), isso significa que onde há um ser consciente de sua finitude, ou seja, do não-ser, ali há um ser angustiado. A angústia prescinde de objeto, basta a ameaça do não-ser através da finitude, o que torna o objeto da angústia o “nada”. Para aprofundar na discussão acerca do tema, faz-se necessário expor que o termo utilizado por Tillich em suas obras no inglês “*Anxiety*” é por vezes traduzido ora como ansiedade (Tillich, 1976) ora como angústia (Tillich, 2005), desta forma se trabalhará como sinônimos, haja vista que o conceito de ansiedade de Tillich tem suas raízes no conceito kierkegaardiano de “*Angst*” (angústia), e também pelo fato de “ansiedade” ser mais familiar à Psicologia moderna.

Assim, quando se compreende a ontologia da coragem de ser, tem-se uma antropologia-ontológica da ansiedade advinda do não-ser, já que ansiedade é fruto da consciência existencial de finitude e da ameaça do não-ser, logo, da alienação existencial. Portanto, não é algo meramente abstrato, conceitual, mas uma consciência da concretude da existência, pois a “ansiedade é finitude, experimentada como nossa própria finitude” (Tillich, 1976, p.28). Desta forma, ao se analisar medo e ansiedade, encontrar-se-á distinções, apesar do fundamento ontológico de ambos ser o mesmo. O medo pode ser enfrentado pela coragem, isto é, pode ser autoafirmado, porque possui um objeto definido, o que facilita a identificação, a análise e o

ataque ao mesmo, “mas não acontece o mesmo com a ansiedade, porque a ansiedade não tem objeto, ou melhor, numa frase paradoxal, seu objeto é a negação de todo objeto” (Tillich, 1976, p. 29), o que impossibilita qualquer ação para analisar e atacar o objeto da ansiedade. Todavia, o medo impulsiona a ansiedade e, a ansiedade se encaminha para o medo. Tillich (1976) explica que quando se tem medo de um objeto antecipatório como a morte, por exemplo, se percebe claramente a presença de ambos. Assim, ao se ter medo de morrer por algum acidente ou doença, a ansiedade entra em cena no momento de lidar com o desconhecido do pós-morte e do não-ser.

As qualidades do não-ser proporcionam a classificação dos tipos de ansiedade frente às qualidades do ser, aos quais Tillich (1976) nomeou e relacionou da seguinte forma: 1. a *autoafirmação ôntica* do ser humano sofre ameaça do não-ser do destino e da morte, formando assim a *ansiedade do destino e da morte*; 2. a *autoafirmação espiritual* do ser, sofre ameaça do não-ser como vacuidade e insignificação, cunhando a *ansiedade de vacuidade e insignificação*; e, por fim, 3. a *autoafirmação moral* do ser, por meio da culpa e condenação, gerando a *ansiedade de culpa e condenação*; tipos, então, intrinsecamente relacionados. Ainda, é importante frisar que esses tipos de ansiedades são antropológico-ontológico, ou seja, existenciais, não possuindo assim origem em neuroses ou psicoses, mas que podem conduzir a certas psicopatologias.

Para aprofundar em cada tipo específico de ansiedade apresentado acima, Tillich (1976) inicia pelo tipo **destino e morte**. O teólogo alemão explica que a autoafirmação ôntica (antropológica) é a mais basal, pois se trata da simples existência do ser, fazendo com que a ansiedade de destino e morte também seja basal por ameaçar a própria existência do ser, se tornando universal e inevitável. A explicação ontológica da decorrência dessa ansiedade é que a estrutura fundamental do ser se dá na correlação eu-mundo, e quando se perde um deles, o outro também desaparece, haja vista só existir “eu” se houver “mundo” e vice-versa. A

experiência da ansiedade de destino e morte, também está fortemente relacionada à questão ontológica do tempo.

Diante das discussões e equações filosóficas a respeito do tempo, chega-se à ideia de que o ser humano vive no meio de um passado que não mais existe, e de um futuro que não sabe se existirá, o que se nomeia de presente, que de acordo com Tillich (2005), não passa de um limite estabelecido entre passado e futuro que se movimenta. Sendo assim, quando se aplica essa conotação à ontologia do ser humano consciente perceberá que “ser significa estar presente. Mas, se o presente é ilusório, o ser é vencido pelo não-ser” (Tillich, 2005, p. 202), perante essa realidade da infinita motilidade do presente apontado no pensamento tillichiano, o ser fica constantemente à mercê das ameaças de finitude do não-ser, posto que a transitoriedade do tempo, percebido via autoconsciência humana provoca angústia, desembocando na concepção da morte, pois “é a angústia de *ter que* morrer que revela o caráter ontológico do tempo. Na angústia de *ter que* morrer o não-ser é experimentado ‘de dentro’” (Tillich, 2005, p. 202).

Acerca da **ansiedade da vacuidade e insignificação**, Tillich (1976) apresenta que ela ameaça a *autoafirmação espiritual* que se manifesta através dos atos criativos do ser em busca e em construção de sentidos e significados. Esse aspecto criador do ser se manifesta nos momentos onde o mesmo consegue mudar uma realidade da qual participa, desta forma, o não-ser ameaça essa esfera criativa espiritual do ser com vacuidade de sentido e insignificação. Se percebe essa ameaça, quando o sujeito vivencia uma situação onde os sentidos que se apresentam a ele se desvanecem e a criatividade se torna indiferença, nada mais o satisfazendo. No desespero o indivíduo se lança em busca de um significado básico, distante da existência concreta do cotidiano, descobrindo que ocorrera uma perda do centro espiritual, centro esse que é impossível ser criado por suas próprias forças e vontades, e a tentativa de criá-lo gera ainda mais ansiedade de vacuidade, que via de regra, conduz à ansiedade de insignificação.

Esse tipo de ameaça do não-ser está presente na finitude humana e que se manifesta na dúvida total. O ser na tentativa de escapar da ansiedade de insignificação, evita questionar e duvidar, o que o faz renunciar à sua liberdade, sacrificando o seu Eu, a fim de encontrar e assegurar um significado, o resultado desta equação é o fanatismo ideológico e/ou religioso. Ameaçar a esfera espiritual significa ameaçar todo o ser, pois se percebe que o sujeito prefere perder sua existência ôntica do que viver no desespero da vacuidade e insignificação, isso também demonstra o quanto a autoafirmação ôntica e espiritual, apesar de distintas são inseparáveis, haja vista que “o ser do homem inclui sua relação com as significações. Ele é humano só por compreender e moldar a realidade, seu mundo é ele, de acordo com significados e valores” (Tillich, 1976, p. 39).

Para finalizar os tipos de ansiedade, **a ansiedade da culpa e condenação** age sobre o cenário ontológico onde o ser ôntico e espiritual do homem precisa responder e dar conta do que fez e faz de si mesmo ao seu juiz interior, que nada mais é do que a autoafirmação moral do ser, sofrendo ameaça do não-ser que se expressa relativamente como culpa e absolutamente como condenação (Tillich, 1976). Tillich (1976) explica que mesmo em sua liberdade finita, o ser humano, é exigido realizar suas potencialidades a fim de cumprir seu destino. Desta forma, no pensamento tillichiano, devido o não-ser estar presente na autoafirmação ôntica e espiritual, faz com que o ser humano tenha incertezas a respeito do que é bom ou mal em relação às suas atitudes, por conseguinte, o juiz interno que é o próprio sujeito (mas que se coloca contra ele), tem consciência dos seus atos e realiza um julgamento negativo, eliciando o sentimento de culpa, sentimento esse que nos momentos de autoconsciência, conduz à condenação de não estar cumprindo o próprio destino, isto é, não realizando suas potencialidades, gerando assim o desespero.

Qualquer tipo de ansiedade pode conduzir o indivíduo ao desespero. Tillich (1976) entende o desespero como um sentimento extremo, de limite, onde o não-ser é percebido como

vitorioso em absoluto, não obstante, esse sentir-se vitorioso para o não-ser há um limite, que é justamente o sentir, pois se há sentimento, logo há ser, fazendo com que o não-ser não seja absoluto. Segundo o teólogo alemão para evitar esse desespero, o ser humano utiliza-se da coragem como autoafirmação moral, ora através do anomismo relegando tudo às contingências do destino; ora como legalismo, assumindo a responsabilidade da liberdade sobre si.

É importante destacar que para Tillich (1976) as explicações teóricas da Psicologia são falhas no quesito básico da ansiedade (angústia), principalmente no que se refere a distinção entre o que é “ansiedade existencial” e “ansiedade patológica”. Os elementos essenciais (eidéticos) analisados por Tillich acerca da ansiedade patológica e existencial podem ser descritas da seguinte forma: 1. a **ansiedade existencial** possui um caráter antropológico-ontológico necessitando, portanto, de que seja incorporado à coragem de ser; 2. a **ansiedade patológica** surge da falha do ser ao tentar tomar sobre si a ansiedade existencial, e conduz a uma autoafirmação fixada e limitada, provocando uma defesa compulsória da mesma; 3. diante da ansiedade de destino e morte, a **ansiedade patológica** se expressa como uma segurança irreal, diante da culpa e condenação como uma perfeição irreal, e perante a dúvida e a insignificação como certeza irreal; e, por último, 4. a **ansiedade patológica** é objeto de tratamento médico/psicoterapêutico por estar em uma condição antropológico-psicológico, enquanto a **ansiedade existencial** cabe ao tratamento sacerdotal/teológico. No entanto, o médico/terapeuta e sacerdote/teólogo podem, por vezes, realizarem a função um do outro, e até ajudar a trazer a cura/salvação ou melhorias ao sujeito que padece de um ou dos dois modos de ansiedade (existencial ou patológico), isso acontece em decorrência de nada ser apenas espiritual ou apenas biológico/psicológico, tendo em consideração que o nosso corpo está completamente integrado, porém é necessário salientar que se deve evitar ao máximo misturar as funções.

Sobre essa questão Cooper (2006) reforça a ideia tillichiana que enquanto a **ansiedade neurótica/patológica** (antropológico-psicológico) pode ser tratada por meio de psicoterapia, a **ansiedade ontológica/existencial** necessita de algo além, não pode ser “tratada” de forma alguma, apenas cuidada como uma condição da natureza humana finita. Tillich (2005) em uma de suas notas de rodapé da sua “Teologia Sistemática” é taxativo ao dizer que “a psicoterapia não pode remover a angústia ontológica, porque ela não pode mudar a estrutura da finitude. Mas pode remover as formas compulsivas de angústia e reduzir a frequência e intensidade dos temores. Ela pode colocar a angústia ‘em seu devido lugar’” (p. 200)⁶.

Ainda, Dumer (2017) relembra que Kierkegaard entendia que a angústia (*Angst*) escancara a ambiguidade e a vacuidade de sentido da existência humana, pois a partir da percepção da liberdade, o sujeito passa a se apoiar na finitude, em uma tentativa de firmar-se, e, conseqüentemente, acaba perdendo sua liberdade em troca da segurança. Esse cenário é também descrito pela Medicina (Psicoterapia) e Psicologia, quando apresentam os sinais e sintomas da angústia/ansiedade em termos de sentimento de morte iminente, perda de controle sobre sua vida, loucura e insegurança, ou até mesmo o chamado “pânico”; prejudicando o relacionamento social e sua saúde fisiológica. Na tentativa de superar estes sinais e sintomas, Tillich (1976) explicita que, por vezes os indivíduos, não afirmando a coragem de ser, buscam superar a ansiedade pela via da neurose, “neurose é o meio de evitar o não-ser evitando o ser. No estado neurótico a auto-afirmação não está ausente; pode mesmo ser muito forte e intensificada. Porém, o eu que é afirmado é um eu reduzido” (p. 51). Cooper (2006) relembra que, diante dessas ameaças vagas e universais, as pessoas tendem a buscar mecanismos de

⁶ Na acepção de Tillich (2005) muitas psicoterapias oferecem uma autoafirmação parcial, pois estão desvinculadas de uma base antropológico-ontológica, e esta autoafirmação parcial apenas substituem os limites que o neurótico já possuía. Assim, Tillich aponta as psicoterapias de base cognitivista por acreditarem que pensamentos corretos é o suficiente para tratar de ansiedade, e as de base gestalt-terapêuticas por acreditar que a raiz da ansiedade está no problema da inautenticidade da individualidade.

defesa para sanar o problema da ansiedade, porém sem sucesso, pois ao tentar resolver esse problema ontológico com mecanismos de defesa agrava ainda mais a ansiedade neurótica.

Cabe lembrar, por fim, que Rollo May em sua obra “A arte do aconselhamento psicológico”, ao analisar um caso específico, chega à conclusão que em vários outros casos, as “questões fundamentais, como as quais termina a psicoterapia, só podem ser respondidas no campo da Teologia” (May, 2013, p. 187). Desta forma, tanto para Tillich, quanto para Rollo May, a Psicologia e a Medicina necessitam do auxílio da Teologia e da Filosofia para entender as questões ontológicas subjacentes e fundantes das ansiedades dos sujeitos.

É importante frisar que, segundo Cooper (2006), para Tillich, ansiedade não é apenas ruim, apesar de seu potencial de dano ela beneficia o sujeito através de propostas produtivas, como no caso da **ansiedade de destino e morte**, produz uma condição não patológica de segurança, contudo em excesso poderá se tornar patológico, visto que a segurança adquirida pelo ser humano não é absoluta. A **ansiedade de culpa e condenação**, por sua vez, pode produzir autodisciplina e responsabilidade, porém levada de forma neurótica pode desencadear em expectativas de si irrealistas, posto que nunca o ser humano alcançará a perfeição. No caso da **ansiedade de vazio e falta de sentido**, pode produzir um mecanismo de criação de sentido que será fundamentado na autoridade e tradição, contudo se neuroticamente o sujeito adentra em um processo de recusa das dúvidas existenciais, certamente sucumbirá a preocupações irrealistas. Além disso, segundo Tillich (2005), em razão desta ameaça do não-ser que produz a angústia/ansiedade existencial foi possível ao ser humano alçar a questão cosmológica de Deus, visto que no ato desta questão há o elemento da busca pelo incondicional, desta forma ao se efetuar a questão de Deus frente à ameaça do não-ser, onde o ser humano vivencia a angústia, proporciona-lhe vencer o não-ser e superar a angústia por meio da coragem.

O termo “coragem”, na acepção de Tillich (1976), carrega junto de si duas definições, uma ética e uma ontológica que se relacionam, visto que a definição ética conduz a questões

ontológicas da natureza do ser humano e vice-versa, pois esse termo abarca tanto a potência quanto o ato do ser, isto é, ontologia e ética, respectivamente. Diante disso, a definição tillichiana de coragem não está relacionado à definição popular de ato de bravura, de sentimento de um guerreiro ou soldado de guerra, de superioridade, e sim de um movimento interno do ser a fim de superar e transcender a alienação, as ambiguidades e as angústias, ontologicamente como elemento principal de afirmação de uma vida com sentido, formando uma ontologia e antropologia filosófico-teológica que se ocupa da autoafirmação do ser.

O próprio Tillich (1976) esclarecendo sobre essas duas formas de pensar o termo, considera que coragem é um conceito que apresenta o que é o próprio ser. O teólogo alemão minucia que a coragem ontologicamente é a autoafirmação do ser do sujeito, e se apresenta eticamente quando ocorre a autoafirmação desse ser a despeito de circunstâncias e elementos que se opõem à autoafirmação essencial. Assim, a coragem tem por objetivo afirmar a essência do ser, ainda que necessite de negar ou sacrificar partes menos essenciais, a felicidade, o prazer ou até mesmo a existência, a fim de alcançar o que há de bom e belo na essência do ser, o que torna a coragem um elemento nobre do ser (Tillich, 1976), portanto, “coragem é autoafirmação, ‘a-despeito-de’, isto é, a despeito daquilo que tende a impedir o eu de se afirmar” (Tillich, 1976, p. 25).

A compreensão antropológico-ontológica não se apoia em uma certeza finita ou em uma segurança ambígua, mas sim na coragem que supera a ambas. Busca ir ao encontro da infinitude e da transcendência que, ao não se fundamentar na bravura, nas capacidades ou na segurança do próprio indivíduo ou de sua finitude, passa a se constituir como uma postura, uma atitude, disposição e identidade perante a existência que abre o ser ao outro, que aceita a aceitação em sua integralidade, e esse ato de aceitação não é tomado de dentro de si, mas vem do Fundamento do ser, do Ser-em-si, que realiza essa aceitação no Novo Ser (Dumer, 2017).

O elemento da coragem de ser em Tillich (1976), funciona sobre a estrutura polar do ser, participação e individuação, e suas respectivas autoafirmações, isto é, a coragem de participar (autoafirmação pela participação) e a coragem de ser a si próprio (autoafirmação pela individuação), e perante isso a autoafirmação do ser exige gestão de espaço tanto físico quanto de significação (simbólico, social, profissional, familiar e religioso) e a conseqüente tensão que decorre disto. Diante desta realidade, a ontologia de Tillich é baseada em uma constante autoafirmação diante da tensão desta polaridade, tendo em vista que o eu só se individualiza na participação no mundo, no seu mundo estruturado, que simultaneamente, eu e mundo estão pertencentes um ao outro e separados, e desta relação surge a autoafirmação do ser como si próprio.

A coragem de ser no processo de autoafirmação individualizada do eu possuem limites estabelecidos, que se impõe na relação eu-mundo, considerando que se o eu não estiver em participação do mundo surge o vazio de significado, não cumprindo seu propósito. Diante disso, Tillich (1976) assegura que é extremamente danoso ao ser uma coragem que afirma apenas a participação culminando no coletivismo, nem uma que afirmasse apenas o eu, culminando no individualismo, pois tendo como pressuposto que o ser se baseia na polaridade eu-mundo, na primeira se perderia o eu, na segunda se perderia o mundo, não solucionando o problema da angústia e da alienação existencial, portanto o ideal é que se tenha uma coragem de ser que transcenda a polaridade eu-mundo ao mesmo tempo em que as una.

Oportunamente se faz necessário também recuperar o conceito de autoafirmação nesse contexto antropológico-ontológico da coragem de ser. Tillich (1976) explica que autoafirmação é uma virtude do ser, que visa afirmar a natureza essencial deste ser e preservá-la por meio da razão, do amor pelo próximo e da participação no ser divino, sendo ontologicamente oposto à redução do ser. O ser humano só possui amor espiritual por ocasião de sua participação em

Deus, pois o ser divino ao amar a si mesmo, ama também a quem ele pertence, ofertando aos seres humanos a possibilidade de também amar.

Na ontologia tillichiana o amor tem uma função propulsora da vida que é o ser propriamente dito, de tal forma que o amor é imprescindível à dignidade e genuinidade do ser e de tudo o que há. De acordo com Tillich (2004a), o termo “amor” perdera seu significado completo, devido a sociedade ter reduzido o amor a uma mera emoção, não que ele não possua essa dimensão conceitual, mas possui também o seu sentido ontológico e ético, basta ver que o imperativo “*amai ao próximo como a si mesmo*” está vinculado à questão ontológica e ética, de autoafirmação e da relação eu-tu, respectivamente, muito mais do que com o poder emocional, para o teólogo “amor é unir o separado. A reunião pressupõe separação daquilo que estava essencialmente junto” (Tillich, 2004a, p. 36), isto é, da unidade original do ser. Essa separação, segundo Tillich (2004a), ocorre do eu consigo mesmo, sendo assim, o que pressupõe que o amor seja para a vida algo constituinte, visto que o eu é completamente centrado e individualizado ainda que faça parte de um todo maior, como a população mundial. O que faz o ser humano ser um indivíduo e não um amontoado de partes é o amor, o que faz com que neste sentido se apresente todas as facetas do amor: ontológica, ética e emocional. Diante do amor, então, a “auto-afirmação perfeita não é um ato isolado que se origina no ser individual, mas sua participação no ato universal, ou divino, de autoafirmação, o qual é o poder criador em cada ato individual. Nesta ideia a ontologia da coragem encontra sua expressão fundamental” (Tillich, 1976, p. 17).

Tillich, ao absorver do conceito nietzschiano de Vontade de Potência, conclui que, enquanto autoafirmação da vontade da vida, em termos de crescimento e autopreservação, a coragem afirma a potência da vida a despeito das ambiguidades e das experiências fragmentárias da mesma, onde a negação da vida é uma manifestação covarde, pois “auto-afirmação é afirmação da vida e da morte que pertence à vida” (Tillich, 1976, p. 21), sendo que

uma boa vida é aquela corajosa, que proporciona ao corpo e à alma efetivar sua essência, e satisfazer-se em virtude. Assim, autoafirmar e autorrealizar estão em um processo dinâmico, não estaticamente dado e pronto, como explica Dumer (2017), pois a vida é um constante movimento, decisão, tentativas e erros, riscos, que requer coragem, bem como amor e fé. O amor se apresenta como o poder de propulsão da vida humana que a conduz à autotranscendência, por meio do ato de unir e superar, movimento contrário ao da alienação que separa e fragmenta, “amor é movimento em direção ao outro, e é no movimento e direção ao outro, e na relação com este, é que o ser humano realiza-se como tal” (Dumer, 2017, p. 71).

Na perspectiva tillichiana apresentada por Dumer (2017), o ser humano se constitui e efetiva a sua existência sobre a tensão entre personalidade e comunidade, e liberdade e segurança, que são ora complementares, ora independentes, não há como existir sem tensão. Quando há apenas personalidade e liberdade está presente o cinismo do ser, em caso de haver apenas comunidade e segurança, ali está o fanatismo do ser, e em todos os casos não está presente a possibilidade de transcendência e alteridade. A ontologia e a antropologia filosófico-teológica de Tillich “é pensada neste espaço de relação e tensão; o ser humano é relacional em sua estrutura ontológica, a pessoa nasce do encontro com outro ser humano” (Dumer, 2017, p. 78).

Tillich construiu uma ontologia que ultrapassa os limites meramente da individuação do sujeito, considerando-o como um ser de comunidade, bem como de história, que se movimenta, influencia e é influenciado pelo tempo e pelo espaço, dessa forma se tornando um ser histórico, tendo em vista que suas ações culturais e religiosas ocorrem dentro da dimensão da história, “portanto, toda pessoa, em qualquer âmbito da atividade humana, atua historicamente” (Tillich, 2005, p. 780). Tillich (2005) concordava com a filosofia do processo quando dizia que o ser humano muda na história e a sua natureza é historicamente mutável, “a ontologia e a teologia lidam com o ser humano histórico tal como nos é dado na experiência presente e na memória

histórica” (p. 177). Não obstante, a dimensão histórica do ser humano também manifesta sua ambiguidade, pois a alienação existencial também se apresenta na história, porém através da autocriatividade ele tenta transcender a alienação, diante disso é perceptível que a ontologia tillichiana trabalha a noção de um ser que se forma na relação com o tempo e o espaço, com a liberdade e o destino, com a finitude e a infinitude, e com tudo aquilo que o cerca.

Tillich (2005) entendia que “todo ser participa na estrutura do ser, mas só o ser humano está imediatamente consciente desta estrutura” (p. 178), ainda que devido a natureza alienada de sua existência lhe imponha a condição de incapacidade de entender a si próprio e a outrem, ainda que possa descrever seus comportamentos tal qual faz o método behaviorista, sem contudo apreender o significado de cada ato. Na visão do teólogo alemão, a experiência humana de identidade do eu está fundada na sua percepção de que possui um mundo, e a esse mundo pertence. Ainda que o eu profundo (self) que possui um subconsciente, inconsciente e uma autoconsciência seja um ser separado, completo e original, sabe-se que esse eu tem consciência de que está em um ambiente (mundo), onde eu e mundo ambos si pertencem nesta relação (Tillich, 2005).

Sendo assim, o fundamento ontológico do ser humano pensado por Tillich (2005), se estrutura na relação eu-mundo, de onde advém outros elementos ontológicos dicotômicos como sujeito-objeto, individualização-participação, dinâmica-forma, liberdade-destino, ser e não-ser, bem como as concepções de ser essencial e ser existencial, e de finitude e infinitude descritas sobre os parâmetros temporais e espaciais. Essa estrutura ontológica tillichiana se dá impreterivelmente na relação entre o ser humano e o seu mundo que compreende tanto as coisas externas quanto sua percepção de um mundo interno e externo, formando então essa polaridade eu-mundo, ao que “se um dos lados da polaridade se perde, ambos os lados se perdem. O eu sem o mundo é vazio; o mundo sem o eu é morto” (Tillich, 2005, p. 181). A partir dessa relação eu-mundo surge a possibilidade da constituição de uma autoconsciência, posto que o ser

humano encontra a si mesmo ao ter consciência de seu mundo, “sem seu mundo, o eu seria uma forma vazia” (Tillich, 2005, p. 180), não haveria possibilidade de uma autoconsciência sem a presença da consciência de um mundo, e vice-versa, só é possível a consciência de um mundo porque há a consciência de um eu bem desenvolvido (Tillich, 2005). Toda essa conexão quase simbiótica entre o eu e o mundo é intermediada pela razão que torna o eu uma estrutura centrada, ao passo que torna o mundo um todo estruturado, “sem a razão, sem o *logos* do ser, o ser seria o caos” (Tillich, 2005, 181).

Essa relação conduz a uma outra questão que diz respeito à relação sujeito-objeto ou sujeito-coisa. A ideia de Tillich (2005) é que na relação que o ser humano estabelece com o mundo externo e com as outras pessoas a fim de estudá-las ou conhecê-las é, de certa forma, necessário formalizar uma relação de sujeito-objeto da razão com aquilo ou aquele que se aproxima com o intuito de conhecer e poder aplicar os princípios lógicos. Porém, ao efetuar-se essa relação não se limita apenas ao âmbito da razão, também se estendendo ao âmbito ontológico, efetuando uma “coisificação”, o que ao se estudar Teologia e Psicologia, conseqüentemente se objetifica “Deus” e o outro “ser humano”, respectivamente, fazendo com que Deus deixe de ser o Fundamento do ser e se torne um ser comum perante outros, e ao coisificar outro ser humano se coisifica a si mesmo, logo ocorrendo a desumanização do ser. Diante disso, Tillich (2005) apresenta a solução de que a relação sujeito-objeto indiscriminada deve se restringir apenas no contato com instrumentos e ferramentas, e que ao estudar Teologia e as ciências humanas o ideal é estabelecer a relação sujeito-objeto da razão vinculada à estrutura eu-mundo, eu-tu ou eu-Tu.

Sendo assim, a ontologia de Tillich se apresenta fundamentada em duas principais bases que estão relacionadas entre si, que são a relação eu-mundo e a coragem de ser. Ambas partem de uma atitude existencial de Tillich, e não meramente da filosofia existencialista, com o intuito de fenomenologicamente responder a pergunta “o que é o ser?”, questionamento esse que só

pode ser feita pelo ser humano consciente. Ao buscar analisar existencialmente a condição humana a partir da vertente do eu-mundo, Tillich destaca que o ser humano é formado por essa relação de consciência de si, do mundo e do outro, onde busca a sua individualização sem poder abandonar a participação, onde uma fornece elemento à outra para se constituir; e também apresenta forma, pois para ser algo é necessário que esse algo tenha uma forma definida, isto é, sua essência, porém tudo o que a forma comporta, ou seja, todo o conteúdo da forma é dinâmica; porém, o ser humano também é determinado pela relação liberdade e destino, de onde advém a responsabilidade de decidir sobre si o que o torna humano, porém essa liberdade é finita assim como o ser também é, a finitude da liberdade é exposta através do destino, que não em termos de determinismos, mas é o elemento limitador das relações humanas consigo, com o outro, com o mundo, e com o tempo e espaço.

A outra vertente que se apresenta é a Coragem de ser, que a partir da condição humana de alienação existencial frente a ameaça do não-ser, se apresenta não apenas como um antídoto frente a angústia/ansiedade que o não-ser provoca no ser, mas também o elemento da autoafirmação do ser a despeito da imposição do não-ser, constrói a ontologia do ser, que possibilita ao indivíduo ter coragem para autoafirmar e autorrealizar a essência do seu ser a despeito de toda a separação causada pela alienação existencial.

Percebe-se que a proposta ontológica tillichiana é construir esses dois fundamentos através de seu método correlacional, pois ao conceber a condição alienada existencialmente do ser humano, surgem variados questionamentos existenciais que advém deste próprio ser humano, e perante este cenário oferecer respostas teológicas, traduzindo os símbolos teológicos para a vivência concreta contemporânea. Sendo assim, a antropologia filosófico-teológica de Tillich está diretamente vinculada ao seu método de correlação, que originada de sua postura interdisciplinar, o pensador de fronteiras, desenvolveu esse método que prevê analisar os questionamentos existenciais expressos na produção humana, como literatura, arte, filosofia,

dentre outras, e em seguida oferecer através de traduções de símbolos teológicos respostas às mesmas.

CAPÍTULO 2

A ANTROPOLOGIA FILOSÓFICO-TEOLÓGICA DE TILLICH: A UNIDADE MULTIDIMENSIONAL DA VIDA E A AMBIGUIDADE.

Ao iniciar sua empreitada do volume III da *Teologia Sistemática*, P. Tillich (2005) começa com uma das partes mais expressivas do ponto de vista antropológico-psicológico que recebe o título de “A vida, suas ambiguidades e a busca da vida sem ambiguidade”. Nela, o teólogo trata primeiramente daquilo que chamou de “Unidade Multidimensional da Vida”, um conceito primordial para se entender a estrutura ontológica e psicológica do sujeito na concepção tillichiana.

O termo “vida” assume um significado central, desta forma o pensamento tillichiano trabalha a ideia de que é impossível entender o significado de vida sem a morte, pois a primeira recebe um colorido especial ao ser contrastada com a última, considerando que todos os seres vivos quando iniciam a vida, também já iniciam a morte, “esse conceito genérico de vida é o padrão a partir do qual se formou o conceito ontológico de vida” (Tillich, 2005, p. 475). Percebe-se que desde o início, e isso se repetirá por todo desenvolvimento do pensamento tillichiano, o teólogo alemão formula suas ideias e conceituações a partir de contraposições dualistas de palavras-ideias antagônicas, passando por essência e existência, potencial e efetivação, até alcançar o conceito de ambiguidade.

Quando Tillich (2005) fala de conceito ontológico de vida está se referindo à potencialidade que há nos seres de efetivação do ser que ocorre no tempo e no espaço, e a esse conceito está integralizado as qualificações de essência e existência. Essa combinação de essência e existência presente no significado e sentido de vida, que se traduz em potencialidade e efetividade, respectivamente, é o que possibilita a teologia tillichiana se aproximar da filosofia

existencial, e conseqüentemente da psicologia existencial-humanista, transformando sua teologia também em uma teologia existencial. Cabe ressaltar que o pensamento tillichiano se aproxima da psicologia existencial-humanista, principalmente através do conceito do “vir-a-ser” como a capacidade universal de efetivação da vida, a colocando na posição ontológica mais alta, entendendo que “enquanto o vir-a-ser abrange e supera o não-ser relativo, o ser-em-si é a negação do não-ser absoluto; é a afirmação de que existe algo” (Tillich, 2005, p. 488), desta forma tanto o vir-a-ser quanto o processo que acontece na vida para a efetivação das potencialidades são universais.

O conceito ontológico de vida é também fundamental para se entender a ideia de “Unidade Multidimensional da Vida”, pois o mesmo rompe com a noção meramente organicista e biologicista da vida, elevando-a à dimensão do antropológico-existencial que possibilitará falar em termos de processos vitais, fato esse que proporciona a ele pensar em uma psicologia que seja do humano e que o encaminha ao divino, como sentido último de existência. Essa concepção ampliada de Vida proporciona uma alternativa para a construção de uma Psicoterapia, por exemplo, que rompa com o pressuposto ateuista ou agnóstico, oferecendo base para a formulação de uma psicologia de pressuposto filosófico-teológico, o que para muitos atualmente parece um absurdo. Rollo May (2013), diferentemente, considera que há uma concreta integração fundamental da Psicologia com a Teologia ao afirmar que “quanto mais profundamente o pensamento penetra no campo da psicoterapia, mais nos aproximamos dos domínios da teologia. [...] As questões fundamentais onde termina a psicoterapia, apontam para o campo da teologia” (p.178), portanto, esse trabalho pretende demonstrar a possibilidade de integração entre ambas ciências, e pensar acerca da viabilidade da construção de uma psicologia científica que possua pressupostos filosófico-teológicos, ainda que não religiosos.

A ontologia da Vida em Tillich mantém a relação da essência com a existência e a influência dessas em relação com a Unidade Multidimensional da Vida, e seu sentido último, proporcionando uma conexão com a teologia, ele afirma que:

O conceito ontológico da vida e sua aplicação universal requerem dois tipos de consideração, a 'essencialista' e a 'existencialista'. A primeira trata da unidade e diversidade da vida em sua natureza essencial. Ela descreve aquilo que se poderia chamar de 'unidade multidimensional da vida'. Somente se entendermos esta unidade e a relação das dimensões e âmbitos da vida, podemos analisar corretamente as ambiguidades existenciais de todos os processos da vida e expressar adequadamente a pergunta pela vida sem ambiguidade, ou vida eterna (Tillich, 2005, p. 476).

Assim, Tillich (2005) ao partir da noção fenomenológica da unidade multidimensional da vida, segue com a organização e categorização destas dimensões, dimensões essas que todo o ser humano possui, ainda que em potencialidade de desenvolvimento, e que ao entrar em contato e conflito com outros seres humanos, com mundo e com o Sagrado, dá-se início à questões de ambiguidades existenciais que promoverá tudo aquilo que o ser se constitui, a base da psicologia de Paul Tillich se fundamenta nestes pilares.

Antes de prosseguir com a descrição das dimensões, e a fim de aprofundar-se no assunto sobre a ambiguidade nas dimensões da vida, Tillich (1961/1984) no seu texto "The meaning of helth" publicado postumamente em 1984, apresenta que "Ambiguidade" é algo que surge de um processo da vida, onde ao passo que se apresenta um elemento afirmativo ou positivo implicitamente estará presente a sua tendência ao oposto e antagônico, sendo assim demonstrado da seguinte forma, em um processo criativo da vida está implícito uma tendência destrutiva, em um integrativo está implícito uma desintegrativa, da mesma forma a sublimidade está para a profanação, e sendo assim o ser ao entrar em contato com essas ambiguidades as tornam as causas das doenças, sejam físicas ou psicológicas.

Dessa maneira, o teólogo alemão intencionando estabelecer uma relação com a realidade de maneira didática, e apresentar seu modelo ontológico do ser humano, optou pela metáfora da "dimensão" em detrimento da metáfora de "níveis", já aplicada por outros. Ele

entende que a metáfora de “níveis” condiciona a ideia de que há uma hierarquia onde se classificam os elementos de cada nível, e esses elementos se agrupam por semelhanças, mas não se movimentam em direção a outros níveis, mas se estabelece uma relação apenas de interferência, seja através do controle do nível superior para o inferior, ou de revolta do inferior em relação ao superior.

Uma das consequências danosas da metáfora de nível está na questão mente e corpo, entre os níveis orgânico e espiritual, podendo incorrer no risco de reduzir o mental ao orgânico (biologismo), ou de uma interferência do mental nos processos biológicos (psicologismo) de modo a entender uma causalidade independente, o que leva os materialistas a reagirem contra a possibilidade da existência da “alma”. Sendo assim, Tillich (2005) propõe a mudança da metáfora de “níveis” para “dimensões” nas questões que envolvem os processos vitais, mas não apenas da metáfora, e sim também na forma de visualizar a realidade. Porque: “A metáfora ‘dimensão’ também provém da esfera espacial, mas descreve a diferença entre as esferas do ser de tal forma que não possa haver interferência mútua; a profundidade não interfere na amplitude, já que todas as dimensões se encontram no mesmo ponto” (Tillich, 2005, p. 479), ponto esse que é o próprio ser humano.

O fato de não existir conflito entre uma dimensão e outra, não significa que os conflitos existentes no ser humano são negados, apenas são interpretados como advindos da própria ambiguidade presente em todos os processos da vida, sendo assim, essa preservação de conflitos entre as dimensões apresenta a possibilidade de haver a superação das ambiguidades de forma a não destruir uma dimensão em prol de outra.

A definição de “Unidade Multidimensional da vida” além da diferenciação já apresentada das metáforas de “níveis” e “dimensões”, Tillich (1961/1984) entende que dimensões traz a noção de que “as diferentes qualidades da vida no homem estão presentes dentro de si e não

enganosamente ao lado ou acima uma da outra” (p. 167), não que eventualmente em prol didáticos não se possa distinguir as dimensões em física/mecânica, química, biológica, psicológica, espiritual e histórica, mas sempre tendo consciência de que não há um número definido de dimensões e que todas essas dimensões se interligam em um ponto comum, que o teólogo alemão considera ser o próprio Homem.

O humano “é unidade multidimensional, todas as dimensões, distinguível na experiência da vida, cruzada nele. Em muitas dimensões da vida, todas as dimensões são potencial e atualmente presentes” (Tillich, 1961/1984, p. 167). É necessário destacar que a “Unidade Multidimensional da vida” é uma proposta para contrapor as teorias dualistas e materialistas, conflitando com o pensamento filosófico das ciências naturalistas e empíricas, bem como com a antropologia-filosófica cristã ortodoxa que defende o dualismo de substância.

A divisão didática que Tillich (1961/1984) realizou das dimensões da vida, segue da seguinte forma: a dimensão **física/mecânica** diz respeito à parte físico-corporal, onde a doença seria a diminuição do funcionamento dessa “máquina”, e que, portanto, a cura se dá através da remoção ou substituição de algum órgão danificado, através de técnicas médicas ou cirúrgicas. Tem-se também a dimensão **química**, que o autor entende que os processos do organismo são determinados também pelas quantidades de substâncias químicas contidas nele e que a presença de medicamentos aplicados no contexto médico-farmacêutico modifica as estruturas da saúde do indivíduo. Na sequência tem-se a dimensão **biológica** que Tillich (1961/1984) entende por uma dimensão que fornece o equilíbrio entre a autoalteração e a autopreservação, ao que o organismo se regula em contato com o ambiente e com o mundo, em uma espécie de homeostase.

Já a dimensão **psicológica**, em termos gerais, Tillich (1961/1984) compreende que os processos psicológicos se dão a partir da autoconsciência, que se vinculam à demanda de

autoalteração e autoidentidade, sendo as doenças psicológicas analogamente semelhantes às doenças corporais, como por exemplo o trauma psicológico em relação ao acidente. A dimensão **espiritual** fala sobre os sentidos da vida em relação aos valores, moralidade, cultura e religião, em processo de autoatualização da vida do ser. E, por fim, a ideia da dimensão **histórica**, aborda as questões relativas à existência histórica de cada um, bem como a saúde da sociedade, a situação cultural da sociedade, que influenciam diretamente cada indivíduo. De acordo com a ideia antropológico-teológica de Tillich (1961/1984), quando Deus criou o ser humano fez com que todas as dimensões se apresentassem potencial ou efetivamente no ser humano, algumas necessariamente já estão efetivas, ainda que de forma parcial, presentificadas no ser humano desde o nascimento, outras necessitam de maior desenvolvimento, desta forma entende-se que há uma graduação das dimensões, fazendo com que uma dimensão ao ser efetivada possibilite a efetivação de uma dimensão ainda potencializada, por exemplo, para que a dimensão espiritual se efetive, é necessário que haja uma efetivação precedente da dimensão psicológica.

Como afirmado acima, não se deve entender que haja um número limitado de dimensões, mas, segundo Tillich (2005) é importante que se faça uma descrição fenomenológica (tipológica) para se estabelecer uma diferenciação de possíveis categorias existentes na realidade da vida do ser humano. Ainda, seguindo esse princípio, o autor descreveu a dimensão do inorgânico, que considerou como sendo de primeira ordem, pois na dimensão do inorgânico está tudo aquilo que se limita ao tempo, espaço e causalidade. Está no fundamento toda a existência material que se encontra no universo, tanto no sentido ontológico quanto no científico, na qual Tillich (2005) entende que ao tomar a dimensão do inorgânico como totalidade da realidade, se restringe ao reducionismo materialista e naturalista. Sendo assim, a dimensão inorgânica se constitui como a “condição primeira da efetivação de qualquer dimensão” (Tillich, 2005, p. 483), haja vista que toda a existência humana, animal e vegetal

depende de uma matéria para se constituir, o que não significa que toda a matéria é matéria inorgânica.

Agora, ao definir a dimensão orgânica, Tillich (2005) apresenta a ideia de que a dimensão do orgânico faz-se presente na do inorgânico na medida que se relacionam a partir das explicações químico-biológicas e, que o termo “vida” aparece como “vida orgânica”, tendo em vista que a vida só se manifesta em sua organicidade, mesmo a esfera do orgânico estando presente em várias outras dimensões. Por exemplo, na esfera orgânica do animal, está presente a dimensão do psíquico, ou seja, da autopercepção da vida, elemento este apenas presente potencialmente na esfera vegetal, não sendo possível sua verificação por nenhum meio conhecido, “a dimensão orgânica se caracteriza por *Gestalten* (“totalidades vivas”) que se auto-relacionam, autopreservam, autodesenvolvem e autoperpetuam” (Tillich, 2005, p. 483).

Essa descrição leva Tillich (2005) ao entendimento que há uma superioridade humana em relação ao reino animal e vegetal a partir de alguns critérios categorizadores. Ele reconhece então que mesmo o ser humano, sendo superior e mais elevado que outros animais e os vegetais, por sua vez incorre em maior probabilidade de imperfeições. Chega a essa conclusão após utilizar o critério da existência da centralidade definida no ser e os conteúdos atrelados a esse centro, por exemplo, “eles decidem que a dimensão da percepção interior supera a biológica e é superada pela dimensão do espírito” (Tillich, 2005, p. 498). Esses critérios apontam para a não limitação do ser humano em relação ao ambiente dentro do mundo, aos conteúdos, às possibilidades de interação e associação, e as consequentes implicações disso faz com que o humano seja um ser mais elevado em comparação com os outros existentes.

2.1. A dimensão antropológico-teológico da Vida em Tillich

2.1.1 A dimensão corpóreo-psicológica.

Pode-se dizer que as análises de Tillich no humano terá como foco especificamente a relação da dimensão psicológica com a dimensão do espírito do ser humano, porém inicia sua análise sobre a relação da dimensão psicológica com o corpo, isto é, com as dimensões físicas do ser humano. É sempre importante frisar que, na perspectiva de Tillich (1961/1984), principalmente no contexto saúde-doença, não é incorreto se utilizar o termo “psico-somático”⁷, palavra que usará com o hífen na intenção de distinguir os elementos e uni-los ao mesmo tempo, mesmo que provoque certos problemas, haja vista que o conceito de unidade multidimensional visa reparar as confusões relacionadas às dimensões da vida humana estabelecendo que tudo o que ocorre em uma das dimensões do ser humano afeta diretamente todas as outras, posto que todas as dimensões estão presentes uma na outra.

Desta forma, como aponta Tillich (1961/1984), para que a dimensão psicológica se constitua no humano é necessário haver a dimensão biológica estruturada, principalmente pelo fato de que a dimensão psicológica ocorre pela via da autoconsciência, que necessita da constituição biológica da percepção do ambiente, ativação e manutenção da consciência naquilo que interessa (*awakening of interest*) como o mundo, o outro, e a si mesmo. Além do próprio ato de autoalteração e autopreservação, a necessidade de movimentação, e outros instintos biológicos de sobrevivência e de crescimento natural que proporcionam ao ser humano desenvolver sua percepção de mundo e de si.

