

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIA DA RELIGIÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO**

Daniel Martins Dalpra

A psicanálise e o pensamento de Paul Tillich: uma análise das influências biográficas,
filosóficas e psicanalíticas à *depth psychology* nos escritos tillichianos

Juiz de Fora

2026

Daniel Martins Dalpra

A psicanálise e o pensamento de Paul Tillich: uma análise das influências biográficas, filosóficas e psicanalíticas à *depth psychology* nos escritos tillichianos

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião do Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Ciência da Religião. Linha de pesquisa: Teorias e Linguagens da Religião.

Orientador: Prof. Dr. Claudio de Oliveira Ribeiro.

Juiz de Fora

2026

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Dalpra, Daniel Martins.

A psicanálise e o pensamento de Paul Tillich : uma análise das influências biográficas, filosóficas e psicanalíticas à depth psychology nos escritos tillichianos / Daniel Martins Dalpra. -- 2026.

183 p.

Orientador: Claudio de Oliveira Ribeiro

Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, 2026.

1. angústia. 2. depth psychology. 3. existencialismo. 4. Paul Tillich. 5. psicanálise. I. Ribeiro, Claudio de Oliveira, orient. II. Título.

Daniel Martins Dalpra

A psicanálise e o pensamento de Paul Tillich: uma análise das influências biográficas, filosóficas e psicanalíticas à depth psychology nos escritos tillichianos

Dissertação
apresentada ao
Programa de Pós-
graduação em Ciência
da Religião
da Universidade
Federal de Juiz de Fora
como requisito parcial
à obtenção do título de
Mestre em Ciência da
Religião. Área de
concentração: Ciência
da Religião
Sistemática, Empírica e
Aplicada.

Aprovada em 11 de fevereiro de 2026.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Cláudio de Oliveira Ribeiro - Orientador
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Eduardo Gross
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Etienne Alfred Higuet
Universidade do Estado do Pará

Juiz de Fora, 14/01/2026.



Documento assinado eletronicamente por **Eduardo Gross, Professor(a)**, em 12/02/2026, às 20:22, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Claudio de Oliveira Ribeiro, Usuário Externo**, em 13/02/2026, às 15:52, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **ETIENNE ALFRED HIGUET, Usuário Externo**, em 13/02/2026, às 17:33, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no Portal do SEI-Ufjf (www2.ufjf.br/SEI) através do ícone Conferência de Documentos, informando o código verificador **2825461** e o código CRC **D75C97E9**.

A Paul Johannes Tillich, sujeito atravessado pelo desejo, que fez de suas próprias fronteiras, por meio da coragem de ser, possibilidades singulares de existir, pensar e amar. E assim, na tentativa quase sisífica – e não menos estimulante – dos filósofos de transformar a variedade e as vicissitudes do afeto em letra, escreveu, pois, sobre a existência marcada pela preocupação última, cujo olhar se dirige, incontornavelmente, para a profundidade do ser.

AGRADECIMENTOS

À Elaine, afeto maior – suporte preciso, inclusive aqui, na sustentação do trabalho.

À minha família.

Aos laços de ontem e hoje, em especial os que se constituíram no campo acadêmico: Jungley Torres, Maria Schetino, Marcos Scarpioni e Jean-Claude Fonseca.

Aos colegas do grupo de estudos NERELPSI.

Às escolas psicanalíticas, as quais integro e integrei, em que o desejo de sustentar o lugar de analista, enquanto houver, se investe.

Ao meu orientador, Prof. Dr. Cláudio de Oliveira Ribeiro, pela confiança depositada em mim desde o início do laço acadêmico, pela disponibilidade, sensibilidade, olhar crítico e por insistir em uma maior presença de meus significantes nestes escritos.

Ao Prof. Dr. Eduardo Gross, pela generosidade e pelas indicações bibliográficas precisas, imprescindíveis à estruturação, direção e conclusão deste produto.

Ao Prof. Dr. Etienne Higuét, grandiosa referência no estudo do pensamento de Paul Tillich no Brasil e de sua psicologia profunda, por ter aceitado compor a banca examinadora.

Ao Prof. Dr. André Yuri Abijaudi, pelos olhares críticos e contributivos sobre o real destes escritos.

Às minhas analisandas e aos meus analisandos.

Ao analista que me escuta – e aos que já o fizeram.

À CAPES, pelo financiamento desta pesquisa.

Ao PPCIR, pelo acolhimento desta pesquisa.

“I never doubted – nor did anyone else – that I was destined to a life devoted to intellectual rather than practical matters” (Tillich, 1966, p. 30).

RESUMO

A pesquisa investiga as referências à psicanálise no pensamento do teólogo luterano e filósofo da religião Paul Tillich (1886-1965). Ele refletiu, singularmente, acerca dos fenômenos inconscientes, recorrendo à psicanálise em um sentido epistemológico e, em uma segunda instância, ao pensar a *depth psychology* como uma forma de amparo ao sofrimento psíquico, em especial às expressões de angústia, aplicada, terapeuticamente, especialmente, no contexto de conversação pastoral. A *depth psychology*, cuja expressão pode ser traduzida em língua portuguesa como *psicologia profunda* ou *psicologia do profundo*, consiste em uma perspectiva enfatizada por Tillich, que admite os fenômenos inconscientes como expressões da subjetividade como aspectos essenciais e existenciais humanos. A essa psicologia são atribuídas as influências da psicanálise freudiana e da psicologia junguiana. A *depth psychology* compreende que o sofrimento psíquico é decorrente do reflexo da consciência em relação às ameaças existenciais que surgem na forma de culpa, de sentimento do vazio e de enfrentamento da finitude. Dessa forma, a angústia é vista como uma condição humana, que, para se lidar com ela, é necessária a busca da dimensão profunda do ser em um movimento em direção a sua plenitude. Paul Tillich tem sido mais estudado como um pensador existencialista; contudo, destacam-se as importantes contribuições do essencialismo advindas do pensamento clássico e do idealismo alemão. Deste último, destacam-se as de Friedrich Schelling (1775-1854). Do lado existencialista, destacam-se as de Søren Kierkegaard (1813-1855). Nesse sentido, as contribuições desses autores se refletem, respectivamente (e principalmente), nos conceitos de fronteira e fundamento do ser, tão importantes tanto no pensamento geral quanto na psicologia profunda tillichiana. A trajetória de vida intelectual de Tillich é igualmente digna de ser observada, pois se baseia, em boa medida, em suas fronteiras pessoais, tanto nos campos familiar e conjugal quanto nos aspectos social, político e profissional, e se que refletem em seus escritos e na *depth psychology*.

Palavras-chave: angústia; *depth psychology*; filosofia essencialista; filosofia existencialista; Paul Tillich; psicanálise.

ABSTRACT

The research investigates the references to psychoanalysis in the thought of the Lutheran theologian and philosopher of religion Paul Tillich (1886-1965). He reflected, in a singular way, on unconscious phenomena, resorting to psychoanalysis in an epistemological sense and, in a second instance, by considering depth psychology as a form of support for psychic suffering, especially expressions of anxiety, applied, therapeutically, particularly in the context of pastoral conversation. *Depth psychology*, an expression that can be translated into Portuguese as *psicologia profunda* or *psicologia do profundo*, consists of a perspective emphasized by Tillich, who admits unconscious phenomena as an expression of subjectivity as essential and existential human aspects. The influences of Freudian psychoanalysis and Jungian psychology are attributed to it. *Depth psychology* understands that psychic suffering results from the reflection of consciousness in relation to existential threats which arise in the form of guilt, feelings of emptiness, and confrontation with finitude. Thus, anxiety is seen as a human condition, and to deal with it, it is necessary to seek the deep dimension of being in a movement toward its fullness. Paul Tillich has been more studied as an existentialist thinker ; however, the major contributions of essentialism from classical thought and German idealism are accentuated. From the latter, those of Friedrich Schelling (1775-1854) are highlighted. From the existentialist side, those of Søren Kierkegaard (1813-1855) are highlighted. In this sense, the contributions of these authors are reflected, respectively (and mainly), in the concepts of boundary and ground of being, so important both in Tillich's general thought and in his *depth psychology*. Tillich's intellectual life trajectory is equally worthy of observation, as it is based, to a large extent, on his personal boundaries, both in the familial and conjugal fields as well as in the social, political, and professional aspects, which is reflected in his writings and in *depth psychology*.