A partir dessa consciência de mundo e de si, isto é, da sua centralidade do eu, do seu corpo, do espaço, do tempo, e do outro, tem-se então o fundamento da vida psicológica do indivíduo, que o possibilita se relacionar com os objetos externos, com o outro, com a

⁷ Sabe-se que no português atualmente, esta palavra é escrita sem o hífen “psicossomático”, mas se chama a atenção aqui à ideia apresentada por Tillich.

comunidade, e seguirá a fim de absorver e produzir a cultura e a moralidade que são temas da dimensão espiritual e histórica. Mas, antes disso, ressalta Tillich (1961/1984) que este fundamento corpóreo-psicológico não somente constrói a consciência, mas também o inconsciente, que unidos são a base da saúde e doença mental do ser humano, pois será onde se elaborará e manuseará de forma salutar ou não os traumas, as defesas, as neuroses, os acidentes, as autoalterações e a autoidentidade que darão o tom de cada um.

No tocante à dimensão psicológica em sua relação com o corpo e seu processo de saúde-doença, de acordo com Higuet (2014), Tillich pensava que “é na dimensão da percepção de si ou dimensão psíquica que a saúde mostra mais claramente a estrutura dialética dos processos vitais. Nos encontros diversos com a realidade, o processo do crescimento psicológico pede autoalteração em todo momento” (p. 172). Cabe lembrar que na relação de angústia e ansiedade com o corpo, são afetados tanto os relacionamentos humanos quanto a fisiologia e a saúde orgânica do ser humano, assim como reforça a Medicina e a Psicologia, segundo Tillich (1976), por isso, “se opõe a toda a perspectiva de aniquilação da angústia como se esta fosse um ‘sintoma’, criticando-as como formas impossíveis de ‘autossalvação’” (Silva, 2009, p. 262).

Outro tema que relaciona a questão “psico-somática” e saúde psicológica é a aceitação e autoaceitação, que são também aspectos da terapêutica, pois Tillich (1958) entende que a aceitação e auto-aceitação estão presentes concretamente, por exemplo, na relação terapêutica entre psicólogo e paciente, tanto quanto está teologicamente presente na relação graciosa entre Deus e o homem. Nesse sentido, para o teólogo só é possível o encontro eu-tu na psicoterapia – encontro este que possibilita o vínculo e as ações terapêuticas consequentes –, se houver uma aceitação integral do psicólogo frente àquele paciente, e que pela outra via, exista a percepção deste paciente de ser aceito como se é de fato, mas também de aceitar-se como aceito.

Tillich, conforme relata Cooper (2006), declarou que esse conceito de aceitação no *setting* da Psicologia, tem sua raiz histórica na concepção teológica da graça divina, expressa

por Paulo de Tarso, Agostinho e posteriormente Lutero, onde se entende que Deus movido pela sua graça aceita o ser humano como ele é, com o objetivo de torná-lo um ser humano melhor, mas que o processo só se torna eficaz a partir do momento que o indivíduo, reconhecendo a sua condição de alienação existencial, percebe a graça e o perdão de Deus, e conseqüentemente, se aceita como aceito e se perdoa, possibilitando a mudança e proporcionando curas terapêuticas sejam elas somáticas, psíquicas, ou espirituais. Este tema, bem como o da salvação enquanto cura que será desenvolvido na sequência, são exemplos claros da possibilidade da utilização do método correlacional tillichiano na Psicologia.

Considerando que o método da correlação visa responder teologicamente os questionamentos da realidade e experiências existenciais, conseqüentemente, responde os dilemas psicológicos dos indivíduos e da sociedade; o símbolo teológico da justificação pela graça pode responder à necessidade humana da aceitação e autoaceitação psicológica, a partir do momento que se entende como aceito a despeito de sua inaceitabilidade, tanto na relação com Deus quanto com o psicoterapeuta, ou ainda em suas relações interpessoais, visando a salvação, isto é, a cura daquilo que está desintegrado ou separado essencialmente pela alienação existencial (Tillich, 1958).

2.1.2. A dimensão do espírito e suas implicações.

A partir do entendimento da esfera do orgânico, que possibilita uma dimensão psíquica, Tillich (2005) reconhece a dimensão espiritual que é efetivada, até onde se sabe, apenas no ser humano. Quando se evoca o termo “espírito” em qualquer produção intelectual e científica moderna para designar alguma dimensão humana, se acendem os alertas e conseqüentemente a recusa de se utilizá-lo. Contudo, Tillich (2005) traça um panorama histórico do termo para explicitar a importância de utilizá-lo com a finalidade de designar uma dimensão humana de importância ímpar.

O termo “espírito” advém de uma raiz linguística do hebraico, grego ou indo-européia que significa “respiração”, considerando-se que a partir da observação de que o cessar da respiração é que findava a vida, chegou-se à conclusão que a manutenção da vida é a própria respiração. Sendo assim, o espírito é o poder da vida, a animação do inorgânico. Com o passar do tempo, a sociedade, principalmente a moderna, preferiu substituir o termo “espírito” (poder da vida) por “mente” e, *a posteriori* “intelecto”, e separar corpo e espírito, corpo e mente, e corpo e intelecto, daí “o elemento de poder no sentido original de espírito desapareceu, e finalmente a própria palavra foi descartada” (Tillich, 2005, p. 485). Desta forma, entende-se a necessidade de retornar ao sentido originário do termo “espírito” para se estabelecer fenomenologicamente sua descrição enquanto dimensão humana, a fim de que este termo volte a “denotar a unidade de poder de vida e de vida com sentido ou, em forma abreviada, a ‘unidade de poder e sentido’” (Tillich, 2005, p.485). Quando se trata o espírito como uma das dimensões efetivas da vida do ser humano não se quer dizer com isso que o espírito se torna uma matéria inorgânica, antes que os seres possuidores de espírito, tem-no potencial ou efetivamente.

A concepção tillichiana avança em estabelecer que a realidade espiritual está diretamente vinculada à realidade significativa onde o espírito vive e crê, e concomitantemente este espírito é e possui o próprio material de significação e realiza em si mesmo essa significação, pois as ações espirituais se realizam no todo da personalidade do ser, ou seja, a *Gestalt* possui o espírito e sua realização do significado e do sentido (Tillich, 1973).

Tillich (1961/1984) sempre se opôs a ideia de separar a dimensão do espírito da dimensão da autoconsciência, isto é, da psicológica, e por dimensão do espírito entendia como uma função da vida voltada para o sentido e os valores, sendo formada pela tríade, moralidade, cultura e religião. Não é interessante uma cisão entre espírito e fatores psicológicos, pois “todo ato do espírito se fundamenta num material psicológico dado e, ao mesmo tempo, constitui um salto que tão-somente é possível para um eu totalmente centrado, ou seja, para alguém que é

livre” (Tillich, 2005, p. 489), desta forma, os atos espirituais ocorrem a partir dos fatores da dimensão psicológica, sem a qual dificilmente se constituiria.

Tillich (2005) trabalha a relação entre espírito, alma, mente e razão, ao tecer uma crítica à Psicologia moderna, que de ciência da alma (*psique*) se transformou em uma “psicologia sem alma”, onde se rejeita este último termo como uma substância, e a substitui pela compreensão dos fenômenos expressos na investigação sobre a personalidade. Contudo, é possível resgatar as funções da alma, guardadas algumas proporções, no sentido do espírito como unidade de poder e sentido. Tillich (1972/1984) faz uma ressalva de que de fato o conceito de alma imortal como uma substância ao lado de outras deve ser rejeitado pela Psicologia moderna, visando explicar a realidade psicológica humana sem esta substância quase materialista, por entender que a essência e a personalidade humana está contida em cada célula do corpo, assim como é pela teologia cristã que ensina a ressurreição do corpo e não a imortalidade da alma, apesar de muitos teólogos terem absorvido esta ideia da filosofia grega.

Assim, Tillich (2005) para relacionar mente e espírito, antes definiu mente (*psique*) como uma dimensão que abarca a percepção de si e do meio, que “expressa a consciência de um ser vivo em relação a seu ambiente e a si mesmo. Inclui consciência, percepção, intenção” (p.487), esta conceituação e relação mente-espírito está vinculada ao termo “*logos*”, razão. Para Tillich (2005) “razão no sentido de *logos* é o princípio formal pelo qual se estrutura a realidade em todas as suas dimensões e a mente em todas as suas direções” (p. 487), os sentimentos, a paixão, a imaginação, dentre outras realidades, estão sujeitos à estrutura da razão para se manifestar, desta forma a razão enquanto raciocínio e sua capacidade técnica e de análise científica, está potencialmente na esfera cognitiva do espírito humano.

Tillich (2005) ainda aprofunda o entendimento do surgimento da dimensão do espírito⁸ a partir das dimensões biológicas e psicológicas, ou dimensão da consciência interior, ao explicitar que para o surgimento de uma nova dimensão é necessário que haja um agrupamento de variadas condições na dimensão que dará origem à outra nova. Desta feita, um agrupamento de condições específicas na esfera do inorgânico possibilita o surgimento da dimensão do orgânico, que por sua vez possui condições que proporcionam a dimensão psicológica com a efetivação da percepção de si, após o aparecimento da esfera psicológica há, então, a possibilidade da efetivação da dimensão do espírito.

a) Atos cognitivos e morais

Os atos cognitivos e morais são oportunidades interessantes de se observar a relação da dimensão do espírito com a psicológica. De acordo com Tillich (2005), para o ato cognitivo ocorrer são necessárias algumas etapas para a efetivação da transcendência do centro da dimensão psicológica (centro psicológico) para o centro da dimensão do espírito (centro pessoal). Desta forma, para ocorrer a atividade de pensamento (ato cognitivo) é necessário um centro pessoal que se apropriará de conteúdos que são adquiridos via elementos psicológicos como sentidos, experiências conscientes e inconscientes, tradições, vontade, emoções e outros tantos.

Os conteúdos recepcionados passam pelo processo epistemológico de transformar as percepções em conhecimento, onde ocorrem reduções, divisões, acréscimos, relações e clarificações lógicas. Esse centro pessoal precisa necessariamente ser heterogêneo em relação

⁸ O teólogo entendia o evolucionismo como uma possibilidade de explicação do surgimento humano, e mais especificamente do espírito no ser humano, e explanou isso ao afirmar que a dimensão do espírito é fruto de uma luta entre dimensões do corpo de animais semelhantes anatômica e fisiologicamente ao nosso, até o momento de estabelecimento das condições necessárias ao salto que conduziu ao aparecimento do espírito. Infelizmente, Tillich não desenvolveu mais esse pensamento em sua *Teologia Sistemática* apenas demonstrando uma fagulha de ideia ao adaptar uma proposta não-materialista de espírito a uma concepção naturalista e materialista que tal como em sua época, ainda é a teoria acerca da origem humana mais aceita nos círculos acadêmicos (Tillich, 2005).

aos chamados conteúdos psicológicos que balizam os pensamentos, para que a dimensão do espírito não seja fundida à dimensão psicológica, apesar de ambas não serem estranhas uma a outra, pois “em um processo vital dominado pelo espírito, o centro psicológico oferece seu próprio conteúdo à unidade do centro pessoal” (Tillich, 2005, p. 490), e neste movimento de se oferecer deliberadamente à dimensão do espírito, a dimensão psicológica transcende a si mesma, efetivando suas potencialidades, sendo manifestado nos atos cognitivos.

No ato moral o processo se assemelha, porém, tendo no centro psicológico os conteúdos advindos das “pulsões, inclinações, desejos, tendências mais ou menos compulsivas, experiências morais, tradições e autoridades éticas, relações com outras pessoas, condições sociais” (Tillich, 2005, p. 490). No entanto, o ato moral não se resume à convergência de efeitos destes fatores listados acima, antes o eu centrado (integral e livre) em ato de efetivação se define como centro pessoal (dimensão do espírito) e delimita suas ações, manifestando o caráter de liberdade, no sentido de “reação total de um eu centrado que delibera e decide” (Tillich, 2005, p. 490), e não como escravo da vontade.

Desta forma, no ato moral, a dimensão psicológica oferece o destino do ato por meio dos conteúdos, e o eu centrado da dimensão espiritual decide o que fazer com esses conteúdos de forma livre, apontando desta forma a imersão tillichiana na filosofia existencial-humanista. Essa forma tillichiana de entender a dinâmica relacional entre espírito e *psique* demonstra sua recusa às posições dualistas e tricotômicas de separar corpo-*psique* ou ainda corpo-*psique*-espírito, bem como dicotômicas de dissolver o espírito na *psique*.

Como discutido anteriormente, a relação entre a dimensão do espírito e o material psicológico se dá por meio da liberdade, onde o primeiro é co-dependente do segundo. Todavia, como já expresso, essa liberdade ocorre circunscrita às normas e os valores impostas pelo material psicológico e biológico do sujeito, normas essas de origem *pragmática*, *axiológica* e

ontológica (Tillich, 2005). A fonte *pragmática* das normas, advém da própria vida, pois nenhuma norma da vida pode vir de fora dela mesma, sendo assim as normas do espírito vêm das próprias expressões da vida do espírito, e sempre que há a necessidade de transcender a própria experiência da vida, os critérios pragmáticos são substituídos pelos critérios ontológicos. Na fonte *axiológica* há a tentativa de encontrar padrões e hierarquias de valores que não dependam de uma teologia moral ou de uma metafísica para constituir um parâmetro ético, de forma também que se escape do relativismo pragmático onde cada um escolheria seus valores através de sua vivência e experiência, bem como do absolutismo metafísico que se impõe a partir de algo sagrado, de uma revelação, ou de um pensamento filosófico ou ideológico já determinado, sendo a essência humana a fonte das normas da vida da dimensão do espírito. Em busca de uma via que transcende as demais fontes, a *ontológica* possibilita a transcendência da vida do ser para alcançar o entendimento da plenitude dos valores, porém alcançar essa via não é fácil e nem direta, pois exige coragem de ser e assumir o risco de fracassar no caminho (Tillich, 2005).

2.2. O processo de autoefetivação e as funções da vida

A autoefetivação da vida é o que permite com que a essência (potencial) se torne concreta na existência, ou seja, se efetive, e neste processo de autoefetivação da vida, há em seu bojo três funções. Essas funções da vida perpassam todas as dimensões do ser humano, o constituindo como tal, e lhe desenvolvendo em termos tanto dos aspectos físicos quanto dos não-físicos. Em sua análise descritiva Tillich (2005) dividiu essas funções em: *Autointegração da Vida*, *Autocriação da Vida* e *Autotranscedência da Vida*, os quais serão abordados com detalhamento mais à frente.

Antes de adentrar na autoefetivação da vida é preciso antes abordar os temas de **autoidentidade**, **autoalteração** e **volta-a-si-mesma**, que são elementos primordiais na construção da antropologia-filosófica de Paul Tillich, pois se trata de movimentos que ocorrem

nas dimensões do ser humano, em especial nas psicológicas e do espírito, que servirão de base para tratar diretamente sobre o desenvolvimento da *psique* humana, das relações humanas, do processo psicoterapêutico e terapêutico, e da relação do humano com o divino. Ao definir “vida” Tillich resgata o seu conceito de ‘efetivação do ser potencial’, entendendo que a efetivação das potências ocorre no processo vital como um todo, “os termos ‘ato’, ‘ação’, ‘efetivo’ denotam um movimento centrado e para frente, um sair desde um centro de ação. Mas, este sair-de-si ocorre de tal forma que o centro não se perde neste movimento. Permanece a autoidentidade na autoalteração” (Tillich, 2005, p. 492), esse movimento que o ser humano exerce durante toda a sua vida, por exemplo, na busca de um novo conhecimento sobre si, sobre o outro e sobre o mundo, se assemelha à metáfora de um reino, onde o rei ao necessitar expandir seu território, sai em expedição ou em guerra, mas nunca desloca o palácio murado e protegido de sua cidade-base, e sempre ao voltar da expedição ou da guerra sabe onde guardar os despojos, descansar e planejar uma nova saída rumo ao mundo aberto, sem contudo perder seus costumes, sua cultura e sua identidade territorial, nesta metáfora pode-se ver todos os três elementos, a autoidentidade, a autoalteração e a volta-a-si-mesmo.

É necessário notar que no processo de alteração, o papel do outro, daquele que se entra em contato na vida, é de se estabelecer distante do centro do eu, mas concomitantemente é trazido de volta ao centro do eu, tendo em vista que no contato com o outro, o eu também se modifica, guardando em si algo deste outro. Desta forma, os elementos do processo da vida são autoidentidade, autoalteração e volta-a-si-mesmo, onde “a potencialidade se torna efetividade somente através destes três elementos no processo que chamamos vida” (Tillich, 2005, p. 493). Quando Tillich (2005) opta pelo prefixo “auto” quer transmitir a ideia de que todos os processos da vida ocorrem dentro dela mesma e através dos seus recursos internos.

Além destes elementos, se faz necessário introduzir os conceitos das três funções da vida, a saber, “autointegração”, “autocriação” e “autotranscendência”. Na *autointegração* “o

centro da auto-identidade é estabelecido, levado à auto-alteração e restabelecido, com os conteúdos daquilo em que foi alterado” (Tillich, 2005, p. 493), desta forma, todo o ser só possui uma centralidade efetivada devido a autointegração. Assim, no processo da efetivação da vida, ocorrem vários movimentos circulares de expansão horizontal e retorno para o centro, a medida que se efetiva os variados potenciais da vida, sendo guiada pelo processo de autoalteração e sem que haja perda da autoidentidade. Disso ocorre o crescimento e desenvolvimento da vida, surgindo a necessidade de transcender o centro, caminhar em direção ao novo, e então criar novos centros, portanto, “é o princípio do crescimento que determina a função de autocriação, crescimento dentro do movimento circular de um ser autocentrado e crescimento na criação de novos centros para além deste círculo” (Tillich, 2005, p. 493), essa função autocriativa está intimamente ligada a um dos atributos divinos comunicados ao ser humano, que o possibilita ter criatividade e agir no universo, por exemplo através da arte, bem como obter um criação na sua própria vida, ainda que não seja uma criação *ex-nihilo* como a divina.

A função de autotranscendência da vida propõe um movimento que se difere do circular e horizontal já apresentado, apontando para a direção vertical, que busca alcançar a infinitude, transcendendo a própria vida. Sendo assim, a vida se eleva para além de si, seja por meio de sublimação ou alcance do sublime. Esta função é responsável pela vivência espiritual e religiosa do ser humano.

Assim, a ideia de Tillich (2005) é de que no processo de efetivação das potencialidades da vida, a função de *autointegração* ocorre sob o princípio da *centralidade*, pois exerce o movimento horizontal de saída do centro da autoidentidade para almejar a autoalteração, mas volta a si mesmo; a função da *autocriação* ocorre sob o princípio do *crescimento*, onde exerce o movimento circular a partir do centro do ser, avançando em direção à criação de novos centros, contudo, sem abandonar a centralidade da autoidentidade; e a função da *autotranscendência* que ocorre sob o princípio do *sublime*, onde o movimento é vertical,

direcionando o ser autocentrado da vida, para uma vida que transcende a si mesma em busca de algo maior e mais elevado.

Em todas essas funções está presente a efetivação da estrutura da autoidentidade e da autoalteração tendo em vista a necessidade deste movimento das funções de saída e retorno ao seu centro buscando mudanças, novos conhecimentos e modificações no ser, e ambas estruturas estão baseadas na correlação entre o eu e o mundo dos sujeitos. Considerando isso, Tillich (2005) apresenta a ideia de que cada função depende de uma polaridade para se constituir, a saber, a autointegração depende das polaridades de individualização-participação, a autocriação das polaridades dinâmica-forma, e a autotranscendência das liberdade-destino.

Ainda sobre essa relação, há um ponto de vista negativo, isto é, de resistência à efetivação e à unidade das três funções na vida, as quais Paul Tillich (2005) demonstra que nas “três funções da vida reúnem elementos de auto-identidade com elementos de auto-alteração. Esta unidade é constantemente ameaçada pela ‘alienação existencial’, que impele a vida em uma ou outra direção: a auto-integração é ameaçada pela desintegração, a autocriação pela destruição, a autotranscendência pela profanização” (p. 494). Faz-se mister destacar que a “alienação existencial” do sistema teológico-filosófico tillichiano guarda uma relação de interpretação contemporânea do conceito de “pecado” da tradição judaico-cristã, que será trabalhado logo mais. Do ponto de vista filosófico tillichiano, no processo concreto da vida os elementos negativos e positivos estão intimamente relacionados não havendo possibilidade de separação, pois a vida se constitui em ambiguidades em todos os momentos, e desta feita não se pode pensar a vida em sua natureza essencial cismada das distorções existenciais, sendo que “a vida não é nem essencial nem existencial, mas ambígua” (Tillich, 2005, p. 494) contradizendo os essencialistas e os existencialistas.

2.2.1. A “alienação existencial” e o processo de adoecimento.

Seguindo Baleeiro (2008), a título de explicação da relação que há entre o conceito tillichiano de “alienação” com o termo pecado, cabe salientar que a utilização do termo alienação não visa superar ou substituir a noção de pecado, mas explicar, pois pecado e alienação não são a mesma coisa. Pecado tomado como alienação significa separação do ser humano daquilo a que ele pertence, do seu próprio ser e de Deus. Dito isto, a palavra “pecado” traz ao conceito de alienação o caráter de responsabilidade pessoal e culpa, imbuindo-o de tragicidade, aspectos estes que estão apenas implicitamente na ideia de alienação existencial, tendo em vista que a alienação existencial é a condição humana, e também pecado. Contudo, pecado precisa ser reinterpretado no contexto religioso através do conceito de alienação. Outro aspecto interessante defendido por Tillich (2005), é que pecado deve ser sempre usado no singular e sem artigo que o defina, tomando a conotação clara de alienação existencial universal, algo expresso nas cartas paulinas.

Tillich didaticamente separou as manifestações da alienação em três grupos, a descrença, a *hybris* e a concupiscência. A descrença é a manifestação da alienação do ser humano em relação ao ser de Deus, enquanto seu fundamento de ser, retornando para si mesmo e seu mundo, expressando sua liberdade finita, e concomitantemente o seu destino de não poder deixar de pecar. A descrença não é o mesmo que amor-próprio, pois essencialmente falando não se pode deixar de amar a Deus para se amar, é contraditório. Neste ponto, se encontram descrença e *hybris*, haja vista que essa, por sua vez, é a manifestação da alienação onde o ser humano deseja se elevar à posição divina, ignorando sua finitude, transformando o fundamento do seu ser, que outrora era Deus, agora passando ser o próprio homem, ideia essa defendida pela filosofia humanista. O que resulta da *hybris* é a confusão do homem em creditar valor absoluto à suas produções finitas e parciais, quando dá valor absoluto à sua verdade parcial e à sua bondade limitada, e valor divino à sua criatividade cultural. E por fim, a manifestação da

alienação enquanto concupiscência, que historicamente fora confundida com descontrole de desejo sexual, Tillich elucida que essa marca da alienação se dá quando o ser humano deseja alcançar o absoluto, o todo da realidade, o infinito e a abundância ilimitada sendo que apenas possui um eu e um mundo (Baleeiro, 2008).

Diante disso, Baleeiro (2008) entende que alienação existencial e pecado, são simultaneamente ato e fato, ou seja, se por um lado está relacionado à questão da liberdade de agir e da consequente responsabilização e culpa dos resultados desta liberdade, por outro lado é parte constituinte do ser total, e assim é destino universal dos seres humanos. Com isso, mesmo considerando o caráter de destino da alienação, Tillich defende que a consciência de culpa advém daí, e que a solução para esse sentimento é a graça, pois enquanto o pecado é a alienação, a graça é a reconciliação.

De acordo com Dumer (2017), Tillich expressa que duas das consequências da alienação existencial que se manifestou na modernidade, e que se estendeu à pós-modernidade, foram a coisificação e dessignificação do ser humano. Na manifestação da coisificação, que reduz o ser humano à matéria e à razão, está presente a despersonalização dos indivíduos, e isso se deu quando a filosofia naturalista tornou o estudo do ser humano algo sem vida e pragmática, fazendo da Psicologia uma ciência sem *psique*, e consequentemente uma antropologia ausente de um eu humano, e o sujeito despersonalizado, isto é, sem um papel social, sem individuação, se perdendo frente à comunidade, haja vista que essa se constitui de vários indivíduos interagindo em seus papéis sociais. Já a dessignificação é o processo pelo qual, sendo fruto da alienação, não se realiza e se efetua o significado e o sentido da existência humana, por vezes mercantilizando-os – vide a desintegração espiritual vigente na sociedade contemporânea desde o pós-guerra – fazendo com que a mesma perca o sentido de vida profundo social e culturalmente, conduzindo ao ponto máximo de perda da personalidade e comunidade. Com isso na busca pela identidade o ser precisa superar esses dois elementos de negação do ser,

coisificação e dessignificação, ambas precisam ser respondidas pela antropologia filosófico-teológica.

2.3 A Autointegração

Após a explicação do funcionamento do processo de autoefetivação da vida, ou seja, o que torna a vida em essência o que ela é em concretude, bem como o conceito e a relação das três funções da vida com a autoefetivação, e da “alienação existencial” e sua influência no processo saúde-doença, passa-se agora a discutir aprofundadamente os movimentos, as polaridades e as ambiguidades resultantes que constituem cada função da vida citada anteriormente. Inicia-se pela autointegração da vida, por ser ela a função básica de constituição do ser, que possibilitará a efetividade das demais funções.

A centralidade e a autointegração assumem uma função primordial na psicologia de Tillich (1972/1984), haja vista que são os elementos que fundamentam a Unidade Multidimensional da vida, por proporcionarem que não só o ser humano, como todos os seres vivos, sejam analisados como um todo (*Gestalt*), isto é, de forma integral e como possuidores de um centro que não pode ser dividido ou destruído sem que haja perda de sentido, de vida e de saúde, por isso ele entende que “saúde corporal significa que nenhum dos processos do corpo, que o mantém vivo a todo momento, assume e exclui outros. Então aqui novamente a saúde e a centralidade são as mesmas” (Tillich, 1972/1984, p. 180).

Como afirmado anteriormente a polaridade individuação-participação está relacionada à função da autointegração que age sob o princípio da centralidade, tendo em vista que “a centralidade é uma qualidade da individuação, na medida em que a coisa indivisível é a coisa centrada” (Tillich, 2005, p. 495) e ainda que seja possível um ser centrado desenvolver um outro ser a partir da sua centralidade, a divisão do centro se torna impossível, apenas sua destruição, sempre considerando que o que se efetua neste centro ressoa em todas as outras

partes. Diante dessa realidade, Tillich (1972/1984) considerou que os esquizofrênicos dividiram em tantas partes o seu eu que não possuem uma única centralidade que assuma o controle, estando sob o controle de vários “eus”, logo destruindo a centralidade não há *Gestalt*, não havendo *Gestalt* não há liberdade, contudo Tillich (2005) destaca que essa centralidade não pode ser confundida com a totalidade gestáltica, pois este centro do eu é apenas um ponto não localizado na totalidade do ser, de onde se parte os movimentos de autoalteração e demarca o ponto de retorno da volta a si mesmo.

O eu centrado, segundo Tillich (1972/1984), se assemelha ao conceito de ego de Freud e Jung, e não uma substituição para o conceito de alma imortal. O eu centrado reúne em si todas as funções da personalidade humana como o corpo, a autoconsciência, o consciente e o inconsciente, o espírito, a mente. Algo que se revela, por exemplo, no ato de fé que participa todo o corpo, todos os impulsos, todo o espírito e todas as qualidades psicológicas, entrelaçando todas as dimensões humanas (Tillich, 1985).

O que fora apresentado até aqui, diz respeito à integração do ser, porém há outro elemento a se pensar também, a desintegração, que “significa a incapacidade de atingir ou preservar a auto-integração” (Tillich, 2005, p.495-496), que pode se manifestar através da não superação de um centro limitado e rígido, não permitindo a movimentação necessária da vida, o que impossibilita crescimento e mudanças, resultando em uma extinção da autoidentidade. Por outro meio pode ser expresso através da incapacidade de retornar a si mesmo devido à alta dispersão do ser, revelando um centro vital fraco e conduzindo a uma perda do centro e extinção da autoalteração. Em ambos os casos direciona o indivíduo a uma situação psicológica danosa, pois se pela primeira conjuntura se impede o sujeito de modificar seus pensamentos no decorrer da vida, tornando-o circunscrito a padrões delimitados de comportar-se e viver, na segunda, o indivíduo por não conseguir identificar o que é seu e o que é do outro ou do mundo, perde o

seu ser e a capacidade de reconhecer de que ponto pode partir para conhecer novas coisas, ficando semelhante um navio à deriva e sem âncora.

A desintegração é vista no contexto onde os elementos de efetivação da vida se tornam descontrolados e indisciplinados, provocando o que a Psicologia moderna nomeia de estados neuróticos ou psicóticos, que via de regra estão relacionados à centralidade do eu, o que assim como nas doenças físicas, podem ser tratados por médicos/psicoterapeutas, pois em casos de desintegração a cura pode advir através da psicoterapia onde haverá uma pessoa centrada, auxiliando um ser centrado que se desintegrou, contudo no momento que se estabelece a centralidade do eu, o indivíduo retoma sua liberdade, algo que pode ter para ele um caráter religioso, fazendo com que entrem em cena a figura do padre/pastor/guia espiritual, função essa que pode ser exercida por qualquer um em dado momento (Tillich, 1972/1984).

Tillich (2005) apresenta a ideia de que em todos os momentos há o conflito de forças de integração com de desintegração, e o que permite a solução destes conflitos são a conciliação entre elas. Autointegração e desintegração é visto mais explicitamente na dimensão do orgânico, ainda que estejam também presentes em todas as dimensões do ser humano. A execução da integração é o que constitui a vida centrada do self, porém essa constante mescla com a desintegração é que conduz à ambiguidade. Se tratando do processo saúde-doença, Tillich (2005) apresenta dois cenários onde se pode observar a ambiguidade da autointegração *versus* desintegração, como em situações de infecção onde o organismo não consegue retornar à autoidentidade devido a não assimilação de corpos estranhos no sistema, e outra situação, onde o eu centrado se impõe uma restrição do movimento de autoalteração, manifestada na restrição alimentar, de se movimentar e interagir no ambiente, como uma tentativa de preservação e manutenção da segurança da autoidentidade, contradizendo a autointegração, sendo conduzida à doença e desintegração da vida, conseqüentemente.

Sendo assim, para Tillich (2005) a autointegração pessoal e os problemas conseguintes, advém desta constituição da autointegração nos polos de autoidentidade e autoalteração, onde a integração seria o ponto de equilíbrio entre eles, e portanto, a desintegração a ruína deste equilíbrio, ambos trabalhando sob a influência da alienação existencial presente no ser humano. Assim como em todas as dimensões, na esfera pessoal a autointegração possui a necessidade de agregar novas experiências e conteúdos, em quantidade e qualidade, ao eu centrado, sem com isso provocar a si mesmo destruição. Esse movimento se dá através da autoalteração, que busca aumentar os conteúdos dentro de si, mas é preciso voltar a si mesmo para preservar este conteúdo dentro de sua centralidade, cumprindo as exigências da autoidentidade. Porém, a cada movimento deste, ao passo que surgem variadas possibilidades de crescimento quando a autoalteração é efetuada, corre-se o perigo da destruição do eu centrado, exigindo que se tome uma decisão entre duas opções, ou se evita o contato com essas possibilidades de crescimento, e corre o risco de estagnar a autoidentidade, ou sacrifica-se aquilo que se é atualmente em prol de uma possibilidade de ampliação e aperfeiçoamento do eu centrado, o que evidencia o constante caráter sacrificial da vida.

2.3.1 Percepção de si e autointegração psicológica

Em termo de autointegração da dimensão psicológica, se trabalha essa noção a partir do conceito de percepção de si. Tillich (2005) chama a atenção para essa característica aparentemente já presente nos animais e, portanto, bem desenvolvido nos ser humanos, que é importante para a autointegração da vida. A percepção de si é a capacidade de experimentar o ambiente de forma individual, e que nos humanos se evoluiu para uma percepção centrada que “implica um centro definido e, ao mesmo tempo, um conteúdo mais amplo do que aquele disponível no ser pré-consciente mais desenvolvido” (Tillich, 2005, p. 498). Essa percepção é que permite com que os acontecimentos experienciados sejam colocados em categorias

temporais de passado e futuro, podendo ser retomados pela memória posteriormente, ou ser antecipados pela vivência anterior, essa interação e desenvolvimento da percepção centrada é o que proporciona o surgimento e manutenção da dimensão psicológica, “a auto-integração da vida na esfera psicológica inclui o movimento básico de saída de si e retorno a si como experiência imediata. Pode-se chamar o centro de um ser sob a dimensão da percepção de si de ‘eu psicológico’” (Tillich, 2005, p.498-499), desta forma esse “eu psicológico” não se coloca como objeto em debate existencial, mas como a localização onde os conteúdos percebidos se encontram.

Tillich (2005) compreende que estudar as psicopatologias se torna um desafio à ciência, pois, tendo em vista que a percepção de si está unida à dimensão do espírito, e desta forma o eu psicológico e o eu pessoal estão inseparáveis, logo não possibilita uma descrição exata do âmbito psicológico, e ainda que a ciência e a psicologia experimental tenha optado por trabalhar analogamente com a dimensão psicológica animal reproduzindo neles artificialmente alguns problemas de ordem psicológica e biológica semelhantes aos encontrados nos seres humanos, estes por sua vez não conseguem se filiar empaticamente aos animais para entender de forma plena o processo de adoecimento psicológico, desta feita a percepção de si vinculada à dimensão biológica e espiritual, concomitantemente, só podem ser analisadas indiretamente.

O processo saúde-doença em qualquer dimensão está condicionado a duas forças, a autoidentidade e a autoalteração, que ao exercer suas respectivas forças sobre a dimensão psicológica direcionará a autointegração em dois movimentos distintos, o que o levará ao sucesso (saúde) ou ao fracasso (doença). Então, o processo de adoecimento psicológico se dá devido à incapacidade do eu psicológico de assimilar ou de resistir ao impacto das várias impressões advindas dos movimentos causados pela autoalteração, que tendem a incorporar-se ao eu centrado, desta forma, a autoalteração pode atrapalhar ou destruir a autointegração, gerando então o adoecimento. A outra face dos transtornos mentais/psicológicos consiste na

indiferença diante de estímulos, a fim de provocar o impedimento da autoalteração, mantendo a autoidentidade estagnada, devido ao temor da mudança (Tillich, 2005).

2.3.2 Autointegração na dimensão do espírito e as leis morais

Tillich (2005) entende que o ser humano possui sua centralidade essencialmente constituída, mas para efetivá-la é necessário o ato moral, na liberdade através do destino. É importante destacar que “a moralidade é a função da vida pela qual se forma a esfera do espírito. A moralidade é a função constitutiva do espírito” (Tillich, 2005, p. 500). A moralidade na concepção de Tillich (1961/1984) é formada no momento de autoatualização pessoal onde há o encontro de duas centralidades, a do eu e a do outro. Desta forma, não há que se falar de moralidade no sentido da dimensão do espírito de obediência à lei divina ou humana, e sim de uma autoatualização que é inerente à essência humana, ou seja, a moralidade está potencialmente criada no próprio ser humano, não é algo externo, apesar do ambiente exercer sua importância. Seguindo essa lógica, Tillich (2005) critica as teorias reducionistas que tentam explicar o humano a partir apenas das categorias do biológico e psicológico, ignorando a dimensão do espírito, pois quando o sujeito experiencia o ambiente no qual está inserido, ele experiencia juntamente com a presença do seu mundo, e é neste encontro entre ambiente e mundo que se constroem efetivações. Na visão tillichiana para que haja experiência é necessário um mundo interno que entre em contato com o ambiente, para que haja um mundo interno é preciso a existência de uma centralidade efetivada, e essa centralidade é o que precede a existência da moralidade, e esta por sua vez é constituinte vital da dimensão do espírito.

O moralismo é uma atitude psicológica negativa que deturpa o imperativo moral, já moralidade é uma função humana que auxilia os indivíduos a se tornarem humanos, pois refere-se à experiência do imperativo moral, pois diz respeito ao comportamento moral frente à

sociedade, assim sendo, nem os ultrarrelativistas conseguem se livrar de alguma regra moral absoluta, pois o imperativo categórico kantiano possui valor incondicional a despeito de seu conteúdo. Como já afirmado, a moralidade está contida na essência humana, é a autoafirmação dela, desta feita, ao passo que a moralidade é incondicional e absoluta por derivar da essência humana, os sistemas morais (moralismos) são relativos (Tillich, 2009).

O ser humano tem a possibilidade de ter um mundo pautado na centralidade do eu e dialogar com o ambiente externo, e esse mundo pode questionar ou contradizer a sua própria centralidade na dimensão do espírito, e assim se relacionar de forma livre com as normas morais dadas pelo ambiente e, concomitantemente, determinar normas morais a partir da liberdade do eu centrado (Tillich, 2005). Com isso, as normas morais da liberdade são normas essenciais (potenciais) da relação entre o eu centrado e o mundo interior, e as normas morais ambientais são morais opositoras efetivadas do ambiente. Daí cabe à liberdade, advinda da *gratia Dei*, trazer à tona as normas morais de validade incondicional que estão apenas em essência. Diante de todas essas normas morais o ser humano é capaz de atendê-las, o que o torna um ser responsável de tal forma que se recusar isso provoca-lhe desintegração moral (Tillich, 2005).

Essa questão moral desenvolvida por Tillich (2005) é sobretudo importante não apenas para sua filosofia-teológica, mas também para sua psicologia. Ele entende que para o ser humano se tornar consciente de que deve responder às exigências morais, é preciso que o mesmo se efetive moralmente a partir do encontro com outro ser humano efetivado moralmente (eu-tu), e ambos no encontro se tornem pessoas reais que precisam responder às exigências da responsabilidade moral. Neste encontro, ainda que se considere uma ilimitabilidade do desejo e da capacidade humana de apreender para si todo o conteúdo presente no universo, no encontro com o outro se impõe a ele um limite bem claro, pois a máxima de “*o direito de um acaba onde começa o do outro*”, está presente no encontro. Sendo assim, no pensamento do teólogo alemão a única forma de um eu centrado efetivar seu espírito potencial, e conseqüentemente a

moralidade, é no contato contínuo com a comunidade, sem com isso necessitar de explorar o outro para assimilar conteúdos do seu eu centrado (Tillich, 2005).

Para Tillich (2005), os problemas morais processados pelas ambiguidades do espírito se dão devido que, o imperativo moral é necessário ao ser humano, pois confronta a alienação existencial com o que há de essencial no ser, e a validade incondicional do imperativo moral se dá no encontro com outra pessoa, tendo em vista, que neste tipo de encontro é preciso reconhecer o outro também como pessoa, o que é a base dos direitos humanos e do respeito mútuo, bem como do “*amar ao próximo como a si mesmo*” do judaísmo-cristianismo. Sendo assim, “o imperativo moral exige que um eu participe do centro do outro eu e, conseqüentemente, aceite suas particularidades, mesmo que não haja convergência entre os dois indivíduos como indivíduos” (Tillich, 2005, p. 506), essa participação, para o teólogo alemão, fala diretamente do amor agapático neotestamentário.

Apesar de sua validade para a moralidade, as leis natural e revelada (como os 10 Mandamentos) não conseguem abarcar todas as situações concretas, servindo apenas para situações especiais, contudo utilizar-se da consciência moral para a aplicabilidade dessas leis em situações específicas também se tornam um problema devido a influência da ambiguidade na consciência humana, e ao caráter antecipatório e fragmentário, ou seja, não plenamente efetivado, desta na *psique* humana. Logo, a solução tillichiana à problemática é o princípio do ágape que encontra validade incondicional no imperativo moral, conduzindo o conteúdo ético à sua ultimidade, mas, além desta função, o amor agapático serve à moralidade com a motivação, tendo em vista que, “o cumprimento da lei é a reunião com o nosso próprio ser essencial ou a integração do eu centrado” (Tillich, 2005, p. 509). Porém, ainda pela força motivadora do princípio do ágape, a maioria das pessoas tem um relacionamento instável com a lei moral, justamente porque há claras limitações no poder motivador que impede da lei se unir ao ser. Desta forma, a oscilação entre cumprimento e descumprimento da lei se torna algo frequente

na sociedade, mas mesmo as pessoas não aderindo totalmente a elas, não se fiam no antinomismo, excluindo-as das suas relações sociais e pessoais por considerá-las boas e úteis. Quando a lei divina é transmitida, imposta e percebida como uma lei, dentre todas as outras, ocorre com ela o mesmo que com as demais, desmotivação e impossibilidade de cumpri-la integralmente, porém se ela conduz o indivíduo e a sociedade a transcendê-la a partir do princípio do ágape, há a experiência da moralidade sublimando a lei, daí o ágape cumpre o propósito de reunir e integrar o seu humano (Tillich, 2005).

Por essa razão, o teólogo alemão entende que através do grande mandamento, o mandamento do amor⁹, dado por Moisés e Jesus, há a formalização da lei natural dada pela essência humana em termos da lei divina, sendo assim, a lei moral externa só possui efeito se antes já estiver potencialmente presente no espírito humano e encontrar ressonância nele (Tillich, 2009).

2.4 A Autocriatividade da vida

A polaridade que se encontra no ser humano designada por dinâmica-forma, se efetiva na autocriatividade da vida bem como no princípio do crescimento. De acordo com Tillich (2005), o crescimento é dependente da dinâmica no momento de ir além do que já está posto a fim de alcançar novos rumos e experiências. A partir deste movimento é que a vida consegue se autocriar, não no sentido divino *ex-nihilo*, mas no sentido de crescer, se expandir, construir algo, vivenciar outras possibilidades de vida, o que ocorre com muita frequência no dia-a-dia do trabalho, bem como no processo psicoterapêutico. Mas, no outro polo da dinâmica de crescimento se encontra a forma. Tudo que se cria possui uma forma, pois é com ela que se

⁹ “Amarás a teu próximo como a ti mesmo”.

configura o ser de algo, porém, naturalmente, a simples construção de formas não se constitui em crescimento.

Geralmente, para se criar uma nova forma, é necessário que haja rompimento da antiga, gerando uma espécie de momento de caos que se coloca na tensão do não-mais-forma e do ainda-não-forma. Porém, esse caos não pode ser absoluto e perpétuo, precisa ter características de transitoriedade para não ameaçar a autocriação da vida. Esse elemento do caos está presente no processo psicoterapêutico no momento onde ocorre uma reconstrução ou recriação da visão de si, do outro e do mundo, mas é preciso que esse caos dê lugar à nova forma. Sendo assim, se a integração se dá através dos elementos da criação, a destruição da integração na dinâmica da vida – que difere de desintegração – se dá quando os elementos do caos se sobressaem no polo da forma (Tillich, 2005).

Tillich (2005) reafirma que a centralidade para se constituir não depende do ato de crescimento, mas o crescimento necessita de uma centralidade para a partir dela avançar em alguma direção. A destruição é distinta de desintegração, haja vista que a segunda pode implicar na primeira, mas não é uma condição necessária, “a desintegração ocorre dentro de uma unidade centrada, a destruição pode ocorrer apenas no encontro de uma unidade centrada com outra. A desintegração é representada pela doença, a destruição pela morte” (Tillich, 2005, p. 512).