Keywords: anxiety; *depth psychology*; essentialist philosophy; existentialist philosophy; Paul Tillich; psychoanalysis.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	12
2 ASPECTOS BIOGRÁFICOS E AS FRONTEIRAS DE PAUL TILLICH.....	22
2.1 A INFÂNCIA, A NATUREZA, O ROMANTISMO E O ÉDIPO COMO A PRIMEIRA FRONTEIRA.....	23
2.2 A MUDANÇA PARA BERLIM E A APROXIMAÇÃO COM A FILOSOFIA.....	31
2.3 A MORTE DA MÃE, O SENTIMENTO DE VAZIO E O INTERESSE PELA FILOSOFIA.....	35
2.4 OS AFETOS E AS FRONTEIRAS DA FÉ DE TILLICH ENTRE O AMOR E AS AMIZADES.....	41
2.5 O PERÍODO DA GUERRA E OS TRAUMAS EMOCIONAIS.....	48
2.6 CASAMENTO, EXPERIÊNCIA EXTRACONJUGAL DA ESPOSA, A BOEMIA E O NOVO MATRIMÔNIO.....	53
2.7 OS CONFLITOS COM O NAZISMO ATÉ A IMIGRAÇÃO PARA OS ESTADOS UNIDOS.....	59
2.8 A VIDA PROFISSIONAL NOS ESTADOS UNIDOS, SEXUALIDADE E LIBERDADE SEXUAL NO CASAMENTO.....	69
2.9 OBSERVAÇÕES FINAIS.....	79
3 A PRESENÇA DAS FILOSOFIAS DE SCHELLING E DE KIERKEGAARD NA DEPTH PSYCHOLOGY TILLICHIANA.....	82
3.1 A IMPORTÂNCIA DO PENSAMENTO DE SCHELLING PARA TILLICH.....	83
3.1.1 A filosofia positiva de Schelling e a <i>depth psychology</i>	84
3.1.2 A profundidade do ser em Schelling e Tillich.....	89
3.1.3 Potência e liberdade.....	92
3.1.4 O absoluto na arte.....	94
3.1.5 O inconsciente para Schelling e Tillich.....	95
3.1.6 Da potência ao princípio.....	103
3.2 A IMPORTÂNCIA DO PENSAMENTO DE KIERKEGAARD PARA TILLICH.....	104
3.2.1 Kierkegaard e o existencialismo na <i>depth psychology</i>	105
3.2.2 O tornar-se cristão e a coragem de ser.....	108
3.2.3 O paradoxo da fé na <i>depth psychology</i>	112
3.2.4 O paradoxo e a noção tillichiana de saúde.....	117

3.2.5 A angústia em Kierkegaard e em Tillich.....	119
3.3 OBSERVAÇÕES FINAIS.....	125
4 DEPTH PSYCHOLOGY: SUAS ORIGENS PSICANALÍTICAS E	
PSICOLÓGICAS.....	127
4.1 CONTRIBUIÇÕES EXISTENCIALISTAS E ESSENCIALISTAS PARA UMA PSICOLOGIA PROFUNDA.....	129
4.2 TILLICH E FREUD.....	136
4.3 TILLICH E JUNG.....	143
4.4 OS SÍMBOLOS RELIGIOSOS E A LINGUAGEM NO PSIQUISMO.....	149
4.5 TILLICH E O <i>NEW YORK PSYCHOLOGY GROUP</i> : APROXIMAÇÃO COM O HUMANISMO CONTEMPORÂNEO.....	155
4.6 <i>DEPTH PSYCHOLOGY</i> : UM MÉTODO CLÍNICO?.....	161
4.7 OBSERVAÇÕES FINAIS.....	166
5 CONCLUSÃO.....	170
REFERÊNCIAS.....	177

1 INTRODUÇÃO

O trabalho analisa a relação entre psicanálise e a filosofia existencialista do teólogo luterano e filósofo da religião Paul Tillich (1886-1965), propondo uma reflexão sobre como o autor concebe a psicanálise, sobretudo a *depth psychology*, e como elas interagem com os conceitos de inconsciente e de angústia, tratados respectivamente por Friedrich Schelling (1775-1854)¹ e Søren Kierkegaard (1813-1855),² bases filosóficas presentes na produção tillichiana. A pesquisa analisará, também, a formação do pensamento filosófico-existencialista de Paul Tillich, a partir das semelhanças e diferenças desses dois importantes filósofos – considerados, por muitos de seus biógrafos, os principais formadores do pensamento tillichiano³.

A *depth psychology*, por sua vez, consiste em uma abordagem terapêutica, de base psicanalítica, aplicada no contexto de conversação pastoral, concebida por Tillich. O pensador se fundamentará nos conceitos psicanalíticos de Sigmund Freud (1856-1939)⁴, assim como na também complexa teoria sobre o inconsciente, trazida pela psicologia analítica de Carl Gustav Jung (1875-1961)⁵, além das contribuições da psicologia e da psicanálise humanista. Nesse sentido, Tillich reconhece a importância da tomada de consciência relativa a uma preocupação última, a qual não está localizada na temporalidade, mas é voltada ao transcendente. Essa preocupação última aponta, ao mesmo tempo, para uma relação profunda com a interioridade humana – mais precisamente em camadas profundas do psiquismo, onde o adoecimento psíquico, para a psicologia profunda tillichiana, está ligado ao afastamento da preocupação última, cujas causas para o distanciamento podem estar encobertas – e, portanto, inacessíveis conscientemente. A angústia, que pode conduzir ao sofrimento da alma, para a *depth*

¹ Filósofo alemão do Romantismo que escreveu sobre ciência, epistemologia e estética a partir da arte. Sua filosofia da natureza compreende a profundidade humana (em um sentido existencial e religioso).

² Filósofo e teólogo dinamarquês, tido como um dos principais expoentes do existencialismo. Kierkegaard introduziu, peculiarmente, no debate filosófico, temas sobre angústia, existência e o indivíduo: que o indivíduo não nasce como tal, mas que a pessoa é quem deverá produzir sua própria individualidade, tornando-a si mesma (Roos, 2022, p. 11).

³ Ribeiro (2003, p. 9) enfatiza a importância das contribuições de Schelling e de Kierkegaard, que trarão consistência ao desenvolvimento da vida intelectual de Tillich, tomando como base as influências da filosofia da natureza (no caso de Schelling) e das visões humanista, existencialista e positivista desses autores, tais como se revelarão ao longo de sua produção intelectual como teólogo e filósofo da religião.

⁴ Médico neurologista e psicanalista vienense. Fundador da psicanálise.

⁵ Médico psiquiatra e psicoterapeuta suíço, precursor da psicologia analítica. Ex-aluno de Sigmund Freud, Jung irá formular sua teoria ao entender o inconsciente como sendo parte individual e coletivo; o que, neste último aspecto, se difere da psicanálise.

psychology, consiste também na não capacidade adquirida pelo sujeito de tornar a preocupação última consciente. Ao mesmo tempo, a angústia é o único caminho possível capaz de provocar uma mudança profunda no sujeito, resultando no surgimento do novo ser, expresso pela capacidade humana de dar vazão a uma “importância maior” – a qual é possível ser elaborada pelo indivíduo saudável – no que diz respeito à sua existência.

Etimologicamente, o termo *depth psychology* pode ser traduzido em língua portuguesa como psicologia profunda ou do profundo. Todavia, no sentido de uma adaptação ao pensamento tillichiano, evitamos a tradução ‘psicologia do profundo’, privilegiando ‘psicologia profunda’, pois esta nos parece consonante com a ontologia de nosso autor, marcada pela correlação do ser e o ser-em-si, que prioriza não somente aspectos essenciais do ser humano, mas também aspectos existenciais. Ao mesmo tempo, a ideia de uma distinção do termo ‘psicanálise’ está relacionada ao cuidado de Tillich naquele tempo devido aos direitos de uso do termo freudiano defendidos nas escolas psicanalíticas. Assim, compreender a *depth psychology* como uma psicologia profunda a torna capaz de abarcar tanto a essência quanto os aspectos existenciais do ser humano; uma concepção que reflete em si o conceito tillichiano de correlação.

O termo – em alemão, *Tiefenpsychologie* –, foi apresentado pela primeira vez pelo psiquiatra suíço Eugen Bleuler (1857-1939) em relação àquelas abordagens psicológicas que tratam de aspectos não meramente comportamentais ou em atribuição exclusiva das funções cognitivas. Tillich, por sua vez, teve as suas primeiras aproximações com a psicanálise ainda na Alemanha, entre o final dos anos 1920 e início dos anos 1930, mas suas produções acerca das profundezas da subjetividade humana se deram, em maior profusão, nos Estados Unidos, a partir da segunda metade dos anos 1940. No entanto, ainda nos anos 1920, Tillich já passaria a considerar a psicologia profunda em seu programa teológico (Higuet, 2014, p. 184).

Contudo, para alguns autores tillichianos, o termo *deep psychology* (e não “*depth*”) também surge como uma referência à psicologia profunda de Tillich, ainda que de forma menos comum. Considera-se a possibilidade de ocorrerem problemas interpretativos em função dessa nomenclatura se dar pelo fato de alguns autores estabelecerem relações entre a psicologia profunda tillichiana e a psicologia profunda de C. G. Jung. Todavia, há um cuidado a ser observado: ainda que o termo “psicologia profunda” soe como sinônimo – tanto para Tillich, quanto para C. G. Jung –, na prática, trata-se de psicologias diferentes, ainda que ambas admitam a ocorrência dos fenômenos inconscientes.

Como uma abordagem fundamentada na investigação dos fenômenos psíquicos, a *depth psychology* reconhece como sujeito o ser que se implica, constantemente, na busca de sentido

para a sua existência. Nela, o sofrimento psíquico é decorrente, também, de uma distorção existencial proveniente de escolhas pessoais que poderão afetar significativamente a maneira pela qual o ser lida consciente e inconscientemente com a angústia.

A angústia, no pensamento tillichiano, possui o aspecto paradoxal que, embora ela esteja sempre presente, nem sempre se dá em nível consciente. O fato de ser também latente no ser humano, dificulta as possibilidades de ela ser descrita. O pensador compreende que essa é uma condição pela qual a finitude triunfa no ser humano, logo, inerente ao sofrimento, e que por isso, a linguagem surge como uma possibilidade de a angústia ser descrita.

Contudo, Tillich também chama atenção sobre certos limites em relação a esta por admitir que somente um objeto seria capaz de ser descrito. Esse limite de distinção entre objeto e angústia se dá na condição da latência. Nesse sentido, a latência representa aquilo que não emergiu, ou seja, que não apareceu, o que diferentemente de um objeto (que não pode ser latente), a angústia não pode ser descrita. E em relação a essa condição – da ausência do objeto – específica à angústia, Paul Tillich entende que ela não pressupõe um objeto, o que a coloca em proximidade com a finitude na condição de uma ameaça constante do não-ser, o que corresponde a um sinal do desaparecimento. Esse sinal - que é também comumente descrito pelo angustiado por se tratar de um vazio – corresponde, portanto, não à ausência do objeto, mas sim, justamente, por não existir objeto para a angústia.

Ao se concentrar nos elementos formadores da *depth psychology*, a pesquisa tem em vista responder a duas perguntas que tangenciam esse conceito de psicologia profunda tillichiana. A primeira: em que medida as fronteiras pessoais (existenciais) de Tillich, tanto no campo familiar quanto no campo do trabalho, se fundamentam em suas reflexões sobre a sua psicologia profunda? Já a segunda: em que medida a *depth psychology*, uma vez discernida de outras abordagens psicológicas e psicanalíticas, poderia oferecer ao ser humano possibilidades de lidar com a angústia ao reconduzi-lo à sua *preocupação última*? Decide-se pelo diálogo com o pensamento de Paul Tillich, no sentido de aprofundar e explorar o debate envolvendo psicanálise e religião, porque, diferentemente de dar maior atenção à produção teológica desse autor, olha-se para o aspecto multidisciplinar de seu pensamento.

Esse aspecto, segundo Ribeiro (1997, p. 81-82) fez com que o pensamento de Tillich escapasse de reducionismos e pragmatismos ao promover um debate teológico com os campos da sociologia, política, psicanálise, história e das artes. Nesse sentido, acredita-se que a *depth psychology* consista em um exemplo peculiar da produção do pensador, uma vez que articula uma possibilidade profícua de relação entre religião e psicanálise.

Outra importância diz respeito a uma carência de referencial teórico, em língua portuguesa, acerca de pesquisas ligadas à função dos símbolos religiosos, em específico, relacionando-os a *depth psychology*, mais detidamente na relação com o inconsciente enquanto uma instância psíquica⁶. Em um sentido histórico e epistemológico, a pesquisa tem em vista oferecer uma contribuição acerca da compreensão teológica tillichiana sobre a religião que, por sua vez, se insere na cultura.

Muito se estudou sobre a trajetória de vida de Paul Tillich⁷. E por isso, não se deseja com essa pesquisa repetir conteúdos já apresentados em outros trabalhos, embora seja necessário apresentar aspectos marcantes tanto no contexto biográfico quanto no teórico, enfatizando as marcas profundas das fronteiras existenciais do pensador. Assim, a intenção é privilegiar, de maneira singular e específica, esse histórico vivido e sentido por Tillich – por conta de relatos seus ou de seus biógrafos – que se dão ao longo de sua produção intelectual, destacando as situações vividas por ele nos contextos familiares, conjugais e políticos.

Mas qual seria o interesse da pesquisa nesses aspectos? Eles conferem importância para as referências à psicanálise e à *depth psychology*, que estarão presentes na produção intelectual do autor. Assim, precisam ser apresentados aspectos biográficos e fronteiras existenciais de Tillich como a infância na companhia da natureza, o Romantismo e o Édipo na primeira fronteira, a mudança para Berlim, os primeiros estudos e a morte da mãe, os primeiros passos do ministério, o amor e a guerra e a crise com a religião, o casamento, a experiência extraconjugal da esposa, a boemia e o novo matrimônio, os conflitos com o nazismo e a imigração para os Estados Unidos, a aproximação com a psicanálise, sobretudo com o *New*

⁶ Embora não fique bem definido na *depth psychology* a preleção por uma topologia específica, como por exemplo “ID, Eu e Supereu” se tratando das instâncias da segunda tópica do aparelho psíquico para Sigmund Freud, considera-se que Tillich utilize também a topologia junguiana. Sobretudo, freudianamente, em relação aos conceitos de ego (eu) e inconsciente. Essa recorrência se aplica, também, quando Tillich se refere ao (conceito de) inconsciente coletivo – instância psíquica esta que é específica à psicologia analítica. Ainda que haja a necessidade de um melhor aprofundamento quanto a essas referências utilizadas por Tillich observa-se que as recorrências a elas não consistem em um engessamento epistemológico tanto ao pensamento de Freud quanto ao de Jung – o que se aplica também a outras influências de Tillich a partir do humanismo contemporâneo e ao existencialismo, conferindo assim uma dignidade e originalidade à *depth psychology*.

⁷ Para isso, considera-se destacar as seguintes referências em língua portuguesa: Calvani, 1995, p. 11, 36; Calvani, 2018, p. 57, 80; Ribeiro, 2003, p. 03, 26. Em relação a aspectos biográficos sobre Paul Tillich, considera-se a autobiografia *On the boundary: an autobiographical sketch* (1966) assim como o livro *From time to time* (1976), de Hanna Tillich, o qual consiste em memórias desta que foi sua segunda esposa, onde são apresentados aspectos sobre seu convívio com o pensador. Outrossim, destacam-se, igualmente, as seguintes obras biográficas sobre Tillich: *Paulus: reminiscences of a friendship* (1973), de Rollo May, e *Paul Tillich: his life and thought*, de Wilhelm Pauck e Marion Pauck (2015).

York Psychology group e a *depth psychology*, aspectos da sexualidade e a liberdade sexual no casamento.

Dentre a vasta produção intelectual de Tillich, chamamos a atenção para *The meaning of health*⁸: obra póstuma publicada em 1984 e organizada por Perry LeFevre. No conjunto de textos desse livro, o autor correlaciona a *depth psychology* com a cultura, a psicanálise, o existencialismo e a teologia. Essa obra é uma referência fundamental para analisar e compreender que a psicologia profunda tillichiana – assim como a psicanálise – pode ser contextualizada como uma abordagem interdisciplinar. Desta forma, não é sem sentido que Tillich (1984e, p. 86) afirmou que a sua psicologia profunda não se separa do existencialismo (e ambas, da teologia), permitindo compreender e definir as características da alienação existencial humana – que afasta o ser humano de sua natureza essencial –, resultando no adoecimento.

Por conta dos aspectos existenciais e subjetivos valorizados pelo pensador alemão, sua teologia é possível de ser estudada interdisciplinarmente. Tal esforço resulta em possibilidades no sentido de se chegar a uma normatividade dialógica ao estabelecer uma relação existencial entre inconsciente e religião em que, para Tillich, a angústia, como já trazido anteriormente, surge como uma condição ontológica. A angústia⁹ (amplamente estudada tanto por Kierkegaard, quanto por Tillich) é apontada como sendo a origem do sofrimento humano.

Entretanto, a ideia de “profundidade”¹⁰ que também diz respeito ao inconsciente não se limita à conceituação da *depth psychology*. No sentido psicanalítico – da *depth psychology* – a ideia diz respeito à dimensão desse tratamento psíquico ao conceber a angústia como expressão de finitude que surge “de dentro” do ser (Tillich, 2005a, p. 200).

O objeto da pesquisa se concentra nos textos de Tillich voltados para a psicologia profunda e para a psicanálise, bem como de outras produções intelectuais produzidas pelo

⁸ Obra lançada no ano de 1984 pela *Exploration Press of The Chicago Theological Seminary*, com edição de Perry LeFevre e que consiste em um total de 23 escritos de Paul Tillich entre os anos de 1944 e 1964, além de outros três póstumos datados de 1968 e 1972. Considera-se *The meaning of health* como uma das mais importantes referências bibliográficas adotadas para esta pesquisa, por se tratar de uma coleção de artigos, entrevistas e críticas de Tillich relacionando temas e autores, tal como consta no prefácio do editor, ligados à psicanálise, psicoterapia, conversação pastoral, existencialismo, trabalho social, medicina e saúde.

⁹ Para Tillich (2005a, p. 200), a angústia é ontológica ao ser e surge como um paradoxo na existência ligado à falta em decorrência da consciência da finitude.

¹⁰ Em Tillich, a ideia de “profundo”, de “profundidade” ou “profundeza” pode se relacionar em duas direções: uma relativa ao inconsciente e outra, mais utilizada pelo pensador, relativa ao religioso que se volta “para os elementos supremos, infinitos e incondicionados da vida espiritual” (Tillich, 2009, p. 44). Nesse sentido: “A religião revela a profundidade da vida espiritual, encoberta, em geral, pela poeira de nossa vida cotidiana e pelo barulho de nosso trabalho secular” (Tillich, 2009, p. 45).

filósofo alemão – que possam servir como base para a *depth psychology*. Eles são cruciais para a análise porque fundamentam a concepção do autor acerca da subjetividade, revelando assim outro ponto pelo qual a pesquisa se interessa, o de como o filósofo entende as causas do sofrimento psíquico.