O conflito entre autocriatividade e destruição, à parte da dimensão do espírito, se apresenta de forma mais clara e explícita, principalmente na dimensão orgânica, onde autocriatividade e crescimento por um lado, e destruição e declínio pelo outro se apresentam na experiência de vida e morte (Tillich, 2005). O teólogo alemão faz ressoar a ideia de que a condição da vida é a morte, tendo em vista que desde o nascimento já se começa a morrer, mesmo que a causa da morte seja algo externo, não seria efetivada se a morte já não estivesse se efetivando dentro do ser. Considerando que a efetivação da vida, sua manutenção,

crescimento e dinâmica depende de uma constante luta pela sobrevivência interna e externa, onde a vida nutre-se da vida, dentre impulsos e contra-impulsos a favor da vida, se busca um equilíbrio provisório, mas sem muita certeza dos resultados destes conflitos e equilíbrios, pois em um momento pode haver equilíbrio, e logo após o mesmo ser destruído (Tillich, 2005).

Ao se falar nisso, aborda-se o tema da ambiguidade da autocriação, que para Tillich (2005) se apresenta de forma autoconsciente por meio das ambiguidades de prazer-dor e “instinto de vida” e “instinto de morte”, lembrando a pulsão de vida e de morte de Freud. Para Tillich (2005) o fato de o instinto de vida conduzir ao prazer no processo de autocriação da vida, e do instinto de morte conduzir à dor no processo de destruição da vida, levou a alguns, erroneamente, a considerar que a dimensão psicológica tem por função prioritária efetuar atos que conduzam ao prazer e evitar os que conduzam à dor, como defende a psicologia behaviorista. No entanto, é preciso destacar que “uma vida saudável segue o princípio da autocriação, e no momento da criatividade o ser vivo normal desconsidera tanto a dor quanto o prazer” (Tillich, 2005, p. 516).

Mas, não significa que não os ocorra, apenas que não é a intenção do ato criativo a busca deles, pois no ato criativo não se está em busca da realização da felicidade, como no princípio do prazer, mas busca-se o que a vida através da sua dinâmica interna almeja, o *eros*. A realização do *eros* traz alegria ao ser, mas não é uma busca intencional por ela, pois caso fosse não a encontraria através do ato criativo. O ato criativo da vida saudável se entrega ao objeto do *eros*, mas sua destruição se dá no raciocinar sobre as consequências do princípio de prazer-dor (Tillich, 2005).

2.4.1 As formas de transcender a autocriação da vida e a linguagem técnica e religiosa

A maneira do indivíduo transcender a si mesmo por meio da função da autocriação da vida, ocorre por meio do trabalho, onde se desenvolve uma ambiguidade, haja vista que se por

um lado as pessoas interpretam o trabalho como um fardo, por outro não gostariam de perder a expressão e o sentido que o trabalho proporciona às suas vidas. Ainda, para Tillich (2005), a outra forma de transcender é através da relação sexual e procriação, que a despeito de suas ambiguidades, se apresentam no momento onde os indivíduos se atraem mutuamente para experimentar um dos êxtases mais elevados que a espécie humana conhece. Neste encontro os indivíduos se mesclam entre si, perdendo sua individualidade, matando ou se deixando morrer pelos parceiros, e no ato sexual há explicitamente a ambiguidade da autocriação da vida na dimensão orgânica, pois concomitantemente se efetiva nos indivíduos a propagação da espécie e se nega a individualidade.

Adentrando à linguagem humana, Tillich (2005) apresenta a ideia de que a linguagem se faz presente em “uma participação mútua num universo de sentidos” (Tillich, 2005, p. 518) e é desta forma que o ser humano adquiriu o poder de se comunicar, não apenas de gestos e sons, porque o humano possui um eu desenvolvido que se correlaciona com o seu mundo, o que lhe possibilita abstrair as situações, não necessitando portanto, das situações concretas. Assim, comenta Tillich, “o ser humano possui linguagem porque possui um mundo; e possui um mundo, porque possui linguagem” (Tillich, 2005, p. 518) e, este fato de cada indivíduo possuir uma linguagem e um mundo, no momento em que dois indivíduos se encontram ambos experimentam o limite, pois surge a necessidade de regularem e harmonizarem entre si suas linguagens próprias para formalizar a comunicação e o entendimento mútuo, provocando um movimento interno para encontrar o melhor meio de expressar seus pensamentos e desejos, e externo pois o obriga olhar para a realidade do mundo do outro, e é neste encontro eu-tu, de um mundo com outro mundo, de sintonização de linguagem que ocorre os fenômenos da moralidade e da cultura.

Ainda, sabe-se que linguagem e a cultura estão intrinsecamente relacionadas, sendo assim por intermédio do ato criativo cultural é possível distinguir três elementos que compõem

as produções artísticas e culturais, a saber: o tema, a forma e a substância (conteúdo). O tema é escolhido a partir da linguagem dentre as inúmeras possibilidades de objetos a serem alvo da atividade cultural. A forma configura a criação acerca do que ela é, seja uma pintura, uma poesia, uma oração, uma escultura, dentre outros exemplos. E, os elementos da substância ou conteúdo diz respeito ao que tanto o tema quanto a forma se fundamentam para constituir a atividade artística-cultural (Tillich, 2005).

De acordo com Tillich (2005) não há a possibilidade de se buscar o conteúdo, pois ele “está inconscientemente presente numa cultura, num grupo, num indivíduo, dando à pessoa que cria a paixão e o impulso, e às criações o significado e o poder de sentido” (Tillich, 2005, p. 520), e é através do conteúdo que se proporciona a expressividade da linguagem cultural. Através da atividade cultural, a dimensão do espírito demonstra a necessidade que possui em relação à linguagem para efetuar a autocriação da vida, os diferentes tipos de linguagem que necessita para se expressar ao mundo, como através da linguagem técnica se comunica ao e com o mundo cotidiano.

Para Tillich (2005) a linguagem tem um papel fundamental na autocriação da vida no que diz respeito à dimensão do espírito, principalmente no que se refere à cultura, pois a linguagem é constituinte em várias esferas políticas, cognitivas, éticas, religiosas, técnicas ou estéticas, tendo em vista que como afirma Tillich (1973) o processo de conhecimento das ciências culturais perpassa pelo processo criativo espiritual, assim como a ciência do conhecimento, da criação artística, o direito e a metafísica. Por isso, no que se refere à linguagem em relação com a religião, o autor considera que a mesma é tão antiga quanto a linguagem técnica, pois descreve a realidade cotidiana, mesmo a partir da linguagem simbólico-mitológica, com o intuito de apreender a realidade da experiência religiosa. Acaba-se por utilizar tanto das normas técnicas quanto transcende a linguagem técnica através do simbolismo religioso e mítico para possibilitar a expressão com precisão, e que por vezes, o que provoca

empecilhos na compreensão da religião é a utilização destes dois tipos de linguagem, mas pode-se haver a convivência pacífica entre a linguagem técnica da ciência e a linguagem poética da religião (Tillich, 2005).

A linguagem é primordial para a existência da fé e da experiência religiosa, seja as linguagens gerais ou especiais contidas na vida do espírito humano. A linguagem religiosa se dá pela via dos símbolos e mitos, que fundamentam e identificam a comunhão de determinado grupo religioso. Logo, os símbolos da fé e os mitos, assim como a ciência e a arte, estão na raiz do espírito humano, e não podem ser substituídos, pois contém em si a verdade e o poder, além de expressarem a incondicionalidade daquilo que toca os indivíduos (Tillich, 1985).

Os símbolos, diferentemente dos sinais, participam do poder e sentido daquilo que estão simbolizando, logo para um sinal se tornar um símbolo precisa transcender o mero significado daquilo que representam. A arte possui uma função de através do símbolo abrir vários níveis de realidade e da alma que por outras vias seria impossível, assim a arte também direta ou indiretamente possui seu valor simbólico. O símbolo surge espontaneamente pela via do inconsciente coletivo, e só morre quando o grupo também morre, e os símbolos religiosos possuem exatamente as mesmas qualidades que todos os símbolos, com a diferença que os símbolos religiosos alcançam a abertura de profundidade da alma humana, do contato com o poder absoluto do ser, do sagrado e do transcendente absoluto, sendo capazes de controlar tanto o consciente quanto o inconsciente individual ou coletivo, o que outros símbolos não alcançam essas dimensões. Logo, o símbolo sempre será superior ao literal, não podendo ser alcançados pela crítica empírico-científica das ciências naturais e da pesquisa histórica (Tillich, 2009).

A linguagem humana também libertou o ser humano da necessidade de concretude para se expressar, como destacou Tillich (2005), e com isso proporcionou-lhe criar objetos e instrumentos que o sirva no cotidiano prático, técnico ou cultural, mas também criar sentido

previamente inexistente para um dado instrumento ou atribuir um sentido a um instrumento além do que ele já possui; ao contrário de outros animais que constroem instrumentos com uma finalidade pré-definida. Para isto ocorrer é necessário a linguagem, não há a possibilidade de construir instrumentos e dar sentidos a eles *per si* sem a presença da linguagem, o “*logos* precede todas as coisas. Se o ser humano é chamado de *homo faber*, implicitamente ele também é chamado de *anthropos logikos*, isto é, ser humano que é determinado pelo *logos* e é capaz de usar a palavra de maneira significativa” (Tillich, 2005, p. 521).

Contudo, Tillich (2005) chama a atenção para um aspecto importante da cultura contemporânea que expressa a relação da ambiguidade com a linguagem e com a produção de meios e de instrumentos, entendendo que devido a possibilidade de se criar e efetivar muitos meios, como permite a tecnologia, as pessoas focaram em criar meios dando-lhes sentido último, ou seja, os meios se tornaram o fim em si mesmos; ou ainda que o ser humano assumiu o lugar de instrumento de efetivação de sentidos, como quer o humanismo, que visa a efetivação plena das potencialidades humanas através da educação, porém, por não conseguir, educar a todos, exclui alguns desta efetivação fracassando a sua filosofia, o que se torna a sua própria autocontradição. Desta forma, propõe o teólogo alemão que como a cultura e a educação por si sós não conseguem alcançar a todos, inclusive devido à ambiguidade do humanismo, “somente um humanismo autotranscendente pode responder à questão do sentido da cultura e do objetivo da educação” (Tillich, 2005, p. 544), porque sem um humanismo autotranscendente, que considere a condição humana de alienação existencial, ele se transforma em exigência legal, portanto, sendo vítima das ambiguidades da lei, caso não seja o próprio humanismo pode conduzir à essa transcendência da cultura.

2.4.2 Autocriação pessoal da vida: crescimento de si e participação no outro/grupo

Na concepção de Tillich (1972/1984) não há possibilidade de haver as expressões da dimensão do espírito enquanto moralidade e criação cultural, se antes não houver o encontro

do eu-tu que proporciona o autocrescimento mútuo das potências humanas. Diante dessa assertiva, a autocriação pessoal da vida, é didaticamente exposta por Tillich (2005) separando o pessoal em si e o pessoal em relação, no entanto deve-se considerá-los inseparáveis. Entende que o objetivo do ato cultural em ambos é efetivar a humanidade no ser humano, pois, “alcança-se a humanidade pela autodeterminação e pela determinação por outros em dependência mútua. O ser humano luta por sua humanidade e tenta ajudar outros a alcançá-la, uma tentativa que exprime sua própria humanidade” (Tillich, 2005, p. 534).

Sendo assim, a ambiguidade da autocriação pessoal da vida se dá tanto da determinação por si mesmo quanto por outros, considerando que a autodeterminação já indica a ambiguidade identidade *versus* não-identidade. Essa ambiguidade decorre devido a alienação existencial que impede o ser humano de entrar em contato com o poder daquilo que lhe é essencial, impossibilitando a autodeterminação da humanidade plenificar-se. No entanto, de certa forma, esse impedimento realizado pela alienação existencial é necessário, pois a partir do momento que o ser humano plenificar sua humanidade, deixaria de ser um eu e passaria a ser uma coisa. Uma possibilidade de superar essa ambiguidade é apresentada pelo cristianismo no ato da transformação do corpo glorificado, onde se plenifica o ser em Deus; mas isso é uma questão para a autotranscendência da vida (Tillich, 2005).

Já uma forma de superar a ambiguidade do crescimento pessoal, apresentado por Tillich (2005), que está diretamente vinculado à Psicologia, ocorre no momento de uma ajuda externa, que pode se apresentar como psicoterapia ou aconselhamento, nas relações familiares e nas relações educacionais. O teólogo alemão defende que um dos maiores êxitos da Psicanálise foi entender o processo de transferência e contra-transferência na relação paciente e analista, o que possibilita ao último intuir sobre consequências despersonalizantes e adotar métodos e técnicas

que possam ajudar ao primeiro no processo de cura, o que só ocorre caso seja superada esta ambiguidade através da superação da ruptura sujeito-objeto.

Por sua vez, a ambiguidade da participação pessoal, que ocorre no âmbito das relações humanas, tem o aspecto da participação cognoscitiva, isto é, diz respeito à criação que se faz da imagem do outro com a finalidade de conhecê-lo e a participação emocional, que pode se sujeitar às ambiguidades de autoisolamento e autoentrega. No desejo de participação emocional no outro ocorre uma constante oscilação no próprio eu que através do autoisolamento, que ocorre quando o indivíduo afasta o outro pelo desejo intenso de intimidade e aproximação, acabando por isolar-se; e, a autoentrega, que se manifesta na entrega de si sem reservas à mercê do outro de forma descontrolada e caótica, fazendo com que este outro não saiba o que fazer com o “eu” daquele que se entrega sem reservas, pois há perda de ambos os lados da singularidade e da privacidade, não constituindo uma diferenciação de “eus”, isso é visto frequentemente em relações de amor romântico. As ambiguidades da participação emocional que atuam conjuntamente com as ambiguidades cognitivas, produzem as situações criativo-destrutivas que se percebe nas relações pessoais (Tillich, 2005).

A autocriação cultural se desenvolve a partir da vida e do crescimento do grupo social pautados na dimensão do espírito, o que conduz ao desenvolvimento de uma Psicologia social tillichiana, haja vista que o autor aborda o tema da centralidade do grupo e da liderança em analogia com o indivíduo, ressaltando que apesar do grupo não possuir um centro como o indivíduo, pode se pensar em uma sede de poder do grupo na pessoa da liderança ou das lideranças, onde da mesma forma que um ato individual de uma pessoa traz consequências para si mesma, os atos de uma autoridade representativa pode trazer consequências para todo o grupo (Tillich, 2005). Por esse motivo, Tillich (1972/1984) entende que a cura do ser humano precisa embarcar todos os lados, o psicológico, o corporal, o espiritual e até mesmo o sociológico, posto que a existência social é imprescindível a todos.

A vida de um grupo, tem-se constituída principalmente pela dimensão histórica, que concentra em si todas as demais dimensões, e possibilita o grupo caminhar rumo a um futuro. Isso porque para Tillich (2005), todos os organismos sociais que conhecemos como a família, comunidades, grupos diversos, dentre outros tipos, são frutos da autocriação cultural da vida, sendo ao mesmo tempo atividades organizadoras e partes desta criatividade cultural. Os grupos sociais necessariamente dependem de possuir uma forma que é construída pela percepção de justiça efetiva no interior dos mesmos, porém essa efetivação da justiça também está associada a vários tipos de ambiguidades.

Dentre essas ambiguidades, a da inclusão-exclusão, onde um grupo para incluir alguns, necessariamente exclui outros em prol da coesão grupal; a da competição-igualdade, que se demonstra nas dinâmicas naturais das relações humanas, na escola, na família, no trabalho, no poder político e em outros tantos; a da liderança, que está presente em boa parte das relações desde pai e filho até rei e súdito, e possui relação com a ambiguidade de criatividade e destruição, pois o problema se constitui devido o líder não representar apenas o grupo, mas também a si mesmo e suas raízes sociais, porém é impossível que um grupo se sustente sem um líder ou pelo menos um grupo de líderes. E por fim, o último tipo de ambiguidade é a legal, considerando que apesar das leis direcionarem e definirem os atos e comportamentos do grupo, e prometer o cumprimento da justiça, elas podem trazer tanto justiça quanto injustiça (Tillich, 2005).

2.5 A Autotranscendência da Vida

Desenvolvendo aquilo que se pode considerar uma “Psicologia da Religião” ou uma “Psicologia teológica”, Tillich (2005) propõe a verdadeira superação das ambiguidades e de suas consequências (alienação existencial) apenas por meio do contato com o divino. A “autotranscendência da vida” inicia e é realizada pela constituição da vida que se dá através da

polaridade liberdade e destino, pois a vida é livre de si mesma no momento que se direciona verticalmente no sentido último e infinito, porquanto a verticalidade propõe a transcendência da circularidade da centralidade do eu e da horizontalidade do crescimento, conseguindo abarcar todas as dimensões do humano, não apenas a do espírito, apesar de diretamente atingir apenas a dimensão do espírito, e indiretamente as demais.

Devido ao empirismo psicológico focar-se nas coisas meramente finitas, não é possível responder sobre a manifestação da autotranscendência da vida como acontece com a autointegração e a autocriatividade. Assim, somente é possível abordá-la nos termos que “descrevam o reflexo da autotranscendência interior das coisas na consciência do ser humano. O ser humano é o espelho em que se torna consciente a relação de tudo o que é finito com o infinito” (Tillich, 2005, p. 545). Portanto, o que se opõe à autotranscendência da vida é a profanação da mesma, que se encontra na consciência humana, tendo como função lutar contra a efetivação da autotranscendência em todas as dimensões da vida.

O que torna o ser humano o mais vital de todos os seres existentes é sua capacidade de significação e intencionalidade, o que proporciona-o a transcendência das situações e direções, criando algo além de si mesmo, desta forma só o ser humano possui vitalidade plena, devido a intencionalidade, haja vista que a definição de intencionalidade é se direcionar a algo significativo. Tudo isso é possível, pois o ser humano possui a palavra que o concede a liberdade de comparar o presente com o passado, pensar em possibilidades futuras, o que é traduzido em potência de vida (Tillich, 1976). É diante da discussão sobre o ser humano como um ser biológico que Tillich (1976) conclui que “no homem nada é ‘meramente biológico’, como nada é ‘meramente espiritual’. Cada célula de seu corpo participa de sua liberdade e espiritualidade, e cada ato de sua criatividade espiritual se nutre de sua dinâmica vital” (p. 63).

Quando a autotranscendência aparece na consciência possui as características de grandeza e dignidade. Grandeza no aspecto qualitativo é demonstrada quando o sujeito portador do ser e do sentido os representa com o caráter de ultimidade, conferindo dignidade a tal representação. O profano, da mesma forma, se apresenta em todo lugar onde está o sagrado, conduzindo as dimensões à sua finitude, por exemplo, no caso da dimensão do inorgânico que ao sofrer a profanização se torna apenas um material que após à morte será consumido, residindo neste fato a ambiguidade da vida, onde profano e sagrado vivem juntas na mesma estrutura, pois a grandeza e a dignidade de um sujeito que busca a santidade está inseparavelmente ligada à pequenez e vulnerabilidade profana da vida (Tillich, 2005).

Especificamente sobre o sentido de dignidade da autotranscendência é preciso notar que ela possui uma relação intrínseca com o sentido de grandeza, e que um dos elementos primordiais da dignidade é “a inviolabilidade, que é um elemento válido de toda a realidade, conferindo dignidade tanto ao inorgânico quanto ao pessoal” (Tillich, 2005, p. 547), a inviolabilidade na esfera pessoal se manifesta como a exigência da pessoa ser tratada como tal, e ainda que se tente violá-la tecnicamente, moralmente não é possível, levando o violador a se autodestruir moralmente, como aconteceu no evento do nazismo quando Hitler ao tentar violar a dignidade e a moralidade dos judeus, denegriu a si próprio moralmente (Tillich, 2005).

A autotranscendência ao trazer à vida o elemento da grandeza, concomitantemente, carrega consigo o elemento trágico da existência, constituindo a ambiguidade da grandeza e tragédia. As dimensões da vida manifestam sua grandeza através do fato de todos os seres expressarem seu poder finito de ser por meio de um ato de autoafirmação nas relações quando impõem limites legais, racionais e linguísticos. Já o trágico só pode ser pensado em termos da consciência sob a dimensão do espírito, e representa de forma clara a universalidade da inevitabilidade da alienação existencial, da qual o ser humano é responsável, ainda que possa expressar a ambiguidade da autotranscendência da vida nas demais dimensões (Tillich, 2005).

Com isso, o teólogo alemão lança luz sobre os conceitos de *hybris* e concupiscência para designá-los como elementos da alienação existencial, *hybris* relacionado à grandeza e concupiscência ao *eros*. Desta forma, a definição de *hybris* é “auto-elevação do grande para além dos limites de sua finitude. O resultado é a destruição dos outros bem como de si mesmo” (Tillich, 2005, p. 551). Esta ambiguidade da autotranscendência da vida é a base dos elementos da “alienação existencial” que se mostra claramente sob a dimensão do espírito.

Neste breve momento faz-se um adendo a partir de uma crítica anexada por Tillich (2005) ao monoteísmo em relação à experiência humana de autotranscendência da vida em todas as dimensões, considerando que inicialmente a humanidade vivenciou a grandeza e a dignidade passando a encontrar a ambiguidade posteriormente, vinculou-se à dessacralização e profanação, e que foi o politeísmo que possibilitou a representação, através dos deuses, da autotranscendência da vida em todas as dimensões, ainda que em ambiguidades, fato que o monoteísmo, a fim de resguardar o poder e glória a um só deus, transformou tudo o mais em meros objetos sem dignidade, inclusive o ser humano.

Neste ponto levanta-se uma possível contradição interna no pensamento tillichiano, pois, utilizando-se da própria construção teológico-filosófica do mesmo, sabe-se que o fundamento da ambiguidade, não só da autotranscendência da vida, como da autointegração e da autocriação, é a alienação existencial que impõe ao ser humano esta condição de não poder vivenciar uma vida-sem-ambiguidades, que só será possível superá-la, segundo o próprio Tillich (2005), através da re-união com o Infinito. Tendo aqui a tradição monoteísta judaico-cristã do Tillich, onde Deus se coloca em relacionamento pessoal com o humano e, partindo de uma teologia cristã que Deus se faz homem, concedendo dignidade ao homem em todas as dimensões, percebe-se então que se tem uma das tradições religiosas que mais humanizam e valorizam a humanidade. Pode ser que a crítica que Tillich esteja tecendo aqui, se direciona ao monoteísmo filosófico grego que supõe uma relação impessoal do Ser Imóvel com a criação,

daí fazendo jus a crítica, ou ainda relacionado à forma como o monoteísmo judaico-cristão transformou o Ser-em-si em um objeto, daí surgindo seu conceito de Deus acima de Deus.

Retomando o curso textual, a associação da função cognitiva de autoconsciência com a autotranscendência, ocorre por meio da “intencionalidade da autotranscendência”, via a dimensão psicológica da autoconsciência, com a finalidade de no ato de estar consciente de si transcender a si mesmo (Tillich, 2005). Nesse ato de autoconsciência o indivíduo alcança um estado de grandeza e dignidade inestimável, tomando consciência de si mesmo enquanto sujeito, superando-se como mero objeto. Esta superação do ser enquanto objeto, ou ainda da díade sujeito-objeto, aparece com frequência nas manifestações de misticismo, onde Tillich (2005) ressalta que

esta valoração do esquema sujeito-objeto como um momento decisivo na autotranscendência da vida parece contradizer a tendência mística de identificar a autotranscendência com a transcendência da ruptura sujeito-objeto. Mas a contradição é tão-somente aparente, pois mesmo na forma mais manifesta de misticismo, a autotranscendência mística não é idêntica ao recuo ao estado vegetativo sob a dimensão do orgânico. É a própria natureza da mística superar a ruptura sujeito-objeto depois de plenamente desenvolvida no âmbito pessoal – não aniquilá-la, mas encontrar ao além da ruptura que a supere e preserve (Tillich, 2005, p. 550).

Desta forma, para a manifestação do fenômeno místico, o indivíduo necessariamente plenifica seu crescimento pessoal para então ir além da relação comum de sujeito-objeto, no entanto, sem exterminar nenhuma dimensão, nem mesmo a do inorgânico, como acredita alguns, mas preserva a integridade de todas as dimensões, da inorgânica à histórica.

Não há como se falar de sagrado-profano, misticismo e autotranscendência sem abordar sobre o entendimento tillichiano de religião que é, ao lado de outras, uma das facetas da dimensão do espírito, isto significando que ao olhar de um ponto de vista das profundezas do espírito humano ele se apresenta religioso, haja vista que se volta às questões do infinito, do supremo, do incondicionado, ou seja, da preocupação última, manifestando as funções criativas do espírito. Assim, se religião significa preocupação última, fé é o estado de estar tocado por

essa preocupação, e Deus é o conteúdo (Tillich, 2009). Logo “se você tirar o elemento místico, ou seja, a presença de Deus – fora da religião, então se torna um sistema de ordens morais” (Tillich, 1972/1984, p. 182).

Por essa razão, Tillich (1972/1984) entendia que todos aqueles que não possuem a preocupação última em suas vidas estão adoecidos espiritualmente, pois não possuem um centro acima de seu próprio centro a que possa descansar, a isso se nomeia de pecado ou alienação, o que acarretaria adoecimento em todas as dimensões da vida. Diante deste contexto, o teólogo alemão traz o conceito de transformação humana, que possibilita a superação da “alienação existencial”, a partir do processo que ele nomeia de “Novo Ser”. A coragem pautada no “Novo Ser” proporciona a superação tanto na esfera da personalidade, ou seja, do eu, quanto da comunidade, isto é, do mundo. E, essa superação se manifesta como unidade da polaridade eu-mundo, que conseqüentemente se apresenta como uma relacionalidade, o que possibilita ao indivíduo sair do isolamento e da heteronomia, e concomitantemente afirma a individualização e a participação que se unem e transcendem oportunizando os sentidos e significados da vida do sujeito (Dumer, 2017). Considera-se também neste contexto sua interpretação do termo “salvação”, ao possuir o significado de cura daquilo que está desintegrado e alienado de sua essência, logo a cura da estrutura existencial e de seus sintomas em forma de angústia, insignificação, culpa e negatividade, não se dá através de métodos médicos e sim através de salvação (Tillich, 2009). Interpretação fundada nas próprias frases de Jesus Cristo ao curar alguém: “Vai a tua fé de salvou (curou)” (Mc 10, 52).

Faz-se importante lembrar que a polaridade individualização *versus* participação também contribuem no processo de autotranscendência da vida, haja vista uma se constituir implicitamente na outra possibilitando a ocorrência da autotranscendência da vida nesta interdependência destes polos, pois a comunhão entre o finito e o infinito, entre o homem e Deus, ocorre por intermédio da comunidade (Tillich, 2005). O que a nível de cultura e

comunidade, Tillich entende que o conceito e aplicação de teonomia, não visa excluir a autonomia e a heteronomia, pelo contrário, serve como centro e fundamento para desenvolver a personalidade e a comunidade, e onde a identidade do indivíduo e a manifestação da potência da existência dos sujeitos devem se arraigar. Com isso, uma cultura que esteja vinculada à sua profundidade é teônoma, e as que não estão ou são autônomas ou são heterônomas, ao que Dumer (2017) destaca que a teonomia oferece à autonomia destino e sentido, de forma à transcendê-la, pois a cultura teônoma busca o alvo incondicional, seja expressando coletiva ou individualmente, certo é que, se não está presente a liberdade pessoal e a justiça, a cultura não é teônoma legitimamente, mas apenas uma expressão de heteronomia religiosa (Dumer, 2017).

2.5.1 A busca da vida-sem-ambiguidade e os símbolos de sua antecipação

De acordo Tillich (2005), a ambiguidade da vida só ocorre porque estão presentes os elementos essenciais e existenciais convivendo de forma inseparáveis e mesclados nesta vida, enquanto bondade criada e alienação existencial. Contudo, o ser humano está em constante busca por vivenciar e experimentar a vida sem ambiguidade, que para o teólogo alemão, inicia-se através da autotranscendência da vida na religião sob a dimensão do espírito, mesmo que não é na religião que se encontrará a realização transcendente da vida sem ambiguidade, pois a religião também é ambígua, mas encontrará o princípio das respostas nela, porquanto essa busca ainda que esteja para além da simbolização religiosa, e a autotranscedência na vida não alcance plenamente o seu fim, a religião pode oferecer à vida uma manifestação não ambígua.

Diante de tudo isso, Paul Tillich (2005) assume que a condição do ser humano é buscar a superação da vida de ambiguidade e alcançar a vida sem ambiguidade, porém existe a impossibilidade de autoconquista deste objetivo. A autotranscedência dota a vida da possibilidade de uma vida-sem-ambiguidade, onde todas as dimensões se direcionam para o

vertical, indo além de si mesmas, contudo sem a possibilidade de alcançar o incondicional que tanto buscam, mas não ocorre a desistência.

Ao que se refere à busca da vida-sem-ambiguidade na dimensão do espírito, o objetivo é de alcançar uma moralidade e uma cultura não-ambíguas unidas à uma religião não-ambígua. “A resposta a esta busca é a experiência da revelação e da salvação; elas constituem a religião acima da religião, embora se tornam religião quando são recebidas” (Tillich, 2005, p. 566), e o que simboliza a vida-sem-ambiguidade em todas as dimensões da vida, desde a inorgânica até a histórica no contexto do Cristianismo são os símbolos da Presença do Espírito na vida do indivíduo, o Reino de Deus na dimensão da história individual e coletiva e a Vida Eterna enquanto superação de todas as ambiguidades e da alienação existencial.

**PARTE II: NA FRONTEIRA DA PSICOLOGIA E TEOLOGIA:
PAUL TILLICH EM DIÁLOGO COM PSICÓLOGOS.**

Nestes capítulos que seguirão realizou-se uma síntese teórica, histórica e analítica da relação que Paul Tillich estabeleceu com a Psicologia, a partir de alguns teóricos que o teólogo alemão teve contato pessoal e acadêmico. Pode-se dizer que o contato de Tillich com a Psicologia se deu principalmente por meio de sua relação de amizade com Rollo May, um dos precursores da Psicologia existencial americana, ao qual considera-se ter sido influenciado pelo pensamento tillichiano.

De acordo com Ribeiro (2003), Tillich foi incentivado por Kurt Goldstein e Adhemar Gelb a se interessar pelos temas da *psique* humana, por meio do estudo das teorias psiquiátricas, porém, passou a se aprofundou quando propôs o diálogo com a Psicanálise, a Psicologia Analítica e a Psicologia existencial. Logo em seguida, segundo Copper (2006), entre o período de 1941 e 1945, quando Tillich se exilou nos E.U.A devido à perseguição nazista, adentrou ao *New York Psychology Group (NYPG)*, ou seja, um grupo de intelectuais de várias áreas, como Filosofia, Teologia, Psicologia e Antropologia cultural que se reuniam às sextas-feiras, periodicamente em um apartamento de um dos membros, para discutirem assuntos de Filosofia e Psicologia, mais especificamente como Psicologia da Fé, Psicologia do Amor, Psicologia da Consciência, a Ajuda e a Ética na Psicologia, dentre outros. Foi neste grupo que Tillich conheceu e se aproximou de Erich Fromm, Rollo May, Harison, G. Elliott, D. Roberts, H. Clinebell, S. Hiltner, G. Weiger e Carl Rogers.

É por meio dessa relação de diálogos tillichianos com psicólogos que se percebe a intensa ligação entre o pensamento filosófico-teológico de Paul Tillich e as áreas de interesse da própria ciência psicológica, onde há uma produção conceitual e epistemológica interessante do ponto de vista histórico, mas também de temáticas do desenvolvimento atual da Psicologia, via de regra, da relação da Psicologia com a experiência religiosa e a compreensão da natureza

humana espiritual. Ao entender que a Psicologia trabalha com um objeto específico que é o mundo da subjetividade dos seres humanos e todas as implicações que surgem disso e, em contraposição à tecnicidade e objetividade positivista do mundo científico, “Tillich procurou recuperar a viva conexão entre a mente e sua própria ‘fonte criativa’, da qual, tanto naquele tempo como agora, ela está tão tragicamente separada por sua obsessão com o assim chamado ‘mundo objetivo’” (Dourley, 2008, p. 106).

Ainda ao considerar a Psicologia como uma área de possíveis relações com a Teologia e Filosofia, Tillich empenhou nas suas obras, mesmo as teológicas, dialogar com as teorias da Psicologia. Assim, através das definições de angústia, medo e ansiedade existencial e patológica, Tillich buscou correlacionar as ideias filosóficas de ontologia do ser dos entes, com os princípios, ações e símbolos oferecidos pela religiosidade e espiritualidade, e as experiências e estruturas psicológicas. Isso é reforçado por Dourley (2008) quando afirma que Tillich “aponta para o fato da religiosidade imediata e natural do ser humano e para a experiência psicológica do incondicional” (p.107), ou seja, o ser humano possui em sua estrutura psicológica a potencialidade da religiosidade, podendo ser explicado pelas funções da mente humana.

Assim, nos próximos três capítulos se abordará a relação e os diálogos realizados entre Tillich e os psicólogos, C. Rogers, E. Fromm e Rollo May. O diálogo com C. Rogers se deu em especial em uma entrevista no estúdio da rádio e televisão da Faculdade Estadual de São Diego na Califórnia, que o psicólogo humanista realizou com o teólogo alemão, e neste capítulo se atentarão ao quanto houve de contribuições tillichianas no pensamento humanista rogeriano, mas sem se furtar também as discussões e discordâncias que haviam entre eles em especial a respeito da constituição humana, métodos de investigação, relação psicoterapêutica, dentre outros assuntos. Em seguida, apresentar-se-á o contato de Tillich com E. Fromm, psicanalista de origem alemã que liderou um subgrupo dentro do NYPG que visava defender uma existência

humana desprendida da fé religiosa que se opunha ferrenhamente ao subgrupo liderado por Tillich que defendia a necessidade humana de uma preocupação última. Esse talvez seja o diálogo que trouxe mais discordâncias dentre os pesquisados, haja vista os pressupostos filosóficos e a cosmovisão de homem e mundo dos autores serem por vezes incompatíveis, em especial na discussão acerca do sentido de amor e autoamor. Porém, destaca-se que toda essa discussão sempre foi no nível intelectual e acadêmico, onde ambos se respeitavam e se admiravam. E por fim, o último capítulo traz o diálogo e a relação de Tillich com seu fiel aprendiz e amigo Rollo May, que não só absorveu de muitos conhecimentos de Paul Tillich, como nutria uma amizade próxima com o mesmo, e fora orientado pelo teólogo alemão em sua tese de doutoramento sobre ansiedade, contudo também não deixaram de ter discordâncias em alguns momentos. Desta feita, convido-lhe a participar destas conversas e discussões entre estes grandes autores, que foram desenvolvidas através de obras destes pensadores e transcrições de entrevistas, se atentando em especial para o quanto o “pensador de fronteiras”, Tillich, se esforçou por construir pontes entre lugares que pareciam haver abismos intransponíveis, entre Teologia e Psicologia.

CAPÍTULO 3

PAUL TILlich EM DIÁLOGO COM C. ROGERS: TEOLOGIA E A ABORDAGEM CENTRADA NA PESSOA.

Carl R. Rogers (2009), psicólogo estadunidense, estudou dois anos teologia na *Union Theological Seminary* de 1924 a 1926 com a intenção de se preparar para uma missão religiosa, o que lhe fez mudar para a missão psicoterapêutica, indo por fim estudar Psicologia na Universidade de Columbia, do outro lado da rua. Este curto espaço de tempo na *Union* não lhe permitiu ter Tillich como seu professor, mas não lhe impediu de conhecê-lo pessoalmente anos depois.

Carl Rogers participou de entrevistas com Tillich na Faculdade Estadual de San Diego em 1965, onde conversaram sobre diversos assuntos como a importância da autoafirmação da vida, sobre a natureza humana, a essência e existência do Homem, acerca do conceito de aceitação, da importância e funcionalidade da psicoterapia, e da interação psicologia-filosofia-teologia (Kirschenbaum e Henderson, 2008). A título de curiosidade, Mouladoudis (2008) relata que 20 anos após esta entrevista realizada com Tillich, Rogers teceu uma crítica ao teólogo alemão dizendo que ele era pessoalmente difícil de lidar e muito distante, e que sempre se apresentava muito acadêmico em suas respostas, não importando o esforço que fazia para cativá-lo ou apresentar sua posição a respeito de um tema; enquanto, Tillich, ao contrário, sempre ia em seu arquivo-mental acadêmico e retirava a resposta.

3.1 Sobre as influências filosóficas.

Bem, a respeito das influências intelectuais de C. Rogers, Zimring (2010) afirma que “no plano intelectual, sua formação foi dominada pelo empirismo de John Dewey e pelos princípios teológicos do liberalismo protestante defendidos, especialmente, por Paul Tillich que

ênfatisava a dimensão interior da experiência religiosa” (p.12). Rogers (2009) também relata ter se influenciado por alguns pensamentos de Kierkegaard, assim como Tillich, como por exemplo a respeito da própria ideia de tornar-se quem se é e do desespero de se escolher ser quem não se é, destacando ainda que a escolha de buscar ser o que se é verdadeiramente se constitui na maior responsabilidade humana.

A abordagem psicoterapêutica criada por Rogers, a Abordagem Centrada no Pessoa, foi influenciada consciente ou inconscientemente por variadas “filosofias”, entendimentos clínicos e científicos, apesar do psicólogo americano entender que essas influências transcenderam as influências de uma cultura determinada (Rogers,1992). Nessa proposição, Rogers (2009) levanta uma questão que também é defendida por Tillich, ou seja, a utilização da Filosofia pela Psicologia e a constante recusa de psicólogos em considerar que há um nível filosófico ou pressupostos filosóficos por base de todas as abordagens psicológicas, o que evidentemente Rogers concorda ser um absurdo essa negação. Rogers (1992) não esconde, como buscam fazer outros teóricos da Psicologia, que toda abordagem psicoterapêutica possui uma “filosofia” implícita que sustenta sua teoria e prática, e que a desenvolvida por ele não é diferente, indo além ao afirmar que há direta correlação entre a filosofia de valor humano e sua visão de homem e de mundo adotada pelo terapeuta e sua capacidade de se tornar um terapeuta habilidoso.

Diante disso, Rogers (2009) expõe os princípios e a cosmovisão filosófica que fundamentam sua teoria psicológica e sua aplicação terapêutica. Segundo o psicólogo humanista, os valores que norteiam sua teoria são: a dignidade; a liberdade e a responsabilidade humana frente as suas escolhas; participação moral e apreciação das conquistas humanas; crença na mudança do ser humano e em sua ação de superação de problemas, sejam pessoais ou sociais; compreensão de que há uma vida interior dotada de autonomia; consciência de si, que pode ser simpática e profunda em relação à percepção de si e do outro, recusando o controle sobre as pessoas; receptividade a pessoas e à natureza como elas são; busca pelo prazer nas

coisas simples do cotidiano e no prazer dos sentidos; abertura à vida sem preocupações, considerando que o cliente possui “capacidade suficiente para lidar de forma construtiva com todos os aspectos de sua vida que possam, potencialmente, alcançar a percepção consciente” (Rogers, 1992, p. 32), em contraposição a outras abordagens teóricas que consideram o ser humano como um objeto de estudo a ser diagnosticado, dissecado e manipulado.

Aqui cabe explicitar que muitos destes aspectos pressupostos na “filosofia” subjacente à psicologia rogeriana não são contrapostos por Tillich, como a dignidade humana, a relação entre a liberdade e a responsabilidade, uma consciência de si e percepção do outro, por exemplo, por serem valores filosóficos amplamente defendidos pela maioria dos pensadores. Mas, talvez o que Tillich (2005, 1936) discordaria estaria em relação à existência de uma vida interior dotada de autonomia, por considerar que o ser humano vive constantemente na ambiguidade e na fronteira entre a autonomia e a heteronomia, dificilmente se livrando desta situação.

Rogers (1992) considerava tão sério esta questão dos pressupostos filosóficos que durante o treinamento de novos terapeutas, exigia dos alunos a compreensão da filosofia básica que fundamentava a sua atitude e relação com as pessoas, além disso que tivessem um conhecimento a respeito do ser humano e do ambiente cultural, experiências empáticas com outros seres humanos, para então formularem a sua própria filosofia a respeito da vida humana. Só assim poderia ser construído, pensava Rogers (1992), um curso de filosofia, educação, sociologia, antropologia ou teologia que oferecesse a eles condições de focar em questões sobre a existência e modo de pensar; também exigia um preparo no campo da dinâmica da personalidade com ênfase na “compreensão fenomenológica”, mesmo que se tenha experimentado o trabalho em outro ramo de relações humanas que não a terapia, como o trabalho religioso, magistério ou orientação vocacional, pois o que é de fato valioso ao terapeuta é a construção da empatia e experiência vivencial, reputando o conhecimento biológico a algo desnecessário ao terapeuta.

Semelhantemente, entende-se que Tillich (1961/1984) considerava importante que os psicoterapeutas e médicos buscassem o conhecimento filosófico e teológico, em especial o ontológico, para que pudessem compreender melhor a respeito do ser humano, principalmente no que tange à angústia e ansiedade existencial, porém discordaria de Rogers (1992) quando o psicólogo afirma que “parece não haver nenhuma correlação entre o sucesso como terapeuta e o embasamento de conhecimentos biológicos” (p. 501), haja vista que na teoria tillichiana da unidade multidimensional da vida, a parte biológica está indissociavelmente ligada à parte psicológica e espiritual do indivíduo, uma sempre influenciando a outra, logo o conhecimento biológico é ao lado dos outros fundamental para a formação de bons terapeutas, na visão tillichiana.

3.2 Sobre o método de investigação.

Rogers (2009) adota no início de suas pesquisas acadêmicas o método empírico positivista de pesquisa, contudo ao lidar com o ser humano em sua prática profissional optou pelo método que denominou de “abordagem indireta”, uma espécie de “fenomenologia” que se tornou método de pesquisa para alguns seguidores de Rogers como é o caso de Wilson Van Dusen (1977). Para Van Dusen (1977), Rogers combina a ciência positivista com a Fenomenologia, porém adotando uma visão de homem mais próximo do humanismo, “em seu trabalho com indivíduos, aproxima-se mais de um fenomenologista que pode entrar no mundo singular da outra pessoa e dele participar” (p. 248).

Contudo, como demonstra a pesquisa de Branco e Cirino (2017), após analisarem as principais obras do psicólogo humanista onde o mesmo citava ou referenciava obras de autores fenomenológicos, constataram que mesmo citando autores como Ortega y Gasset, Simone de Beauvoir, Merleau-Ponty, o próprio P. Tillich e Heidegger, estes autores não influenciaram diretamente sua filosofia e psicologia, talvez com exceção de Heidegger ao qual ele cita de

forma mais consistente e direta, e mesmo tendo lido Tillich para entrevistá-lo e recomendar suas obras, não aparenta ter tido uma influência direta sobre seu pensamento, apesar de ter si interessado bastante pela teologia filosófica do teólogo alemão. Sendo assim, constatam Branco e Cirino (2017), que é um engano considerar a psicologia de C. Rogers como fenomenológica, ainda que ele tenha recepcionado e se interessado pela Fenomenologia, porém a compreendia como uma alternativa ao positivismo behaviorista, e como uma mera ferramenta epistemológica para pesquisar processo psicológicos e de personalidade. Não obstante, destaca-se que no Brasil, os pós-rogerianos tem buscado aproximar a Abordagem Centrada na Pessoa (ACP) de Rogers às fenomenologias de Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty, E. Lévinas, Gadamer e Alfred Schutz, conduzindo a ACP a uma abordagem voltada à fenomenologia-existencial (Branco e Cirino, 2017).