A psicanálise ocupa um lugar importante nos campos da subjetividade e da cultura por servir, ao mesmo tempo, como um método terapêutico, e como um campo do conhecimento. Nesse sentido, considera-se necessário e importante apresentar um histórico biográfico do autor, proposto para melhor fundamentar esta pesquisa, em decorrência da importância referente às fronteiras experienciadas por ele, que abrangem não exclusivamente aspectos ligados à sua formação intelectual nos campos da teologia e da filosofia, mas outros aspectos de maior cunho subjetivo como as relações interpessoais.

Outro aspecto de destaque na pesquisa é compreender a importância da ênfase no pensamento essencialista e existencialista de Tillich. Nesse sentido, deve-se considerar as respectivas contribuições – respectivamente, do essencialismo e existencialismo – de Friedrich Schelling e Søren Kierkegaard, dois grandes pensadores¹¹ que influenciarão profundamente o pensamento de Tillich – mais especificamente, quanto ao *método da correlação*¹².

As influências de Schelling constituem uma base significativa do pensamento de Tillich e isso ocorreu de forma histórica ainda nos primórdios da vida intelectual do pensador idealista que foi tema de duas de suas teses, respectivamente, na de seu doutorado em filosofia e na de sua licença em teologia. Schelling é tido como o principal expoente do Romantismo alemão na escola idealista, e seus escritos surgiram a Tillich ainda no período inicial de sua formação intelectual, e seguiram o influenciando profundamente ao longo do tempo. Todavia, o essencialismo e o romantismo de Schelling foram determinantes por conta da formação

¹¹ A escolha por esses dois nomes reforça um aspecto central do pensamento tillichiano, marcado por certo afastamento do idealismo hegeliano. “A influência filosófica de Schelling – em especial o segundo período desse autor, chamado de filosofia positiva – e a de Søren Kierkegaard (1813-1855) contribuíram para um certo rompimento com o idealismo de Friedrich Hegel (1770-1831), não obstante as fortes marcas que o pensamento desse último filósofo deixou em Tillich. Todavia, é sobretudo a aproximação com as filosofias da existência o elemento de maior caracterização em Tillich, que, desde os primeiros estudos filosóficos, observou atentamente as indicações de Kierkegaard” (Ribeiro, 2003, p. 9).

¹² O método da correlação consiste em um método que busca “unir mensagem e situação” correlacionando perguntas implícitas na situação e respostas implícitas na mensagem (Tillich, 2005a, p. 25). Trata-se de uma afirmação teológica que, segundo Tillich, o método da correlação “é feito com paixão e risco” (2005a, p. 26). O método da correlação é utilizado pela teologia sistemática e “explica os conteúdos da fé cristã por meio de perguntas existenciais e de respostas teológicas em interdependência mútua” (Tillich, 2005a, p. 74).

filosófica de Tillich, que se deu profusamente durante a sua juventude. Entretanto, levando em consideração o objeto desta pesquisa, destaca-se, com maior ênfase, a prevalência do essencialismo – do que do Romantismo – de Schelling para a *depth psychology*.

Desse modo, Tillich extrai do pensamento schellinguiano o aspecto mais importante de sua ontologia ligado à essência no ser humano – em oposição à existencial ligada à finitude. Nesse sentido, o essencialismo tillichiano encontra-se conservado na profundidade do ser (humano) sendo este aspecto *a priori* da relação humana com a plenitude; ou seja, que ocorreu antes mesmo da existência (humana). Assim, a coluna mestra da ontologia tillichiana é definida pela *essência do ser* como sendo a condição que revela esse aspecto duplo (da ontologia de tillichiana), que encontra na figura do Cristo a revelação destas duas condições existenciais – essência e existência.

Por outro lado, o dualismo do pensamento de Schelling é representado, por sua vez, pela tensão entre o racional e o irracional – uma ideia de um “princípio sombrio” no fundamento divino. Essa observação impacta a concepção ontológica de Tillich sobre a condição da angústia – tida como a ameaça constante do não-ser –, onde não a angústia, mas sim o não-ser incidiria no “princípio sombrio” no Absoluto. Por conta disso, a *coragem de ser* seria a possibilidade humana como forma de reintegrar aspectos existências e de sua essência, vinculados ao *fundamento do ser* – que corresponde a Deus para Tillich.

Em relação a Kierkegaard, Tillich se aproxima de suas ideias ao estabelecer que a concepção da vida espiritual do ser humano consiste em uma unidade da qual não seria possível isolá-la paralelamente. Não obstante o aspecto espiritual conferido à existência, as contribuições do pensamento kierkegaardiano vão além disso. O entendimento de Tillich sobre a condição existencial da angústia remete ao de Kierkegaard, do qual esta passaria a ser constatada pelo ser humano diante da situação – quer seja real ou imaginária –, a qual o levaria a se deparar com a terrível e inevitável condição provocada pelo desamparo na existência.

Para Tillich, questões existenciais, como a angústia e a busca por significado, estão enraizadas na psique, e a fé pode ser uma resposta à angústia. Não se trata de reduzir a fé a um sentimento ou emoção pois, para Tillich, a fé como sentimento ou emoção trata de uma distorção. Para o autor, “a palavra ‘sentimento’ levou muitas vezes à falsa suposição de que a fé seria simplesmente uma questão de emoções sem nenhuma relação com algum conteúdo que se pudesse reconhecer e sem exigência a que cabe obediência” (Tillich, 2002, p. 29).

A fundamentação da pesquisa sobre a relação entre a psicanálise e o pensamento existencialista de Paul Tillich, sobretudo a análise das referências à psicanálise e à *depth psychology* nos escritos tillichianos, se dá, portanto, a partir da concepção de que a *depth*

psychology integra a psicologia profunda com a teologia e a filosofia, enfatizando o papel do inconsciente na experiência humana tanto no existencial ligado à finitude, quanto no existencial ligado à dimensão espiritual, na visão tillichiana.

A *depth psychology*, como conceito, assim como diversos outros elaborados por Paul Tillich, é decorrente de estudos multidisciplinares do pensador e não prescinde das experiências vividas ou extraídas por parte dele, tanto no campo familiar como em seu trabalho como professor, pesquisador e ministro religioso. Essa afirmação, mais uma vez, reforça, em um sentido amplo, sua abordagem existencialista. A *depth psychology* pressupõe a importância de as fronteiras pessoais terem conformado a concepção de Tillich sobre a psicanálise. Assim, a pesquisa questiona: de que maneira tais fronteiras pessoais moldaram a sua concepção sobre a psicologia profunda?

Já enquanto método terapêutico, é necessário chegar-se a um aprofundamento sobre a concepção de “profundo”, presente na *depth psychology*. Nesse sentido, em que medida Tillich concebe a psicanálise, e como ela se concentra na produção tillichiana, especialmente considerando os conceitos de inconsciente e de angústia trazidos, respectivamente, por Schelling e Kierkegaard?

Em um outro movimento, mais voltado ao campo psicanalítico, questiona-se o seguinte:

1) Ao admitir que Tillich se aprofundou nos estudos dos símbolos religiosos na efetivação da subjetividade, em que medida a *depth psychology* admite a linguagem simbólica na formação do inconsciente? Nesse sentido, qual a importância do papel da linguagem em relação aos efeitos da angústia que consiste na ameaça do não-ser?

2) Em que medida a *depth psychology*, uma vez discernida de outras abordagens psicológicas e psicanalíticas, poderia oferecer ao ser humano possibilidades de lidar com a angústia, ao reconduzi-lo à sua *preocupação última*?

3) Quais são os limites éticos em termos de psicanálise, considerando o caráter existencialista da *depth psychology* – isto é, a ideia da abertura a um sentido essencial e existencial?

4) A *depth psychology* seria uma abordagem psicológica, psicanalítica ou uma abordagem psicológica voltada para a conversação pastoral?

Após o primeiro capítulo, que consiste na introdução deste trabalho, o segundo, intitulado “Aspectos biográficos e as fronteiras de Paul Tillich” tem como objetivo apresentar um panorama histórico da importância das fronteiras existenciais de Tillich a partir dos relatos concernentes às principais situações familiares, conjugais e políticas vividas por ele. Tendo

também em vista a compreensão, mais adequada, às referências à psicanálise e à *depth psychology* nos escritos do pensador.

Nesse sentido, essas informações serão apresentadas considerando aquelas vistas como sendo as mais relevantes por parte dos seus biógrafos adotados como referência para esta pesquisa e pelo próprio Paul Tillich, sobretudo as de sua autobiografia intitulada *On the boundary: an autobiographical sketch*.

A partir disso, serão extraídos e analisados elementos dessas narrativas, referentes à trajetória de vida de Tillich que, por sua vez, venham a refletir no modo como o filósofo contextualiza a sua psicologia profunda (*depth psychology*).

O terceiro capítulo, intitulado “A Presença das Filosofias de Schelling e de Kierkegaard na *depth psychology* Tillichiana”, tem como objetivo apresentar um breve descritivo acerca da relevância dos pensamentos de Schelling e Kierkegaard. Leva-se em consideração a importância conferida a esses pensadores, em detrimento de outros aos quais Tillich se refere ao longo de sua produção intelectual.

Serão destacados os seguintes aspectos: o essencialismo, a filosofia positiva, a relação do ser com a liberdade, em Schelling; em Kierkegaard, o paradoxo da fé e a noção de angústia e como Tillich trabalha esses conceitos em sua psicologia profunda, em boa medida, quando ele trata do conceito de saúde em uma perspectiva de integração múltipla das dimensões do ser. Leva-se também em consideração a compreensão do inconsciente tanto para os filósofos quanto para Tillich e autores em questão.