Rogers (2009) defendeu que a investigação empírico-científica possui uma finalidade específica bem delineada que é construir e pensar teoricamente a respeito da ordem interna das significações, bem como sanar a necessidade das pessoas de encontrar essas significações. O método de pesquisa utilizado por Rogers (2009) busca fixar-se nos acontecimentos, se aproximar dos fenômenos sem conceitos pré-definidos, com atitude de observador atento e descritivo, para poder extrair algumas inferências do material estudado, cujo instrumento de pesquisa é o próprio pesquisador. Nesse sentido, Rogers (2009) sente-se respeitoso pelo método positivista de buscar a objetividade dos fatos, ao qual usa em alguns momentos, porém também percebe limites ao identificar um profundo enraizamento experiencial em suas pesquisas que o levou às questões voltadas à subjetividade. Passou a entender que ao se lançar no estudo acerca de outro ser humano, não deveria tratá-lo como um objeto de investigação, mas sim de compreensão daquele outro humano, que sente, pensa, imagina, etc, e que se põe frente ao pesquisador; ainda, que nesta relação sabe-se que haverá transformações pessoais e significativas de ambos os lados.

No que diz respeito a Fenomenologia, como já citado anteriormente por Goto (2011, 2018) e Kelm (2017), Tillich utilizou-se da fenomenologia husserliana para construir seu pensamento filosófico e teológico, tendo-o por seu método preferido, por entender que fenomenologia possibilitava-o acessar a essência das coisas e voltar às coisas mesmas, logo proporcionando-o ferramentas de descrição dos fenômenos humanos psicológicos e espirituais, o que outros métodos como o positivismo não lhe oferecia. Certamente que Tillich discordaria da necessidade do uso do método empírico positivista em pesquisas na Psicologia como Rogers utilizou, por entender que estaria sendo considerado ali apenas o psicofísico.

No entendimento de Rogers (2009) toda pesquisa ou empreendimento científico possui valores que o fundamentam, escolhidos subjetivamente pelas pessoas que estão envolvidas e que é necessário que sejam explicitados. Sendo assim, conclui que “se encararmos com franqueza o fato de que a ciência parte de um conjunto de valores subjetivamente escolhido, então temos a liberdade de selecionar os valores que desejamos realizar” (Rogers, 2009, p. 461). Desta forma, tem-se uma ampliação de Rogers (2009) na visão sobre a ciência, pois cabe a ela ainda produzir o progresso, a liberdade, a criatividade e uma vida mais rica e plena.

3.3. Sobre a Natureza humana.

Como Rogers (1992) e Tillich (1936, 1961/1984) apontaram a filosofia a respeito da natureza humana é determinante no desenvolvimento teórico e prático de qualquer abordagem psicológica. Fazendo uma comparação entre dois grandes pensadores da Psicologia, alguns estudiosos geralmente colocam S. Freud como um herdeiro do agostinianismo por considerar o ser humano hostil, antissocial e carnal, o que Tillich se aproximaria mais, devido a sua raiz luterana; enquanto Rogers como rousseauiano por entender que o homem nasce perfeito e se corrompe devido a sociedade (Rogers, 1957).

No entanto, Rogers (1957) defende que não tivera influência de Rousseau para se considerar um seguidor de sua filosofia e que sua visão da natureza humana está baseada em suas experiências no trabalho psicoterapêutico. As suas experiências revelaram a ele um humano que “tem características que parecem inerentes à sua espécie, e os termos que em diferentes momentos me pareceram descritivos dessas características são termos como positivo, progressivo, construtivo, realista e confiável” (Rogers, 1957, p. 200). E não um homem que possua características de hostilidade, antissocial, corrupto, ou ainda que fosse uma *tabula rasa*, moldável conforme o desejo de outros, que fosse perfeito, mas corrompido pela sociedade.

Ainda, na concepção de Rogers (1957) o ser humano possui uma natureza essencialmente positiva, otimista, porém sua vivência faz com que se desenvolva inúmeras incongruências e mecanismos de defesa que se revelam em sentimentos amargos, hostis, assassinos, bizarros, e comportamentos antissociais. Assim, ao proporcionar a essas pessoas na relação terapêutica, segurança psicológica, ausência de julgamentos e ameaças e liberdade de escolha, tem-se então a possibilidade das pessoas terem acesso a esses sentimentos danosos e desenvolverem sua essencialidade de relações de cooperação, desenvolvimento, independência, harmonia, autorregulação, evoluindo para melhorar a si mesmo. Diante disso, conclui: “estou inclinado a acreditar que ser totalmente um ser humano é entrar no complexo processo de ser uma das criaturas mais sensíveis, responsivas, criativas e adaptativas deste planeta” (Rogers, 1957, p. 201). Em Tillich (2005) há uma visão de homem mais próxima daquela descrita pela tradição judaico-cristã e pelo existencialismo, pois não vê o humano como um ser que caminha em direção ao positivo, ao progresso, à construção, e nem sequer é sempre confiável, ainda que sua essência seja repleta de bondade, de confiança, de aspectos positivos e construtivos. Para o teólogo o ser humano está existencialmente separado de sua essência devido sua alienação, o que teologicamente se denominou de natureza pecaminosa. Assim, a vida humana é ambígua

por natureza, vivendo em constante conflito entre elementos negativos e positivos, estes podendo ser experienciados apenas de modo fragmentário.

Essa é uma noção a qual Rogers (1957) critica, por ela apresentar o ser humano como irracional e guiado por impulsos incontroláveis que o conduzem à autodestruição. O psicólogo concebe o ser humano como primorosamente consciente que se movimenta complexamente rumo aos objetivos que seu próprio organismo (essência) almeja, porém as defesas construídas pelo homem o impedem de ter consciência desta racionalidade, ou seja, ao passo que o organismo deseja cumprir os seus objetivos positivos, a consciência turvada pelas defesas empurram o indivíduo em outra direção.

Mesmo não assumindo a ambiguidade do racional/irracional, a posição rogeriana a respeito da natureza e da constituição do ser humano também não assumirá, claramente, a ideia do ser humano como uma máquina, determinada por leis como estímulo-resposta, ou uma peça de engrenagem da sociedade, enfim, uma visão antagônica do ser humano como um objeto. Ao contrário, como defende Rogers (1957), o valor único, fundamental e subjetivo é a pessoa humana e, mesmo que cada espécie possua em sua natureza determinados comportamentos – como, por exemplo, os animais selvagens que caçam e matam para se alimentar, saciam-se sexualmente, alguns deles fogem diante de uma ameaça, ou são tímidos – parece ser absurdo, classificar suas naturezas como hostis, cruéis ou covardes, ou ainda dizer que são neutras em relação a valores, pois todas essas classificações estão pautadas em um conjunto de valores humanos estabelecidos na sociedade e cultura. Portanto, há elementos básicos nas características de cada espécie que é necessário aceitar. Então, por que não fazer o mesmo em relação à espécie humana? Nessa questão Tillich (2005) concorda, pois entende o ser humano também muito além de uma máquina, e rejeita veementemente a objetificação do ser humano, reputando-o como algo destruidor das relações e de si próprio ao tornar o outro um objeto.

Ao se comparar as visões dos dois autores, de imediato pode aparentar que estão descrevendo a mesma natureza humana, porém em termos e com elementos diferentes, não obstante, ao se averiguar mais profundamente, notar-se-á que Rogers (1957) percebe a natureza humana com uma tendência natural à efetivação de sua essência, tendo como obstáculo o fator externo da sociedade, da cultura e das relações interpessoais que impedem o ser humano de alcançar o que ele é de fato. Tillich (2005) concebe a ideia de que o ser humano é o seu próprio obstáculo, até porque a sociedade, a cultura e as relações humanas são produtos originados do próprio ser humano, mesmo que alienado existencialmente. Então, a tendência humana, caso não haja o amor *ágape* como elemento unificador daquilo que está separado, será sempre a ambiguidade e a fragmentariedade e, assim, jamais podendo alcançar por qualquer via ou esforço humano a perfeição de si e da sociedade.

Desta forma, conforme afirma Cooper (2006), Tillich discordava da “filosofia” da psicologia humanista rogeriana, a respeito da tendência à autoatualização que o ser humano possui, ou seja, aquela tendência que direcionaria o humano a fazer o bem naturalmente, o que configura-se em um pensamento claramente pelagiano. Essa concepção humanista americana é contrária ao pensamento tillichiano por se apoiar em Lutero e Agostinho, este opositor das ideias de Pelágio, pois “enquanto para Rogers, haveria somente uma tendência no ser humano – a autoatualização – para Tillich a existência de uma angústia ontológica traria sempre a emergência de tendências destrutivas e de conflitos na *psique*” (Silva, 2009, p. 262).

Ainda, de acordo com Kirschenbaum e Henderson (2008), Rogers e Tillich abordaram muito sobre a alienação humana na entrevista no estúdio da rádio e televisão da Faculdade Estadual de São Diego na Califórnia, Rogers a entendia como um problema de relação interpessoal ao dizer que “parece-me que o infante não é alienado por si só. Parece-me que a criança é um organismo completo e integrado, gradualmente individual, e que a alienação que ocorre é algo que ela aprende” (p. 123-124) ao introjetar a noção de mal advinda dos pais diante

de uma experiência que ela vivencia, como por exemplo, ao puxar os cabelos da irmã sente agrado, mas ao mesmo tempo houve dos pais uma repreensão o chamando de mau, gerando a alienação. Já Tillich a via como um problema ontológico, onde após explicar seu conceito de inocência sonhadora¹⁰ afirma “cada homem está no processo de transição da inocência sonhadora para a auto-atualização consciente, e nesse processo, a alienação também toma parte bem como a realização; esse é o meu motivo do conceito de ambiguidade” (Kirschenbaum e Henderson, 2008, p. 124). Segundo Cooper (2006), nos encontros da *New York Psychology Group*, Rogers também defendia que a alienação se superava com a liberação das potencialidades humanas ocultas. Tillich discordava dessa ideia, apontando para a superação pela graça divina, autoaceitação e coragem de ser. No entanto, ambos concordavam que o problema humano é da ordem dos conflitos consigo mesmo.

Tillich entendeu que a alienação era a raiz dos conflitos humanos, alienação essa em relação ao Fundamento do ser (Deus), em relação ao outro, e a si mesmo; um ponto que Rogers concordava, excetuando em relação a Deus, mas explicava que essa autoalienação, nomeado pelo psicólogo de “incongruência”, diz respeito às ações que a pessoa realiza que é inconsistente com a sua própria experiência, percebendo-a de forma distorcida. Essa incongruência advém das “condições de valor”, o que poderia ser nomeado também de “aceitação condicional”. Para Rogers, por exemplo, as crianças não possuem a incongruência e a auto-alienação, pois elas não aprenderam a disfarçar suas experiências para serem aceitos socialmente ou intimamente, elas reagem conforme o que estão experienciando, ao contrário dos adultos que já incorporaram as “condições de valor”, e revelam apenas aquilo que julgam ser socialmente aceitáveis. Sendo assim, pode-se dizer que ao passo que o conceito rogeriano pressupõe aprendizado conforme a maturação do ser humano, o conceito tillichiano de

¹⁰ Inocência Sonhadora é um estado psicológico humano que foi cunhado por Tillich baseado no estado de Adão e Eva antes da Queda, onde o indivíduo não alcançou a realidade e nem a consciência completamente, isto é, não possui o conhecimento do Bem e do Mal, compreendendo aquela primeira faixa etária do desenvolvimento humano.

alienação faz parte da natureza humana, seja adulto ou criança, os efeitos dele estão presentes (Cooper, 2006).

Ainda a respeito da discussão sobre a natureza essencial do homem e sua alienação existencial, Tillich (1958) afirma que esse é o tema onde existe a possibilidade de encontro entre a Teologia, a filosofia existencial e a psicologia profunda. Posto isso, o teólogo alemão apresenta no diálogo com Rogers três momentos onde a teologia cristã aborda a temática: o primeiro momento diz respeito à criação divina como completamente boa, incluindo, portanto, o ser humano, ou seja, o ser do homem é essencialmente bom; o segundo momento é a Queda universal que produz a alienação existencial; e, por fim, o terceiro momento, ou seja, da salvação ou da cura, cujo ambos termos são derivados de “*salus*” do grego, que propõe uma completa reintegração e restauração da natureza essencial humana. Adverte, contudo, que alguns psicólogos e psicanalistas apesar de concordarem com a alienação humana, não acreditam na possibilidade real de cura ou salvação do ser humano.

Outros aspectos importantes entre a Teologia e a Psicologia perpassam o diálogo de Rogers e Tillich, mediados principalmente por uma antropologia filosófica. Mouladoudis (2008) destaca como ambos intelectuais entendem o ser humano como sociais, pois viam na experiência de socialização uma experiência importantíssima para o desenvolvimento humano. Tillich acrescentava nesse processo a ideia do elemento do “demônico” como um dificultador, pertencente a esse processo eu-tu, o que Rogers se posicionava crítico em relação ao pessimismo existencialista de Tillich. No entanto, Rogers (1992) reconhecia que todo encontro humano evoca nas pessoas um nervosismo de ansiedade, por sentir que o encontro humano pode gerar experiências consideradas ameaçadoras ao *self*.

O *self* para Rogers (1992) significa que todo indivíduo é o centro de mundo particular, também chamado de “campo fenomenológico ou experiencial”, que muda constantemente e inclui tudo aquilo que é experimentado pelo organismo, percebido de forma consciente ou não;

o que aliás é apercebido apenas uma pequena parte de tudo aquilo que o organismo experiencia. Logicamente, este mundo só pode ser completamente sentido e vivido pelo próprio indivíduo, e ocorre seleção de sensações e estímulos pela consciência. A realidade para o indivíduo é composta daquilo que ele percebe do seu campo fenomenológico e psicológico e não uma realidade absoluta. O seu organismo reage perante os fenômenos em sua totalidade organizada que é direcionada às metas da vida, e ainda que haja um impedimento de qualquer natureza no organismo humano, ele se encarrega de encontrar outras vias para o cumprimento da meta. Assim, a medida que o indivíduo obtêm experiências na vida, a sua percepção pode se relacionar de três formas com elas, ou são percebidas, simbolizadas e organizadas no *self*; ou, não são percebidas, logo sendo ignoradas pelo *self*; ou, ainda, são reprimidas, negadas ou distorcidas no processo de simbolização por serem incoerentes com a estrutura do *self*, o que ocorre com experiências reconhecidas pelo *self* como ameaçadoras e/ou incoerentes, processo que poderia ocorrer sem a interferência da percepção consciente, explicando a base da angústia, tensão ou ansiedade sem causa conhecida, onde o *self* simboliza determinadas experiências como destrutivas sem passar pelo crivo da consciência (Rogers, 1992). Para Paul Tillich (2005) o ser humano é formado por um eu do qual ele possui a centralidade e um mundo, do qual ele constrói a partir de suas experiências e percepções, porém não nega que haja uma realidade absoluta, mesmo existindo a fragmentariedade provocada pela alienação existencial. Assim, representar ou evocar como sua a realidade absoluta é impossível, pois ela só está presente de forma parcial e fragmentada.

Rogers (1992), mostra que o *self*, enquanto consciência de ser, não coexiste necessariamente com o organismo físico, assim como não há uma linha divisória determinada entre o *self* e o ambiente externo. A estrutura do *self* é formada a partir da interação com o ambiente, inclusive com as avaliações dos outros, se tornando uma estrutura fluida, organizada e coerente, pautado nas relações eu-tu e em valores que ora são formados pelo próprio

organismo, ora são introjetados do mundo externo. Em Tillich (1961/1984), contrariamente a Rogers, tem-se que o eu (*self*) é a própria união e integração entre todas as dimensões da vida, seja ela o organismo físico, seja ela o psicológico, espiritual e histórico, e que há clara distinção entre o eu e o ambiente externo, ainda que concorde que o ambiente externo, a comunidade, o outro ser humano são partes fundamentais e constituidoras do eu centrado do indivíduo, ainda que este não se tenha, necessariamente, uma estrutura fluida, organizada e coerente, como quer defender Rogers, pois esse aspecto não é característica universal dos seres humanos.

Na compreensão do psicólogo humanista existem comportamentos que são frutos da indução de necessidades orgânicas que advêm de experiências que não foram simbolizadas, ainda que sejam comportamentos que não condigam com a estrutura do *self*, a ponto do indivíduo sentir que não possui controle sobre aquele comportamento que o mesmo considera estranho. Este conflito apresentado por Rogers (1992) é compartilhado por Tillich (2005) como a ambiguidade, fruto da alienação existencial; o que é encontrado na tradição cristã por meio dos escritos de Paulo de Tarso, que nomeia de “pecado” ou “carne”, teologicamente descrito como natureza pecaminosa, ao relatar que

Porque sabemos que a lei é espiritual; mas eu sou limitado pela carne, vendido como escravo do pecado. 15 Não entendo o que faço, pois não pratico o que quero, e sim o que odeio. 16 E, se faço o que não quero concordo que a lei é boa. 17 Agora, porém não sou mais eu quem faz isso, mas o pecado que habita em mim. 18 Porque eu sei que em mim, isto é, na minha carne, não habita bem algum; pois o querer o bem está em mim, mas não o realiza-lo. 19 Pois não faço o bem que quero, mas o mal que não quero (Carta aos Romanos 7, 14-19).

Assim, parece que a tradição cristã protestante de Rogers tenha influenciado em sua leitura da condição humana a respeito deste conflito interno, mesmo tendo por fim a ideia de tendência auto-atualizante. Em face disso, Rogers (2009) aponta que o ajustamento psicológico é fruto da capacidade do *self* de simbolizar em sua estrutura toda experiência de forma que seja coerente e assimilada, possibilitando uma ausência de tensão interior. Essa capacidade surge através do ato da autoaceitação dos impulsos e percepções, proporcionando um maior controle

consciente dos comportamentos e de si mesmo. Sendo assim, quanto mais percepções de experiências incoerentes o *self* tiver, mais rígido ele se torna para poder se proteger, por entendê-las como ameaçadoras, resultando desta equação a ansiedade.

Ao analisar esse último asserto rogeriano, poder-se-á notar um interessante diálogo com o pensamento tillichiano. De imediato, Tillich ao analisar os critérios de Rogers para se alcançar o ajustamento psicológico, considera que é impossível tal feito, pois não há como simbolizar *toda* a experiência humana de forma coerente, pela presença constante da tensão interior. Todavia, ao introduzir o elemento da autoaceitação, Rogers abriu a porta para a concordância parcial com Tillich, mesmo que a autoaceitação na visão tillichiana, seria aquela advinda da aceitação de Deus ao homem e a conseqüente autoaceitação a despeito de sua inaceitabilidade, o que provavelmente Rogers não concordaria pelo aspecto teológico propriamente dito. Outro aspecto desta assertiva na visão de Tillich (1976) está nas experiências incoerentes, pois quanto maior a percepção da ação do não-ser sobre o ser, maior rigidez o indivíduo apresenta e maior ansiedade existencial é experimentada por ele, logo percebe-se uma aproximação de pensamentos neste sentido.

Cooper (2006) confirma a concordância de Tillich com a posição de Rogers a respeito da autoaceitação, pois o próprio psicólogo estadunidense compreendia que se o terapeuta, por exemplo, não realizar o próprio processo de autoaceitar-se, isso impediria o paciente de efetuar o seu processo. Assim, a autoaceitação é também para Tillich um elemento imprescindível na relação e no processo terapêutico, se tornando característica indispensável aos terapeutas. Não obstante, considerando a ideia de alienação existencial, a partir do relato de Kirschenbaum e Henderson (2008) e de Cooper (2006), é possível observar que o teólogo alemão discordava da ideia que a incongruência não está presente na criança e que é construída no contato com a sociedade, por entender que ela é fruto da alienação existencial. Ainda, que seria difícil que a congruência se estabeleça tanto no indivíduo-terapeuta, quanto no indivíduo-cliente, ou até

mesmo na relação terapêutica de forma plena, apenas de forma fragmentária e ambígua, o que parece que Rogers concordava com o fato de não ocorrer de forma plena.

Kirschenbaum e Henderson (2008) informa que no diálogo estabelecido, Rogers afirmou que em sua experiência como psicoterapeuta notou que quando se possibilitava a máxima liberdade ao paciente, constatava-se que o mesmo tendia a se direcionar para uma auto-compreensão aprofundada de si, revelando comportamentos sociáveis. No entanto, nesse ponto, Tillich também discordou, trazendo à baila o questionamento sobre a capacidade do ser humano de proporcionar essa situação de liberdade a outro, tendo em vista que todos estão sob os efeitos da alienação existencial, inclusive o próprio psicoterapeuta.

Por fim, é importante destacar aqui que, apesar de ambos terem divergências na concepção de corpo-alma, o que não seria de estranhar no pensamento epistemológico ocidental, tanto a teologia quanto a psicologia estão fundamentadas e necessitam de uma visão de corpo e de alma humana. Contudo, muitas divergências por fim entre eles estão no que diz respeito a questão de Deus, pois para o teólogo a questão última está em uma resposta teológica, enquanto para o psicólogo a questão última está em si mesmo.

3.4. A relação empática e a intersubjetividade.

Outra questão abordada foi em relação à empatia que é definida na Psicologia de Rogers como a capacidade de “perceber o mundo interior de sentidos pessoais e íntimos do cliente, como se fosse o seu, mas sem jamais esquecer a qualidade do seu ‘como se’” (Rogers e Stevens, 1977, p.107). Assim, a empatia constitui um elemento essencial para o crescimento e desenvolvimento terapêutico, pois permite com que o cliente se aproxime de si mesmo para aprender, desenvolver e produzir a mudança.

Rogers e Stevens (1977) alertam à uma espécie de pseudo-empatia que ocorre quando a pessoa se aproxima, vivencia e sente o mundo da outra, porém, o interpreta, analisa e avalia a partir dos parâmetros do seu mundo, não permitindo o crescimento do outro, mas o psicólogo humanista também entende que assim como a congruência plena é impossível, a empatia plena também é. Diante disso, Rogers (1992) ensina que o terapeuta no exercício da função precisa assumir uma postura empática em relação ao cliente a nível de se aprofundar o tanto quanto possível na estrutura do mundo interno do cliente e abandonar as suas próprias referências externas, compreendendo os ódios, os medos e as esperanças do cliente, sem contudo, experimentar e tomá-los como seus.

Rogers (1992) propõe uma relação terapêutica tão intensa que considera a hipótese do psicólogo se tornar uma espécie de *alter ego* do cliente, abandonando o seu próprio *self* para ser o outro *self* do cliente com a finalidade de auxiliá-lo a compreender suas atitudes, comportamentos e sentimentos de forma mais clara, isto é, dois *selves* em um. Ao realizar esse movimento de ser o outro *self*, se por um lado auxilia a evitar muitas distorções e desajustes pessoais no trabalho do psicoterapeuta, por outro lado o terapeuta consegue acessar os sentimentos e atitudes do cliente que o mesmo rejeita ou reprime, e com isso aceitá-los e trazê-los à consciência para que sejam trabalhados, haja vista que o cliente ao perceber que pode aceitar-se integralmente como tal pode iniciar de fato o processo terapêutico, ainda que seja doloroso de início.

Esse é um tema convergente para Teologia de Tillich (2005), sendo que em seu conceito de aceitação do outro já se está pressuposto a empatia, mesmo tendo uma conceituação diferente da de Rogers. Segundo o teólogo alemão, empatia é a capacidade de participação no outro que permite a relação eu-tu existir, logo permite a distinção entre a relação pessoa-pessoa de pessoa-coisa, porém, não caberia a possibilidade de união de *self* sem que um deles perdessem o seu centro, e uma relação onde um dos *selves* perde a sua centralidade não ocorre processos

psicológicos sadios, podendo resultar na destruição ou na perda da centralidade do eu daquele que se anula.

Segundo as pesquisas de Rogers (2009) as psicoterapias que melhor deram resultados tinham por características relações que entre cliente-terapeuta estavam pautadas na empatia, confiança e compreensão, e que estes elementos ainda eram somados aos sentimentos e atitudes do psicólogo. Essas condições se mostraram para o psicólogo mais relevantes que a abordagem teórica, as técnicas e os procedimentos, que mais tratavam o cliente como um mero objeto de análise e não como uma pessoa, não geram grandes resultados, o que Tillich certamente concordava. Essa atitude positiva, calorosa, de aceitação e compreensão do outro que se exterioriza como ausência de avaliações, Rogers (2009) nomeou de “consideração positiva incondicional”, conceito semelhante ao que Tillich nomeou de “aceitação incondicional”.

É importante ressaltar que Rogers (2009) identificou essas qualidades, que são pré-requisitos do terapeuta, ou seja, como aceitação positiva incondicional, congruência e empatia, como também efetivados no cliente. Isso significa que a medida que o cliente desenvolve a autoaceitação, também passa a aceitar os outros que o rodeiam no seu cotidiano, porém essa autoaceitação não é algo relutante ou sem grado, a pessoa passa a gostar de si como se é verdadeira e autenticamente. O psicólogo humanista sabia por suas pesquisas empíricas que a relação de ajuda presente na psicoterapia proporcionava um processo de crescimento, desenvolvimento, maturidade, ou seja, um melhor funcionamento da pessoa para o enfrentamento da vida. Ao passo que uma psicoterapia malsucedida, apenas na condução de comportamentos, conduziria a um resultado com modificações negativas no comportamento do cliente (Rogers, 2009).

Ainda, sobre o entendimento de Rogers (2009) a respeito da aceitação do indivíduo como um pré-requisito para a transformação terapêutica, pode-se dizer que é um ato de

consideração afetuosa pelo valor incondicional daquela pessoa, a despeito de suas condições, comportamentos e sentimentos, o que não pode ser confundido com os conceitos psicanalíticos de transferência e contratransferência. Sendo assim, o conceito rogeriano de aceitação não é algo vinculado ao nada, à aceitação vazia, sem conhecimento do outro, mas parte de uma compreensão daquilo que o outro é e se apresenta ser, ainda que haja fraquezas, bizarrices, sentimentos como ódio, medo, confusão, orgulho, ou amor, coragem e admiração. É a partir dessa condição que, segundo Rogers (2009), há a possibilidade do indivíduo sentir liberdade para explorar e experimentar os recônditos e os lugares assustadores de seu interior, que amiúde vivem escondidos e enterrados.

É interessante como o conceito de aceitação na Teologia também tem sua importância, sendo retomado por Tillich (2005) na relação com o conceito do amor ágape, onde Deus aceita o ser humano a despeito de sua imoralidade, de sua alienação existencial, de suas limitações, e assim também deve ocorrer entre a aceitação de um ser humano a outro, não é uma aceitação vazia, mas uma aceitação a despeito de quaisquer características que compõem o outro. Como, por exemplo, é retratado na Primeira Carta do apóstolo João “10 Nisto está o amor: não fomos nós que amamos a Deus, mas foi ele quem nos amou e enviou seu Filho como propiciação¹¹ pelos nossos pecados. 11 Amados, se Deus nos amou assim, nós também devemos amar uns aos outros” (1 Jo 4, 10-11).

Sendo assim, segundo Cooper (2006), Tillich ressalta que o ser humano só pode exercer a aceitação ao outro se antes entender que foi, primeiramente, aceito por Deus, posto que o indivíduo ao compreender sua condição de alienado existencialmente, repleto de imperfeições, de imoralidade e transgressor da lei divina é recebido e aceito em amor por Deus incondicionalmente, ou seja, a despeito do que se é, refletindo a autoaceitação verdadeira que

¹¹ Sacrifício para perdão que afasta a ira divina.

está vinculada à dimensão de ultimidade, isto é, a dimensão vertical do ser humano. Compreendido isto, este mesmo indivíduo que experimenta a aceitação verdadeira divina a exerce no relacionamento humano, ou melhor, na dimensão horizontal, aceitando ao outro indivíduo de forma incondicional e independente daquilo que o outro é ou se apresenta ser, com suas falhas, imperfeições, dificuldades, personalidade, ofensas, reverberando, portanto, a aceitação divina a si em suas relações, daí que se pode entender que no processo de aceitação e autoaceitação que ocorre na dimensão horizontal pode-se alcançar a autoaceitação da dimensão última, o que é apresentado neste trecho complementar da carta joanina citada acima “12 Ninguém jamais viu a Deus; se amamos uns aos outros, Deus permanece em nós, e seu amor é em nós aperfeiçoado” (1 Jo 4, 12).

Agora, é interessante notar que Rogers, conforme aponta Cooper (2006), ao se dedicar ao tema da aceitação psicoterapêutica como central em suas pesquisas e construção teórica, manteve-se afastado da linguagem teológica a respeito da aceitação, porém a sua teoria psicológica parece subjacentemente na justificação pela graça (*Sola Gratia*), porém em uma formatação secular da graça entre as pessoas. Esse talvez seja um exemplo da dificuldade da aproximação conceitual entre a Psicologia e a Teologia, uma vez que está se falando do mesmo sentido por linguagens diferentes. Ou, mesmo porque, a linguagem científica não seja capaz, como afirma Tillich na entrevista, “de expressar a dimensão vertical de maneira adequada, porque está presa ao relacionamento de coisas finitas entre si, mesmo na psicologia e certamente em todas as ciências físicas” (Kirschenbaum e Henderson, 2008, p.125).

Buscando a aproximação da Teologia com a Psicologia, ou seja, a base de sentido comum, Mouladoudis (2008) descreve alguns pontos de concordância do diálogo estabelecido entre os dois pensadores. Assim, Tillich concorda com Rogers a respeito de que o ser humano, a partir das suas experiências, avalia e atualiza os significados dos valores, dos termos e conceitos de forma a estar de acordo com sua compreensão pessoal, bem como em relação ao

conceito de ágape que para o teólogo alemão, este tipo de amor está presente na psicoterapia como um “amor ouvinte” que acontece na situação concreta, e se isenta de avaliações abstratas, ao que Rogers aproveita esta definição para complementar que este “amor ouvinte” auxilia tanto o eu quanto o outro, e se torna o fundamento da aceitação do outro e da autoaceitação. A respeito do conceito de amor dado por Tillich (2004a) como a re-união daquilo que está separado, Rogers compreende que o amor é um elemento fundamental na vida humana, e comparou seu conceito de “consideração positiva incondicional” ao amor agapático de Tillich, que se distingue de um amor romântico, possessivo, superficial e paternalista, pelo contrário é “um amor que tem força, e nada exige” (Rogers e Stevens, 1977, p. 109).

Rogers (1992) afirma que a experiência revela o seu próprio significado, e ao se deixar conduzir pela experiência, no processo psicoterapêutico, será possível entender o significado real das coisas, como amor sendo amor, ódio sendo ódio, o que evitaria as tensões interiores que há em todas as pessoas, muito semelhante a realizar uma análise fenomenológica de cada experiência, aceitando-a como tal. Ainda, a respeito do processo de mudança terapêutica, para Rogers (2009), ela acontece em estágios fluídos progressivos, podendo haver retrocessos em alguns momentos, mas em regra estabelecem novos pontos fixos à medida que avança no processo terapêutico.

Essa questão se diferencia do processo de desenvolvimento, efetivação da vida e mudança espiritual/psicológica, pensado por Tillich (2005), de progressões circulares, criação de novos centros ou expansão de seu centro e retorno a si mesmo. Contudo, pode-se afirmar que se tratando de resultados há semelhança entre os dois autores, porque no que tange à abertura do indivíduo à novas experiências, à compreensão melhor dos seus sentimentos, o encontro da exatidão a respeito das significações e sentidos, capacidade de enfrentamento de suas contradições e ambiguidades, o ato de assumir as responsabilidades de suas escolhas perante a vida e suas consequências positivas ou negativas destas escolhas; a autoaceitação é

fortemente estabelecida e há o abandono de perceber-se como mero objeto, experienciando seus sentimentos de forma subjetivante e corajosamente.

Diante disso, Rogers (2009) e Tillich (1976) parecem indicar a mesma fórmula de resolução de alguns problemas. Rogers (2009) ensina que para se solucionar uma experiência interna ou externa danosa é necessário trazê-la à consciência e aceitá-la plenamente para, então, enfrentá-la de forma eficaz. Enquanto Tillich (1976) propõe para lidar com a ansiedade existencial aceitá-la como real, enquanto fruto da ameaça do não-ser, e enfrentá-la com “coragem de ser”.

Esse foi o diálogo entre um teólogo e um psicólogo que, conforme aponta Mouladoudis (2008), houve concordâncias e discordâncias, mas que é possível encontrar um ponto comum. Mesmo Tillich estando baseado em uma linguagem predominantemente teológica (símbolos e mitos) e Rogers em linguagem científica (“coisas finitas entre si”), ambos procuraram evidenciar como a Teologia e a Psicologia buscam esclarecer a busca de sentido do ser humano, seja pela religião ou pela psicoterapia.

Desta forma, pode-se concordar com Tillich (1958) que muitas vezes é inútil o esforço de alguns psicólogos de tentar separar a Psicologia da Teologia ou até mesmo de colocar uma ao lado da outra, pois inevitavelmente doutrinas teológicas e visões psicológicas estão interpenetradas entre si. Assim, seria inconcebível um existencialismo ou psicanálise teísta ou ateuísta, diferentemente disso deve existir uma análise da situação humana, ou seja, uma antropologia filosófica. Da mesma forma, tem-se a consciência da impossibilidade da separação da filosofia existencial da Psicologia, pois ambas estão interessadas nas condições existenciais e essências da natureza humana, e em temas como tempo, espaço, alienação e finitude.

Ainda, convém destacar que o próprio C. Rogers (1992) relatou que muitos líderes religiosos buscavam treinamento na “terapia centrada no cliente” para atender os paroquianos

e ajudá-los a lidar com seus problemas pessoais. Isso demonstra que a relação entre Psicologia e Teologia pastoral sempre esteve intrinsecamente presente na história, e que o diálogo entre Rogers e Tillich, apesar dos encontros e desencontros de pensamento, apenas coroaram essa relação.

CAPÍTULO 4

TILLICH E FROMM: DIÁLOGOS ENTRE PSICANÁLISE E TEOLOGIA

Paul Tillich e Erich Fromm foram dois pensadores de destaque no *New York Psychology Group* (NYPG) que se tornaram líderes de dois distintos grupos: Tillich entre aqueles que consideravam a necessidade da realidade transcendental divina na compreensão dos seres humanos e Fromm entre aqueles que rejeitavam essa necessidade. Sendo assim, durante os encontros do NYPG e dos debates entre os autores como se evidenciará aqui, houveram muitas discordâncias, o que não excluiu a possibilidade de diálogo, e nem mesmo de em alguns momentos haver concordância entre eles.

O *New York Psychology Group* ocorrera entre os anos de 1941 e 1945 em apartamentos dos participantes do grupo, que era constituído de intelectuais das áreas de Filosofia, Psicologia, Teologia, Sociologia e Antropologia, onde discutiam acerca de assuntos variados dentre os quais estão Psicologia da Fé, Psicologia do Amor, a ética na Psicologia, e sobre psicoterapia. Logo quando iniciou as reuniões já se configurava, em especial quando se tratavam de temas polêmicos que envolviam religião e noção de Deus, dois grupos que polarizavam a discussão, aqueles que podemos nomear de teístas e seus opositores os ateístas/agnósticos, na maior parte das vezes esses grupos seguiam a fala e o raciocínio ou de Tillich ou de Erich Fromm, respectivamente, nos debates. Os debates demoravam algumas horas, e se iniciava com um dos participantes previamente definidos apresentando o tema do dia, com a exposição do seu pensamento, ou de um livro, ou de um texto acerca daquele assunto; em seguida se abriam aos questionamentos e contrapontos; partindo então para o debate de fato, quando cada participante tinha a oportunidade de expor seu ponto de vista e se posicionar caso quisesse.

4.1. A Natureza humana e Novo Ser.

Um ponto comum na discussão entre os filósofos envolve a natureza humana. O próprio Erich Fromm (1983) salienta que toda Psicologia deve estar fundamentada em uma antropologia filosófica, pois o aprofundamento da pesquisa do inconsciente, somado às construções teóricas a respeito do temperamento e do caráter, estão diretamente relacionados à personalidade e à Ética, assim ao se investigar sobre a estrutura do caráter se investigará sobre os traços e ações das pessoas humanas. Dessa maneira, o psicanalista alemão descreve a constituição do ser humano em termos de um animal que alcançou uma adaptação instintiva mínima e fraquezas biológicas, mas que desenvolveu outras qualidades que o tornaram distintivamente humano, qualidades essas como autoconsciência, relação com os tempos passado, presente e futuro, manipulação de símbolos, concepção de mundo, a imaginação e o desenvolvimento da razão.

Estes aspectos desenvolvimentais, segundo Fromm (1983) se tornaram, concomitantemente, uma “dádiva” e “maldição” ao ser humano, porque trouxeram problemas existenciais dos quais tem a resolver, uma vez que não pode mais retornar a uma condição pré-humana. Isso o que acaba por gerar inúmeras dicotomias existenciais, conflitos e cisões interiores; são dicotomias existenciais similares àquelas que Tillich descreve nas ambiguidades da vida, surgidas a partir da alienação existencial.

A respeito da alienação existencial, Cooper (2006) relembra que Fromm¹² fora influenciado tanto por K. Marx quanto por S. Freud, a ponto de se autointitular um psicanalista social. Assim sendo, sabe-se que tanto Marx quanto Tillich defendiam uma espécie de “Queda do Homem”, que o levou à alienação. Marx concebia essa “Queda” como econômico-social e

¹² Segundo Penna (1986), Erich Fromm foi um dos precursores da Escola de Frankfurt, movimento que surgiu no século XX, que produziu uma teoria crítica da sociedade e da cultura e influenciou diretamente a Psicologia, especialmente por fundamentar-se no marxismo, contribuindo fortemente à psicologia social e à psicanálise. Porém, ainda que Erich Fromm posteriormente tenha abandonado o movimento para se dedicar ao revisionismo psicanalítico americano, nunca deixou de firmar suas bases na Escola.

a alienação se apresentava na forma das relações de trabalho e no conflito de classes, enquanto para Tillich a “Queda do Homem” se deu no contexto de passagem da essência para existência, onde todo ser humano alienou de si, do outro e do seu Fundamento do Ser, que é Deus. Fromm, também influenciado pelo marxismo, imaginava uma “escatologia” otimista, onde a partir da revolução do proletariado, as pessoas deixariam de se oprimir. Tillich, por outro lado, pensava que os oprimidos ao serem libertados, passariam, inevitavelmente, também a opressores, visto que isso faz parte da própria condição humana alienada (Cooper, 2006).

Ainda, conforme afirma Cooper (2006), a interpretação tillichiana a respeito da história bíblica da queda adâmica traduz sobre a passagem da essência para a existência, condição essa que provocou a alienação existencial, bem como a consciência moral e autoconsciência nos seres humanos. Essa alienação existencial trouxe consequências devastadoras de separação do ser humano de si mesmo, do outro e do Fundamento do Ser – que é Deus –, logo resultando em uma natureza humana que é existencialmente tendente ao mal, apesar de sua essência criada por Deus ser boa, nas palavras de Tillich (2005),

Se Deus cria aqui e agora, tudo o que ele cria participa da transição da essência a existência. Deus cria a criança recém-nascida; mas, se é criada, ela cai no estado de alienação existencial. Esse é o ponto em que criação e queda coincidem. Mas não é uma coincidência lógica, pois a criança, ao crescer e chegar à maturidade, afirma este estado de alienação em atos de liberdade que implicam responsabilidade e culpa. A criação é boa em seu caráter essencial. Ao se efetivar, incorre na alienação universal através da liberdade e do destino. [...] o estado da existência é o estado de alienação. O ser humano se acha alienado do fundamento de seu ser, dos outros seres e de si mesmo. A transição da essência à existência resulta em culpa pessoal e em tragédia universal (p. 339).

A respeito deste assunto, Fromm (1967) discorda tanto dos existencialistas quanto dos cristãos protestantes que defendem que o ser humano possui uma natureza má ou decaída; e, também dos rousseauianos que defendem que a natureza humana é *per si* apenas boa e que é corrompida pela sociedade. O psicanalista propõe, a partir de sua leitura do Antigo Testamento que a desobediência adâmica no Jardim do Éden foi o que o possibilitou o humano ter consciência de si mesmo e ter a liberdade de escolha, bem como sua consequente

responsabilidade. Assim, essa desobediência foi para ele um ato necessariamente libertador, ou seja, foi na realidade a independência rumo à liberdade, mas que o Novo Testamento cristão interpretou como um pecado que corrompeu toda espécie humana.

De acordo com Cooper (2006), Fromm defendia que as Escrituras judaicas não ensinam que os seres humanos possuem uma natureza corrupta e má, pelo contrário, a prática do mal é que torna o ser humano mal, e não uma condição de mal, sendo, portanto, possível que a pessoa ao ser ajudada possa administrar e superar a alienação sustentando o bem na sua vida. Já Tillich (2005) considerava que o ser humano é tão alienado existencialmente que tanto superar por si mesmo quanto ajudar a outros a deixarem de ser alienados não é uma tarefa possível pelas próprias capacidades humanas, pois apenas por intermédio da Presença Espiritual¹³ o ser humano alcança a re-união com o Ser-em-si, fundamento de seu ser, para então viver uma vida-sem-ambiguidade. Enquanto isso não ocorre, resta aos indivíduos a coragem de ser, que não supera o não-ser imposto pela alienação existencial, mas afirma o ser a despeito do não-ser, o que o possibilita ter uma vida ontológica e eticamente melhor, porém apenas de forma fragmentária e antecipatória (Tillich, 1976).

Fromm (1983) ainda sobre a questão ética acerca da bondade ou maldade da natureza humana, claramente se posiciona na ética humanista que apregoa que o ser humano possui a capacidade de discernir entre o bem e o mal. Logo, para tal apoia-se em suas potencialidades naturais e na razão, com as quais realizará inevitavelmente o bem, uma vez que a maldade não é inerente ao ser humano, mas sim a bondade. Ao citar a disputa teológica entre Agostinho e Pelágio acerca da natureza humana ser má – devido o pecado original (agostinianismo) ou do ser humano ser corrompido pela tentação e pelo mal exemplo (pelagianismo) –, Fromm (1983)

¹³ O símbolo Presença Espiritual é desenvolvido por Tillich (2005) explicando que na experiência revelatória de Deus aos seres humanos, Ele se apresenta como Espírito, tendo em vista que o ser humano também possui a dimensão do espírito, tornando melhor a compreensão. A partir disso, se afirma que o Espírito de Deus age no espírito humano, simbolizando o encontro do finito com o infinito, elevando-o para além de si, isto é a efetivação da autotranscendência da vida, que é denominado classicamente como Êxtase.

lamentava que o vencedor do embate tenha sido Agostinho, se posicionando a favor da ideia pelagiana, o que certamente se opunha Tillich. Ainda, de acordo com o psicanalista, atualmente as pessoas, inconscientemente ou não, adotam ambas as posições simultaneamente, ou seja, acreditam na dignidade humana e também em sua perversidade. Isso também está expresso inclusive na teoria dualista psicológica freudiana de impulso de vida e impulso de morte, que se tornou bastante atrativa a todos, posto que se permite pensar na bondade humana ao mesmo tempo que se percebe sua capacidade destrutiva (Fromm, 1983).

Assim para justificar sua posição, Fromm (1983) se pôs a explicar a origem da destrutividade humana. Para isso introduziu a premissa que a Ética está pautada na escolha entre a vida e a morte, entre a produtividade e a destrutividade e, que para a filosofia humanista, tudo aquilo que se dirige contra a vida e sua conservação é o mal. Sendo assim, o autor prossegue explicando que há na destrutividade dois tipos de ódio: o racional que é reativo e visa livrar a pessoa de uma ameaça aos valores da vida pessoal; e, o irracional que é condicionado ao caráter do indivíduo, quando o mesmo possui uma disposição interna à hostilidade. Esse último tipo de ódio que representa uma energia antivital, de acordo com Fromm (1983), se manifesta na inversa proporção que as forças favoráveis à vida e à produtividade.