O quarto capítulo, intitulado “*Depth psychology*: suas origens psicanalíticas e psicológicas”, explora de forma epistemológica o modo de referência que Paul Tillich estabelece à psicanálise – i.e., *depth psychology*. Nesse caso, vai-se além da ideia de que essa referência não se resume a uma questão de nomenclatura, pois a psicologia profunda, no entendimento de Paul Tillich, consiste em uma forma singular de um método terapêutico, baseado em sua compreensão singular da subjetividade.

Dessa forma, a *depth psychology* integra a psicologia profunda – aqui, nos referindo à psicanálise freudiana e psicologia analítica –, juntamente com o pensamento teológico tillichiano e os pensamentos essencialista e existencialista (baseado nas fontes formadoras do pensamento de Tillich). Assim enfatiza-se o papel do inconsciente na experiência humana e na vida espiritual, tão preconizado na psicologia profunda tillichiana.

O pensador fundamenta que questões existenciais, como a angústia e a busca por significado, estão enraizadas na psique, e Tillich enxerga a fé como uma mudança de perspectiva com a produção de sentido (para a existência), resultando assim na cura, entendida

como a redução do sofrimento a partir de uma reconfiguração do quadro emocional do ser, diante da angústia existencial.

2 ASPECTOS BIOGRÁFICOS E AS FRONTEIRAS DE PAUL TILLICH

Boa parte dos biógrafos de Tillich estabelecem uma divisão dos estudos sobre a sua vida em duas partes: o primeiro Tillich, no período em que ele viveu na Alemanha¹³, e o segundo Tillich, vivido no exílio a partir de 1933¹⁴, nos Estados Unidos (Calvani, 2018, p. 58). De acordo com Hart (2009, p. 650), esses biógrafos, por mais dados que tivessem considerado, não exploraram devidamente os aspectos traumáticos; especificamente o vivido no serviço de capelania militar no *front* no contexto da Primeira Guerra Mundial, a morte da mãe e da irmã, assim como o seu primeiro divórcio e o exílio nos Estados Unidos.

Tendo em vista esses aspectos, este capítulo examina a vida de Paul Tillich, não somente na intenção de realizar um estudo biográfico linear relacionando perspectivas históricas com o seu pensamento, pois tal tarefa já foi cumprida por vários autores, mas procurando focar a análise em relação a momentos críticos de sua vida que, porventura, sejam considerados sensíveis ou até mesmo polêmicos, considerando a temática escolhida para a pesquisa.

As bases da construção desta parte do estudo se concentram nas narrativas de seus principais biógrafos que, em sua maioria, eram pessoas próximas ao pensador. Dada essa observação, há de se levar em consideração que os componentes relacionais refletidos em tais escritos possam ter impactado a *depth psychology*, quer seja de modo excessivamente crítico ou atenuante quanto aos aspectos mais crus da vida de Paul Tillich. Em relação a isso houve de nossa parte o cuidado de recorrer à variadas análises, no sentido de evitar que as impressões pessoais possam, de alguma maneira, influenciar naquilo que este estudo se propõe.

Longe de desprezar esses afetos – enquanto impressões de seus biógrafos sobre o pensador –, recorre-se a eles como um material rico no sentido de explorar certas nuances importantes que, porventura, se relacionem com a compreensão tillichiana voltada à profundidade humana. Busca-se pelo que há – ou o que pode ter sido – experienciado na vida de Paul Tillich, refletido em seu pensamento e, conseqüentemente, na *depth psychology*. Logo, o que se busca captar a partir deste breve exame de sua biografia servirá de base importante para as análises que se seguirão ao longo deste trabalho.

E, com esse cuidado, busca-se apresentar e apontar possíveis questões edípicas que possam se relacionar não somente com os mais diversos conflitos vividos pelo pensador a partir

¹³ Alguns biógrafos consideram a primeira fase de Tillich, que se deu na Alemanha, a partir da palestra intitulada *Sobre a ideia de uma teologia da cultura*, proferida pelo pensador no ano de 1919, na Sociedade Kantiana de Berlim (Calvani, 2018, p. 58).

¹⁴ Tillich migrou para o país em novembro de 1933.

de suas relações familiares, e que refletirão nos relacionamentos afetivos, mas, sobretudo, em relação ao seu estilo filosófico. Esses apontamentos não almejam limitar a análise biográfica quanto a possíveis diagnósticos como explicação ou até mesmo causa dos conflitos que Tillich experienciou, mas sim se abrir às mais diversas possibilidades no sentido de mostrar o que possa ter havido de mais humano na vida, na história que fundamentou o seu pensamento.

Notadamente, os aspectos familiares do Paul Tillich, desde o lugar de filho e irmão até como marido e pai, assumem uma relevância significativa neste exame em que, de acordo com o pensamento psicanalítico, é o lugar onde o sujeito (marcado pela falta) se constitui ainda na relação com os referenciais paterno e materno. Relações estas que, para a psicanálise, refletem, em certa medida, nas amizades, nas áreas de interesse, na escolha do trabalho, nos relacionamentos afetivos e até mesmo na paternidade.

Este capítulo é dividido em oito aspectos biográficos de Tillich que passam pela sua infância no interior da Alemanha, a morte da mãe, os percursos de sua formação acadêmica, o trauma da Primeira Guerra, os conflitos de seu primeiro e segundo casamentos, o exílio nos Estados Unidos e sua adaptação no novo país são apresentados objetivando superar certas parcialidades que aparentemente surgiram por alguns de seus biógrafos. Assim, serão apresentadas as mais variadas referências no sentido de melhor apresentar um panorama possível a fim de atender a análise proposta.

2.1 A INFÂNCIA, A NATUREZA, O ROMANTISMO E O ÉDIPO COMO A PRIMEIRA FRONTEIRA

Paul Johannes Oskar Tillich nasceu no dia 20 de agosto de 1886, em *Starzeddel*, um pequeno povoado localizado na então Prússia Oriental, atual Polônia, em uma região próxima à fronteira com a Alemanha. Ele era o filho mais velho de Johannes Oskar Tillich (1857-1937) e Wilhelmina Mathilde Tillich (1860-1903), que se casaram no ano de 1885 com as idades de 28 e 25 anos, respectivamente. O casal, além de Paul, teve também outras duas filhas: Johanna Marie (1888-1920) e Elisabeth Johanna Mathilda (1893 – desconhecido). Johannes Tillich, o pai, era o pastor luterano de *Starzeddel*, bastante conhecido por sua autoridade e postura que, por sua vez, refletia-se também no âmbito familiar como uma figura paterna tradicional burguesa e rigorosa.

Paul Tillich nutria pelo pai uma relação de respeito e benevolência, mas que se dava de modo ambivalente entre amor e temor. Diferentemente disso, por parte de suas irmãs, prevalecia um sentimento de amor para com Johannes (Pauck; Pauck, 1976, p. 4). Essa ambivalência

pautava a relação de Paul Tillich com o pai, enquanto encontrava na mãe um ambiente mais favorável, em que a proteção e o carinho que ele encontrava em sua companhia, fizeram com que Paul se tornasse mais próximo de Wilhelmina do que de seu pai. Johannes Tillich era tido como um homem severo, elitista, autoritário e rígido, já Mathilde era uma mulher doce, sensível, carinhosa e protetora de Paul (Calvani, 2018, p. 59).

A presença de Johannes Tillich, como figura de autoridade, abrangia aspectos inerentes tanto em relação ao âmbito familiar quanto ao religioso, de modo que as interações entre esses dois espaços, de difícil separação, exerceram fortes impactos na vida de Paul Tillich nesses contextos. Ele fora batizado pelo próprio pai em 1886 – por sinal, ele teria sido o primeiro pastor da família Tillich, que era tradicionalmente de monges e ministros, mas também de artesãos e de músicos. Essa condição permitiu que o clã Tillich gozasse de um considerável privilégio social tanto no meio luterano quanto no meio político local, condições essas que favoreceram bastante a formação intelectual de Paul Tillich já a partir da infância (Pauck; Pauck, 1976, p. 3-5).

Apesar da severidade paterna, Johannes Tillich foi um homem que não era negligente em relação à criação e ao desenvolvimento de seu filho. Contudo, um aspecto presente dessa ambivalência – entre cuidado e rigor – consiste em uma passagem na qual Johannes chegou a bater no pequeno Paul pelo fato dele ter se atrasado para retornar para casa quando brincava no lago, uma vez que o pai havia considerado fortemente a possibilidade de o filho ter se afogado (Pauck; Pauck, 1976, p. 6). Reforçando o caráter ambivalente entre cuidado e rigor, de acordo com Calvani (1995, p. 13-14), Johannes sempre se preocupou em oferecer o que havia de melhor para a educação de Paul Tillich que, por sua vez, herdara do pai o interesse pela filosofia¹⁵, o que fez com que, ainda jovem, fosse capaz de aprender o grego e o latim.

Uma característica intelectual que era presente em Johannes Tillich, o pai, é o seu autodidatismo, o que lhe conferiu capacidades artísticas específicas por ter sido, ao mesmo tempo, um talentoso pianista e pintor, além de escritor de poemas e de canções de ninar. Entretanto, essas capacidades não foram “herdadas” por Paul Tillich, embora ele ainda tivesse

¹⁵ Ainda segundo Calvani (1995, p. 14), Paul Tillich, logo no início de seus estudos universitários, já tinha conhecimento das ideias de Hegel, Kant, Fichte, Schlermacher e Schelling, e as conversas com seu pai eram acaloradas por conta das divergências em relação a esses pensadores. Já Hannah Tillich (1973, p. 100) percebe que essas divergências persistiram mesmo na vida adulta de Paul Tillich em que, segundo ela, consistiam em discussões teológicas bastante demoradas, chegando ao ponto dela intervir em um dado momento de modo a não atrapalhar a argumentação intelectual de Paul Tillich, mesmo quando ele tentava se esquivar delas; ressaltando o fato de que pai e filho se encontravam em lados opostos.

aprendido algumas peças de piano ensinadas por sua mãe (Pauck; Pauck, 1976, p. 4)¹⁶. Estas são referentes ao temperamento e são igualmente exploradas pelo próprio Paul Tillich ao apontar fatores geográficos da Alemanha concernentes às origens de suas famílias: o pai, oriundo de *Brandenburg*, e a mãe, de *Rheineland* (Tillich, 1966, p. 14). Do lado ocidental, do qual vem sua mãe, é definido como uma “vontade de viver, amor autêntico, pelo movimento, pela racionalidade e pela democracia”¹⁷, em detrimento do lado oriental, que advém seu pai, definido como “uma tendência contemplativa assinalada pela melancolia, por uma consciência de dever e pecado, bem como de um forte senso de autoridade e tradições feudais que ainda prevalecem”¹⁸ (Tillich, 1966, p. 14, tradução nossa). Como afirma o filósofo:

Sem essa dupla herança, minha posição na fronteira seria difícil de ser compreendida. A influência de meu pai foi dominante, em parte por conta da morte prematura de minha mãe. Consequentemente, a característica do meu mundo materno se autoafirma somente por conta da constante e profunda batalha com o de meu pai. Para com que os aspectos de minha característica materna se expressassem foram necessárias crises, as vezes extremas. Serenidade clássica e harmonia nunca fizeram parte de minha herança. E isso pode ser explicado de como as características clássicas de Goethe me alienaram, e como os períodos pré e pós-clássicos da antiguidade grega foram mais assimilados do que o clássico (Tillich, 1966, p. 14-15, tradução nossa)¹⁹.

Já a relação de Tillich com a mãe pode ser definida com um misto de leveza e pureza que se pode perceber claramente pelo fato de uma aparente não exigência ou rigidez, sobretudo as intelectuais, relativas ao polo paterno. Tais percepções não se limitam apenas à figura da mãe, mas se estende, de algum modo, à família dela – Dürselen – cujo avô materno, Paul Tillich

¹⁶ Para Pauck; Pauck (1976, p. 3) Johannes Tillich era um homem que tendia a ser melancólico e meditativo, mas que era também hipocondríaco e que fumava charutos incessantemente. Contudo, Paul Tillich nunca fora fumante. Entretanto, a colocação de Hannah Tillich (1973) sugere ter havido, de sua parte, um estranhamento e distanciamento em relação à Johannes Tillich. Hannah Tillich (1973, p. 100-101, 115), refere-se a Johannes Tillich como “paizinho” (*little father*), que era o modo pelo qual os parentes consanguíneos de Paul Tillich se referiam a ele. Pode-se considerar que, nessa tratativa, por parte dela, há um contexto pejorativo em relação ao patricarca quando se trata de passagens específicas envolvendo a presença dele junto a Paul Tillich, já que ela percebia tentativas dele de se sobressair em relação ao seu filho. De modo geral, em suas colocações, fica claro nos trechos assinalados que a opinião de Hannah Tillich sobre um convívio próximo com Johannes não era favorável para o seu marido.

¹⁷ *zest for life, love of the concrete, mobility, rationality and democracy.*

¹⁸ *an inclination to meditation tinged with melancholy, a heightened consciousness of duty and personal sin, and a strong regard for authority and feudal traditions are still alive.*

¹⁹ *Without this double inheritance my position on the boundary would be hard to understand. My father's influence was dominant, in part because of the early death of my mother. Consequently, the character of my mother's world asserted itself only through constant and deep struggle with that of my father. In order for the maternal side of my makeup to express itself, outbreaks, often extreme, were necessary. Classical composure and harmony were not part of my heritage. This may explain why Goethe's classical traits were alien to me, and why the pre-and post-classical periods of Greek antiquity were more assimilable than the classical.*

tinha uma grande afeição. Um detalhe importante era que seu pai Gustav Dürselen era boêmio e popular na região em que vivia, e que gostava muito de mulheres – fato este que os autores indicam ser uma característica herdada por Paul Tillich. Por conta desse vínculo com os patriarcas da família materna que viveram até 1900 (exceto sua avó Amalia), é o que estabeleceu em Tillich uma ligação emocional dele para com o século XIX, o que o fazia remontar a figuras como Napoleão e Goethe, às quais permaneceria apegado durante toda a sua vida (Pauck; Pauck 1976, p. 5).

Em sua autobiografia *On the boundary*, Paul Tillich (1966, p. 16-17) apresenta como profundamente marcante o impacto subjetivo das lembranças de um tempo vivido em um cenário bucólico, uma clara referência à sua infância vivida em *Schönfliess*, para onde a família se mudara em 1891. Trata-se de um quadro típico das construções e tradições que remontavam ao período medieval das cidades do interior da Alemanha. Um cenário, talvez, inspirador que possa ter impactado o autor a respeito das forças da natureza em relação com o laço afetivo nutrido aos seus pais. Laços estes que, em seu entendimento, faziam parte do lado mais profundo de sua alma. Na compreensão de Calvani (1995, p. 13), o fato de Tillich ter vivido em uma pequena aldeia favoreceu uma relação profunda com a natureza; porém, de caráter ambíguo. Como afirma Calvani, essa sensação “despertou-lhe ainda na infância a consciência da ambiguidade: ao mesmo tempo que apreciava a beleza e os ritmos da natureza, também atentava para seu caráter conflitivo e agressivo” (Calvani, 1995, p. 13).

Esses registros psíquicos não reforçam somente aspectos rememorativos relativos à primeira e segunda fases da infância de Tillich – respectivamente em *Starzeddel* e em *Schönfliess* –, mas, sobretudo, trata-se de aspectos subjetivos de elevada consideração relativos à ambivalência. Ambivalência esta que não se resume às experiências objetiva e subjetiva com a natureza, mas também no tocante às ligações de afeto que Tillich nutria em relação a seus pais. A natureza é um símbolo importante ligado ao pensador que, nesse sentido, pode também ser entendida como natureza humana. Desse modo, ela é definida por sentimentos que se alternam – ora de admiração, ora de temor – no exemplo da natureza afetiva de Tillich para com o pai. Há nisso uma ambivalência que se confirma ora em um sentimento de amor filial profundo em relação à mãe, ora em um *eros* para com ela, determinando-o psicologicamente por conta dos efeitos da interdição edípica.

Essa análise é identificada por Rollo May (1973) como o forte sentimento que Paul Tillich nutria pela mãe a ponto de querer casar-se com ela. Assim sendo, por mais que o olhar de May sobre *eros* sugira tratar-se de um impulso sexual, Tillich compreende *eros* de modo diferente do psicanalítico; ou seja: como a qualidade do amor que move aquele que é do inferior

em direção ao superior²⁰. Sendo a *libido*, portanto, a qualidade do amor *eros* o equivalente ao que é compreendido por May e, de modo muito próximo, por Freud.

Assim, segundo Abijaudi (2018, p. 97), o amor para Tillich, em essência, é único, sendo, pois, uma unidade da qual se fala “do amor do ser humano pelo ser humano e do ser humano por Deus” (Abijaudi, 2018, p. 99). Nas palavras de Tillich (2005a, p. 285-286): “basicamente, nosso tipo de amor por Deus é da natureza do *eros*. Ele implica a elevação do inferior ao superior, dos bens inferiores ao *summum bonum*”.

Retomando a análise da relação entre mãe e filho na chave psicanalítica, por mais que o desejo incestuoso seja visto como algo transitório no Complexo de Édipo para a psicanálise, em seu caso, ao invés de ter desaparecido nele após essa fase da psicosexualidade infantil, essa idealização parece ter se mantido por muito mais tempo do que o habitual. Contudo, é importante considerar que essa condição não deverá ser ambivalente durante todo o tempo, de acordo com o pensamento freudiano. Isso também não despreza fatores ligados à repressão sexual na conjuntura do final do século XIX – estendendo-se até o início do século seguinte –, profundamente impactantes em relação ao feminino.

Ainda, segundo May (1973, p. 38), o contexto vitoriano no qual a mãe de Tillich se encontrava, favorecia a repressão da sexualidade que era compreendida enquanto sentimentos negativos e que deveriam ser mantidos em sigilo. Porém, ainda que não seja possível uma repressão definitiva desses sentimentos prevalecendo a fantasia sexual, o que ocorre é uma supressão dos atos incestuosos.