Desse modo, o nível de destrutividade, ou seja, do mal no ser humano, decorre da proporção em que suas capacidades e potencialidades construtivas humanas são tolhidas e bloqueadas. Sendo assim quando a tendência ao crescimento, à produtividade e ao bem do ser humano é barrada, a energia vital se modifica em antivital, o que se conclui que “a destrutividade é o produto da vida não vivida. As condições individuais e sociais que contribuem para deter a energia favorável à vida produzem a destrutividade que, por sua vez, é a fonte de que provêm as variadas manifestações do mal” (Fromm, 1983, p. 185).

Na concepção de Fromm (1983) a destrutividade e a maldade podem até serem descritas como uma potencialidade da natureza humana, porém potencialidade não no sentido de haver uma possibilidade de existir no futuro já existindo virtualmente no presente. Pelo contrário, assim como se pensa que em uma semente há uma árvore em potencial, não significa que toda semente se tornará uma árvore, pois dependerá de condições adequadas para tal. É assim que se entende a potencialidade na destrutividade, ou seja, só se efetivará nas condições específicas favoráveis para ela, ou:

[...] mostramos que o homem não é necessariamente mau, porém que se torna mau somente quando estão ausentes as condições adequadas a seu crescimento e desenvolvimento. O mal não tem existência própria independente; ela é a ausência do bem, o resultado do fracasso em realizar a vida (Fromm, 1983, p. 186).

Seguindo essa antropologia filosófica humanista que Fromm (1967) descreve, identifica no ser humano duas síndromes: a síndrome do crescimento e síndrome de deterioração. A primeira está pautada no amor à vida, na independência e na superação do narcisismo, ao passo que a segunda que representa a essência do mal, a raiz da destrutividade e inumanidade, estando fundamentada no amor à morte, na simbiose incestuosa e no narcisismo maligno. Essas duas síndromes apesar de presentes potencialmente no ser humano, ora manifestando uma ora a outra, se intensificam proporcionalmente à medida que são escolhidas, praticadas, vivenciadas e estimuladas no e pelo indivíduo. São, assim, diametralmente opostas, na proporção que uma cresce a outra diminui, mas dificilmente se encontrará em um indivíduo a síndrome que está completamente desenvolvida.

Todavia, Fromm (1967) não nega que no ser humano existam forças de poder destrutivo que agem a partir de seu íntimo, pois o ser humano é dotado de vontade, capacidade e liberdade que o impulsiona a modificar e transformar tanto o mundo interno quanto o externo, respeitando os limites de sua capacidade, e não apenas um ser que é um objeto lançado de um lado a outro pelas forças sociais e naturais, de forma passiva. Diante desses fatos, a proposta frommiana

para neutralizar as forças destrutivas do ser humano está no desenvolvimento do potencial criativo e produtivo a partir de seus próprios poderes.

Além das síndromes citadas, Fromm (1967) apresenta também duas tendências da natureza humana: a necrofilia e a biofilia; tendências essas que influenciam psicológica e moralmente os seres humanos e que os distingue também. Ainda que essas tendências raramente estejam desenvolvidas de forma pura nas pessoas, pois na maioria populacional elas aparecem mescladas, uma acaba tendendo mais que a outra. Os necrófilos são aqueles que se dedicam e amam a morte, enquanto os biófilos aqueles que se devotam e amam a vida. Na caracterização frommiana, os necrófilos são pessoas que são atraídas por assuntos e comportamentos como doença, morte e enterros, que se apegam ao passado, à memória, às leis e à ordem, são frios e distantes. Já as pessoas biófilas são o oposto, ou seja, se orientam total e integralmente à vida, se esforçam para preservar a própria vida e daquele ou daquilo que os circunda, tendem substancialmente à união, à fusão, ao crescimento, à unificação, tanto física quanto emocional e cognitivamente. São pessoas que buscam a orientação produtiva de crescimento do processo da vida em todas as esferas e o surgimento do novo, porque “a consciência biófila é motivada por sua atração pela vida e alegria; o esforço moral consiste em fortalecer o aspecto amante da vida em si mesmo” (Fromm, 1967, p. 51).

Cooper (2006) afirma que Fromm ensinava que a tendência humana à vida (biofilia), que era similar ao conceito de autoatualização de Rogers, necessitava de condições para emergir em um determinado sujeito, ou seja, a presença dos elementos de encorajamento, amor, contato afetivo com os outros de forma constante e a aceitação. Em contrapartida, Fromm denominou de “síndrome da Queda”, o lado alienante do ser humano que possui as características da tendência à necrofilia, isto é, à destruição, ao mal e ao narcisismo maligno, à fixação incestuosa na mãe, que conduz a pessoa a evitar se arriscar, mudar e decidir, por querer sempre se manter na segurança, na certeza e na proteção da “mãe”, não assumindo a responsabilidade frente à

liberdade. Um aspecto semelhante ao conceito tillichiano de *hybris* que faz o sujeito pautar o seu autovalor em elementos externos e não na consciência, desejando ser o centro do universo.

Já para Tillich (2005), invariavelmente, todos os seres humanos, apesar de passarem pela fase da “inocência sonhadora” na infância, que simbolicamente é representada pela fase pré-queda de Adão, se tornarão alienados existencialmente e não possuem a condição de não cometer o mal. Assim, a sociedade e todos que circundam o indivíduo recém-nascido estão alienados, logo não possuem forças próprias para superarem sua alienação existencial, nem mesmo ajudar outros a superarem este estado. Conseqüentemente, as pessoas podem cometer o mal e são em sua estrutura ontológica influenciadas pelo mal até que se adentrem às suas vidas o elemento da autoafirmação e da autoaceitação, ou seja, aceitar-se como aceito pelo Ser-em-si apesar da consciência de sua inaceitabilidade (Tillich, 1976, 1958).

Isso significa em termos teológicos a Graça divina, onde o humano possuindo como preocupação última o Fundamento do Ser, o que se denominou de fé, tendo a autotranscendência da vida, conseqüentemente, a autocriação e a autointegração da vida, para que então se efetive, ainda que de forma fragmentária, as potencialidades da essência humana criada por Deus, possuindo sempre neste movimento os elementos da autoafirmação da vida, ou seja, a coragem de ser e a reunião daquilo que estava separado (alienado), isto é, o amor (Tillich, 1958, 2004a).

A teoria da personalidade de Erich Fromm (1983) está inserida e fundamentada em sua antropologia filosófica humanista, assim define personalidade como algo original e diversificado formada pelo conjunto de qualidades herdadas e adquiridas pelo indivíduo. As herdadas são os temperamentos e as adquiridas o caráter, sendo o primeiro a forma de agir do indivíduo que lhe é constitucional e não muda, e a última formada pelas experiências pessoais no decorrer da vida, e assim, mutável. No entanto, ambas influenciam tanto o consciente quanto

o inconsciente, tendo a teoria do caráter de Fromm (1983) dois aspectos: um que advém de sua relação com o mundo e com as pessoas, ou seja, um processo de assimilação; e o outro que advém da relação do eu com as pessoas e consigo mesmo, ou seja, um processo de socialização, que permite o sujeito agir de forma coerente, racionalmente e ajustadamente à sociedade.

Uma questão importante de observar é que o conceito ontológico utilizado por Fromm (1982) está vinculado aos elementos vitais do processo, atividade e movimento, assim para ele “as estruturas vivas só podem existir se se transformarem; só podem existir se mudarem. Mudança e crescimento são qualidades inerentes do processo vital” (Fromm, 1982, p. 44). Nesse sentido, o conceito ontológico frommiano já inclui o elemento antropológico da “coragem” para reagir e deixar-se ir, viver, experimentar o nascimento de coisas novas na vida.

Tendo conhecimento de suas análises psicológicas, Fromm (1982) amplia sua noção de ser apontando a dificuldade em se definir o que é o ser, devido a sua característica de indefinição e de movimentação, o que torna requisitos necessários ao ser a independência, a liberdade e a razão crítica. Também tendo como característica primordial a atividade íntima, ou seja, o anseio pela manifestação das faculdades e potencialidades humanas, tais como: renovar, amar, desejar, renunciar o egoísmo e o egocentrismo, evoluir, doar-se e relacionar-se com outros. Diante disso, na percepção de Fromm (1982), muitas vezes se torna tentador ao indivíduo permanecer imóvel frente ao desconhecido, renunciando o avanço e o movimento, por considerar arriscado demais saltar em direção ao incerto e desconhecido, optando assim pela falsa segurança. Essa não é a tendência humana, mas a negação de sua natureza.

Esses são alguns pontos em relação a natureza humana em Fromm que se pode identificar convergências conceituais com a constituição do ser humano e do desenvolvimento psicológico de Tillich. Como já foi tratado, o teólogo analisa a personalidade a partir da centralidade do eu, constituída na relação eu-tu e eu-mundo, onde há os movimentos a partir do

centro do eu em busca de expansão horizontal ou vertical e retorno ao centro de si, para cumprimento dos processos de autoalteração, autoidentidade e volta-a-si-mesmo que promovem a efetivação das potencialidades da vida que são divididas em autointegração, autocriação e autotranscendência da vida. A personalidade humana sadia conforme analisa Tillich (1976) deve ser flexível, mutável, plástica e variável, além de exigir para sua concretização os elementos de liberdade finita, coragem de ser e amor. De igual modo em Fromm (1967), pois a essência humana não deve ser vista como uma substância ou qualidade imutável, mas sim como uma “contradição inerente à existência humana” (p. 129), porque é formada pelo fato do ser humano ser um animal com um aparelho instintivo incompleto comparado ao dos demais animais. Ainda, pelo ser humano, concomitantemente, possuir inteligência, consciência de si e dos outros, do tempo passado, presente e futuro, de sua finitude e impotência, mas também ser capaz de transcender a sua própria natureza.

No entanto, dessa contradição e conflito, cabe ao ser humano decidir qual resposta dar para solucioná-la. Se é regredir-se à uma condição arcaica ou progredir para se tornar plenamente humano e unir-se completamente ao mundo. Os modos de solução para o conflito, Fromm (1967) denominou de “Nova Meta”, que pode ser percebido em quase todas as religiões. Tillich (2005) também entendia que no ser humano há uma luta interior, um conflito entre o ser e o não-ser que gerava contradições e ansiedades diversas ao indivíduo, muito em decorrência de sua autoconsciência da presença do não-ser se impondo através da finitude, exigindo da pessoa a “coragem de ser” a despeito do não-ser.

O aspecto social interessava a ambos os autores, sendo que Fromm (1982), por exemplo, faz uma análise da sociedade de consumo que surgiu após a Revolução Industrial e se intensificou no século XX, afirmando ter provocado nas pessoas um hedonismo radical, ou seja, a busca pela felicidade através do prazer, tornando-as pessoas infelizes, solitárias, ansiosas, deprimidas e dependentes. Além disso, as pessoas, conforme explica Fromm (1982), a partir do

momento em que se iniciou a exploração industrial da natureza, principalmente com o avanço tecnológico, passaram a desprezar o contato com a natureza e com os seres humanos, optando por relacionar-se com máquinas e tudo que advém delas. Essa crítica vem ao encontro daquilo que Tillich (2005) teceu a respeito da presença do “demônico” nas produções humanas, recorrendo a outro sentido, diz que o humano ao se utilizar da natureza e de outro ser humano como mero objeto, torna como fim e preocupação última o instrumento, que é originalmente o meio. E, assim, ao objetificar outro ser humano, acaba também objetificando a si próprio.

Cooper (2006) relata que Tillich e Fromm ao discutirem sobre a relação da consciência humana e a alienação consideraram em comum acordo que a alienação é a base da consciência humana e que ambos “parecem dizer que a alienação foi o preço necessário a ser pago para o surgimento da liberdade humana” (Cooper, 2006, p. 94). Entretanto, a concordância para por aí, pois o psicanalista alemão defendia que a alienação é o caminho para a humanidade plena que conduzirá à plena consciência e que a alienação e a reconciliação, ou seja, a superação da alienação, são processos naturalísticos através da autoconsciência humana desenvolvida. Em contrapartida, Tillich argumentava, em oposição teórica, mas com os mesmos fins, que a alienação é total e todos a possuem em todas as dimensões do ser, sendo a alienação humana irreconciliável, uma vez que não existe uma parte sequer no ser humano que possa realizar essa superação ou cura da alienação, isto é, o que está completamente alienado não pode produzir cura a si mesmo. Mesmo assim, Cooper (2006) insiste em afirmar que Tillich e Fromm concordaram no que se refere à tentativa humana de escapar da ansiedade e falta de sentido, onde o indivíduo tende a renunciar a liberdade, submetendo-se a uma autoridade, seja ela religiosa, política ou ideológica.

Fromm (1983) então ao definir seu conceito de consciência distingue-a em dois tipos: a consciência autoritária e a consciência humanista. De acordo com o autor, a consciência autoritária é fundamentada pelas autoridades externas como o Estado, os pais, a religião e

aquelas que impõem um código de conduta que é interiorizado nos indivíduos, fazendo-os temer a punição e esperar pela recompensa, se tornando sempre dependentes destas autoridades externas. Este tipo de autoridade ao ser internalizada pode ser o melhor meio de controle, como afirma Fromm (1983), pois fugir de autoridades externas é uma tarefa fácil, uma vez que difícil é fugir da consciência autoritária que está internalizada. Ainda, esse tipo de consciência deriva da admiração e medo que a autoridade exerce sobre os indivíduos, logo fazendo com que o ato de agradar essas autoridades gere tranquilidade e segurança, e desagradá-la gere sentimento de culpa. Sendo assim, o indivíduo opta por se autodesprezar e carregar sobre si o peso de ser mal e iníquo para então, paradoxalmente, se aliviar do sentimento de culpa e ter uma consciência tranquilizada.

Diferentemente tem-se a consciência humanista, a melhor dos tipos segundo Fromm (1983), pois é definida como sendo a própria voz interior do indivíduo, que é independente de recompensas ou medo de punições. Ela é fruto da sua personalidade total que o avisa acerca da qualidade de seu funcionamento e também o próprio conhecimento íntimo da pessoa, “*a consciência é, pois, uma reação de nós face a nós mesmos. É a voz do verdadeiro eu que nos convoca para nós mesmos, para viver produtivamente, para desenvolvermo-nos ampla e harmoniosamente – isto é, para tornarmo-nos aquilo que somos potencialmente*” (Fromm, 1983, p. 139).

Assim, para Fromm (1983) a consciência moral deve ser construída a partir da consciência humanista, isto é, dos parâmetros do próprio indivíduo, e este ser responsável perante si mesmo pelo resultado de sua consciência moral, não havendo espaço para nenhuma exigência moral de algum ser ou autoridade transcendente.

A ideia de consciência em Tillich parece ter suas raízes com a concepção da fenomenologia husserliana, ou seja, fundamentada no eu centrado, isto é, na personalidade do

indivíduo, “o ser humano é um eu completamente desenvolvido e plenamente centrado. Ele ‘possui’ a si mesmo na forma de autoconsciência. Ele tem um eu profundo” (Tillich, 2005). Nesse sentido, o eu não depende de fatores externos para se configurar, mas ao mesmo tempo não haveria a possibilidade de desenvolver a consciência de si, sem que houvesse a consciência de um mundo. Sabe-se que a consciência do outro, de mundo e de si mesmo – nota distintiva do ser humano – estão limitadas pela sua finitude e alienação que fazem parte da estrutura do seu ser, pois a autoconsciência é o que possibilita ao indivíduo possuir a si mesmo, ao seu eu profundo. Bem, a respeito da consciência moral dividida por Fromm em autoritária e humanista, Tillich (2005) comenta que a lei moral natural dos imperativos categóricos até aquela lei moral revelada como, por exemplo, os 10 mandamentos, estão presentes e podem ser encontradas de fato na consciência moral e cognitiva do ser humano sem que haja nenhuma autoridade externa para impô-las. Porém devido a alienação existencial, Tillich (2005) alerta para a falibilidade em confiar na própria “voz da consciência” para construir a ética, devido à sua fragmentariedade, trazendo à lume que a consciência moral deve se pautar no conteúdo ético apresentado na ultimidade do Ser-em-si, pois este está devidamente alicerçado no princípio do ágape que possui validade incondicional de imperativo moral, o que certamente Fromm discordava por rejeitar a ideia de uma fundamentação em Deus para a ética humana.

A consciência em Fromm e Tillich está vinculada à liberdade, mas não no sentido da possibilidade de se fazer tudo aquilo que se quer fazer, diferentemente, é a liberdade de efetivar o que é potencialmente em sua natureza humana, sendo assim um elemento imprescindível para a felicidade e a virtude. Comenta Fromm que “a liberdade nada mais é do que a capacidade para seguir a voz da razão, da saúde, do bem-estar, da consciência, contra as vozes das paixões irracionais” (Fromm, 1967, p. 146). Ainda, a liberdade é uma função da estrutura de caráter do indivíduo, pois se a estrutura de caráter do sujeito é inteiramente má, não se possuirá a capacidade de escolher o bem; e, se a estrutura de caráter é inteiramente boa, o sujeito não pode

escolher fazer o mal. O que acontece é que em sua maioria as pessoas possuem uma estrutura de caráter equilibrado entre essas duas realidades, fazendo com que elas possuam a liberdade de escolher entre o bem e o mal (Fromm, 1967).

A discussão acerca da consciência e liberdade não deve ser feita de forma generalizada e abstrata, mas deve ser discutida indivíduo por indivíduo, uma vez que dependendo do desenvolvimento da vida do sujeito, pode-se ter perdido ou adquirido a liberdade. Outra questão que se deve considerar é a respeito dos níveis variados de inclinações do indivíduo que determinará ou influenciará em sua liberdade de escolha. Fromm (1967) reconhece que todas as vezes que o ser humano se utiliza das paixões irracionais, ao invés da razão para efetuar suas escolhas, não age com liberdade, logo age contrariamente aos seus reais interesses, optando pelo mal e sofrendo posteriormente. Assim, como aponta Fromm (1967), os níveis de liberdade de um indivíduo dependerão da intensidade das inclinações contraditórias existentes em sua estrutura de caráter. Todavia, o fator que fundamenta a liberdade de escolha, a despeito das forças inconscientes atuantes será o grau de conscientização do indivíduo a respeito do bem e do mal, dos desejos inconscientes que motivam suas ações e das possibilidades reais de escolha em determinada situação.

Diante dessa discussão, Fromm (1967) opta por não adotar nem a posição determinista e nem do livre-arbítrio, e, seguindo Spinoza e Leibniz, entende que o ser humano de modo geral possui tendências inconscientes que o conduz a realizar escolhas. De maneira geral, juntamente com Freud, Fromm também entende que essas forças inconscientes podem ser reconhecidas conscientemente e domadas, criando um ambiente mais amplo de liberdade. Fromm (1983) apresenta a posição de que o ser humano possui seu caráter produtivo, sendo, portanto, capaz de amar a si e o próximo, logo terá a liberdade e a vontade de agir de modo virtuoso; já aquele que é improdutivo se torna escravo de paixões irracionais por não ter desenvolvido os atributos virtuosos, porém esta ideia de que o caráter do indivíduo é o fator direcionador de suas ações e

decisões não é de forma alguma fatalista. Para o psicanalista, o ser humano é o único ser que possui a razão e a consciência que o propulsiona a cumprir ativamente o seu destino e ansiar o bem.

Na continuidade da ideia, a liberdade em Tillich (2005) está diretamente relacionada ao destino, que é o elemento limitador da liberdade. Assim, a liberdade humana é finita e está presente em todas as dimensões constitutivas do eu pessoal, que delibera, decide e se responsabiliza. A liberdade, como pensa Tillich (2005), é o que possibilita ao ser humano passar da essência para existência e adquirir a autoconsciência, mas o que permite também que se traga à sua face a realidade da alienação existencial, o não-ser e a ansiedade e angústia. Tillich (2005) também não adota a lógica dualista do determinismo *versus* indeterminismo, dizendo que nem um nem outro responde a questão sobre a liberdade, pois se por um lado o destino não tem o sentido de determinismo fatalista, antes transmite a ideia de limitação à liberdade humana imposta pelo mundo e por sua própria finitude, o livre-arbítrio não é verdadeiro porque há inúmeros fatores inconscientes que influem nas escolhas pessoais.

Fato é que nem em Tillich nem em Fromm, se pode falar de liberdade sem abordar sobre o conceito de responsabilidade, ao qual Fromm (1967) critica a noção punitiva de responsabilidade, lançando luz ao conceito de forma a entendê-lo como estar ciente do que fez, faz e fará, não para se culpar ou se acusar, mas para assumir as consequências conscientemente de seus próprios atos. Diante disso, trata também sobre sua noção de “pecado”. Absorvendo da terminologia veterotestamentária, devido sua origem judaica, Fromm (1967) entende pecado como sendo o ato de errar ou perder o caminho, tendo o arrependimento como solução não para a culpa ou autocondenação, mas com a noção do voltar ao caminho correto. Para Tillich (2005), o termo responsabilidade diz respeito ao dever que o indivíduo possui de responder acerca das suas decisões, pois todas as suas decisões são tomadas pela centralidade e totalidade de seu eu. E a noção de pecado entendido pelo teólogo alemão é que não se deve falar de “pecados” no

plural, e sim de “pecado” enquanto uma condição humana, ao qual ele optou por nomear de alienação existencial de si, do outro, e principalmente do Fundamento do ser, o que parece encontrar ressonância no pensamento de Fromm (1982) que apresenta, posteriormente, o pecado como uma separação que está enraizada na existência humana, que impede o acesso do indivíduo à harmonia com a natureza e seus instintos inerentes, e devido a autoconsciência e a razão clarificarem isso a ele, provoca mal-estar entre os seres humanos, desta feita, a expiação do pecado se dá no ato de amor, haja vista que “no modo ser, na estrutura não-autoritária, o pecado é alheamento não dissipado, e é superado pelo pleno desdobramento da razão e do amor, pela *re-união*” (Fromm, 1982, p. 128).

Quando se fala em pecado na Teologia, logo se pensa em salvação, a concepção de salvação ao qual Fromm (1967) trabalha é absorvido da filosofia do também judeu Baruch Spinoza, que a entende como conquista da liberdade individual por meio da conscientização e do trabalho, desta forma, em sua concepção a salvação não pode ser dada ao indivíduo por alguém, nem mesmo por Deus, ela é conquistada através das escolhas certas feitas pelo homem. Na visão frommiana, as únicas coisas que Deus e outras pessoas podem fazer para que um indivíduo alcance a salvação é mostrar-lhe o caminho e a meta corretos, as consequências das escolhas que ele tomará e protestar contra as decisões erradas que o mesmo tomou para que ele possa se arrepender, ou seja, retornar ao caminho correto. Já em Tillich (2005), a salvação é um conceito que remete à ideia de reintegração da natureza essencial humana, essa reintegração do centro do eu só ocorre no momento onde ele é elevado ao centro divino, que acontece mediante a Presença Espiritual, sendo assim, neste sentido, salvação (*salus*) e cura são sinônimos, “pois ambas expressam a elevação do ser humano à unidade transcendente da vida divina. Nesta experiência, a função receptiva do ser humano é a fé, e a função efetivadora é o amor” (Tillich, 2005, p. 719). Com isso, a saúde sem-ambiguidade criada pelo Espírito, significa uma vida de

fé e amor, contudo a ambiguidade e o elemento fragmentário ainda se fazem presentes, conduzindo as dimensões a recaídas nas ambiguidades da vida.

Mas, diante de tudo isso, ou seja, da alienação, consciência, liberdade, o que deve ocorrer para a sobrevivência ou salvação da espécie humana nos próximos séculos da história? Para ambos pensadores é necessário que haja uma mudança radical no “coração humano”. No entanto, para que ocorra uma mudança, uma solução apontada por Fromm (1982) está nas transformações socioeconômicas, que darão então a oportunidade para que o coração do homem transforme, ocasionando um “Novo Homem” e uma “Nova Sociedade”, enquanto a solução encontrada por Tillich (2005) está na concepção de “Novo Ser”.

É na obra “Ter ou Ser” que Fromm (1982) elenca as condições ideais para superar a sociedade alienada e adoecida e construir uma “Nova Sociedade” pautada no “Novo Homem”. Para se modificar o caráter humano, o psicanalista alemão, afirma que é mister que as pessoas passem a ter mais consciência do seu sofrimento, conhecer a sua origem e buscar superar esse mal-estar por meio de algumas normas de vida e maneira de viver. Ainda, de acordo com o autor, a maneira de viver do “Novo Homem” se fundamenta em abandonar todas as formas de “ter” e aderir à forma de “ser”, buscando o relacionamento, a prática do amor, a solidariedade, o significado da vida dentro de si mesmo, o respeito, a participação, a capacidade crítica, o autoconhecimento, a liberdade e a felicidade. Mas também abandonando a exploração, a ambição, o ódio, a adoração aos ídolos, às ilusões, ao narcisismo e à falsa segurança.

É dessa maneira que Fromm (1983) encontra esperanças para se criar uma sociedade de pessoas éticas, virtuosas, livres e felizes. Uma orientação produtiva que se coloca como oposta às propostas repressivas e complacentes diante do mal, poderá desenvolver as potencialidades primárias inerentes dos seres humanos e com isso romperá com a alienação de si mesmo. Contudo, para se concretizar essas potencialidades e se tornar aquilo que se é, é fundamental que o indivíduo busque “coragem para ser ele mesmo e por si mesmo” (Fromm, 1983, p. 211).

Essa proposta de Fromm está em diálogo com a concepção de “Novo Ser” analisado por Tillich (2005), pois o conceito de Novo Ser, que tem por modelo ideal a pessoa divina de Jesus Cristo, está relacionado com a possibilidade de superação da alienação existencial e de vivenciar momentaneamente a vida-sem-ambiguidade por meio da experiência religiosa e transformação da vida do ser humano alienado, pois

o Novo Ser é o ser essencial que, sob as condições da existência, transpõe o abismo entre essência e existência. Para expressar esta ideia, Paulo usa o termo ‘nova criatura’, chamando aqueles que estão ‘em Cristo’ de ‘novas criaturas’. ‘Em’ é a preposição que indica a participação; quem participa na novidade do ser que está presente em Cristo se tornou uma nova criatura (Tillich, 2005, p. 408).

Assim, é a partir do ato de autotranscendência da vida, ou seja, quando ocorre uma união agapática entre o ser humano e o Ser-em-si, fazendo com que Deus em um ato criativo traga à existência um “Novo Ser” que se efetiva no tempo e no espaço na medida em que julga necessário e de acordo com as ambiguidades da vida ocorrentes. Diante disso, o humano pode se superar momentaneamente, uma vez que a Presença Espiritual se apossa do espírito humano e, essa experiência de conversão conduz o sujeito à experiência do “Novo Ser” (Tillich, 2005).

Essa experiência do Novo Ser que traz à vida-com-ambiguidades a vivência da vida-sem-ambiguidades, acaba por manifestar o elemento criador, por meio da regeneração, pois se cria um “novo homem” a partir do “velho homem”; o elemento do paradoxo, através da justificação, pois torna o condenado em justo; e o elemento do processo, por meio da santificação, por transformar o pecador em santo diante de Deus. Todo o ato de conversão e transformação no “Novo Ser” é conduzido pela Presença Espiritual, assim sendo, a justiça de Deus alcança os sujeitos que vivem em completa injustiça. Isso significa que o único ato do ser humano é aceitar-se como aceito ainda que não merecesse ser aceito, o que aqui produz um efeito terapêutico. Então, a partir da transformação em “Novo Ser”, as pessoas se unem em uma comunidade espiritual, denominada de Igreja ou Corpo místico de Cristo, vivenciando a experiência extática, a certeza da fé, a prática do amor, que se revelam na ajuda mútua entre os

membros, e a unidade que se manifesta na reunião de todas as diversas pessoas alienadas da humanidade em torno de uma preocupação última e na realização do que se nomeou de Reino de Deus, que emprega justiça, paz e alegria (Tillich, 2005).

Tillich (2005) afirma que nenhuma cura, seja ela advinda de métodos médicos ou pela Presença Espiritual, podem impedir das pessoas morrerem, portanto, toda cura é fragmentária, “por isso, a questão da cura, e isso inclui a questão da salvação, vai além da cura do indivíduo e se estende até a cura através da história; ela nos conduz à questão da Vida Eterna tal como é simbolizada pelo Reino de Deus. Só a cura universal é cura total – salvação para além do ambíguo e fragmentário” (Tillich, 2005, p. 720).

4.2. Diálogos sobre a Ética, Deus, Religião e Fé.

De acordo com Silva (2009), nas discussões no *NYPG*, enquanto Erich Fromm e muitos dos participantes negavam a necessidade de uma autoridade divina ou transcendente na vida cotidiana, afirmando ser necessário apenas a fé na humanidade, ou seja, uma ética antropológica e a neutralidade de valores morais; “Tillich, acompanhado por May e Roberts, afirmavam a relação com o incondicionado inevitável tanto para questões morais e éticas quanto para a definição da substância da fé e a natureza dos valores comunicados pelo psicoterapeuta” (Silva, 2009, p. 263). Esse debate sobre a fé ocupou alguns encontros, e causou ainda mais aparente a divisão de pensamento entre Tillich e Fromm, por exemplo. Ainda, como complementa Cooper (2006), Tillich reforçou que para entender o ser humano é preciso compreendê-lo a partir do seu Fundamento do Ser (Deus), enquanto Fromm argumentava em todos os encontros com a necessidade de emancipação do humanismo em relação a se tratar sobre Deus, mesmo na contramão de algumas filosofias contemporâneas de ética relativista.

Fromm (1983) defendia a possibilidade do ser humano formular através da razão normas éticas válidas e objetivas, pois mesmo longe do relativismo ético, ao se estudar a

natureza humana é possível se alcançar a ética humanista, uma vez que as normas morais e de conduta estão inerentemente presentes na natureza humana. A violação destas normas precede a desintegração emocional e mental, desta forma, na concepção do psicanalista alemão, a ética humanista é fundamentada na renúncia ao egoísmo, na afirmação do verdadeiro eu e do indivíduo e no amor-próprio, a fim de conduzir a um autoconhecimento e à capacidade humana de ser bom e produtivo. Sendo assim, como explica Cooper (2006), Fromm defendia no *NYPG* uma ética antropológica pautada unicamente na consciência, na racionalidade e nos comportamentos humanos, sendo o próprio ser humano a fonte da ética, e não Deus ou uma autoridade transcendente.

Segundo Cooper (2006), diferentemente, Tillich defendia no *NYPG* que de fato a ética vigente está pautada na consciência, elemento individual e coletivo não religioso e universal, porém ela é falível. Assim, no entendimento do teólogo a consciência ao transcender-se alcança a esfera transmoral, que auxilia o ser humano a obedecer a lei moral e a construir as leis, isso não significa que a vivência da esfera transmoral abole a consciência, apenas a transforma. Todavia, cabe ressaltar que não há boa consciência plena no ser humano devido a sua alienação, o que faz com que a consciência só acuse o ser humano de moralidade imperfeita, momento esse que o ser humano se estriba na autoaceitação para alcançar tranquilidade, posto que

o moralismo nos leva à busca da graça. A graça reúne dois elementos: a superação da culpa e a vitória sobre a alienação. A teologia chama o primeiro elemento de ‘perdão dos pecados’ ou, em terminologia mais recente, ‘aceitação da aceitação quando nos descobrimos inaceitáveis’.[...] (Tillich, 2009, p. 193)

Diante dessa compreensão, Fromm (1983) afirma que todas as vezes que um ser humano destrói a outro, viola em si mesmo o princípio da vida; princípio este descrito em linguagem religiosa como o homem sendo imagem e semelhança de Deus, o que torna um pecado contra Deus violar o direito de outro ser humano. Em uma linguagem secular pode-se dizer que rege o imperativo moral do “não faça nada ao outro que não queiras que faça contigo” e do “faças ao outro tudo o que gostaria que fizesses contigo”. Ao violar esses princípios o indivíduo

assume repercussões sobre si mesmo, algo que Tillich (2005) também abordará sobre o efeito de se objetificar e se autoviolar ao tornar seu semelhante um objeto ou violar sua dignidade, respectivamente.

Agora, Fromm (1971) entendia que as religiões totêmicas por se identificarem tanto com animais, plantas e solo demonstram a necessidade que o ser humano tem de buscar se harmonizar e unir-se novamente com o mundo e com a natureza. Contudo, à medida que a raça humana abandonou esses laços primitivos, passou a buscar outros meios de encontrar essa união como as práticas orgíacas por meio do orgasmo sexual, o uso de drogas alucinógenas, a associação grupal e familiar, e a atividade criadora são tentativas de superar essa separação. Ainda, a idolatria presente nas religiões surge devido ao contexto de amor simbiótico de lógica sadomasoquista, onde o indivíduo submete seu corpo e seu espírito ao poder e vontade de um deus, renunciando sua integridade se relegando apenas a um instrumento.

Fromm (1982) então define religião como “qualquer sistema grupalmente partilhado de pensamento e ação, que ofereça ao indivíduo um esquema de orientação e um objeto de devoção” (p. 137), desta forma, passa a conceber a ideia que o ser humano possui em si uma necessidade religiosa que faz parte de sua estrutura de caráter. Essa atitude religiosa pode motivar a conduta do indivíduo a se dedicar a determinada ideia ou propósito, contudo, alerta que nesta devoção pessoal, geralmente, se faz presente concomitantemente a religião secreta e a oficial, que podem ser diametralmente opostas, por exemplo, quando o sujeito se declara oficialmente cristão, isto é, pertencente a uma religião de amor, e ter como sua religião secreta a adoração ao poder e ao dinheiro. Assim, Fromm (1982) oferece àquelas pessoas que não se identificam com nenhuma religião ou religiosidade institucionalizada existente, a alternativa de adotarem a religiosidade humanista sem religião, dogmas e institucionalizações, uma espécie de religiosidade não teísta apresentada por Buda ou Marx.

Essa definição de religião feita pelo psicanalista alemão se assemelha àquela desenvolvida por Tillich (1973) como a voltada ao “Incondicionado”, porém, o teólogo reconhecia que se pode conceber a religião tanto no sentido amplo quanto no estrito, ou seja, se trata de religião enquanto a expressão das funções do espírito em direção ao Incondicionado movido pela preocupação última como fruto da autotranscendência da vida; ou se tratará de “quase-religião” enquanto um produto da cultura, da tradição e da história, o que não significa que uma exclui a outra.

Cooper (2006) relata que um dos embates existentes no primeiro ano do *NYPG* teve como tema a “Psicologia da fé”, que Tillich entendia como uma necessidade humana por uma dimensão transcendente que aponte ao infinito, ao sentido último e ao incondicional, que seria a realidade de Deus, ao passo que Fromm tinha a fé como um potencial psicológico humano, rejeitando-se a ideia de transcendência à realidade divina. Logo se referir a “Deus” é meramente tratar das potencialidades humanas projetadas, um *self* ideal, que a linguagem teológica serve apenas como uma forma irracional de autoritarismo religioso.

Tillich (2005) discordava dessa perspectiva meramente psicologista e afirmava que o ser humano possui a necessidade de ultimidade e de realidade incondicional que, claramente, vai além de mera projeção psicológica ou ainda uma forma de insultar as potencialidades e aspirações humanas. Tinha uma posição filosófico-científica que não se podia explicar toda a realidade humana apenas por questões internas e psicológicas, pois há mais coisas que compõem o eu, como a relação com o mundo e o outro. Cooper afirma que “Tillich, portanto, acrescentou que sempre será necessário simbolizar nossa experiência de fé” (Cooper, 2006, p. 106). Assim, para Tillich a fé advém de uma realidade última incondicional, não de processos naturalísticos e finitos, razão não produz fé, por não depender de raciocínio lógico e nem de evidências, “fé é estar possuído por aquilo que nos toca incondicionalmente” (Tillich, 1985, p. 05).

Desse modo, a fé enquanto preocupação última é advinda da graça divina, que possibilita obter a real experiência de liberdade, considerando que sentir-se aceito a despeito da inaceitabilidade, tal como deve ser na psicoterapia, é uma experiência de graça, portanto, saudável e libertadora à vida psíquica.

Na acepção de Fromm (1983), a fé não necessariamente está vinculada a crenças religiosas ou teístas e, portanto, distinta da razão; a fé é uma atitude psicológica ativa, e não receptiva, que está totalmente desassociada à ideia de Deus como fonte de fé. A sua concepção de fé está relacionada a uma atitude básica e um traço de caráter da pessoa pautado em suas experiências que o auxilia a enfrentar a realidade livre de ilusões, ao que o psicanalista lança mão do termo hebraico veterotestamentário *Emunah* que é traduzido por fé, mas que significa firmeza, ou seja, designando a respeito da experiência e caráter humano e não um aspecto conteudista de crenças.

Fromm (1971) descreveu a fé em duas ramificações: a fé racional e a irracional. A fé irracional está voltada para a crença fundamentada na submissão a uma autoridade, seja ela uma pessoa ou à maioria, e a fé racional “é uma convicção enraizada na própria experiência que se tem de pensamento e sentimento. A fé racional não é primordialmente a crença em algo, mas a qualidade de certeza e firmeza que nossas convicções possuem” (Fromm, 1971, p. 157),

Tillich entendia que a “razão é uma condição necessária para a fé, e fé é o ato em que a razão irrompe extaticamente para além de si. Essa é a unidade e a diferença entre as duas” (Tillich, 1985, p. 51), assim fé é aquilo que distingue os seres humanos dos animais, logo é inviável se falar de fé apartada da razão, pois fé não tem nada a ver com crenças irracionais e nem mesmo anula o elemento da dúvida, antes a aceita com coragem de ser, e da mesma forma que a fé entra em contato com elemento extático, auxilia à razão a se tornar o que ele denominou de Razão Extática, razão essa que se eleva a além da mera razão quando no contato com

sagrado. Tillich (1985) optou por não chamar a fé irracional de “fé”, e sim de crenças irracionais, pois para ele só há um tipo de fé. Mas, algo que ambos concordavam é que o ser humano não pode viver sem fé, Tillich (1985) defendia fé como experiência voltada ao Incondicionado, Fromm (1983) a fé voltada à racionalidade e experiência humana.

Cooper (2006) critica que o anseio de Fromm era retirar a fé dos braços da Teologia e torná-la psicologizada, excluindo a necessidade de um Ser Transcendente, reduzindo a fé religiosa a processos mentais, meramente simbólicos, pensando a relação vertical do ser humano com Deus algo destrutivo. Colocava na liberdade e na espontaneidade o poder de superação da alienação e de cura da humanidade, como se submeter-se à uma autoridade divina fosse o mesmo que aderir à uma fé sadomasoquista. Pensando teologicamente, Fromm se aproxima mais da teologia pelagiana, ao passo que Tillich se aproxima mais da agostianiana e luterana, por conseguinte.

Agora, apesar dessas diferenças antropológicas, tanto para Fromm (1971) quanto para Tillich (1985), a arte de amar só pode se expressar se houver a fé e a recíproca é verdadeira. A fé, e conseqüentemente o amor, na visão frommiana, possuem seu elemento de coragem, posto que à medida que se arrisca e aposta confiando em algo ou alguém, se aceita a possibilidade de dor e decepção, contudo essa coragem não tem nada que ver com o correr perigo da coragem niilista, mas sim com uma atitude construtiva de coragem de amor e fé na vida, algo que certamente Paul Tillich concordaria.

Outro ponto de discussões no *NYPG* foi sobre o relacionamento do ser humano com Deus, como explicita Cooper (2006), Fromm postulava que a ideia de projeção da figura de Deus como soberana sempre conduzia à ideia de depravação humana, o que conseqüentemente atraía à noção de graça divina. Aqui a doutrina da graça é analisada como projetada no ser humano de forma doentia, pois retira o empoderamento humano, conduzindo-o a um relacionamento de submissão sadomasoquista entre Deus e o homem prejudicando a saúde

mental, por considerar o ser humano depravado e insignificante perante a grandiosidade divina, o que forçava a prática humana de trocar a sua liberdade pela segurança da autoridade, gerando uma condição de adoecimento psicológico. Tillich (2005), em sua “Teologia Sistemática” rebate essa teoria de Deus/deuses como projeção da psique humana da seguinte forma: “estas teorias não levam em conta que uma projeção sempre é uma projeção sobre algo [...]. Naturalmente é absurdo classificar aquilo sobre o qual se realiza a projeção como projeção em si. Uma tela não é projetada: ela recebe a projeção” (p. 220).

Fromm (1971) critica também todo meio lógico-racional ocidental de conhecer a Deus, pois em sua análise psicanalítico-social, a imagem de Deus é uma construção histórica condicionada às experiências humanas, que a lógica aristotélica nada tem de proveitosa a ajudar. Assim, propõe a lógica paradoxal da filosofia oriental para essa discussão, entendendo que “como Deus representa a realidade final, e como a mente humana percebe a realidade em contradições, nenhuma positiva afirmação de Deus pode ser feita” (Fromm, 1971, p. 105). Dessa forma, pautando-se neste raciocínio, nenhum pensamento correto a respeito de Deus e do seu amor podem ser formulados, o amor de Deus e o próprio Deus só podem ser experimentados em unidade com Ele e isso reflete no modo correto de viver e não de pensar, o que se opõe às religiões e filosofias ocidentais que colocam o amor a Deus semelhante a crer na Sua existência, em Seu amor e justiça, em sua maioria de forma racionalizada.

Fromm (1971) é taxativo em relacionar que a qualidade, natureza e maturidade do amor à Deus que um indivíduo possui será determinante na qualidade, natureza e maturidade que ele amará ao seu próximo, porque o ato de conhecer e amar estão indispensavelmente ligados. Aqui o psicanalista estabelece um paralelo entre o ato de conhecer o outro ser humano e conhecer a Deus. O entendimento teológico de Fromm postula que a tentativa ocidental de conhecer a Deus pela via racional, só conduz as pessoas a conhecerem *a respeito* de Deus, o que fez com que os místicos abandonassem essa via para conhecer e se relacionar com Ele, adotando o meio da

experiência relacional de união com o Ser divino que dispensa a necessidade do conhecimento *a respeito de*. Isso demonstra que para se conhecer tanto os segredos dos homens, do universo e a Deus, é necessário se ultrapassar o racionalismo e atingir o meio do ato de amor que provoca a união, e essa união gera conhecimento (Fromm, 1971).

Essa crítica e argumento frommiano pôde inclusive ter sido convergente com próprio Tillich (2005) que também se recusava a considerar como válidos os argumentos racionalistas a favor da existência de Deus os reputando a uma prática tão ateísta quanto os argumentos contra a existência divina. O teólogo alemão, a partir de seu conceito de “Deus acima de Deus”, propõe que as pessoas para conhecer realmente a Deus, necessitam abandonar o Deus-objeto criado pela concretude e finitude da psique humana e se entregar a um relacionamento eu-Tu de forma mística e extática com Deus para de fato conhecê-Lo, uma vez que Deus não é um objeto para se conhecer a respeito Dele, mas é o Ser-em-si que só pode ser conhecido nele, pois o “Deus acima de Deus” é o “poder de ser que atua através das pessoas que não tem um nome para designá-Lo, nem mesmo o nome Deus” (Tillich, 2005, p. 308), visto que “Deus é a resposta implícita no ser” (Tillich, 2005, p. 173).

Assim sendo, pode-se dizer que tanto para Fromm (1971) quanto para Tillich (2004a) o amor de Deus e a Deus, sendo um tipo de amor religioso, pressupõe a finalidade de re-união daquilo que está separado. Em Fromm (1971) o verdadeiro religioso monoteísta entende que não deve pedir nem esperar nada de Deus e que humildemente aceita nada saber sobre Ele, tomando-O apenas como um símbolo espiritual do amor, justiça e verdade. Nesse sentido, acredita naquilo que o símbolo “Deus” representa, pensando sobre Deus como a preocupação última, assim amar a Deus “significaria, então, ansiar pelo atingimento da plena capacidade de amar, pela realização daquilo que ‘Deus’ representa em alguém” (Fromm, 1971, p. 100). Em Tillich (2005) a ideia de Deus está como um Fundamento do ser, um Ser-em-si, podendo ou

não ser a preocupação última das pessoas, e aquele que de fato é a fonte da união do que está separado, isto é, o amor.

O tema sobre o amor talvez seja aquele de maior contato, mas também de maior atrito entre P. Tillich e E. Fromm. É interessante que ambos pensadores escreveram um livro destinado a abordar exclusivamente sobre o assunto, o teólogo escreveu “Amor, Poder e Justiça”, além de outros artigos sobre o tema, e o psicanalista publicou “A arte de Amar”, onde inclusive reporta sobre uma crítica de Tillich.

No “A arte de Amar”, Fromm (1971) afirma que para se teorizar a respeito do amor é necessário antes ter uma teoria sobre a existência e natureza humana para fundamentá-la, ou seja, uma antropologia filosófica. Retomando a teoria sobre o homem descrita por Fromm (1971), entende-se que o ser humano nasce lançado para fora daquela realidade pré-humana de harmonia e união com a natureza e seus instintos, adentrando em uma realidade indefinida. Assim, devido a consciência de si e de seus semelhantes, o homem é capaz ainda de ter certeza apenas dos fatos do passado, sobre as possibilidades do futuro e a ocorrência da morte. Essa consciência de si se apresenta como algo separado, promovendo no ser humano a consciência que não possui controle sobre muitas coisas da sua própria vida, como por exemplo, o fato de não ter escolhido nascer, o período que viverá, quando morrerá, fazendo da existência uma prisão que o mantém apartado e desunido, gerando assim ansiedade. Por isso, caso fosse impossível se unir de alguma forma com outros seres humanos, a existência se tornaria insuportável. Ainda, segundo Fromm (1971), a necessidade do ser humano é superar essa separação que o isola, unir-se para transcender a sua própria vida individualista.

Em uma compreensão similar, Tillich (2004a, 1954) afirma que a alienação existencial separou o ser humano daquilo que estava unido em essência, o que lhe provocou vários problemas de ordem íntimo-pessoal quanto relacional com o outro e com Deus. Desta forma, o

ser humano anseia pela re-união daquilo que está separado, e é a exata definição tillichiana para o amor, como o ato de “unir o que está separado” (Tillich, 2004a, p. 36).

O desejo humano, segundo o psicanalista, é de união interpessoal que só pode ser realizada pelo amor, porém não é um amor do tipo simbiótico, como o visto entre a mãe e o feto, que é pautado em formas passiva-mosoquista e ativa-sadista. O amor do qual Fromm (1971) se refere é o “amor como resposta amadurecida ao problema da existência” (p. 40). Este amor amadurecido preserva a integridade e a individualidade do sujeito, se torna sua força ativa que tem vistas no rompimento da separação entre os homens, unindo-os uns aos outros, superando o isolamento.

Na ação do amor, segundo Fromm (1971), as pessoas se doam umas às outras, não com o pensamento de estar se sacrificando ou sendo defraudado, mas como expressão de sua potência e vitalidade, ao doar ao outro sua força, sua riqueza, seu poder, sua alegria, sua compreensão, sua tristeza, sua vivacidade, seu conhecimento, seu humor, não meramente suas coisas materiais, logo “o amor é uma força que produz amor” (Fromm, 1971, p.47). Além deste fator doador do amor, Fromm (1971) apresenta os elementos do cuidado, responsabilidade, respeito e conhecimento. O cuidado diz respeito o quanto o indivíduo se preocupa com o crescimento daquilo ou daquele que ama; a responsabilidade aponta para o quanto se responsabiliza pelo outro assim como se responsabiliza por si mesmo; o respeito está relacionado com a preocupação de que o outro se individualize e torne o que é de fato, pautado na liberdade e não na dominação; e para se respeitar, responsabilizar e cuidar do outro é necessário conhecê-lo (Fromm, 1971).

Essa concepção frommiana de amor está próxima do entendimento tillichiano do amor enquanto elemento ontológico de constituição do ser, pois o amor é a força que mantém unido os elementos constitutivos da centralidade do eu, e não uma mera emoção, apesar de não negar

esse aspecto, se unindo também ao poder e à justiça. Se analisar as conceituações de ambos se perceberá a presença da definição paulina de amor constada na I Carta de Paulo aos Coríntios quando descreve que:

4. O amor é paciente; o amor é benigno. Não é invejoso; não se vangloria, não se orgulha, 5. não se porta com indecência, não busca os próprios interesses, não se enfurece, não guarda ressentimento do mal; 6. não se alegra com a injustiça, mas congratula-se com a verdade; 7. tudo sofre, tudo crê, tudo espera, tudo suporta. 8. O amor jamais é vencido (I Carta aos Coríntios 13, 4-8).

Fromm (1971), assim como o faz Tillich (2004a), apresentam tipos de amor, porém de formas diferentes. Em Fromm (1971) têm-se o “amor fraternal” que é o mais básico e fundamental, que sustenta o imperativo bíblico “amai ao próximo como a ti mesmo” e subsidia a união dos homens através da solidariedade e amor ao desamparado, ao estranho, ao pobre, à viúva, ao inimigo, ao estrangeiro, envolvendo também a compaixão que possui os elementos de conhecimento e identificação. O “amor materno” é outro tipo que se expressa de forma incondicional em relação à vida e necessidade do filho que tenta transmitir o sentimento de ser amado, bem quisto e de amar a vida. O “amor erótico” possui a finalidade de unir duas pessoas em uma, contrariamente aos amores materno e fraterno que podem ter mais de uma pessoa como seu alvo, o amor erótico só pode ser destinado a outra pessoa, tendo seu ponto culminante de expressão na relação sexual. Segundo Fromm (1971), este último tipo é a forma de amor mais enganosa dentre as existentes, pois é a forma mais suscetível de criar ilusões e ser fugaz e transitório. O amor erótico, na visão frommiana, é exclusivista pelo fato de se poder unir e fundir-se apenas com uma pessoa, mas também pode estar relacionada ao amor em direção à toda humanidade presente naquela pessoa.

Tillich (2004a) opta por dividir o amor nos tipos *epithymia*, *eros*, *philia* e *agapé*. O amor *epithymia*, também conhecido como libido, não diz respeito apenas ao desejo sexual, mas a todo desejo humano de autossatisfação vital ao unir-se a algo que lhe interessa. O *eros* possui a *epithymia*, porém a transcende, e impulsiona o ato de unir-se àquilo ou àquele por causa dos

valores incorporados como beleza, verdade e a mística. Se o *eros* é um amor transpessoal, a *philia* é pessoal, apesar de serem interdependentes. A *philia* visa a união com um poder de ser que demonstra possibilidades de bondade e verdade em sua individualidade. Já o *ágape* é o tipo de amor de maior qualidade e profundidade, é o que domina o Novo Testamento, “poderia-se dizer que em *ágape* a realidade definitiva manifesta-se e transforma vida e amor. *Ágape* é amor penetrando em amor” (Tillich, 2004a, p. 42).

Mesmo assim, os tipos de amor segundo Fromm não se encerram por aí. Os tipos “amor próprio” e “amor a Deus”, descritos por Fromm (1971), são temas de mais conteúdo para a discussão com Tillich, pois o termo e a tese utilizados por Fromm (1971) de amor próprio é vigorosamente criticado por Tillich (2004a), a ponto de o próprio psicanalista redigir uma nota de rodapé em seu livro para apresentar suas discordâncias em relação à crítica tillichiana. Fromm (1971) introduz o assunto sobre o amor próprio afirmando que desde João Calvino até S. Freud há críticas em relação ao amor próprio, pois o teólogo suíço reputou-o como uma peste humana e o psicanalista vienense como expressão do narcisismo.

Diferentemente, Tillich (1954, 2004a) propõe o termo “amor próprio” como apenas uma metáfora ou até a alteração do termo para “autoaceitação paradoxal” ou “afirmação natural de si”. No entanto, para Fromm (1971) o conceito de amor próprio está diretamente relacionado ao preceito de “amar ao próximo como a ti mesmo”, já que o amor por si mesmo e amar ao próximo não se contradizem, mas amar a si próprio como ser humano, em sua integridade e singularidade, é condição *sine qua non* para amar a qualquer outro ser, logo o ato de amar a si mesmo se distingue de egoísmo, pois o egoísta apesar de querer tudo pra si, interessar somente em si, não ter o prazer de doar-se ao outro e em respeitar a dignidade e a integridade do outro, ele não se ama de fato, pois é incapaz de amar, ele se odeia, pois é vazio e frustrado.

Tillich (2004a) rejeita veementemente a ideia e conceito de “amor próprio” ou “autoamor”, a não ser apenas como uma metáfora, porque em sua visão lógica, se amor é reunir o que está separado, não há o porquê se falar em autoamor. Ao que propõe que em nome da pureza semântica esse termo deva ser extinto e substituído por autoafirmação, autoaceitação ou egoísmo. Refletindo a partir desta lógica e definição de amor tillichiano, só poderia haver a possibilidade de amor-próprio se o indivíduo estivesse com a centralidade do seu eu dividida ou separada, o que certamente o destruiria, logo não havendo ser para se amar, o que torna o amor-próprio de fato impossível. Na compreensão de Tillich (2004a), a sentença bíblica “ama ao teu próximo como a ti mesmo” se refere sobretudo a aceitar ao seu próximo como se aceita a si mesmo, porque compreendeu que fora aceito por Deus antes, mediante graça, a despeito de sua inaceitabilidade, o que acaba por tornar o ato muito mais grandioso, pois não estabelece a aceitação ou amor ao próximo através dos seus critérios falíveis de amor ou aceitação, mas a partir dos critérios divinos de amor e aceitação incondicional.

Cooper (2006) relembra que na discussão o teólogo alemão argumentou que o ser humano para amar necessita ontologicamente da autotranscendência, haja vista que Deus é amor, e é quem proporciona essa qualidade ao ser humano, desta forma, amor pressupõe relação, “o amor sempre contém esse elemento de elevar-se acima de si no pensamento de união com outro” (Cooper, 2006, p. 138).

Por fim, pode observar nessa exposição temática que houveram algumas discordâncias, mas contrariamente ao que se vislumbra tradicionalmente, há muitos pontos de intersecção entre os pensamentos dos autores. É inegável que seus pressupostos filosóficos, antropológicos e teológicos possuem raízes diferentes, que suas percepções acerca do conceito de amor, sobre Deus, da natureza humana e o fundamento da ética são os que mais conflitaram a discussão de Tillich e Fromm. Entretanto também ficou surpreendentemente notório que houve compreensões comuns, convergentes a respeito da fé, da alienação existencial como fundamento para o

surgimento da liberdade e da consciência, dentre outros assuntos que aparentemente pareciam estar discordando, porém, com um pouco de esforço se percebe que estão falando similaridades a ponto de encontrar continuidades entre a Psicanálise, a Psicologia e a Teologia.

CAPÍTULO 5

PAULUS E ROLLO MAY: TEOLOGIA E PSICOLOGIA EXISTENCIAL

“Eu conheci Paul Tillich em janeiro de 1934”, assim começa o livro de Rollo May (1988, p. 1) em homenagem a seu amigo Tillich. Ambos nutriram uma amizade de longa data, tanto que May considerava sua relação com Tillich da ordem de discípulo e mestre. May (1988) relata que após sua viagem à Grécia, retornou aos EUA com o desejo de aprofundar seus estudos em temas como ansiedade, tragédia, as causas da destrutividade humana, hitlerismo, desespero, suicídio, coragem, alegria, intensidade de vida, dentre outros temas, as quais o curso de Psicologia se furtava a aprofundar, especialmente da Universidade de Columbia. Então resolveu se matricular no curso de Teologia da *Union Theological Seminary* para ver o que estavam discutindo por ali e foi assim que conheceu e passou a admirar Paul Tillich. May (1988) não admirou Tillich apenas pelo seu vasto conhecimento teológico e filosófico, mas principalmente pela sua capacidade de entender e analisar a arte e a cultura, bem como o período histórico em suas dimensões espirituais e inconscientes. Conforme relata May (1988), Tillich se preocupava com questões da ultimidade, como o amor, a razão e a morte; e, “com *Paulus* como meu professor, descobri que não precisava mais manter meu eu espiritual no subterrâneo” (p. 14).

Apesar da proximidade entre os autores já apontar um certo direcionamento entre a Psicologia e a Teologia, se faz necessário apresentar alguns pontos, implícitos e explícitos, do “diálogo” desenvolvido por May em toda sua obra psicológica com Tillich, apontando as suas contribuições mesmo nos momentos em que haviam pensamentos divergentes.

5.1. Da Essência e Existência: Psicologia e Filosofia.

Ao iniciar o diálogo entre May e Tillich é importante trazer à luz a questão sobre a diáde essência-existência, porque tanto para o teólogo quanto para o psicólogo o esclarecimento ontológico se fará necessário para se pensar a questão do humano. May (1975) concorda com

a posição filosófica de William James, ao considerar que é necessário pensar essas duas realidades ontológicas de forma inseparável e interativa, pois a essência exige a existência para torná-la real ao mundo existente e é em um mundo existente que se tem as coisas como são. Assim, é a partir dessa interação, como pensa May (1975), que se pode proporcionar um desenvolvimento científico sério de temas como a arte, religião e ética. De certa forma o resultado dessa maneira de pensar vem ao encontro como Tillich pensou, pois no ser humano, por exemplo, há a superação da cisão entre essência e existência, porque não faz sentido pensá-las de forma separadas; o ser humano não é nem essência, nem existência, mas a transição de uma a outra, inclusive disso vem a alienação existencial (Tillich, 2005).

Ainda, May (1975) destaca que na Psicologia a essência é entendida como aspectos de forças, reflexos condicionados e incondicionados, impulsos, dentre outras coisas. E, recorrendo a Tillich para explicar sobre a frase-mestra do existencialismo: “*a existência precede a essência*”; o psicólogo diz que essa máxima significa que não se é possível conhecer a essência humana com garantia, sem que não haja contradição e uma indefinição acerca do que é o homem. Da mesma maneira que o teólogo alemão, May reforça que fortuitamente e a contragosto dos existencialistas, essa frase acaba por revelar a essência humana que tanto tentavam afastar.

May (1975) prossegue dizendo que as essências estão presentes em toda a realidade concreta e que elas não são dependentes de condições ou desejos pessoais, porém que não se pode descrever o ser humano existente com base essencialista e abstrata como em termos de forças e impulsos, pois “não existe tal coisa como verdade ou realidade para um ser humano, a menos que este participe dela, tenha consciência dela, tenha relação com ela” (May, 1975, p. 16), considerando que o ser humano se faz de suas escolhas, ainda que sua liberdade é reconhecidamente limitada. Também reforça que o existencialismo, apesar de seu reconhecimento como base filosófico-antropológica para uma abordagem psicoterapêutica ao

lado de outras, não se trata de um sistema de terapia, mas sim de uma postura e atitude diante da terapia que visa compreender a estrutura e as experiências humanas para então sustentar e utilizar técnicas.

Tillich (1976) compreendeu essa questão de mesmo modo, pois na visão dele, o ato de conhecer o ser humano de fato implica em participar e vivenciar dele e de suas experiências, não criar abstrações a seu respeito, e que o movimento existencialista prioriza não apenas criar um campo teórico, e sim compreender o ser humano enquanto fenômeno dado na experiência cotidiana.

5.2. Ontologia e Antropologia filosófico-teológica.

Prosseguindo, é possível perceber que tanto May como Tillich adentram em suas análises, mesmo com intenções diversas, a partir da ontologia e antropologia filosófico-teológica. May (2002, 2000, 2013) em muitas de suas obras apresenta a sua concepção de ser humano, descrendo-o como um ser que possui dimensões tanto horizontais quanto verticais, que inclusive visa a autotranscendência, cujo ponto de intersecção gera uma tensão básica (ansiedade/angústia), que por sua vez dá origem à consciência do espírito e aos imperativos morais, e a noção de perfeição. Há uma clara influência do conceito tillichiano de “autotranscendência da vida” nesta concepção básica de Rollo May (2000, 2013), posto que para o teólogo alemão o ser humano é composto tanto pelas suas relações horizontais, isto é, com as pessoas e a comunidade que o circundam, quanto com a relação vertical com o Ser-em-si, relação vertical essa que não ascende apenas, mas também desce até o Fundamento do ser (Tillich, 2005).

É a partir desse momento, como descreve May (2013), que surge a contradição da natureza humana, porque se passa a dar conta de que se é existencialmente finito, condicionado e imperfeito, ao mesmo tempo em que se pode dar-se conta de um infinito, incondicionado e

perfeito, algo do espírito humano. Nesse sentido, na concepção de tanto de May (2013) quanto de Tillich (1972/1984) para que o indivíduo alcance boa saúde mental é preciso que não esteja adoecido espiritual, isto significa, que o mesmo mantenha uma relação ajustada e saudável com o Supremo/Preocupação Última, o que faz com que as psicoterapias de base naturalística sejam incompletas neste sentido, por não abordarem este aspecto da dimensão espiritual.

O fato de o espírito humano vivenciar essa tensão básica constante faz com que a personalidade não seja estática e estável, mas sim viva, mutável, plástica e variável, pois no momento que se tornar estático, significa para May (2013) que a personalidade veio a adoecer. A tensão é indispensável para a personalidade do ser humano e não deve ser um objetivo psicoterapêutico extingui-la, o que se pode fazer em relação a ela é apenas ajustá-la dentro do próprio indivíduo, o que Tillich (2005) demonstra a partir de sua proposta de movimento do eu em busca da “autoefetivação da vida”, que possuem seus constantes movimentos de autoalteração em busca de novos centros, mas sem perder sua autoidentidade e sem deixar de realizar o movimento de volta-a-si-mesmo para não perder a centralidade do eu, neste movimento de busca e criação de novos centros há os movimentos circulares de avanço e retorno ao seu centro, efetivando a autointegração e a autocriação; e, também o movimento vertical em busca da re-união com o Ser-em-si, efetivando a autotranscendência, logo a autoefetivação da vida tillichiana é um constante mover-se, pois estagnar é conduzir ao estado neurótico.

Alguns princípios filosóficos presentes na Psicologia existencial de May (1975), como se pôde observar, são provenientes do pensamento filosófico-teológico tillichiano. Os principais e mais importantes podem ser identificados na descrição que o psicólogo faz das características ontológico-psicológico do existir humano, em síntese: a) “toda pessoa vivente, é centrada em si mesma, e um ataque a este centro é um ataque à sua própria existência”; b) “toda pessoa existente tem o caráter de auto-afirmação, a necessidade de preservar sua

centralidade”; c) “todas as pessoas existentes têm a necessidade e a possibilidade de sair de sua centralidade para participar de outros seres” (May, 1975, pp. 87-88).

Assim, toda a pessoa, como postula May (1975), possui um centro em si mesma e, um ataque a esse centro é o mesmo que atacar a existência do sujeito. Quando o centro é atingido, a pessoa tenta se ajustar por meio da neurose, esfacelando a sua centralidade, caindo naquilo o que Tillich (2005) nomeou de desintegração. Mas há o caráter de autoafirmação, que possibilita todo ser existente preservar e manter sua centralidade do eu; e “o nome particular que damos a esta autoafirmação em seres humanos é ‘coragem’. A ênfase de Paul Tillich sobre a ‘coragem para ser’ é muito importante, convincente e fértil para a psicoterapia neste ponto” (May, 1975, p. 87).

No entanto, essa autoafirmação no ser humano não ocorre automaticamente como nos demais seres, como plantas e animais, por isso existe a necessidade de uma atitude ontológica. Assim, surge a terceira característica apresentada por May (1975), onde as pessoas podem e precisam sair de seu próprio centro e participar de outros seres, o que impõem, naturalmente, um risco de perder a centralidade do eu, contudo evitar sair inviabiliza o crescimento. Isso está bem claro em Tillich (2005) no seu conceito de autocriação da vida que exige que o indivíduo avance em um movimento circular, a partir do seu ser centrado, para criar novos centros que o proporcione crescimento, sem contudo abandonar a sua centralidade, mas é necessário a saída para evitar a inércia e gerar neurose, porém o retorno ao seu centro também é imprescindível, caso contrário gera-se a perda de sua centralidade, o que acarretaria na psicose esquizofrênica.

Todavia, também existe na natureza humana um lado selvagem, cruel e lascivo, que são manifestados, por exemplo, por meio da pornografia, difamação e guerras, frutos daquilo que Tillich identificou como alienação existencial. Nesse sentido, May (2013) discorda da posição dos psicólogos humanistas que entendem que ser humano possui uma natureza perfeita, assim

como defendia Rousseau e que, bastaria ao terapeuta retirar os obstáculos psicológicos da frente do sujeito que naturalmente se desenvolveria.

Assim, a identidade humana é constituída via empatia com a natureza, assumindo também as características trágicas da vida. Mas, atualmente a identidade humana está em crise, porque, segundo Rollo May (2002), o ser humano na sociedade atual não é mais capaz de se relacionar com a natureza de forma empática, a fim de resgatar suas raízes. Pior ainda, muitas vezes se manter diferente dela, dominando-a e manipulando-a, ou mesmo perdendo, na linguagem tillichiana, o seu encantamento. Se por um lado a dicotomia cartesiana auxiliou o homem moderno a avançar cientificamente, e não depender de magias e superstições; por outro, excluiu completamente os símbolos e mitos advindos da natureza, empobrecendo a mente humana de fantasias e crenças que o auxiliavam, dando lugar à mitologia totalitarista (May, 2002).

Para se relacionar com a natureza sem se fundir a ela se faz necessário ter um *self* vigoroso, pois, segundo May (2002), ao lidar com a imensidade da natureza, que pode ser bastante hostil à vida humana, o indivíduo se relaciona diretamente com a ameaça do não-ser – o nada – ao se defrontar com o inorgânico, tendo em mente o terrível fato de que “se é pó e ao pó retornará”. Agora, tentar fugir ou racionalizar esta ansiedade enfraquece o *self*, ao contrário deve-se enfrentar com coragem criativa essa natureza.

Tillich (2005), no mesmo diapasão, escreve que o ser humano se relaciona com a natureza utilizando-se do material que ela lhe proporciona para criar instrumentos e técnicas que transcendem a própria natureza, criando a cultura e sentido, o que nesta relação homem-natureza, modifica e transforma a ambos, porém quando o ser humano lida com a natureza apenas como um meio de exploração e objetificação, passa também a ver o outro ser humano como objeto e, conseqüentemente ele também se objetiva.

O outro aspecto importante aqui é a perda do senso trágico da vida humana que se expressa no respeito e dignidade da vida humana, pois “a tragédia supõe um profundo respeito pelo ser humano e uma dedicação aos seus direitos e destino” (May, 2002, p. 62). A tragédia da existência humana é conhecida pelo próprio estudo da natureza humana e de seus conflitos inconscientes. Do mesmo modo que em Tillich (2005) onde a tragédia e a responsabilidade, assim como o destino e a liberdade, são constituidores do ser humano, desde os primórdios da sua vida até perpassando a sua relação com os grupos sociais e políticos, bem como com a história da humanidade.

Essa questão tem relação para May (2013) com a personalidade humana constituída por um processo da vida dado pelos princípios essenciais de liberdade, integração social, individualidade, consciência do espírito e tensão religiosa. O princípio da individualidade é explicado por May (2013) como sendo o aspecto do si-mesmo e da singularidade que há em cada um, que deve ser aceito pelo indivíduo sob a pena de desenvolver problemas de personalidade por criar outra imagem de si mesmo, cabendo, portanto, ao aconselhador a tarefa de ajudar o aconselhando a ser aquilo que o seu destino quer que ele seja, assumindo com coragem a sua singularidade, o seu verdadeiro si-mesmo, a constituição que lhe torna único.

Tillich (2005) também estabelece categorias de liberdade e destino como elementos constituidores do ser humano, porque através desta polaridade o indivíduo é chamado a assumir a responsabilidade pessoal sobre sua vida tendo em vista sua liberdade finita e limitada pelo destino; lembrando que destino aqui que não é sinônimo de determinismo. Diante disso, May (2013) afirma que para o indivíduo encontrar o seu verdadeiro si-mesmo, faz-se necessário que ele alcance a unidade entre a consciência, o inconsciente da experiência da sua infância, o inconsciente coletivo e a fonte original de sua mente na estrutura do universo. Isso significa que, se o indivíduo lutar contra o mundo se põe contra si mesmo, pois “a pessoa tem as raízes de seu inconsciente coletivo na estrutura criativa do universo, que é o Infinito. Ao duelar contra

o Infinito, a pessoa está na verdade transpassando com o florete as áreas mais profundas de sua alma” (May, 2013, p. 29), tal como concorda Tillich (2005) em falar das potencialidades ou essências da vida o fato do ser humano estar alienado ao Fundamento do seu ser, que é o Ser-em-si.

O fator da integração social nesse momento é também de suma importância na constituição da personalidade, tanto para May (2013) quanto para Tillich (2005), uma vez que as pessoas que formam a comunidade oferecem ao mundo uma personalidade; e essa comunidade cria uma interdependência entre as pessoas de forma que uma influencia a outra. Ainda, na medida que o indivíduo se torna socialmente integrado vai conhecendo o seu si-mesmo autêntico e sua singularidade, o que já foi comentado sobre a dimensão horizontal da relação humana. Todavia, conforme destaca May (2013), onde há uma comunidade de pessoas há também esforço por poder. Este esforço pode ser normal, algo advindo da força natural da vida, ou do esforço neurótico que advém da fraqueza e insegurança, que gera a prática de humilhação e domínio alheio.

Tillich (2005) também alertava sobre a presença do que ele nomeia de “demônico” como fruto da ambiguidade em tudo que se relaciona com o ser humano, o que as relações sociais e comunitárias não se eximem, posto que toda vez que algo ou alguém tenta alcançar a grandeza e a sublimidade própria do Sagrado e do Divino, sendo finito como são as pessoas e os grupos, gera ruptura e distorções, que se manifestam das formas mais atroz que se possa imaginar como a própria história da humanidade demonstra. Para lidar com essa realidade “neurótica” ou “demoníaca”, ambos pensadores indicam a coragem de viver de forma saudável, o que livra o indivíduo de seu sentimento de inferioridade, causador destes comportamentos, podendo ser associado à função ética da “coragem de ser” expresso por Tillich (1976).

A questão da lógica dicotômica entre corpo e alma na Psicologia de May e Teologia de Tillich é central na constituição do ser humano e da personalidade. May (2002) ao criticar a ideia de compartimentalização do corpo em uma atitude passiva perante a doença na Psicologia proveniente das ciências médicas, como por exemplo, de se conceber que apenas uma parte do corpo adoeceu, causada por um fator externo como uma bactéria; compreendeu que a autoconsciência e o *self* engloba todo o corpo, *psique* e espírito em um sistema integrado. Tinha a convicção que quanto maior a integração do ser mais saudável e amadurecido emocional e psicologicamente é o indivíduo.

Como foi visto, essa divisão de Rollo May está mais próximo de uma antropologia filosófica tripartida, porém unificada na estrutura do *self*, ao passo que Tillich (1961/1984) compreende o ser humano, didaticamente em dimensões antropológico-existenciais que se unem na unidade multidimensional da vida. No entanto, pode-se afirmar que há nos dois autores, a postura de tratar o ser humano de forma integral, evitando o máximo de repartições objetivadas e naturalizantes.

May (2002) entende a consciência como a capacidade do indivíduo de explorar ampla e profundamente seus conhecimentos em busca de *insights*, sua sensibilidade ética e percepção, integrando harmoniosamente as tradições, e não como mero código interno de proibições e cerceamentos do *self*, o que segundo o próprio autor se aproxima daquilo que Tillich entendeu de consciência transmoral. O conceito ético em May (2002) está vinculado à liberdade e responsabilidade pessoal, que está em paralelo com a expressão bíblica “puros de coração” onde interpreta como sendo a harmonia entre o desejo e o ato do indivíduo. Defende, assim, que a ética deve advir do interior de cada sujeito e não de regras impostas de fora, por entender, a partir de Tillich, que todos os princípios éticos e verdadeiros universais estão dentro do próprio homem, e advém de sua experiência, estabelecendo uma conexão com a religião, da mesma forma, só se conhece a Deus quando se conhece a si mesmo antes (May, 2002).

O ser humano passa a ter autoconsciência desde a infância, a partir dos dois anos de idade aproximadamente, e assim, como explica May (2002), isso capacita a pessoa ver-se do lado de fora, ou seja, fazer distinção entre o eu e o mundo. Ainda, a poder “caminhar” entre o tempo passado, presente e futuro, imaginar-se em tempos e lugares onde não está, manipular símbolos, construir códigos de ética, buscar a verdade, amar, lutar por ideais, recriar a beleza e realizar suas potencialidades humanas. Tudo isso pode ser traduzido em termos teológicos, como em ser à imagem de Deus, uma capacidade essa que os animais não possuem; o preço alto a ser pago por isto é a ansiedade e as crises interiores.

Assim, a autoconsciência que possibilita um tornar-se pessoa, inicia-se na infância que também lhe traz conflitos e sofrimentos, mas é o processo necessário para se reconhecer como seres psicológicos e poder afirmar seu *self*. Cabe lembrar aqui que para May (2002) *self* é o meio pessoal pelo qual se organiza o íntimo do sujeito e o possibilita relacionar com o outro; é o centro da consciência, não apenas uma soma de representações de papéis. Todo indivíduo vivencia uma luta constante pela diferenciação e individualização entre si e o mundo, entre si e o outro, com a finalidade de se afirmar.

A autoconsciência descrita por Tillich (2005) se apresenta como algo constituído na relação do eu do indivíduo com o mundo, a partir do momento que a pessoa forma uma consciência do mundo. É assim que pode então perceber a sua finitude e sua alienação, bem como as características ontológicas de sua existência, como a presença do não-ser, o que gera conseqüentemente a ansiedade. Mas não só isso. A autoconsciência também possui a funcionalidade psicológica, por meio da intencionalidade, de transcender a si mesmo no processo de autotranscendência da vida. Naturalmente, a autoconsciência contribui no ato de individualização e de autoafirmação do sujeito.

Partindo dessas descrições antropológicas e existenciais, percebe-se que na visão do psicólogo o combate do ser com o não-ser está relacionado a se libertar do vínculo opressor da autoridade constituída, seja pelo matriarcado ou patriarcado na vida da criança e do adolescente para se afirmar como indivíduo, como si-mesmo, em sua singularidade, a fim de caminhar ao crescimento, à independência e à liberdade, daí surgindo o mito de Édipo e o de Oreste. No entanto, essa luta diferentemente do mito explicado psicanaliticamente, ocorre no íntimo de cada pessoa uma luta que tem como conquista a liberdade, mas por preço a ansiedade e o sentimento de culpa.

Isso é também claramente estabelecido na teologia tillichiana, porém ele não reduz o conflito do ser com o não-ser a meros conflitos de dominação paterna/materna ao indivíduo que deseja se autoafirmar, antes acrescenta a esse conflito o elemento da liberdade, que apesar de ser alcançada pela afirmação do ser a despeito da presença do não-ser, essa liberdade permanece sendo finita e limitada, o que também se torna um fator conflituoso.

Nessa empreitada May (2002) resume o processo de autoconsciência em um primeiro estágio, o da inocência; o segundo o da rebeldia; o terceiro, da autoconsciência comum; e o quarto, o da autoconsciência criativa ou nomeado por outros de êxtase, momento que se experimenta repentinos *insights*; momentos que poucos conseguem alcançar, com exceção do santos, místicos e figuras criativas que o conseguem manter. Este êxtase ou autoconsciência criativa é descrita por May (2002) como a capacidade de amar alguém sem esperar retorno, significações de experiências simples, encontrar a verdade pura sem preconceitos, ser absorvido por aquilo que está realizando, se sacrificar por valores que crê, num ato de esquecer a si mesmo, expandindo-se.

A autoconsciência na teologia tillichiana possui o aspecto da passagem do período o qual se identifica também como período de “inocência sonhadora” para a autorrealização

existencial. Tem-se aqui o aspecto que May talvez mais absorva de Tillich sobre a autoconsciência criativa que está na questão do êxtase. O conceito tillichiano de razão extática significa a razão vinculada à preocupação última, que diz respeito a uma razão transcendental que vai além da mera razão intelectualizada que possui uma preocupação suprema englobando os valores, a justiça e a poesia. No entendimento de May (1988) em Tillich “tudo volta, das profundezas do abismo, assim como das alturas do êxtase, para encaixar todo o resto” (p.15), isto é, as experiências humanas, o conhecimento adquirido durante séculos da humanidade, a cultura, tudo está relacionado, não há como separar campos de saber, principalmente quando se trata do humano, estando tudo em boa harmonia.

Outro aspecto da autoconsciência é a liberdade, porque para May (2002) é o que permite ao ser humano evoluir, porque quanto mais se conhece mais livre se é; e, quanto mais se exercita a liberdade mais a amplia. Ao passo que quanto menos se conhece mais se vive segundo os ditames dos impulsos, repressões, inibições, condicionamentos e outras forças mais que não consegue controlar, se tornando escravo deles.

A liberdade também possui o aspecto de aceitação da realidade de forma ativa, livre e construtiva, não uma mera rendição aos fatos, mas aceitar as limitações que lhe permite construir a partir desta realidade, por exemplo ao lidar com a realidade da morte, “a liberdade, portanto, não é apenas uma questão de dizer ‘sim’ ou ‘não’ diante de uma decisão específica: é a força de amoldar e criar a nós mesmos. É a capacidade, para dizer como Nietzsche, ‘de nos tornarmos o que verdadeiramente somos’” (May, 2002, p. 137). Isso significa afirmar sua responsabilidade e decisão pelo próprio *self* e para a própria existência, oposto a uma existência rotineira e cega.

Diante disso, o indivíduo integrado e amadurecido exerce a responsabilidade de fazer escolhas pelos seus valores éticos que orientam sua vida. Tillich (2005) reconhecia que

liberdade humana existe de forma limitada pelo destino, afirmando que a personalidade humana possui como uma de suas características principais o fato de não conhecer os motivos que orientam as decisões. Assim, prossegue dizendo que “os motivos em si são impulsos corporais e psíquicos, frequentemente muito distantes daquilo que parece ser a razão consciente de uma decisão centrada. Essa decisão ainda é livre, mas é uma liberdade dentro dos limites do destino” (Tillich, 2005, p. 337).

Assim, a autoconsciência e a liberdade são uma conquista pelo preço da ansiedade e conflitos internos e, utilizando de uma interpretação não-ortodoxa do texto bíblico que relata a história de Adão e Eva, May (2002) analisa como as personagens que viviam no Jardim do Éden experimentavam a inocência, o conforto e a ausência de responsabilidade e conflito ético, pois eram cuidados, assim como a criança no útero materno e nos primeiros anos. No entanto, para se tornar autoconsciente e ter sua liberdade, ou seja, se tornar um ser psicológico e espiritual, simbolicamente temos o ato do comer o fruto da árvore do conhecimento do bem e do mal. Com isso passou-se a ter de imediato a expulsão deste lugar de conforto, passando a ter ansiedade, remorso, culpa, conflitos internos e por fim a morte, ou seja, o finito.

Percebe-se com isso uma explicação psicológica que não há apenas o lado positivo e corajoso do homem, mas também o medo do progresso e o servilismo. E, neste servilismo está presente a tentativa de impedir o desenvolvimento da autoconsciência através da obediência às autoridades para não ter que arcar com as exigências da responsabilidade, o que consequentemente exclui a possibilidade da essência da ética humana, e com isso a liberdade e o relacionamento pessoal criativo se dissipa. Apesar de Tillich (2005) utilizar a mesma história bíblica da queda adâmica para descrever o processo da liberdade, ele apresenta um roteiro de aplicação diferente da interpretação de May, uma vez que sua intenção era teológica e não

psicológica. Assim, na visão tillichiana o relato inicial de Gênesis ¹⁴ descreve a passagem do ser humano da essência para a existência, na qual Adão e Eva já possuíam uma liberdade finita, apesar de sempre terem se relacionado e feito parte do Infinito se mantiveram excluídos dele. Sendo assim, na interpretação de Tillich (2005) é justamente a liberdade finita associada ao destino quem permitiu que o ser humano, representado por Adão, passasse da essência para a existência, e possibilitou ao ser humano o desenvolvimento da autoconsciência que lançou sobre o seu rosto a realidade da alienação existencial, da presença do não-ser, e consequentemente a ansiedade surge como o preço.

May (2013) discordava que a personalidade e a criatividade, bem como outros fenômenos complexos da mente humana são pautados no sistema causa e efeito, apesar de reconhecer que havia alguns princípios baseados nesta lei. Ele defendia que a responsabilidade humana é imprescindível no processo psicoterapêutico, por exemplo, e entendia, via de regra, o determinismo de causa e efeito como um obstáculo à liberdade e à saúde mental. Esse determinismo de causa e efeito é sempre visto na neurose de repressão-complexo, porque a neurose é “uma capitulação diante da liberdade, a submissão do si-mesmo a fórmulas rígidas de treinamento. Como consequência, a personalidade nesse ponto torna-se uma máquina”

¹⁴ Gn 1, 26-27: “26 E disse Deus: Façamos o homem à nossa imagem, conforme nossa semelhança; domine ele sobre os peixes do mar, sobre as aves do céu, sobre o gado, sobre os animais selvagens e sobre todo animal rastejante que se arrasta sobre a terra. 27 E Deus criou o homem à sua imagem; à imagem de Deus o criou; homem e mulher os criou”.

Gn 2, 7. 15-17: “7 E o SENHOR Deus formou o homem do pó da terra e soprou-lhe nas narinas o fôlego da vida; e o homem tornou-se alma vivente. 15 E o SENHOR Deus tomou o homem e o colocou no jardim do Éden, para que o homem o cultivasse e guardasse. 16 Então o SENHOR Deus ordenou ao homem: Podes comer livremente de qualquer árvore do jardim, 17 mas não comerás da árvore do conhecimento do bem e do mal; porque no dia em que dela comeres, com certeza morrerás”.

Gn 3, 4-6. 22-23: “4 Disse a serpente à mulher: Com certeza, não morreréis. 5 Na verdade, Deus sabe que no dia em que comerdes desse fruto, vossos olhos se abrirão, e sereis como Deus, conhecendo o bem e o mal. 6 Então, vendo a mulher que a árvore era boa para dela comer, agradável aos olhos e desejável para dar entendimento, tomou do seu fruto, comeu e deu dele a seu marido, que também comeu. 22 Então disse o SENHOR Deus: Agora o homem tornou-se como um de nós e conhece o bem e o mal. Não suceda que estenda a mão e tome também da árvore da vida, coma e viva eternamente. 23 Por isso, o SENHOR Deus o mandou para fora do jardim do Éden, para cultivar o solo, do qual fora tirado”.

(May, 2013, p. 19). Por isso, no momento em que o paciente se possibilita a liberdade deste complexo, ele se torna livre para ser criativo em relação ao seu destino.

Nesse sentido, a liberdade e a responsabilidade pessoal são frutos da restauração da saúde mental, o que torna a liberdade uma condição indispensável à personalidade, ao mesmo tempo uma nota distintiva entre seres humanos e animais, pois capacita os humanos a romperem com a sequência de estímulo-resposta. Sendo assim, à medida que o indivíduo se torna mentalmente mais saudável, mais criativo se torna ao lidar com os materiais da vida, e mais desenvolverá sua liberdade, por isso, segundo May (2013) “é função do aconselhador levar o aconselhando a aceitar a responsabilidade pela direção e pelos resultados de sua vida” (p. 21).

Há aqui uma concordância em Tillich (2005) no que tange a característica distintiva do ser humano, pois para o teólogo o que faz ser um humano é a liberdade, e que tanto o determinismo quanto o indeterminismo não conseguem responder acerca da relação liberdade e destino presente na vida humana, logo não é apenas a vontade ou um aspecto ou parte do corpo que experimenta a liberdade, antes, na visão tillichiana, toda a constituição do eu pessoal, participa da liberdade finita, deliberando, decidindo e se responsabilizando.

5.3. A crise de sentido e da vida.

O diagnóstico de May (2002) e Tillich (1976) acerca dos sintomas que acometem a sociedade atual são: alienação, infelicidade, indecisão, desespero, ausência de objetivos, ansiedade, e principalmente, o vazio, pois faltam às pessoas autonomia e conhecimento acerca de seus próprios desejos e sentimentos, se tornando dolorosamente ociosas e com vidas sem sentido. May (2002) relembra um exemplo dado por Tillich sobre a França burguesa que só suportou o vazio de uma vida mecânica e industrializada por causa dos centros boêmios que os ajudavam a adaptar e suportar o fardo do cotidiano. May (2002) explicou que esse vazio não

significa ser um vazio de potencialidade emocional estático no ser humano, mas antes, advém da incapacidade de dar sentido eficaz à própria vida e ao mundo, de dirigir e modificar a vida e as relações, ao que essa apatia se torna uma defesa contra a ansiedade frente a ameaça do perigo de não conseguir vencer. Contudo, essa defesa não é eficaz, pois só conduz a pessoa ainda mais à ansiedade e ao desespero, que se não solucionado encaminha à vida empobrecida e reduzida.

Dentre os três tipos de ansiedade (angústia) apresentados por Tillich (1976), que diagnosticou a sociedade na qual viveu, tem-se na ansiedade espiritual, justamente aquela que é produzida pela ameaça de vacuidade e falta de sentido e que está relacionada com a dificuldade dos seres humanos desta sociedade efetivar a criatividade espiritual. É a partir deste tipo de ansiedade, de acordo com May (2002), que desencadeia nos indivíduos o orgulho e a vaidade em forma de autovalorização, vide que a autopromoção, na verdade, esconde sinais de insegurança, vazio e ansiedade, assim como por outro lado, a autocondenação camufla uma espécie de arrogância. Esta análise do psicólogo existencialista se conecta aos conceitos de *hybris* (orgulho) e concupiscência desenvolvidos por Tillich (2005), pois ambos surgem como resultado da alienação existencial e do desejo humano de alcançar a posição do infinito, do ilimitado e da grandeza divina, sendo finito, limitado e alienado.

Outro aspecto é o sentimento de culpa do ser humano que May (2013) afirma possuir raiz na liberdade, autonomia e responsabilidade moral. Muitos psicólogos tentam retirar o sentimento de culpa das pessoas, reputando-a à religião como causadora da culpa neurótica, o que em partes concorda o psicólogo existencialista, por entender que de fato a religião não esclarecida provoca neurose. Entretanto, ele explica que:

o sentimento de culpa nunca pode ser eliminado totalmente, o que nem seria desejável. O sentimento de culpa é muitas vezes o reverso do nosso senso do espírito, e neste sentido pode ser saudável e construtivo. O sentimento de culpa é a percepção entre o que uma coisa é e o que esta coisa devia ser (May, 2013, p. 38).