Desse modo, para que Tillich fosse capaz de lidar com a supressão de suas pulsões sexuais reprimidas de modo aceitável no contexto social, era necessário direcioná-las no sentido de uma produção²¹. Tal perspectiva favoreceu Tillich, graças à sua sensibilidade e inteligência²², pois sua energia sexual infantil “foi desse modo deslocada do sexo para o

²⁰ A distinção entre o *eros* tillichiano e o *eros* psicanalítico é um detalhe crucial para a compreensão do amor transcendente em que, nesse caso, o *eros* tillichiano representa o amor do ser humano por Deus. Um amor, portanto, de caráter não libidinoso e que não caberia, nesses termos, um impulso libidinal na relação com o transcendente. Para este trabalho, e até mesmo por considerar a importância das duas interpretações sobre *eros*, as mesmas serão mantidas. Assim, quando se tratar do *eros* tillichiano, essa observação será trazida. Caso não apareça, prevalecerá a concepção psicanalítica de *eros* pois, não somente os psicanalistas, mas comentadores importantes do pensamento e da biografia de Tillich, como Rollo May, por exemplo, se apoiam fortemente na noção de *eros* psicanalítica – por sua vez: ligada ao amor favorecido por um impulso libidinal.

²¹ Para Sigmund Freud (1856-1939), esse desvio libidinal consiste em um mecanismo de defesa do ego identificado como sublimação.

²² De acordo com Rollo May, durante as suas discussões com Tillich, ele se deparou pela primeira vez com o fato de que as palavras antigas do grego e do hebraico que eram utilizadas para se referirem à relação sexual, eram igualmente utilizadas para se referir a conhecimento (May, 1973, p. 39).

conhecimento. Esse não é um salto difícil, uma vez que ambos são ricamente relacionados no mito e na literatura” (May, 1973, p. 38-39, tradução nossa)²³.

Considerando a influência familiar de Mathilda Tillich em relação ao filho, esta se fortalecia graças às diferenças notórias quanto ao comportamento e postura dela em comparação com a do pai para com a criança. Embora o filósofo considerasse que a influência dominante fosse a de seu pai, a que aumentou após a morte de sua mãe (Tillich, 1966, p. 14), o lugar que Mathilda ocupava no seio familiar não representou, necessariamente, um lugar de pura resignação e baixa influência na vida familiar, comum a uma mulher e mãe na Alemanha do final do século XIX; mais especificamente: no contexto familiar luterano e burguês.

Por conta disso, “enquanto o pai se agitava, fumegava e assumia os tons de força, era bem claro que não era ele quem tinha a palavra final; a mãe era o poder por detrás do trono.” (May, 1973, p. 37, tradução nossa)²⁴. A mãe de Paul Tillich era uma mulher discreta e que, embora parecesse calma, tímida e pacífica, trazia dentro de si um contraste em relação à aparência; uma potência poderosa por baixo que é identificada como uma força como a do Oceano Pacífico, o que fazia com que não somente o filho a seguisse, mas suas outras filhas também (May, 1973, p. 37-38).

Um outro aspecto importante que auxilia na compreensão das diferenças de tratamento da mãe e do pai em relação a Paul Tillich se deve ao fato de que ela era calvinista e, por isso, ela tinha como hábito pedir às crianças que saíssem de casa e que ficassem ao ar livre antes das refeições²⁵. Por outro lado, o seu pai, em um certo dia de Natal, sugeriu que as crianças ficassem em casa e brincassem com seus brinquedos, o que prontamente atenderam (Pauck; Pauck, 1976, p. 5).

Ainda que Johannes Tillich procurasse exercer sua autoridade na família, de modo bastante incisivo (pelo menos com o filho), a autoridade materna, diferentemente disso, prevalecia em relação aos desígnios rigorosos e autoritários do patriarca. Isso fez com que os

²³ [...] was thus shifted from sex to knowledge. This is not a difficult jump, since the two are already so richly related in myth and literature.

²⁴ While the father fussed, fumed, and assumed the tones of the strong one, it is very clear that he did not to have the final say; the mother was the power behind the throne.

²⁵ Esse hábito de Mathilda Tillich com as crianças pode estar ligado ao apreço nutrido desde a infância por jardins, e que povoará o imaginário de seu filho. Isso se aplica em um contexto afetivo-maternal, podendo ser identificado no jardim particular mantido pelo seu marido em *Starzeddel*, e que haverá um outro mais tarde, já em Berlim, que foi cuidado por ela pelo fato de ela não gostar da cidade (Pauck; Pauck, 1976, p. 5-11). Um outro aspecto importante nessa fronteira ligada ao jardim-natureza e cidade-civilização é trazido por Pauck; Pauck (1976) ao ressaltarem momentos ligados à vida do pensador especificamente, no subcapítulo intitulado “Outside the enchanted garden”, cujo conteúdo marca não apenas a fase de transição do Romantismo para o pensamento ideológico, mas também os desdobramentos da ruptura da ligação familiar e afetiva de Tillich com a morte dela.

aspectos voltados à vida no interior²⁶ conservassem na memória afetiva de Paul Tillich o estilo maternal voltado ao acolhimento e à pacificidade. A experiência com o Romantismo alemão se deu graças à proximidade com a mãe, e é também uma experiência de afeto que em Paul Tillich se expande para além dos contextos literários e filosóficos.

Tillich iniciou seus estudos aos seis anos de idade, em uma escola primária na qual a instrução em religião fazia parte do conteúdo obrigatório do currículo de formação, onde ele aprendeu sobre histórias bíblicas, catecismo e hinos (Pauck; Pauck, 1976, p. 7). Os fatos e experiências vividos pelo pensador naquele instante fizeram com que elementos culturais fossem fortemente absorvidos, considerando o contexto de ensino luterano que ele recebeu ao longo de sua formação.²⁷ De modo específico e não menos importante, o Romantismo, como concepção filosófica – também presente em Tillich –, vai de contraponto à racionalidade iluminista. Na visão romântica, através da intuição, na arte e no simbolismo, localizam-se formas de expressão da experiência religiosa ao encontrar na natureza a revelação do transcendente.

Estabelece-se nesse encontro entre Romantismo alemão e religião, uma relação importante e profunda na vida de Paul Tillich, capaz de dialogar com os ideais de seu tempo e contextos (sociais e religiosos) nos quais se encontrava. Para Calvani (2018, p. 60) o *Kulturprotestantismus* define o contexto histórico em que o luteranismo flertava com uma tendência para a intelectualidade daquele tempo que, por sua vez, era norteadada pelo idealismo alemão fortemente influenciado pelo romantismo intelectual e filosófico. E isso se deu por conta de um esforço teológico de moldar a sociedade, a fim de que se estabelecesse consonância com os valores culturais e burgueses daquele tempo. Para ele:

O Romantismo foi um movimento filosófico e literário e representou, de certo modo, um questionamento ao racionalismo da modernidade por valorizar a intuição, o sentimento, a natureza, as artes, etc. Tratava-se, enfim, da busca de uma pureza em meio às impurezas de uma vida já contaminada por máquinas e indústrias. Foi nesse ambiente que Tillich cresceu. [...] não foi um

²⁶ Tais aspectos, inclusive, influenciarão Paul Tillich posteriormente em sua vida intelectual fazendo-o se aproximar do Romantismo alemão, sobretudo, através da literatura de Goethe e da filosofia da natureza e essencialista de Schelling. Calvani (1995, p. 13) cita como expoentes do Romantismo alemão na formação de Tillich: Goethe, Hölderlin, Novalis, Eichendorf, George, Rilke. E a importância conferida por Tillich (1964, p. 5) em relação ao Romantismo é tamanha, pois o estilo não representa apenas uma relação especial com a natureza, mas sim, um vínculo com a história através de um sentimento de viver uma realidade em que o passado participa do presente.

²⁷ A relação entre religião e cultura é, portanto, um aspecto indissociado em sua forma futura de fazer teologia, uma vez que Tillich “acredita que a religião é ‘a substância da cultura e a cultura é a forma da religião’” (Time, 1959b, p. 69, tradução nossa). Assim, destacam-se influências da cultura no pensamento tillichiano, sobretudo, enquanto um aspecto já presente no pensador desde a infância, nesse caso, se tratando do Romantismo na literatura, que modelou seu entendimento sobre a existência.

movimento irracionalista, mas uma aproximação entre Kant e o misticismo de Spinoza. Esse esforço de síntese é, para Tillich, a chave da compreensão do romantismo, e sua maior expressão foi a tentativa de Schelling de construir uma radical filosofia da identidade entre sujeito e objeto, finito e infinito, natureza e consciência – tudo isso envolvido em uma atmosfera luterana de forte tendência pietista (Calvani, 2018, p. 60-61).

O papel e a importância da religião na vida de Paul Tillich não se limitaram somente pelo fato de o pai ter sido um ministro luterano ou pela proximidade dialógica com o Romantismo alemão, mas sim por ter vivido uma experiência pessoal significativa na infância. O filósofo definiu como *fronteira* a manifestação do sagrado vivenciado dentro de um intervalo crítico – o porquê de ser fronteira –, localizado entre a dimensão do transcendente e a dimensão materialista ligada à concretude. A fronteira compreende por completo a experiência do ser (humano) que o confronta com os limites máximos da existência como a angústia, a finitude, a culpa, a morte e o não-ser²⁸; ou seja: limites estes existenciais e emocionais.

No pensamento tillichiano, o conceito de fronteira é central ao longo de toda a sua compreensão e abrange não apenas as diferenças entre espaços, estendendo-se também a formas de existência, sentimentos e saberes. O autor, por diversas vezes, afirmara que “a fronteira é o melhor lugar para adquirir conhecimento”²⁹ (Tillich, 1966, p. 13, tradução nossa).