Sendo assim, pode-se dizer que o indivíduo experimenta a culpa através do sentimento de “dever” o que aponta para a discrepância que há entre o que é e o que devia ser, entre o que faz e o que deveria fazer, isto é, a distância entre a perfeição e a imperfeição, o que não pode ser assemelhado à experiência de ter a “consciência” de um fato. Neste diapasão, May (2013) relembra da história bíblica de Adão, da Queda e do pecado original para explicar que assim como Adão comeu do fruto da “árvore do conhecimento do bem e do mal”, o ser humano passou ser capaz de distinguir o certo e o errado, onde surgiu a consciência e o que prova a contradição da natureza humana. Para superar então a culpa, May (2013) disserta que há apenas o ato de criatividade pura, o que frequentemente não ocorre devido a busca pela perfeição.

Tillich (2005) também analisa a respeito do sentimento de culpa como advindo da própria alienação existencial, sendo, portanto, um sentimento universal e impossível de ser eliminado do ser, inclusive via psicoterapia ou qualquer outro método, havendo apenas uma forma de lidar com ela, através do sentimento de autoaceitação que deriva de aceitar-se como aceito apesar de sua inaceitabilidade, porque já se foi aceito graciosamente por Deus. Desta forma, Tillich (1976) também reconhece a possibilidade da religião como neurótica, como fora em momentos da Idade Média que intensificou o sentimento de culpa e condenação e levou as pessoas a sofrerem de ansiedade moral. Por isso o sentimento de culpa, em Tillich (2005), também está relacionado com as questões éticas e morais.

No século XX, e pode-se incluir o XXI, tem se vivenciado um período de maior reinado da ansiedade desde a Idade Média mesmo com todas aquelas superstições, demônios, feiticeiros. Não se pode culpar as guerras e os problemas econômicos pela ansiedade atual, pois estes são também sintomas subjacentes da mesma causa da ansiedade, “o fato central é vivermos num daqueles momentos da história em que um tipo de vida se encontra em agonia e outro começa a surgir” (May, 2002, p. 39), ou seja, um momento de transição de valores na sociedade ocidental. A causa da ansiedade pessoal e que se estende à sociedade está no fato das

pessoas não assumirem a sua posição existencial e ignorar os princípios de ação que se deve crer, provocando um desnorteamento em relação aos objetivos. Além disso, May (2002) aponta o valor do individualismo e da competitividade como causa de hostilidade, ressentimento, isolamento e ansiedade, contudo, nota-se uma contradição na sociedade, pois os valores ensinados como ideais são aqueles derivados da tradição hebraico-cristã, somados ao humanismo que prega a cooperatividade e o serviço à comunidade. Por fim, alerta que a cultura de competição, de busca por prestígio e *status* social e financeiro, bem fruto da visão individualista, gera a solidão, o isolamento entre as pessoas e, conseqüente a ansiedade (May, 1980).

Como se tem percebido até aqui, há uma grande proximidade entre May e Tillich. Tillich foi para May (1988) mais que um dos seus orientadores na tese de doutorado em Psicologia clínica cujo tema foi sobre a ansiedade, onde juntos desenvolveram o conceito de ansiedade normal e neurótica; o que fomentou em Tillich posteriormente a palestrar sobre a “coragem de ser” e que deu origem a seu livro de mesmo título. Rollo May (1975) também relata que para pensar sobre o problema da ansiedade, buscou em duas fontes distintas, Freud e Kierkegaard; o psicanalista definia essa psicopatologia como o retorno de uma libido reprimida, ao passo que o filósofo dinamarquês definiu como o resultado da luta entre o ser e o não-ser. A diferença entre os dois, segundo May (1975), é que Kierkegaard falava a partir da existência, da ontologia, onde descreveu a respeito da crise que o ser humano vivencia frente à morte, ao passo que Freud descreveu o fenômeno a partir de um nível técnico. Entende-se que neste panorama, o que mais fez sentido para May foi a visão existencialista de Kierkegaard, devido a sua luta diária contra o não-ser imposto pela tuberculose que o acometia, foi a partir daí que o livro “A coragem de ser” de Tillich serviu de sustentação para a sua luta diária (May, 1975).

Rollo May (1980) em seu livro “o Significado da Ansiedade” afirma que a ansiedade é fruto da experiência subjetiva de uma apreensão percebida frente a ameaça à sua existência

psíquica, à sua vida física, ou a valores, aos quais considera como essenciais para a manutenção da existência de sua personalidade, onde o indivíduo percepção uma situação catastrófica e de relação de impotência frente a ameaças do mundo, gerando conflito, temor e reações fisiológicas próprias. Essa definição é semelhante ao conceito tillichiano de ansiedade como reação do ser frente a autoconsciência da presença e dos efeitos do não-ser. Assim, de acordo com Tillich (1952), o conceito de ansiedade que consensualmente é aceito entre todas as teorias é: “a ansiedade é a consciência de conflitos não resolvidos entre elementos estruturais da personalidade” (p.11), como, por exemplo, os conflitos entre inconsciente e normas repressivas.

May (2002), assim como Tillich (1976) diferenciam ansiedade de medo. Na perspectiva de May (2002), o medo diz respeito à situação a qual se sabe o que ameaça e o corpo se prepara para fugir ou evitar os danos desta situação, enquanto em uma situação de ansiedade não se sabe o que é ameaça, o que se faz para fugir ou evitá-la, proporcionando sensação de angústia e opressão, fazendo com que a ansiedade possa ser experimentada em diversos níveis. Não obstante, nota-se também uma discordância entre as posições de May e Tillich. May (1975) a partir de sua experiência de atendimento psicoterapêutico defendia que as evidências apontavam que o fator subjacente à ansiedade atualmente é o medo que as pessoas têm “de seus próprios poderes e pelos conflitos que surgem desse medo” (p. 22), o que se tornou um padrão do homem neurótico moderno. Esse parece ser um aspecto não concebível por Tillich (1976) como um fator ou fatores que fundamentam a ansiedade, nem a do tipo patológico nem a do tipo existencial/ontológico.

May (2002) diz que “a ansiedade pode assumir todas as formas e intensidades, pois é a reação básica do ser humano a um perigo que ameaça sua existência, ou um valor que ele identifica com sua existência. O medo é uma ameaça a uma parte do *self*” (p.34), sendo a morte o símbolo da ansiedade mais presente na sociedade. Todavia, alerta May (2002) que a ansiedade normal não há como ser evitada, devendo ser admitida de forma franca, o contrário da ansiedade

neurótica, que é desproporcional à realidade e advém de um conflito inconsciente. De igual modo, Tillich (1976) afirma que o medo possui a característica de ter um objeto definido e identificável, ao passo que o objeto da ansiedade é a negação de todo e qualquer objeto, isto é, não há objeto definido.

Mesmo assim, Tillich (1952) defende que para se formar uma teoria da ansiedade consistente e ampla é necessário que se tenha um entendimento sobre a ontologia da natureza humana somada ao conhecimento produzido pela Psicologia e Sociologia. Assim como em “A Coragem de ser”, Tillich (1952) retoma a ideia de que a ansiedade transforma-se em medo para ter um objeto para lidar, mas a coragem em si não tem o poder de retirar a ansiedade existencial, o que não pode, definitivamente, ser removida. A coragem apenas pode ser uma autoafirmação do ser a despeito da presença do não-ser, pois “a ansiedade nos leva à coragem, porque a outra alternativa é o desespero. A coragem resiste ao desespero, tomando ansiedade em si mesmo” (Tillich, 1952, p. 12), porém, se o sujeito opta por não seguir a via da coragem de ser, será conduzido à neurose que evita o não-ser evitando o ser juntamente.

Nesse sentido, Tillich (1952) pensa que o neurótico ao aceitar essa condição afirma seu potencial ou sua essência de maneira reduzida, visto que a atualização das potencialidades do ser só pode ocorrer se o mesmo aceitar a presença do não-ser e da ansiedade, e não evitá-la. Acerca da relação entre a ansiedade patológica e a existencial, Tillich (1952) apresenta algumas informações de caráter fundamental. O teólogo alemão também diz que o neurótico ao se defender da realidade através da autodefesa moralista, desloca o sentimento de culpa para algo irrealista, vendo culpa onde não há. Mas, esse problema gira em torno não só da culpa, mas pelo medo de ter dúvida e não suportar a ideia de ter um vazio de insignificância, conduzindo-o a construir uma certeza indubitável que é fundamentada na irrealidade.

Dando continuidade, para May (1980) a ansiedade pode ser normal e neurótica. A normal é aquela proporcional à ameaça percebida de forma objetiva no mundo, não necessita de mecanismo de defesa por não envolver repressão ou conflitos psicológicos, e pode ser enfrentada de forma construtiva, isto é, como experiências de aprendizagem em seu desenvolvimento. Já ansiedade neurótica se apresenta como sendo desproporcional à ameaça real, a repressão se apresenta como atitude psicológica, inibindo e suprimindo a consciência, há desenvolvimento de sintomas e mecanismos de defesa, pois a distorção da realidade ocorre. Logo, é notório que ao passo que a ansiedade neurótica prejudica o desenvolvimento e empobrece a vida do indivíduo, a ansiedade normal pode ajudar no desenvolvimento criativo e construtivo do sujeito, por conduzi-lo à expansão, à responsabilidade e à liberdade.

Das maneiras de lidar com a ansiedade, May (1980) mostra que a destrutiva não resolve o problema, mas gera comportamentos de timidez, doenças psicossomáticas, atividades excessivas. Já a forma construtiva auxilia a avaliar a realidade, enfrentar as situações de medo e ansiedade, expandir a consciência acerca dos conflitos e reconstruir as metas.

Em Tillich (1952) a ansiedade patológica é aquela que pode ser tratada via psicoterapia e métodos médicos e a ansiedade ontológica é aquela que apenas a coragem de ser pode intervir. O teólogo alemão rechaça a ideia de alguns médicos e psicólogos de que toda ansiedade é do tipo patológica, ignorando que haja ansiedade existencial, e que, portanto, toda ansiedade é passível de ser curada por técnicas médicas/psicológicas; ideia compartilhada por May (1980, 2002). Ainda, Tillich (1952) argumenta que essa tentativa de negar a ansiedade existencial tem raiz nos pressupostos positivistas que tentam evitar a ontologia, porém no estudo sobre o ser humano não se pode negar a existência de uma natureza humana, e nem que há uma distinção entre saúde e doença ou ansiedade existencial e patológica.

Tillich (1952) complementa ainda que, no que se refere à ansiedade existencial, os teólogos e os ministros da fé podem contribuir em um trabalho conjunto com médicos e psicólogos, por se tratar de um tipo de ansiedade que é elaborada pela via da coragem de ser que muito está vinculada à preocupação última, ou seja, a matéria da religião. Contudo, Tillich (1952) alerta que ao tentar aplicar a coragem de ser em suas características de ultimidade a um sujeito que sofre de ansiedade patológica pode surgir duas reações não proveitosas: a resistência ou o fortalecimento da autodefesa evitando ainda mais a realidade. Contudo, a coragem de ser desenvolvida no seio da religião pode ter um papel fundamental na ansiedade existencial.

Desta forma, se faz necessário estabelecer limites nesta ajuda mútua entre médicos/psicólogos e teólogos/ministros da fé. Segundo Tillich (1952) é importante que os profissionais de saúde mental tenham a consciência do que seja a ansiedade existencial para poder destinar o tratamento correto que ele na função de médico/psicólogo não poderá efetuar, na mesma situação se encontram os teólogos/ministros da fé, devem saber reconhecer uma ansiedade patológica, porém enquanto nesta função não pode realizar o tratamento. Contudo, na visão tillichiana há a possibilidade de um psicoterapeuta comunicar a coragem de ser em sua qualidade última a um cliente, sem, contudo se tornar um ministro da fé, mas apenas um auxiliar deste, a fim de ajudar o cliente a superar a ansiedade existencial, e pelo lado do ministro é possível que este se torne um ajudante do psicoterapeuta no tratamento à ansiedade patológica.

Por fim, May (2002) traz à tona a ideia de que o tempo é um elemento causador de ansiedade de várias pessoas da sociedade atual, e assim como Tillich (1976), apresenta a ameaça do destino e morte como causador da ansiedade ôntica. O psicólogo diz que o passar do tempo amedronta as pessoas pela chegada da velhice e da morte, principalmente porque faz parte da capacidade da consciência humana projetar-se pelo passado e futuro, estando no presente, ultrapassando os limites do tempo (May, 2002). Neste passear pelo tempo, é possível apropriar-se do conhecimento e sabedoria passada, sendo um depositário aos seus sucessores, assim sendo

um ser que não vive apenas no presente, mas transita nos tempos, a depender dos acontecimentos, pois “o tempo psicológico não é a simples passagem das horas, e sim o *significado* da experiência, isto é, o que foi significativo para as esperanças, a ansiedade e o progresso da pessoa” (May, 2002, p. 214).

May (2002) pensava que à medida que a pessoa se torna mais consciente de sua vida, mais aproveita construtivamente o tempo, ao passo que, se tiver uma atitude conformista será escravo do tempo. É danoso da mesma forma caso se fixe no passado ou no futuro, buscando fugir da realidade, contudo para se viver no presente imediato é necessário uma consciência de si mesmo e de seus sentimentos bem estabelecidos, pois quando se trata do presente traz à tona as questões da decisão e da responsabilidade que o viver no passado e no futuro não possuem, pois no passado não se pode fazer mais nada, e o futuro ainda não existe, daí que viver no presente se torna causador de ansiedade.

Ainda sobre o tempo, indo além da finitude, May (2002) aborda acerca do significado de “eternidade”, negando que seja um “determinado espaço de tempo” (p. 223), haja vista que a eternidade é um tempo qualitativo e não quantitativo, logo transcende o tempo, vinculando-se à ideia de como as pessoas se relacionam com cada momento em seu aspecto finito, o qual a pessoa não esquece; e também em seu aspecto infinito, o qual se abre para novas possibilidades.

A respeito do tempo e da eternidade, Tillich (2005) rompe com duas analogias historicamente estabelecidas, a saber, a do tempo como um círculo, proposto pelas sociedades hindus, budistas e estoicas e a do tempo como uma reta infinita, adotado pelo ocidente progressista moderno. Tillich (2005) então propõe outra analogia para descrever o tempo, dizendo que “sugeriria uma curva que vem de cima, descende e, simultaneamente, avança, atinge seu ponto mais baixo, o *nunc existenciale*, o ‘agora existencial’, e volta de forma análoga àquilo de que proveio, avançando e, simultaneamente, ascendendo” (Tillich, 2005, p. 845) e

essa linha curva representa todos os momentos experienciados e a temporalidade toda, desde a criação, o tempo, o retorno à eternidade, e o final do tempo, onde o tempo é reconhecidamente um elemento existencial. Provavelmente o significado de eternidade dado por May advém de Tillich (2005), pois para o teólogo alemão eternidade não é sinônimo de ausência de tempo ou ausência de fim de tempo, eternidade significa “o poder de abarcar todos os períodos do tempo” (p. 279), o que poderia ser substituído por “onitemporalidade”. Por ser um termo religioso, eternidade possui a função de oferecer coragem aos seres humanos diante da angústia gerada pela finitude do tempo.

5.4 A ideia de Coragem na Teologia e na Psicologia.

A coragem foi um assunto de interesse tanto de Paul Tillich quanto de Rollo May. Em alguns de seus escritos May (1982, 2002, 2000) argumenta que diante da sociedade atual de desmoronamento das estruturas e da ansiedade, o indivíduo terá que decidir entre duas opções: fugir e acovardando-se diante do desconhecido, permanecendo inerte ou lançar-se corajosamente frente à mudança e ao desconhecido, enfrentando a ansiedade cotidiana (angústia do não-ser), mantendo a consciência e a responsabilidade para formar uma nova sociedade.

Assumindo a posição de enfrentamento criativo e resiliente na esperança de uma nova sociedade, May (1982) opta pela “coragem” e segue dizendo que coragem, segundo sua perspectiva, não é o oposto de desespero e nem sua ausência, mas prosseguir a vida a despeito do desespero. A coragem, para May (1982), origina-se no centro do eu, preenchendo o seu interior, não sendo então sinônimo de temeridade, nem mesmo uma virtude entre as outras. Ao contrário, a coragem é o fundamento dos valores e virtudes, é quem torna possível a existência destas, o que sem ela desfaleceria.

Ao apresentar os tipos de coragem que aparecem, May (1982) aborda a coragem física, muito relacionada pela sociedade à violência, à coragem de brigar, guerrear e lutar, porém propõe que a coragem corporal seja desenvolvida não através da violência, da força muscular, e sim pela capacidade de cultivar a sensibilidade e a escuta. Já a coragem moral se coloca como oposto da violência, ela possui origem na sensibilidade do indivíduo ao perceber o sofrimento do outro de forma empática. Associada a essa, há a coragem social, que como oposto da apatia, visa conduzir o indivíduo a se relacionar de forma arriscada muitas vezes, a fim de encontrar a intimidade significativa com o outro, isto é, de investir o próprio eu com o outro, ainda que isso gere ansiedade, gerará também o prazer da expectativa da descoberta do novo. Nota-se que estes tipos de coragem, que são apresentados por May (1982), não são encontrados, nem alusivamente em Paul Tillich (1976), mas se se avaliar cuidadosamente as propostas e definições desses tipos estão nos desdobramentos de sua análise da coragem ontológica e ética. May (1982) ainda revela que a coragem possui um elemento ontológico, o que possibilita o homem vir a ser por intermédio de suas escolhas e compromisso.

No caso da psicoterapia há para May (2013) a presença do elemento da coragem, porque para o psicólogo ao tratar alguém que busca alcançar uma vida livre da neurose e do sentimento de inferioridade, lhe incentiva assumir a coragem da imperfeição com a finalidade de viver de modo criativo. Para o psicólogo, a neurose que está pautada no sentimento de inferioridade, se torna um incapacitador para o indivíduo de arriscar perante a incerteza da mudança, o limitando, tornando-o rígido, com culpa moral, e mantendo a situação de miséria atual. Cabe assim ao psicólogo não produzir a mera alegria ao paciente, pois isso poderia apenas reforçar um estilo de vida falido, mas deve desenvolver a coragem de transformar sua personalidade, ainda que isso tenha que abalar o indivíduo e deixá-lo momentaneamente infeliz.

A coragem é apresentada por Tillich (1976) como um elemento terapêutico para lidar também com a ansiedade existencial, não apenas com a neurótica ou patológica, pois as

ansiedades frutos da alienação existencial dos tipos de destino e morte, culpa e condenação, vacuidade e falta de sentido só são tratadas, segundo o teólogo alemão, via desenvolvimento da coragem de ser no indivíduo, e por pessoas que realizem a função de ministro da fé no momento do aconselhamento.

Além disso, May (2002) também argumenta que o conceito de coragem deriva da conquista da liberdade que, como foi visto, capacita o indivíduo a enfrentar suas ansiedades, sendo elemento imprescindível para alcançar a individualização, maturidade, progresso, crescimento pessoal e qualidade interior, desenvolvendo as aptidões e o relacionar-se consigo mesmo e com o outro de forma criativa. Assim, a coragem está vinculada à criatividade, pois é necessário coragem para que se rompa com a velha ordem para surgir a novidade. Onde há criatividade, há também autoconsciência e liberdade pessoal. May (1982) prossegue assim para chegar à ideia de coragem de criar.

A coragem de criar possui o paradoxo do comprometimento de forma integral, ainda que se admita a possibilidade de erro e dúvida, pois o compromisso não necessariamente precisa ser isento de dúvida, mas deve existir apesar dela. Sendo assim, para o psicólogo existencial ao passo que a coragem moral visa corrigir erros, a coragem criativa tem por finalidade a construção de novas formas, símbolos e padrões nas quais a sociedade se constrói, a coragem de criar aparece à medida da necessidade de mudança. A coragem possui um fundamento moral, como ainda analisa May (2002), pois no próprio ato de arriscar a vida por algum valor, se está corajosamente colocando a moral sobre o valor da própria existência, sendo, portanto, uma escolha positiva, e não algo que surge por falta de opções.

May (1982) em seu livro “A Coragem de criar” informa logo de início que derivou o título de seu trabalho inspirado na obra de Tillich intitulada “A coragem de ser”, ao que complementa dizendo que para *ser* é necessário afirmar sua existência por meio da criatividade,

pois não há ser no vácuo, a criatividade é algo natural do ser. Na análise psicológica de May (1982) os artistas, como músicos, pintores, poetas e religiosos, demonstram novas formas e os símbolos criativos por meio da música, da arte plástica, poética e palavras de forma direta e graficamente, aquilo que está tanto em sua mente e vida, quanto no inconsciente coletivo das pessoas. É possível então perceber tanta ansiedade e alienação, amor e ódio, beleza e feiura expressas, concomitantemente, nas obras modernas.

A ação do inconsciente está presente no processo criativo, um inconsciente definido por May (1982) como níveis de potencial de conhecimento e ação os quais está desconhecido ao próprio indivíduo que rompe as barreiras e surge no consciente de forma autônoma. Dessa forma, prossegue o psicólogo, no surgimento dessa nova ideia ocorre um fenômeno de destruição de um mundo intelectual, causando ansiedade e culpa no indivíduo, para depois aparecer a novidade artística e então gerar gratificação. Os elementos da percepção clarificada, intensificação dos sentidos, integração à completa *Gestalt*, também fazem parte deste processo criativo pela via do inconsciente.

O ato criativo descrito por Tillich (2005) parte da premissa que a criatividade é um ato de efetivação da vida através da função da autocriação, ou seja, é algo da própria natureza e qualidade humana. Assim, a criatividade humana se efetiva nos instrumentos, técnicas e outras expressões culturais de forma racional ou irracional, consciente ou não-consciente, mas sempre a partir dos materiais disponíveis ao ser humano dados pela natureza ou pela sociedade, o que para se expressar surgiu a necessidade da criação da linguagem. Como todo ato humano, o ato criativo é finito e há presença da separação do Fundamento criativo, o que o torna ambíguo. Na visão de Tillich (2005) na expressão da criatividade, o ser humano não busca o prazer ou a felicidade, antes é movimentado pelo *Eros*.

Ainda a respeito do processo criativo, May (1982) critica as teorias que o apontam como um mero processo compensatório da mente, pois ele entende que ainda que haja de fato essa

tendência influenciando a criatividade e que as pessoas criativas geralmente não se acomodam aos padrões sociais, ele não pode ser resumido a isso ou a um produto da neurose. Na tese defendida por May (1982), os artistas verdadeiros são aqueles que ampliam a sua consciência, cuja criatividade se manifestam na realização e integração do seu eu no mundo, em um processo de mais alta saúde mental, algo que retoma o processo de autocriação da vida descrito por Tillich (2005), que ocorre sob o princípio do crescimento, onde há o movimento de partida do centro do eu para criar novos centros sem perder a autoidentidade.

Dos fatores que delineiam a criatividade apresentados por May (1982) tem-se o encontro entre artista e o mundo, onde o eu intensamente absorve e é absorvido no mundo, em um alto grau de engajamento. Este fator da intensidade do encontro com o mundo de forma objetiva é sumamente importante, pois diz respeito ao envolvimento completo do artista ou do cientista no momento de criar, influenciando diretamente em sua percepção e consciência, trazendo para si a experiência do regozijo devido ao alto grau de consciência e realização das potencialidades. Tillich (2005) considerava como sumamente importante no ato criativo, ou seja, não tratar a natureza como mera matéria-prima para construção de coisas, mas tratar a natureza possuidora de sua subjetividade, bem como se atentar, no processo de criação de instrumentos, para a criação de sentido a eles, para que não se tornem um fim em si mesmos, antes sejam um meio para uma finalidade.

De acordo com a teoria de Rollo May (1982), o ato criativo é reprimido na sociedade por ser um fenômeno do inconsciente, irracional e original, que abala as estruturas da uniformidade burguesa de mecanização e ordem, bem como as estruturas do poder político e todas as formas de dogmatismo, gerando ansiedade. Desta forma, alerta o psicólogo que os instrumentos e ferramentas não devem ser utilizadas como proteção do ego, mas como extensão da consciência, para que auxiliem na liberação das regiões profundas da mente humana, e não o oposto. Isso serve também para a criatividade tecnológica, que avançou tanto que se tornou

ameaçadora às pessoas, contudo ao bloquear os frutos do inconsciente irracional perde-se com a criatividade do espírito, que não visa o poder tecnológico, antes sua função é ampliar o sentido da vida, pelo fato de ser livre e original, o que favorece também a criatividade científica, retomando o que Tillich (2005) defende sobre a criação de instrumentos com sentido e finalidade.

Além destes aspectos, May (1982) inclui o elemento êxtase no ato criativo, ao afirmar que no momento que se une a forma, a paixão, a ordem e a vitalidade no processo criativo ocorre o êxtase, isto é, o “ficar fora de” que rompe com a dicotomia sujeito-objeto trazendo intensidade de consciência ao ato criativo, possibilitando ao artista ou cientista perceber melhor o objeto por estar ligado a ele emocionalmente, o que demonstra a relação do ato criativo com a autotranscendência, e especialmente com o conceito tillichiano de razão extática. May (1982) ainda complementa essa ideia ao dizer que, no ato de criar, o artista experimenta a excitação da revivescência da história da criação, podendo trazer à tona o sentimento e a vivacidade, de forma não passiva, aberto àquilo que o ser, enquanto instrumento de inspiração, pode oferecer de criativo.

A respeito do elemento forma no ato criativo, May (1982) defende a necessidade e imprescindibilidade da forma na expressão da arte e da ciência, pois ao contrário àqueles que querem renunciar a forma para evitar o formalismo e a formalidade que engessam as produções espontâneas, May (1982) pensa que é impossível se produzir qualquer coisa sem que haja uma forma, pois até mesmo a espontaneidade possui sua forma. Basta observar que tudo o que se expressa, se expressa por meio de algum tipo de linguagem, sendo assim, a manifestação da criatividade sem forma se torna autodestrutiva e não-criativa. Um exemplo da necessidade da forma e da vitalidade é a própria imaginação, que ainda que seja aquilo que extrapola a mente ao aceitar as imagens e ideias vindas do inconsciente, utiliza-se da forma e da vitalidade. É por

essas razões que May (1982) entende que a forma no processo criativo expressa a paixão, por ser uma luta em prol da integração e harmonia na vida dos seres.

Interessante como Paul Tillich (2009) analisa a arte enquanto expressão da cultura possuindo três elementos constituidores, a saber: o tema, a forma e o conteúdo (ou estilo). O tema é tudo aquilo que sensorialmente a mente pode receber; a forma é a estrutura da obra, se é pintura, escultura, livro, música ou outra; e o conteúdo é aquilo que se preenche a forma através do tema, possibilitando a classificação e a qualificação das obras. Isso significa que toda e qualquer tipo de expressão artística necessariamente precisa conter todos estes elementos, assim a forma em especial nada mais é do que aquilo que configura o que é manifestação, tendo a linguagem como criação para expressão. Tanto é que a perda da linguagem na comunicação pessoal se tornou um sintoma desta sociedade adoecida, a ponto de influir na própria manifestação artística, conforme criticou May (2002), no fato dos artistas modernos tão talentosos e inteligentes conseguirem se expressar artisticamente com uma linguagem tão limitada.

Os artistas de hoje ao apresentarem uma miscelânea de estilos, como se percebe na maioria das produções de arte moderna, além de não se fazerem ser compreendidas, exigem uma chave esotérica e subjetivista para tal, “os quadros vazios e contrastantes, tão frequentes na arte moderna, são assim retratos sinceros da condição de nosso tempo” (May, 2002, p. 56). Contrariamente, as obras da Renascença que se tornam compreensíveis por expressarem sobre a vida e a existência particular. Por isso, Tillich (2009) expressa que a linguagem demonstra a liberdade humana frente as situações cotidianas da existência concreta, e que o desenvolvimento da linguagem está relacionado à criação dos vários mundos sobre o mundo da civilização a partir do encontro com a realidade, com a finalidade de atender as demandas cotidianas de expressão e comunicação.

Diante dessa realidade, para finalizar, May (1982), tecendo uma análise sobre as obras de Picasso, a partir da visão tillichiana sobre o pintor, afirma que suas obras retratam a condição psicológica do homem e da sociedade moderno no processo de perder o seu eu e sua humanidade, porém ao mesmo tempo tentando maquiagem essa realidade pintando sobre temas domésticos, tais como filhos e animais, para manter a sanidade mental. May (1982) chega a relacionar aqueles pacientes que se privam de uma vida criativa e imaginativa, estabelecendo limites claros e imutáveis para si, com uma vivência de um mundo limitado, por considerar perigoso o ato de ultrapassar esses limites. O que certamente Tillich (2005) concordaria, pois em sua percepção, todo ser humano que opta por não efetivar suas funções da vida, como é a autocriação, seja por medo de perder sua identidade ou por ansiedade do não-ser, limita a sua existência, se tornando neurótico.

Por fim, tem-se na criação artística a capacidade de alcançar o além-morte e enfrentar este problema humano, pois a base da criatividade é a própria realidade experiencial. Por isso, Rollo May (1982) chama atenção para o aspecto religioso do ato criativo enquanto uma espécie de revelação mística, pois o artista ao relatar a experiência de ter um *insight* criativo percebe em instante o encontro com a simplificação de uma realidade que parece ser imutável e eterna como nunca se viu outrora.

Em Tillich (2009) não há como dissociar cultura e religião, pois “religião é a substância da cultura e a cultura é a forma da religião” (p. 83), sendo que até no processo de autoefetivação da vida a autocriação e a autotranscendência estão vinculadas. A cultura na visão tillichiana é o resultado do processo criativo pelo qual o ser humano encontrou de realizar seu destino e o que outrora era um atributo divino, o poder de criar também fora compartilhado de forma finita ao ser humano, se expressando pela via das artes visuais, a música, a poesia, a literatura, os mitos, os símbolos, a dança, a filosofia, arquitetura, dentre inúmeras formas de expressão artística que compõem a cultura. Sendo assim, nota-se que a busca de todo artista, tanto nas artes ditas sacras

ou seculares, é expressar a preocupação última e suprema do indivíduo e da sociedade. Tillich (2009) complementa que expressar a criatividade é expressar as exigências da sociedade e cultura ao qual está inserido, logo é apresentar a situação existencial humana, com isso os artistas necessitam suportar a angústia e a falta de sentido para viver de forma criativa e expressar culturalmente a sua luta com o não-ser.

5.5 Encontro nas fronteiras: religião, psicologia e teologia.

Rollo May (2013) por ser também graduado em Teologia abordou diversas vezes sobre a integração de Psicologia e Teologia, citando Agostinho como “um dos mais profundos precursores da psicologia” (p. 183). May (2013) afirmava que à medida que se avança nos estudos da psicoterapia, mais se aproxima do campo teológico, pois se o interesse da psicoterapia é encontrar uma forma de resolver os problemas do neurótico para que este viva de modo eficaz, para tal é necessário encontrar o sentido da vida, desta forma tem-se “as questões fundamentais, onde termina a psicoterapia, apontam para o campo da teologia” (May, 2013, p. 178).

Assim, diante da situação de conflito interno de dualismo entre a natureza humana essencial e a existencial, por exemplo, May (2013) analisa um indivíduo que vivencia uma tensão provocada pela sua liberdade, onde seu egocentrismo e sua autonomia autodestrutiva, asfixia à sua personalidade. Neste círculo vicioso, a solução para romper com este cenário é a “clarificação” psicoterapêutica, o que em termos teológicos denominou-se de graça de Deus.

May (2013) analisa o caso deste neurótico da seguinte forma: o neurótico vivencia tanto sofrimento que abre mão até da sua própria vida e vontade, pois não percebe sentido em si mesmo como criatura autodeterminante, apesar do mundo o convocar a responder acerca do

sentido de sua vida, até a ponto do neurótico se desprender de seu egocentrismo, perdendo a sua vida, para tornar achá-la.

Estamos certos em chamar isso de graça de Deus, pois seria absurdo pensar que o indivíduo o faz por si próprio. Ele desiste e a força curativa do universo, se quisermos assim denominá-la, vem em socorro. Não é que a pessoa o mereça; apenas quando ele parar de pensar que o merece estará numa posição de receber ajuda (May, 2013, p. 179).

Ainda neste contexto teológico, May (2013) acrescenta que ainda que o indivíduo esteja clarificado, há a presença do “velho Adão” (egocentrismo) em sua consciência, empurrando-o a tomar atitudes egocêntricas. No entanto, mesmo que não esteja no estado de bem-aventurança, o neurótico poderá utilizar-se deste “velho Adão” da sua consciência de forma criativa, posto que a tensão entre a clarificação (graça) e o egocentrismo (velho homem) permanece, porém o “velho homem” já não possui tanto poder motivador.

Ainda neste assunto, May (2013) expõe que a clarificação e a graça não possuem o condão de excluir a culpa, apenas de manejá-la pela aceitação, compreensão e afirmação da culpa, o que em termos teológicos, denominou-se arrependimento, muito vinculado à graça divina. O fato da culpa ou do pecado original nunca ser removido expressa a necessidade do ser humano agir em humildade.

É interessante notar como o pensamento teológico tillichiano se faz presente nessa análise psicoterapêutica de May descrita acima. Pode-se destacar o conceito de Graça apresentado por Tillich (2005), vinculado à expressão do amor divino em relação com o ser humano injusto e alienado existencialmente, que se manifesta de forma incondicional, livre e plena, trazendo sobre o ser humano o aspecto da aceitação divina a despeito da inaceitabilidade humana e proporcionando a autoaceitação do indivíduo. Para Cooper (2006) Tillich reconhece que na psicoterapia há a possibilidade do terapeuta ser instrumento de comunicação da aceitação divina e desenvolvimento de autoaceitação, tal como May analisa acima, sendo assim um ponto de intersecção entre psicologia, teologia e religião.

É importante esclarecer o que está se entendendo por religião nesse contexto. Para Rollo May (2002) o conceito de religião se assemelha ao dado por Tillich (2009). O psicólogo disse que para se conceituar religião se pressupõe a existência de sentido na vida, assim para ele “a religião, ou a falta dela, não é demonstrada por meio de formulações intelectuais ou verbais, mas na orientação total da própria vida. Religião é o que o indivíduo considera sua preocupação máxima” (May, 2002, p. 174). Assim, o conceito de religião apresentado por Tillich (2009, 1973) é uma dimensão e função da profundidade do espírito humano, indissociável da cultura, pois dela recebe a forma e a linguagem, uma ação humana e relativa, dependente da subjetividade, que se volta aos elementos do supremo, do infinito e do incondicionado, isto é, da preocupação suprema, apesar de não poder requerer para si ser o “Incondicionado”.

Ainda, May (2002) acrescenta ao conceito de religião o elemento que denominou de “maravilhar-se”, como o ato oposto ao ceticismo que aponta para a vivacidade, interesse, expectativa, como aquilo que “se considera de máximo valor e significado na vida” (May, 2002, p. 176). Ou como aquela característica própria das crianças que Jesus exigiu dos adultos para entrarem no Reino de Deus, e que está muito vinculado ao conceito de Graça, pois maravilhar-se é uma dádiva, que possibilita o indivíduo a evoluir. Este elemento do “maravilhar-se” é equivalente ao conceito de “preocupação última” de Tillich, que por sua vez, equivale aos conceitos de sentimento de “dependência absoluta” de F. Schleiermacher e de “numinoso” de R. Otto.

Na acepção de May (1988) a “experiência do abismo” ou “vazio do sagrado diz respeito ao caos, à semiescuridão, à névoa, que estava presente fisicamente na aldeia onde Tillich cresceu, mas que fora conceitualmente trazido para uma experiência mística tillichiana de vivência do abismo, do vazio santo, que influenciou preponderantemente em sua visão de racionalidade humana, razão essa que o possibilitava abrir-se a novas experiências se tornando ilimitada. No entanto, viver nessa experiência de abismo gera ansiedade/angústia; o que para

Tillich era algo comum, um preço a pagar pela experiência. May (1988) inclusive relata que a experiência do abismo e do vazio sagrado que absorveu de Tillich, inspira seu cotidiano matutino, pois sempre antes de iniciar suas tarefas, May realizava uma meditação em torno deste tema, sempre buscando a experiência do vazio sagrado.

Assim, no entendimento de May (2013) a religião é uma parte essencial na vida das pessoas como fonte de expressão e busca de sentido, o que conseqüentemente torna o ateísmo uma manifestação da desintegração da personalidade, por considerar a vida algo sem finalidade última e sem significado, pois “sem finalidade não pode haver significado. E, finalmente, sem um significado não se pode viver. [...] A religião é a crença no processo total da vida” (May, 2013, p. 176). Diferentemente, a religião egocêntrica e neurótica, a que Freud analisa, mas generaliza, é fruto de desajuste psicológico de sentimento de inferioridade que conduz o sujeito a uma vida sem sentido de covardia e competição moral e religiosa, impedindo uma vida abundante, ao passo que a religião autêntica, que é “afirmação fundamental do sentido da vida” (May, 2013, p. 127) proporciona ao indivíduo segurança interna e coragem.

Como tem visto, a neurose impede o sujeito de se afirmar e se aceitar ativamente, assim o incapacita de confiar e ter coragem, o que causa ansiedade neurótica. A autêntica religião é um instrumento para transformar essa ansiedade neurótica em uma ansiedade que seja criativa e normal, porque o problema da confiança é um problema religioso, posto que o indivíduo precisa reconhecer um valor último de sua singularidade e dos outros, bem como no significado e sentido da vida para superar a insegurança, e assim resgatar a coragem (May, 2013).

Essa compreensão a respeito da religião neurótica também aparece em Tillich (2005, 1976) que teceu críticas a ela por ser fruto da alienação existencial, expressão do demônico se opondo ao sagrado, e reverberando a *hybris*, gerando a culpa neurótica e o sentimento de

condenação que incorrerá na ansiedade moral, conseqüentemente o ateísmo que protesta contra este tipo de religião, e Tillich (2005) o dá razão de existir.

Pode-se dizer que Rollo May (2002) defende uma tese na Psicologia e Psicoterapia que a religião pode servir ao ser humano de duas maneiras: uma mantendo-o em um desenvolvimento infantil, limitando-o em termos de liberdade e responsabilidade pessoal; e a outra ajudando-o a afirmar seu valor e dignidade, aceitando corajosamente a sua finitude e ansiedades, desenvolvendo sua responsabilidade, aptidões, amor e força. May (2002) identificou que muitas pessoas religiosas possuem a tendência de se resignificar, porém a crença de que Deus tem a obrigação de cuidar do ser humano se torna contraditória e prejudica a construção de uma religiosidade madura e construtiva, se constituindo como obstáculo para a evolução e desenvolvimento pessoal, gerando muitas vezes hostilidade quando não se percebe este cuidado divino tanto quanto desejaria. Essa religião neurótica se torna uma forma do indivíduo se proteger de suas ansiedades e solidão, refugiando-se dos problemas e racionalizando-os, ao que May (2002) citando Tillich afirma que o desespero e a ansiedade só podem ser resolvidos à medida que os enfrenta com coragem. Daí pode-se surgir a autêntica religião que fomenta no indivíduo a coragem de ser em sua qualidade última conforme aponta Tillich (1952).

May (2002) complementa esta ideia elucidando que a solidão e ansiedade só podem ser construtivamente enfrentadas se o indivíduo, abandonando essa dependência do paternalismo divino, assumir as crises de desenvolvimento com liberdade e integração, criatividade e amor. Assim sendo, Rollo May (2002) considera que as crenças religiosas devem ser avaliadas como boas ou não através de suas práticas, se elas fortalecem, dão liberdade, responsabilidade e capacidade ética ao indivíduo, ou não, tendo em vista que apenas o adulto que conquista a liberdade pode absorver de forma positiva e criativa as tradições religiosas e da sociedade de forma a ajudá-lo no desenvolvimento de sua personalidade. Caso contrário, se tornará apenas

regras sem significado pessoal, posto que “quanto maior a consciência de si mesmo, tanto melhor poderá a pessoa adquirir a sabedoria dos antepassados e torná-la sua” (May, 2002, p. 172).

Aliás, essa é a função dos clássicos da literatura e filosofia que trazem conteúdos a respeito da experiência humana possibilitando aos seres humanos do século presente a possibilidade de compreender melhor a si mesmo enriquecendo a vida. Assim, a tradição histórica ao ser confrontada com a experiência do indivíduo auxilia-o a conhecer a si mesmo, obviamente sendo necessário realizar uma hermenêutica para uma correta aplicação na vida das pessoas do século atual (May, 2002). Certamente, Tillich concordaria com a compreensão que as tradições históricas e religiosas contribuem para a formação de uma personalidade saudável, contudo o teólogo alemão faz uma ressalva em sua *Teologia Sistemática* de que mais importante do que as crenças consolidadas na história, está a fé enquanto preocupação última que possibilita a superação da religião bem como do abismo que se coloca entre o religioso e o secular, removendo ambos, através do ato da Presença Espiritual (Tillich, 2005).

May (2013) então comenta que só se pode chegar ao conhecimento de Deus se participar Dele, não através de métodos racionais e lógicos. Este ato de participação em Deus é nomeado de fé, isto é, um contato íntimo e direto na essência do ser, uma participação completa e extática. O arquétipo de Deus pode ser encontrado na profundidade da alma humana, do si-mesmo, no inconsciente coletivo, porém Deus não é a imanência do si-mesmo e nem este arquétipo presente na alma humana. Assim como em Tillich (2005), Deus é o Ser-em-si, o Fundamento do ser, ou seja, tudo aquilo que preocupa o ser humano de forma última.

Deus é a resposta da indagação do ser humano acerca de sua finitude. E, para que Deus não seja reputado como mero resultado da imaginação humana, Tillich (1976) apresenta o seu conceito de Deus acima de Deus, que só pode ser conhecido à medida que o ser humano

abandone a concretude e os valores finitos do mundo, deixando o seu relacionamento com um Deus-objeto, e mergulhe no fundamento do ser e do significado, estabelecendo uma relação Eu-Tu com o Deus-sujeito em um anelo místico, que poucos alcançam. Desta forma, em consonância com Paul Tillich (2005), Rollo May (2002) pensa que os esforços racionalistas para argumentar a favor da existência de Deus é uma expressão tão ateuista quanto é os argumentos contra, pois estabelece Deus como um objeto, e Deus é o próprio ser.

Usando dos mitos, May (1982) descreve a sabedoria humana de forma dramática utilizando os sentidos, não apenas a racionalidade. Assim, compara o mito grego de Prometeu com o hebraico de Adão e Eva. Prometeu rouba dos deuses o fogo para dá-lo aos seres humanos, o que os permitiu criar a civilização e a cultura. Aqui para o psicólogo o fogo simboliza a consciência, que ao dar aos mortais, Prometeu recebeu como castigo de Zeus, ter seu fígado comido diariamente por um corvo.

Guardadas algumas proporções, May (1982) compara-o com o mito de Adão e Eva, onde o ato de comer do fruto do conhecimento do bem e do mal e ser expulso do Jardim do Éden por Deus, simboliza, em sua interpretação, o nascimento da consciência moral que ocorre em todas as crianças, após as fases do interior uterino e a consciência onírica dos primeiros meses de vida. Após estabelecer esta consciência a fase da consciência onírica é completamente destruída para sempre, recebendo sobre si sentimento de culpa e ansiedade, bem como a responsabilidade individual, a capacidade para amar, as repressões e as neuroses.

May (1982) se apoiando em Hegel continua sua análise do mito adâmico dizendo que deveria ser chamado de “queda para cima”, pois a partir dela o homem pôde experimentar a criatividade e a consciência, o que paradoxalmente, em ambos os mitos apresentados, seja o de Adão ou de Prometeu, são vistos como rebelião contra a divindade, pois estes mitos trazem em seu enredo a temática do receio que as divindades possuem que homem se torne imortal como

eles são, aplicando-lhes o castigo de morrer. Seguindo esse raciocínio, na visão do psicólogo existencialista, o ato de criar se tornou um ato de querer se tornar imortal de alguma maneira, lutando e se revoltando contra a morte, e também de viver após ela.

Assim, como exemplo desta revolta criativa na ética e na religião, May (1982) apresenta Jesus, Amós, Isaías e Jeremias, que se colocaram contra a religião praticada em seu tempo, foram desprezados por muitos, e principalmente buscou apresentar um Deus diferente daquelas das tribos hebraicas, um Deus de amor e justiça, oposto ao Deus vingador e cruel, ideia essa retomada do conceito tillichiano do Deus além de Deus, que é uma expressão da coragem criativa na religião.

Os mitos e os símbolos para Rollo May (1982) representam o encontro dialético relacional entre o consciente e o inconsciente e entre a história do indivíduo e da humanidade, gerando, através da forma mais sublime da criatividade, um novo sentido universal, um novo significado, novas estruturas éticas e religiosas, e até um novo ser. Por isso, os símbolos e mitos possuem dois aspectos: o regressivo, por se trazer à consciência temores e desejos da infância e do inconsciente reprimido; e, o progressivo, por apresentar uma nova realidade de sentidos e formas. Esta experiência de uma consciência intensificada de encontro de experiência subjetiva e realidade objetiva, gerando os símbolos e mitos, ou seja, o *êxtase*, é a transcendência da dicotomia sujeito-objeto, ainda que temporariamente (May, 1982). Por esses motivos os mitos não podem ser considerados apenas sob a ótica psicológica, pois para os que acreditam, possui um fator de revelação divina, e ao ignorar o aspecto religioso do mito incapacita a sua compreensão.

Em Tillich (1985) os mitos são, juntamente com os símbolos, uma forma de comunicação da preocupação em relação ao Incondicional da alma humana, contudo neste caso através de uma história entre deuses e homens. Na visão tillichiana a tentativa de R. Bultmann

de demitização dos símbolos e mitos da religião só faz sentido se não houver como objetivo expurgar os símbolos e os mitos, pois eles são a materialização do pensamento e intuição da consciência e da vida do espírito humano, da mesma forma os símbolos e mitos da fé não podem ser substituídos por uma expressão artística e nem mesmo destruídos pela crítica científica, pois não há nada além deles que revela a expressão da incondicionalidade da preocupação última do ser humano.

Assim é notório que a Psicologia de May encontrou em muitos aspectos a religião e a teologia, principalmente influenciada por sua amizade pessoal e intelectual com Paul Tillich. Não só pelos seus pressupostos filosóficos e teológicos, mas a sua percepção espiritual e sobre o fenômeno religioso, contribuindo fortemente com sua compreensão a respeito da coragem de ser. Muitos conceitos tratados por May (1975) aparecem na teologia tillichiana, como muitos conceitos de Tillich aparecem na psicologia e psicoterapia de May.

O psicólogo existencial chegou a afirmar a respeito de Tillich que “sua influência não era de modo algum restrita à teologia e à filosofia, mas estava presente na arte, na educação, desde a menor faculdade até a maior universidade, na política e na psiquiatria e psicoterapia” (May, 1988, p. 108), ainda relatou que muitos psicólogos, psicanalistas e psiquiatras saíam de todo canto do país para ouvir Tillich falar, e o que mais esperavam aprender dele era sobre a capacidade de cuidar de outro ser humano.

Ainda, de acordo com May (1988), Tillich ensinava aos profissionais que lidam com o cuidado da alma humana a lidar com a ansiedade e o desespero, pois são elementos que sempre estarão presentes na existência humana e a pior atitude a se tomar frente a esses elementos é a autodefesa, que se apresenta tanto nos ministros quanto nos psicólogos. Nos ministros essa autodefesa se manifesta ao dizer que Deus lhe usará como instrumento de trabalho, e no caso do psicólogo se manifesta ao dizer que a ciência lhe usará como instrumento. Tillich, conforme

relembra May (1988), explica que a melhor forma de lidar com o desespero e a ansiedade frente o ato de cuidar de outro é considerar a importância da preocupação última; essa deve ser o guia da existência humana. Outra questão é ficar atentos ao significado e sistema do “demônico” que ministros e psicólogos lidam constantemente em suas práticas, haja vista que não só a ansiedade, a culpa, o desespero e a vacuidade de sentido estão relacionados ao demônico, mas também as tendências humanas de acreditar que soluções e técnicas finitas podem resolver problemas que são de ordem infinita, ou seja, querer tornar o finito em qualidade de infinito.

Por fim, termina May (1988) relatando sobre o ensinamento de Tillich: “acho que nosso trabalho com as pessoas que procuramos ajudar é, então, mesclado com uma qualidade de compreensão e misericórdia mais profunda – e, se posso usar o termo sem arrogância, uma qualidade de graça. Parece-me, portanto, que Tillich é o terapeuta dos terapeutas” (pp. 110-111).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta pesquisa teve como objetivo desenvolver a relação da Psicologia com a Teologia, a partir dos diálogos que o teólogo alemão manteve com os psicólogos que integraram o Grupo de Psicologia de Nova Iorque. Além disso, a investigação também teve o intuito de apontar possibilidades e contribuições, senão a necessidade, da relação disciplinar entre Psicologia e Teologia.

Infelizmente, nota-se ainda nas universidades, não só do Brasil, enormes dificuldades em relacionar Psicologia e a Teologia, por considerar historicamente que a Psicologia deva seguir seu caminho isoladamente das duas disciplinas que antes esteve ligada, ou seja, a Filosofia e a Teologia. Dentre as maiores dificuldades de associação entre Psicologia e Teologia, diz respeito à linguagem teológica que a Psicologia moderna positivista e, em certas interpretações materialistas históricas, repudiam como uma linguagem mítica (pejorativamente), espiritualizante, obsoleta e que não possui aproveitamento quase nenhum à ciência.

Outra dificuldade presente nesta relação é acerca dos pressupostos filosóficos, que tanto as abordagens psicológicas quanto as teológicas os possuem subjacentemente, ora explícitos ora implícitos, apesar de amiúde na Psicologia não se enfatizar e refletir muito sobre eles. Assim, fica evidente que o problema da relação destas disciplinas está no fundamento epistemológico-antropológico e até mesmo ontológico, pois, por vezes se apresentam antagônicos. Por exemplo, a Teologia trabalhar com pressupostos teístas e não materialistas e as abordagens psicológicas com pressupostos ateístas e materialistas, que inviabilizam o diálogo, principalmente quando não se traz à lume a discussão sobre estes pressupostos. E, por fim, percebe-se no contexto político-educacional dificuldades e escassez de diálogo entre pensamentos diferentes e divergentes, em especial na academia que deveria ser o lugar propício

ao debate de ideias, seja para buscar uma reconciliação, ou síntese ou até mesmo reforçamento de fronteiras, que fomentem o respeito, a cooperação, a tolerância, a busca pela verdade e o avanço do conhecimento humano, que indubitavelmente a relação entre Psicologia e Teologia proporcionaria.

Diante desses dilemas, identificou-se que a história de vida e do desenvolvimento intelectual, filosófico, teológico e cultural de Tillich, possibilita o acesso e diálogo dessas duas áreas que ainda tem dificuldades de encontros acadêmicos. Tillich é exemplo de um acadêmico e religioso, teólogo e filósofo, que se posicionou nas fronteiras beligerantes das várias ciências humanas para construir pontes de diálogo que favorecesse o desenvolvimento do conhecimento acerca do humano e do divino, sem se furtar ao debate e ao diálogo, aprendendo e ensinando, e demonstrando que as fronteiras de cada ciência serve apenas para circunscrevê-las, não para limitá-las ou separá-las em territórios que não possam se encontrar, e expandir-se mutuamente, criando pontos de interseção territorial, adentrando uma na outra. Em Tillich, se percebe que ao se recriar a relação que outra existia, entre Filosofia, Teologia e Psicologia, não há nada a que se perder ou se prejudicar, e no final das contas quem sai ganhando é o próprio ser humano.

Como foi abordado aqui Tillich manteve diálogos com pesquisadores de alta estima intelectual que marcaram a história da Filosofia, Teologia e Psicologia (Psicanálise, Psicologia Humanista e Psicologia Existencial), tais como: Carl Rogers, Erich Fromm e Rollo May, para citar os que tratamos, porém há muitos outros. Tillich também influenciou, aprendeu e ensinou muitos intelectuais do século XX, sendo considerado um dos pilares do pensamento filosófico-psicológico da abordagem humanista-existencial da Psicologia e da Psicanálise culturalista americana que, por meio dos diálogos e debates ajudou a construir uma espécie de teoria da saúde psicológica própria.

Assim sendo, chegaram-se aqui elementos importantes que foram identificados como contribuições de Tillich para a Psicologia, tais como: sua antropologia filosófico-teológica, ou

seja, sua descrição fenomenológica crítica e a sua cosmovisão de ser humano; a sua noção do processo saúde-doença e suas formas de cura, em especial da ansiedade; e a sua descrição sobre a experiência religiosa, como a fé e a salvação.

A respeito de sua antropologia filosófico-teológica, pode-se dizer que Tillich desenvolveu-a a partir do conceito de “Unidade Multidimensional da Vida”, cujo entendimento de vida se deu a partir de várias “dimensões”. No entanto, essas dimensões estão de forma totalmente integrada e não hierarquizadas, evoluindo desde as dimensões do inorgânico até chegar à dimensão do orgânico, do histórico, perpassando pela dimensão mecânica, química, biológica, psicológica e, por fim, a dimensão espiritual. Essa dimensão diz respeito ao ser humano e o que o faz ser diferente dos demais animais.

Ainda, a unidade multidimensional da vida pode ser dividida em três funções: a *autointegração* que visa integrar os elementos adquiridos na fase da mudança, que ocorre no movimento de saída do centro de si mesmo e volta para esse mesmo centro, mas sem perdê-lo; a função de *autocriação* que diz respeito à criação de novos centros, direção à novidade e crescimento individual; e a função de *autotranscendência*, que está vinculado ao sagrado, pois entende a superação do finito através da dimensão espiritual. Entendeu-se que essa descrição antropológico-teológica pode estar em uma fundamentação da Psicologia, pois mesmo que não se considere o espiritual como o totalmente teológico, cabe ainda à Psicologia a consideração daquilo que transcende o psíquico.

Na compreensão de Tillich a saúde psicológica é um movimento constante de saída e retorno a si mesma, pensada dialeticamente em termos de autoidentidade e autoalteração. Assim, no âmbito de todas as dimensões da vida, a doença pode advir da estagnação deste processo de movimentação, uma vez que faz parte do sistema de ambiguidade da vida. A ambiguidade da vida é a explicação tillichiana para a ocorrência das doenças, seja ela em qual dimensão surgir, desde lesões corporais até traumas psicológicos, pois no processo da vida estão

presentemente implícitos os fatores construtivos e destrutivos, integradores e desintegradores, sagrados e profanos.

Sendo assim, um dos problemas de ordem psicológico e espiritual mais destacado pelo teólogo alemão foi à ansiedade (angústia) que tem sua raiz na alienação e na ambiguidade do ser e, é, sobretudo, um problema ontológico. Na acepção de Tillich (1976), a ansiedade parte da premissa da consciência humana em relação à sua alienação existencial e sua consequente finitude, devido a presença marcante do não-ser que ameaça constante e de formas variadas o ser. Com isso, Tillich dividiu as ansiedades de destino e morte que ameaça a autoafirmação ôntica do ser humano; a ansiedade de vacuidade e insignificação, que ameaça a autoafirmação espiritual; e a ansiedade de culpa e condenação que ameaça a autoafirmação moral do ser. Estes tipos de ansiedades são considerados por Tillich como ansiedades ontológicas ou existenciais das quais não podem ser tratadas ou curadas pela via psicoterapêutica ou médica, apenas pela via da coragem de ser, que geralmente é exercida pelo ministro da fé.

A ansiedade patológica, a que pode ser tratada via medicina/psicoterapia, pode até evoluir de um tipo de ansiedade ontológica, porém é distinta, devido sua origem ser da neurose do indivíduo e não de uma ameaça do não-ser à autoafirmação do ser. Desta forma, o “antídoto” tillichiano para a angústia/ansiedade ontológica é a coragem de ser, pois ela é a autoafirmação do ser “a despeito do” não-ser, o que significa dizer que ontologicamente é a autoafirmação do ser do sujeito, e eticamente ocorre a autoafirmação desse ser a despeito de circunstâncias e elementos que se opõem à autoafirmação essencial. A autoafirmação é uma virtude do ser que visa afirmar a natureza essencial deste ser e preservá-la por meio da razão, do amor pelo próximo e da participação no ser divino, sendo ontologicamente oposto à redução do ser.

Tillich mostra que diante da ameaça do não-ser e da condição de alienação existencial, o ser humano, longe de ser um produto acabado e imutável, se depara com um mundo que também se apresenta cheio de incertezas e dúvidas, provocando vacuidade de sentido

generalizado, gerando sentimentos de angústia espiritual, logo, a solução tillichiana para combater a angústia advinda da vacuidade de sentido é expressa por intermédio da coragem e dignidade diante do sofrimento, o que permite ao ser humano transcendê-lo, pois a “coragem de ser” é o artifício de cura ontológica, com a finalidade de superar a fragmentação da identidade do ser e atingir a autenticidade.

Para se curar ontologicamente através da “coragem de ser” é preciso reconhecer, aceitar, assumir e enfrentar com dignidade, honra e honestidade a realidade que se apresenta a si, e não fugir dela, constituindo um passo libertador. Assim, no pensamento tillichiano de coragem, diante das polaridades estruturais do ser e da tripla angústia/ansiedade, ôntica, moral e espiritual/noética, há apenas a possibilidade de uma coragem que ao mesmo tempo incorpore tudo isso e que também os transcenda. Não obstante, para que isso ocorra é necessário que a potência do ser humano esteja fundamentada à potência de um ser maior que seu próprio eu, isto é, o Ser-em-si, nomeado de Deus, por isso chama-se a potência teônoma. A “coragem de ser” então está baseada e advém do Fundamento do ser, que é Deus, e desta forma, é por intermédio da coragem que o ser humano é conduzido até o relacionamento e participação em Deus, bem como possibilita uma resposta ontológica de afirmação frente à culpa e condenação, destino e morte, e vazio e falta de sentido.

Pensando, então, em um trabalho conjunto entre médico, psicólogo/psicoterapeuta e o ministro religioso perante o diagnóstico de algum tipo de ansiedade, o teólogo tem a ideia de que o ministro da fé aborda sobre a incorporação da ansiedade dentro da “coragem de ser”, enquanto o médico ou terapeuta trabalha no afastamento da ansiedade por intermédio da “coragem de ser”. Todavia, a ansiedade neurótica surge por ser incapaz de incorporar em si a ansiedade existencial, por isso urge aqui um trabalho conjunto, integrado, que o psicoterapeuta ou o médico pode efetuar a função sacerdotal transmitindo a “coragem de ser” e a possibilidade de incorporação da ansiedade existencial no paciente; e o sacerdote pode auxiliar o trabalho

médico e psicoterápico também, sem, contudo, um transformar-se na função do outro. Cabe dizer que o teólogo alemão acreditava que a cura sempre será fragmentária, independentemente de sua forma e de seus executores.

No que trata acerca do estudo da experiência religiosa, como foi visto Paul Tillich argumentou que a metafísica é imprescindível para o estudo filosófico da religião e da psicologia da religião, pois ela conduz as funções do espírito ao Incondicional. Mas, não somente a metafísica, a função científica e estética, unidas entre si proporcionam a compreensão das funções teóricas e universais dos significados e sentidos, tão importantes para o estudo da religião, porém a metafísica não se vincula a elementos condicionados como a ciência e a estética, e sim ao Incondicional.

Diante disso, o teólogo alemão recusa o método psicológico apenas de estudar a experiência religiosa por pautar-se em dados empíricos de experiências individuais e desconsiderar que há uma forma transcendental e implícita em cada expressão e vivência religiosa, como também recusa o método filosófico e teológico vigente de interpretar as experiências religiosas a partir da revelação (Tillich, 1973).

Na acepção de Tillich, o Incondicional se manifesta nas ações religiosas, e por meio da metafísica é possível captá-lo via os símbolos, teóricos e míticos, se tornando impossível apreender o Incondicional se não for pela via das ações religiosas. Além disso a proposta da Fenomenologia de buscar o *a priori* fenomenológico, isto é, a essência, permite alcançar um rico conteúdo acerca da religião, principalmente por intermédio da intuição eidética da essência das manifestações religiosas, mas faltava para o teólogo algo a este método que era a preocupação com as questões existenciais. Nesse sentido, construiu uma fenomenologia com um elemento crítico para se estudar a religião e diante desta reformulação da fenomenologia, Tillich criou o método metalógico (Goto, 2018; Kelm, 2017). O método metalógico veio da associação da fenomenologia pura de E. Husserl com o elemento crítico com aportes do método

intuitivo e dinâmico, bem como com o método dialético. Desta forma, a metalógica tillichiana possibilita estudar paralelamente a experiência objetiva e os elementos de significados presentes na religião. Perante isso, ao estudar os elementos de significados presentes na essência das religiões é possível compreender os símbolos que surgem delas, símbolos esses que influenciaram até mesmo a linguagem da Psicologia como alma, consciência, inconsciente, vontade, desejo, cura, angústia, dentre outros. A metalógica possibilita ainda compreender os processos fundamentais na criação da linguagem e não apenas seu conteúdo.

Então, no que tange ao campo da experiência do fenômeno religioso vivenciado pelo ser humano, Tillich destaca o “êxtase espiritual” onde o mesmo compreende que o espírito humano é mergulhado no e possuído pelo “Espírito divino” ou “Presença Espiritual” e levado à autotranscendência efetiva da vida, indo para além de si, contudo, sem perder a si mesmo, ou ser destruído a sua estrutura essencial e racional, ou ainda sua centralidade do eu integrado. No momento da experiência extática no “Espírito divino”, ainda que não haja a destruição da estrutura essencial e racional do sujeito, ele alcança a experiência da vida-sem-ambiguidade, tendo em vista, que apenas o poder criativo da “Presença Espiritual” o proporciona esse fenômeno, que é ansiado nos momentos de autotranscedência da vida, mas apenas conquistado se o Espírito envolver o ser humano.

Então, Tillich não ignora a relação da dimensão psicológica e biológica na experiência espiritual extática, tendo em vista a já citada unidade multidimensional da vida. O que se pode observar no pensamento tillichiano é que a dimensão do espírito se faz presente ainda que potencialmente na dimensão da autoconsciência (psicológica), que por sua vez porta sentido, que se pauta também na dimensão biológica, desta forma, integrando todas as dimensões da vida humana no momento de experiências originadas do espírito.

Esses elementos acima elencados foram destacados principalmente nos debates de Paul Tillich com Carl Rogers, Erich Fromm e Rollo May, que se percebeu na prática dialógica intelectual como o teólogo alemão se intitulava mesmo um “pensador de fronteiras”. Não apenas se colocou nestas fronteiras para lutar ou defender aquilo que acreditava ou pensava, mas de estar nas fronteiras das construções de pensamento humano para criar pontes que possibilitassem o retorno de uma ciência humana que fosse integral, que não apenas absorveria um conhecimento aqui e acolá, mas que transitasse de uma para a outra, e formassem a imagem do ser humano o mais próximo possível da realidade, visando sempre à essência. Com isso não se furtou ao encontro e aos desencontros que as concordâncias e divergências proporcionam, Tillich não se preocupava com concordâncias e discordâncias, mas se preocupava com o diálogo que conduzia ao crescimento de todos aqueles que estavam próximos.

Os diálogos estabelecidos com C. Rogers, tanto na entrevista quanto no *NYPG*, proporcionaram a construção de uma ponte em uma fronteira de terras muito difíceis de conciliar, pois de um lado um humanista empírico do outro um teólogo existencial, com pressupostos diferentes, mas que em muitos momentos puderam corroborar com o pensamento um do outro. Tillich se valendo da experiência clínica de Rogers para atestar ou contradizer sua teoria sobre a alma humana e Rogers absorvendo da construção teórica a respeito da alienação existencial, do demônico enquanto um dificultador da relação humana, a relação horizontal e vertical do ser humano, bem como do elemento aceitação e autoaceitação no processo terapêutico para auxiliar o indivíduo a tornar-se pessoa, possibilitou a ampliação da teoria psicológica e psicoterapêutica rogeriana. No entanto, ficou evidente no estudo que de todos os psicólogos em debate com Tillich, C. Rogers fora o que mais Tillich teve dificuldades para estabelecer pontes de contato, por isso se trouxe a baila.

Se entre Rogers e Tillich houve dificuldades de estabelecer uma ponte que transitassem os pensamentos, mas sem debates tão intensos entre os dois, com Erich Fromm fora diferente.

A ponte entre eles se estabeleceu e houve ricas trocas de saberes, porém os debates entre ambos, em especial no *NYPG*, se tornaram homéricos. Tillich e Fromm se colocaram em grupos completamente opostos nas reuniões do *NYPG* e discordaram fervorosamente, um contradizendo o outro em publicações a respeito do tema do “amor”. Nos debates intensos entre os dois pensadores pôde se observar que houveram muitas concordâncias e discordâncias, a começar pelos pressupostos humanistas de Erich Fromm que eram duramente criticados pelo existencialista Tillich. Eles concordaram acerca da existência da alienação existencial do ser humano, porém houve cisão no momento de decidir sobre a cura desta alienação, pois Fromm defendia que a ajuda do terapeuta e as capacidades individuais era suficiente para tal, já Tillich apontava para a união ao Fundamento do ser como solução. Além disso, descompassaram em temas como concepção sobre Deus; necessidade natural do homem de estabelecer um relacionamento com o Transcendental, onde Fromm defendia a desnecessidade; sobre o homem e a prática do mal, tendo Tillich como defensor de que é impossível o homem alienado viver sem praticar o mal, e Fromm se opunha a isso; algo que se vincula ao assunto sobre a ética, pois o teólogo tinha por imprescindível que a verdadeira ética só pode ser acessada no contato com o Ser-em-si e o psicanalista defendia que a ética deve se pautar nas experiências do ser dos indivíduos; o que, conseqüentemente, remete ao agostinianismo tillichiano *versus* o pelagianismo de Fromm.

Além dessas temáticas, também se juntou ao grupo das discordâncias a concepção de salvação e alvo da fé humana dever se fundamentar em Deus, na visão do teólogo, em contraposição na humanidade, segundo o psicanalista; porém, a mais incisiva foi a respeito dos tipos de amor apresentados por ambos, bem diferentes, e o debate-mor foi acerca do amor próprio ou auto-amor, que Fromm argumentava que era a condição *sine qua non* para o amor ao próximo, e Tillich contra argumentava que amor requer união daquilo que está separado, logo o amor exige dois ou mais seres ou coisas, tendo por seu doador, Deus.

Não obstante, o próprio conceito de amor como aquilo que une o separado e transcende essa separação, aparentemente Fromm o absorveu da teoria tillichiana, bem como a interpretação da “Queda adâmica” enquanto símbolo do surgimento da autoconsciência e liberdade humanas e também a recusa de utilizar da lógica formal racionalista para conhecer Deus e defender sua existência. Além desses fatores de concordância, pôde-se notar que para ambos a essência humana em si não é alienada e, portanto é boa, tornando-se então o objetivo da humanidade recuperá-la, apesar da discordância do método de atingi-la. Houve concordância entre eles também, acerca de a responsabilidade ser a consequência e exigência que recai sobre o ser humano que utiliza de sua liberdade. Por fim, em ambos se constataram alguns desenvolvimentos teóricos similares como a definição de religião no sentido estrito, e especial sobre as concepções de Novo Ser tillichiano e Novo Homem frommiano como sendo a meta do ser humano sem a ambiguidade que é o resultado da alienação existencial.

Por fim, o amigo Rollo May indubitavelmente foi aquele que mais se aproximou de Tillich, iniciada da própria relação de mestre-aluno e de íntima amizade com o qual nutriram durante muitos anos. Uma boa parte do pensamento de Rollo May, para não dizer quase toda, teve a filosofia e teologia de Tillich como inspiração. Destacou-se aqui mais propriamente questões ligadas as temáticas dos diálogo onde pôde-se observar vários momentos aos quais May recorria à Tillich para explicar algo sobre o ser humano, por exemplo destaca-se a concepção de essência e existência, sobre a natureza humana, a relação com o Incondicionado, a centralidade do eu, a coragem de ser como autoafirmação do ser, e os próprios conceitos de ansiedade que foram trabalhados na tese de doutorado de May sob a orientação de Tillich, ainda que nela exista nítidas divergências entre o conceito e origem de ansiedade cunhado pelo teólogo e o de Rollo May. Da mesma maneira Tillich também se aproveitou da brilhante pesquisa de Rollo May sobre a ansiedade para escrever um dos seus livros mais lidos pelos

psicólogos “A coragem de ser”, que teve por motivação de resposta ao trabalho do psicólogo existencialista.

Assim, este estudo procurou abordar de maneira mais próxima temas que o teólogo alemão dialogou e debateu com psicólogos e psicanalistas, seja pessoalmente ou por via literária, ou até postumamente, com o intuito de provocar e apontar possibilidades de diálogos entre a Psicologia e a Teologia no contexto brasileiro, principalmente ao mostrar que fizeram e ainda fazem parte da história do pensamento psicológico.

Os elementos apresentados aqui não visam esgotar, mas, ao contrário, abrir novas questões que poderão ser objetos de pesquisa de outros trabalhos. Além disso, o seu pensamento filosófico-teológico possui ressonância em outros vários “braços” da psicologia existencial e humanista, como por exemplo, a Logoterapia, que não couberam neste trabalho. Ainda, vislumbra-se aqui um desenvolvimento subsequente da Teologia de Tillich a ser feito em outros ramos da Psicologia como na validação de métodos e teoria psicoterapêuticos fundamentados na ontologia, na antropologia filosófico-teológica e, talvez até em uma proposta de uma “teoria psicológica” fundamentada na antropologia-teológica de Paul Tillich, bem como estudar e aplicar seus métodos de tratamento de ansiedade existencial através da prática da “coragem de ser”.

Conclui-se então que Tillich esteve presente não somente na construção da história da Psicologia, mas também participou direta ou indiretamente, seja apontando caminhos de se entender o ser humano e sua *psique*, ou apontando falhas e imperfeições nas teorias, e até mesmo apresentando bases filosófico-teológicas subjacentes a essas que os próprios teóricos ignoravam, por desconhecimento ou conveniência. Paul Tillich não se restringiu a ser apenas um comentarista de trabalhos alheios, mas também se arriscou nesse terreno escorregadio da Psicologia e da saúde mental ao propor formas de pensar, conhecer e estudar o ser humano e seus sofrimentos, apontando soluções para sanar os prejuízos da alienação existencial, sempre

de forma aberta, desbravando fronteiras antes esquecidas pela ciência positivista, e exercendo seu papel de “pensador de fronteiras” e construtor de pontes, principalmente entre Filosofia, Teologia e Psicologia.

REFERÊNCIAS

- 1 Carta aos Coríntios. (2010). In *Bíblia Sagrada: Almeida Século 21*. 1ª Edição. São Paulo: Vida Nova. ISBN: 978-85-275-0439-3
- 1 Carta de João. (2010). In *Bíblia Sagrada: Almeida Século 21*. 1ª Edição. São Paulo: Vida Nova. ISBN: 978-85-275-0439-3
- Aquino, Thiago Antônio Avellar de, Correia, Amanda Pereira Moreira Marques, Ana Laura Câmara, Souza, Cristiane Gabriel de, Assis Freitas, Heloísa Carolina de, Araújo, Izabela Ferreira de, Dias, Poliana dos Santos, & Araújo, Wilma Fernandes de. (2009). Atitude religiosa e sentido da vida: um estudo correlacional. *Psicologia: ciência e profissão*, 29(2), 228-243. <https://doi.org/10.1590/S1414-98932009000200003>
- Baleiro, C. A. (2008). A noção de pecado como alienação em Paul Tillich—Notas de leitura a partir do pensamento de Gianni Vattimo. *Correlatio*, 7(14), 144-152. <https://doi.org/10.15603/1677-2644/correlatio.v7n14p144-152>
- Bonilla, J. (2013). Interioridad y Profundidad. Relación entre Søren Kierkegaard y Paul Tillich. *Síntesis. Revista de Filosofía*, 7(1). <https://doi.org/10.15691/0718-5448vol7iss1a156>
- Branco, P. C. C., & Cirino, S. D. (2017). Fenomenologia nas obras de Carl Rogers: apontamentos para o cenário brasileiro. *Revista de Psicologia*, 8(2), 44-52. <https://doi.org/10.35362/rie662270>
- Carta aos Romanos. (2010). In *Bíblia Sagrada: Almeida Século 21*. 1ª Edição. São Paulo: Vida Nova. ISBN: 978-85-275-0439-3

- Cooper, T. D. (2006). *Paul Tillich and psychology: Historic and contemporary explorations in theology, psychotherapy, and ethics*. Mercer University Press. ISBN-13: 978-0-86554-993-7
- Dalgalarrodo, P. (2006). Relações entre duas dimensões fundamentais da vida: saúde mental e religião. *Revista Brasileira de Psiquiatria*, 28(3), 177-178.
<https://doi.org/10.1590/s1516-44462006000300006>
- Dourley, J. (2008). Tillich em diálogo com a Psicologia. *Correlatio*, 7(13), 105-120.
<https://doi.org/10.15603/1677-2644/correlatio.v7n13p105-120>
- Dumer, P. F. (2017). *O ser humano entre a angústia e a coragem: Uma antropologia teológica para a pós-modernidade*. Dissertação de mestrado. Escola Superior de Teologia. São Leopoldo, RS, Brasil. <http://dspace.est.edu.br:8080/jspui/handle/BR-SIFE/778>
- Evangelho de Marcos. (2010). In *Bíblia Sagrada: Almeida Século 21*. 1ª Edição. São Paulo: Vida Nova. ISBN: 978-85-275-0439-3
- Freud, S. (1907/1980). Atos obsessivos e práticas religiosas. In: *Obras Psicológicas Completas* vol IX, Traduzida do Alemão e do Inglês sob a direção geral de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Ed: Imago. ISBN-10: 853120965X
- Fromm, Erich (1971). *A arte de amar*. Trad. Milton Amado. Belo Horizonte-MG: Ed. Itatiaia Limitada. ISBN-10: 8580632064
- Fromm, Erich (1983). *Análise do Homem*. 13ª Edição. Trad. Octavio Alves Velho. Rio de Janeiro-RJ: Ed. Zahar Editores. ISBN 9788524500329

- Fromm, Erich (1967). *O coração do Homem – Seu gênio para o bem e para o mal*. 2ª Edição. Trad. Octavio Alves Velho. Rio de Janeiro-RJ: Ed. Zahar Editores. ISBN: 9788524500947
- Fromm, Erich (1982). *Ter ou Ser?*. 4ª Edição. Trad. Nathanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro-RJ: Ed. Zahar Editores. ISBN-10: 8521616619
- Gênesis. (2010). In *Bíblia Sagrada: Almeida Século 21*. 1ª Edição. São Paulo: Vida Nova. ISBN: 978-85-275-0439-3
- Goto, T. A. (2015). A possibilidade do diálogo inter-religioso entre cristãos e budistas na fenomenologia crítica de Paul Tillich. *Reflexão*, 40(2), 223-235. <https://doi.org/10.24220/2447-6803v40n2a3313>
- Goto, T. A. (2011). Fenomenologia e Experiência Religiosa Em Paul Tillich. *Revista da Abordagem Gestáltica: Phenomenological Studies*, 17(2). <https://doi.org/10.18065/rag.2011v17n2.3>
- Goto, T. A. (2018). *Fenomenologia & Experiência Religiosa: método fenomenológico e hermenêutica em Paul Tillich*. Santo André: Kapenke. ISBN: 9788534921411 (broch.)
- Henning, M. C., & Moré, C. L. (2009). Religião e Psicologia: análise das interfaces temáticas. *REVER: Revista de Estudos da Religião*, 9. ISSN 1677-1222
- Higuet, E. A. (2011). Os métodos da filosofia da religião de Paul Tillich. *Correlatio*, 10(20), 27-41. <https://doi.org/10.15603/1677-2644/correlatio.v10n20p27-41>

- Higuet, E. A. (2014). Saúde, doença e cura no pensamento de Paul Tillich: reflexões teológicas e pastorais. *Revista Pistis & Praxis: Teologia e Pastoral*, 6(1).
<https://doi.org/10.7213/revistapistispraxis.06.001.ds09>
- Jung, C. G. (1978). *Psicologia e religião*. 1ª edição. Petrópolis-RJ: Ed. Vozes. ISBN-10: 8532604447
- Junior, M. J. C. L. (2013). Psicologia e religião em Viktor Frankl: A relação entre ciência e espiritualidade na logoterapia. *REVISTA DE TEOLOGIA (RevEleTeo)*. ISSN 2177-952x, 7(11), 60-75. <https://doi.org/10.23925/2177-952X.2013v7i11pp.%2060-75>
- Kelm, Tiago R. E. (2017). *Paul Tillich e o Pensamento Fenomenológico-Crítico*. Dissertação de Mestrado. Universidade Metodista de São Paulo. São Bernardo do Campo, SP, Brasil. <http://tede.metodista.br/jspui/handle/tede/1710>
- Kirschenbaum, H. & Henderson, V. L. (2008). Carl Rogers Dialogues. *Revista da Abordagem Gestáltica*, 14(1), 121-127. ISSN 1809-6867
- Lima, T. C. S. de & Mioto, R. C. T. (2007). Procedimentos metodológicos na construção do conhecimento científico: a pesquisa bibliográfica. *Revista Katálysis*, 10. <https://doi.org/10.1590/s1414-49802007000300004>
- May, Rollo. (2013). *A arte do aconselhamento psicológico*. (19ª Edição. Trad. Wayne Tobelen dos Santos e Hipólito Martendal). Petrópolis-RJ: Ed. Vozes. ISBN-13: 978-8532604156
- May, Rollo. (1982). *A coragem de criar*. (4ª Edição. Trad. Aulyde Soares Rodrigues). Rio de Janeiro-RJ: Ed. Nova Fronteira. ISBN: 9999003295432

- May, Rollo. (2000). *A descoberta do ser*. (Trad. Cláudio G. Somogyi) Rio de Janeiro-RJ: Rocco. ISBN: 9788532502186
- May, Rollo. (2002). *O homem a procura de si mesmo*. (29ª Edição. Trad. Aurea Brito Weissenberg). Petrópolis-RJ: Ed. Vozes. ISBN: 9788532604026
- May, Rollo. (1980). *O significado de ansiedade: as causas da integração e desintegração da personalidade*. Rio de Janeiro-RJ: Ed. Zahar. ISBN: B07X7G5F28
- May, Rollo. (1988). *Paulus: Tillich as spiritual teacher*. (Revised Edition). New York: Saybrook. ISBN-13: 978-0844665009
- May, Rollo. (1975). *Psicologia Existencial*. Porto Alegre-RS: Ed. Globo. ISBN 85-250-0114-7
- Mouladoudis, G. (2008). Paul Tillich and Carl Rogers conversation: Review with commentary. *The Person-Centered Journal*, Vol. 15, Nº 1-2. ISSN 1932-4920
- Negreiros, T. de G. M. (2003). Espiritualidade: desejo de eternidade ou sinal de maturidade?. *Revista Mal Estar e Subjetividade*, 3(2), 275-291. ISSN: 1518-6148
- Noé, S. V. (2016). Encontros e desencontros da Psicologia com a Teologia no estudo da Religião. *Numen*, 18(2). <https://doi.org/10.34019/2236-6296.2015.v18.21997>
- Oliveira, M. R. de, & Junges, J. R. (2012). Saúde mental e espiritualidade/religiosidade: a visão de psicólogos. *Estudos de Psicologia (Natal)*, 17(3), 469-476. <https://doi.org/10.1590/S1413-294X2012000300016>

- Paiva, G. J. de (2002). Ciência, religião, psicologia: conhecimento e comportamento. *Psicologia: reflexão e crítica*, 15(3), 561-567.
<https://doi.org/10.1590/S0102-79722002000300010>
- Penna, A. G. (1986). A Escola de Frankfurt e a Psicologia. *Arquivos Brasileiros de Psicologia*, 38(2), 18-33. ISSN 0100-8692
- Pinheiro, T. (2017). Paul Tillich e a problemática do mal na esfera da antropologia teológica. *Pensar-Revista Eletrônica da FAJE*, 8(2), 195-208.
<https://faje.edu.br/periodicos/index.php/pensar/article/view/3885/3944>
- Portela, B. D. O. S. (2013). O conceito religião no pensamento de Carl Gustav Jung. *Sacrilegens (UFJF-Juiz de Fora)*, v.10, n.1, p. 46-61.
<https://periodicos.ufjf.br/index.php/sacrilegens/article/view/26743/18450>
- Portela, B. D. O. S. (2016). O posicionamento de Erich Fromm frente à religião. *Sacrilegens (UFJF-Juiz de Fora)*, v.13, n.1, p. 137-150.
<http://www.ufjf.br/sacrilegens/files/2017/04/13-1-9.pdf>
- Ribeiro, C. de Oliveira. (2003). Teologia no Plural: Fragmentos biográficos de Paul Tillich. *Correlatio*, 2(3), 3-26. DOI: <http://dx.doi.org/10.15603/1677-2644/correlatio.v2n3p3-26>.
- Rogers, C. R. (1957). A Note on the " Nature of Man.". *Journal of Counseling Psychology*, 4(3), 199. <https://doi.org/10.1037/h0048308>
- Rogers, Carl R. (1992). *Terapia centrada no cliente*. (1ª Edição. Trad. Cecília Camargo Bartalotti). São Paulo: Ed. Martins Fontes. ISBN-10: 8533600801

- Rogers, Carl R. (2009). *Tornar-se Pessoa*. (6ª Edição. Trad. Manuel José do Carmo Ferreira & Alvarar Lamparelli). São Paulo: WMF Martins Fontes. ISBN-13: 978-8578270858
- Rogers C. R. & Stevens B. (1977). *De pessoa para pessoa: O problema de ser humano*. (2ª Edição. Trad. Miriam L. Moreira Leite e Dante Moreira Leite). São Paulo: Pioneira. ISBN13: 9788522197057
- Rosa, A. (2012). *Interface psicologia e aconselhamento pastoral: o cuidado nas crises através da psicologia pastoral*. (Dissertação de mestrado). Escola Superior de Teologia, São Leopoldo – RS, Brasil. <http://dspace.est.edu.br:8080/xmlui/handle/BR-SIFE/297>
- Schüssler, W. (1997). *Tillich* (Vol. 540). Munique: CH Beck. ISBN-10: 3406389392
- Silva, G. V. da (2009). Paul Tillich e a Psicologia. *Revista Pistis & Praxis: Teologia e Pastoral*, 1(1), 261-264. <https://doi.org/10.7213/pp.v1i1.10790>
- Silva E. G. da (2014). *A dialética do desespero em Kierkegaard e sua influência sobre o conceito de alienação em Paul Tillich*. Dissertação de mestrado. Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, SP, Brasil. DOI: 10.5752/9771
- Silva, E. G. da (2011). Fenomenologia e Religião: as contribuições de Paul Tillich. *Correlatio*, 10(19), 79-92. <https://doi.org/10.15603/1677-2644/correlatio.v10n19p79-92>
- Silva, G. V. da, & Holanda, A. F. (2010). As fronteiras da finitude: um panorama do diálogo de Paul Tillich com a psicologia. *Memorandum: Memória e História em Psicologia*, 18, 68-83. seer.ufmg.br/index.php/memorandum/article/view/9841

- Tillich, Paul. (1976). *A coragem de ser*. (5ª ed. E. Malheiros) São Paulo-SP: Editora Paz e Terra Ltda. ISBN-13: 978-8521904038
- Tillich, Paul. (2004a) *Amor, pode e Justiça*. (Trad. Sérgio Paulo de Oliveira). São Paulo: Novo Século. ISBN-13: 978-8586671371
- Tillich, Paul. (1952). Anxiety, religion, and medicine. *Pastoral Psychology*, 3(9), 11-17.
<https://doi.org/10.1007/bf01769082>
- Tillich, Paul. (1954). Being and love. *Pastoral Psychology*, 5(3), 59-60.
<https://doi.org/10.1007/bf01564729>
- Tillich, Paul. (1985) *Dinâmica da fé*. (3ª ed., Walter O. Schlupp, trad.). São Leopoldo-RS: Sinodal. ISBN: 852330498
- Tillich, Paul. (1973). *Filosofia de la Religión*. (1ª Edição. Trad. Marcelo Pérez Rivas). Buenos Aires: Megápolis.
<https://archive.org/details/PaulTillichFilosofiaDeLaReliginMegppolis1973/mode/2up>
- Tillich, P. (1972/1984). Paul Tillich in conversation on psychology and theology. 1960. *The meaning of health*, 203-216. <https://doi.org/10.1177/002234097202600306>
- Tillich, Paul. (2004b). *Perspectivas da teologia protestante nos séculos XIX e XX*. (3ª ed., J. Maraschin, trad.) São Paulo-SP: Editora ASTE. ISBN-13: 978-8587565013
- Tillich, Paul. (1958). Psychoanalysis, existentialism, and theology. *Pastoral Psychology*, 9 (7), 17. <https://doi.org/10.1007/bf01788212>
- Tillich, Paul. (2009). *Teologia da Cultura*. (18ª ed., J. Maraschin, trad.) São Paulo-SP: Fonte Editorial. ISBN-13: 978-8586671470

- Tillich, Paul. (2005). *Teologia Sistemática*. (5ª ed. G. Bertelli & G. Korndörfer, trad.) São Leopoldo-RS: Sinodal. ISBN-13: 978-8523307806
- Tillich, Paul. (1936). *The interpretation of history*. London: C. Scribner's Sons. ISBN: 9780598975607
- Tillich, Paul. (1961/1984). *The meaning of health*. IN: The meaning of health: essays in existentialism, psychoanalysis, and religion. LEFEVRE, P. (ed.). Chicago: Exploration Press, 1984. p. 165-173. ISBN-13: 978-0913028810
- Van Dusen, Wilson. (1977). *A Profundidade natural do homem*. In: Rogers C. R. & Stevens B. (1977). *De pessoa para pessoa: O problema de ser humano*. (2ª Edição. Trad. Miriam L. Moreira Leite e Dante Moreira Leite). São Paulo: Pioneira. ISBN13: 9788522197057
- Volcan, S. M. A., Sousa, P. L. R., Mari, J. de J., & Horta, B. L. (2003). Relação entre bem-estar espiritual e transtornos psiquiátricos menores: estudo transversal. *Revista de Saúde Pública*, 37(4), 440-445. <https://doi.org/10.1590/s0034-89102003000400008>
- Zenevicz, L., Moriguchi, Y., & Madureira, V. S. F.. (2013). A religiosidade no processo de viver envelhecendo. *Revista da Escola de Enfermagem da USP*, 47(2), 433-439. <https://doi.org/10.1590/s0080-62342013000200023>
- Zimring, Fred (2010). *Carl Rogers*. (1ª Edição. Tradução e organização de Marco Antônio Lorieri). Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana. (Coleção Educadores). ISBN 978-85-7019-545-6