Para May (1973, p. 44-45) a fronteira consiste em um problema complexo originado de uma tensão interna constante provocada pela angústia (*angst*), a qual o autor aponta ter sido vivida perpetuamente por Paul Tillich; especialmente a de origem edípica por conta da relação afetiva ambivalente com a mãe. Isso ajuda a entender também a sua atração pelo perigo da fronteira, cujo interesse de Tillich pela solução de problemas filosóficos complexos³⁰ se dá na busca por elementos ocultos presentes nos conflitos (May, 1973, p. 44).

A experiência da fronteira determinou, inclusive, a teologia de Paul Tillich. Essa situação levou o filósofo a ter chegado a uma concepção de “infinito” graças à sua experiência cristã dogmática em que, ao invés de uma aproximação definitiva com a teoria religiosa, o levou a um movimento contínuo de afastamento e aproximação dela. Tal dialética pode ter ajudado o

²⁸ De modo sucinto, para este momento, o *não-ser* diz da possibilidade de não haver sentido ou valor em relação a aspectos importantes para o ser humano na existência. Entretanto, no segundo capítulo deste trabalho será explorada esta relação e a questão da angústia que, no pensamento de Tillich se relaciona com a fronteira.

²⁹ *The boundary is the best place for acquiring knowledge.*

³⁰ O que também explica o seu interesse tanto por pessoas que Tillich assistia que apresentavam problemas complexos em seu psiquismo, quanto por pessoas com quem ele convivia, como por exemplo, Hannah Tillich (May, 1973, p. 44).

pensador a lidar com duas novas fronteiras: uma que se deu por conta de uma mudança de cidade e uma outra (fronteira), possivelmente a mais marcante, ligada à morte da mãe.

2.2 A MUDANÇA PARA BERLIM E A APROXIMAÇÃO COM A FILOSOFIA

Para os biógrafos de Tillich, a mudança para Berlim em 1900, quando ele tinha 14 anos de idade, é apontada como uma segunda fronteira existencial enfrentada. Tal fato resultou em uma oportunidade para os estudos do futuro filósofo da religião que, em princípio, procurava seguir os passos do pai, preparando-se para ser um ministro luterano. Trata-se de um período bastante turbulento para o jovem, que teve de lidar com o agravamento de saúde e falecimento de sua mãe. Isso fez com que Tillich se empenhasse consideravelmente em sua formação intelectual como forma encontrada de ter de lidar com a perda. Nessa etapa de sua história, dá-se início a primeira etapa do desenvolvimento de seu pensamento teológico e filosófico.

A família Tillich se mudou para Berlim devido à nomeação de Johannes Tillich para ministro e superintendente da Paróquia de Belém (*Bethlehemgemeinde*), e por também ter se tornado membro do consistório na província de Brandenburgo³¹ (Pauck; Pauck, 1976, p. 9). O espaço dinâmico e urbano oferecido pela capital do Império Alemão era completamente diferente do contato próximo com a natureza e da vida simples que Tillich tinha até o início de sua adolescência.

Segundo Calvani (1995), por mais que Tillich se encantasse com uma cidade maior, a aproximação dele com a natureza não foi abandonada e se deve por conta de uma herança do Romantismo alemão. Logo, a forma como se deu essa ruptura ambiental para o pensador – diferente de uma fixação nostálgica envolvendo uma perda insuperável –, resultou em uma lembrança nostálgica – nos “moldes do Romantismo” – e que se expressa na religião, na poesia, na literatura e na filosofia.

Nesse sentido, toda a beleza encontrada no ritmo da natureza³² – e a ambivalência que esta traz, como consta nos locais vividos por Tillich durante a infância –, não afasta uma relativa consideração por parte do pensador quanto ao aspecto fronteiro agressivo e conflitivo como aspectos da fronteira. Dessa ambivalência, Ribeiro (2003) destaca a importância da experiência

³¹ Johannes Tillich gozava de privilégios não somente no contexto luterano alemão, mas também no político. Segundo Pauck; Pauck (1976, p. 9) ele era um monarquista patriota tendo sido escolhido para acompanhar o Kaiser em uma viagem à Palestina no ano de 1901, na ocasião da consagração de uma igreja alemã Getsêmani.

³² Calvani (1995, p. 12-13) assinala que a concepção teológica tillichiana sobre a natureza é resumida como um aspecto do finito que se abre ao infinito, em que o divino não se confunde com a natureza.

de Tillich com a natureza e o fato de isso não ter se limitado a uma nostalgia, fundamentando assim o modo como o pensador passou a perceber o divino na existência:

O contato com a natureza, com a simplicidade da vida rural, com as perspectivas de harmonia cósmica fortaleceu uma nostalgia numinosa do infinito e a perspectiva da presença do divino no mundo. Dessa presença são derivados (e não ao contrário) a mística, as implicações estéticas e sacramentais e os elementos lógicos e éticos da religião. Isso, posteriormente, sob a influência de Friedrich Schleiermacher (1768-1834) – em especial a obra *Discursos sobre a Religião* – e de Rudolf Otto (1869-1937) – em especial *O sagrado* – redundou na participação de Tillich em movimentos de renovação litúrgica e em uma reavaliação do misticismo cristão e não-cristão (Ribeiro, 2003, p. 5).

Tillich, ao refletir sobre os impactos dessa mudança em sua vida, percebe que ela foi determinante na sua compreensão sobre o sofrimento humano ligado à finitude. Anteriormente, no pequeno vilarejo de *Schonfliess*, o pensador estudou em uma escola pública onde fez amizades verdadeiras, segundo ele, com as crianças mais humildes que compartilhavam consigo as insatisfações pessoais com os mais privilegiados nos contextos econômico e social naquele lugar (Tillich, 1966, p. 19). Somado a esse aspecto, acrescenta-se também a experiência pessoal que ele teve, mesmo bem jovem, por ter acompanhado, por muitas das vezes, o trabalho de assistência religiosa familiar realizado pelo seu pai que se deu nos mais variados lares – isto é, dos mais aos menos abastados.

Foi graças a essa experiência com as mais variadas realidades sociais que a possibilitou Tillich ter contato com as fronteiras individuais daquelas pessoas, fazendo-o se sentir mais próximo das diferenças do mundo e, com isso, a lhe despertar maior atenção aos aspectos profundos dos quais essas fronteiras se originam. Tratando-se de um aspecto formativo de seu pensamento, essa fronteira estimulou uma reflexão profunda e comparativa a partir de uma experiência pessoal em relação àquela vivida por ele no seu próprio contexto familiar e social privilegiado, o qual ele próprio identifica como sendo burguês (Tillich, 1966, p. 20). Nesse sentido, Tillich “tinha orgulho disso; sendo consciente também a respeito da tensão entre as duas classes de seus amigos, e desde cedo desenvolveu um sentimento de culpa em relação aos desfavorecidos” (Pauck; Pauck, 1976, p. 8, tradução nossa)³³. Essa capacidade individual de poder transitar entre as “realidades” vividas pelos mais e pelos menos privilegiados, fez com que o pensador, tempos mais tarde, se aproximasse do pensamento socialista.

³³ [...] was proud of this; also conscious of the tension between the two sets of friends, at an early age he developed a sense of guilt about the underprivileged.

Embora a mudança para Berlim tenha trazido mudanças significativas para a vida do jovem Paul, ele já tinha passado antes por uma experiência de distanciamento com a família. Isso se deu em 1898, ano em que Tillich fora mandado para *Koningsberg* para cursar estudos humanísticos no *Gymnasium*, e por lá morou em um quarto de pensão onde a leitura bíblica lhe ajudou a lidar com o período de solidão longe da família (Pauck; Pauck, 1976, p. 10). Johannes Tillich era um homem preocupado com a educação de seu filho e procurou oportunizá-lo com as melhores condições possíveis nesse sentido. Segundo Farris (1999, p. 29), apesar de sua sólida formação religiosa, de seu rigor enquanto ministro luterano e pai de família, Johannes olhará com maior importância ao crescimento intelectual do que para uma formação dogmática por mais que houvesse uma “competição entre pai e filho”.

Os estudos em Berlim começaram aos 14 anos de idade, onde Tillich foi admitido no *Gymnasium Friedrich Wilhelm*, uma escola secundária de formação filosófica e humanista, que lhe trará certa afinidade por ser oriundo de uma família de tradição cristã luterana. Entretanto, Tillich (1964, p. 10), mesmo antes de começar sua formação teológica em Berlim, já tinha tomado aulas particulares de filosofia, já tendo entrado na universidade com noções básicas de Kant e Fichte, depois Schleiermacher, Hegel e Schelling. Para Tillich, será o filósofo da natureza que tornará o elemento central de seus estudos.

Nesse período, surgiram problemas ao jovem ligados não apenas às novas exigências de sua formação, mas também pela emergência de conflitos da adolescência ligados à agitação emocional e adaptação intelectual, segundo suas próprias recordações pessoais (Pauck; Pauck, 1976, p. 10). Esse conflito de realidades é identificado como a transição do pensamento romântico para o filosófico, quando da retirada de Tillich para uma vida de fantasia, forma encontrada por ele para lidar com os desafios ligados à “terrível” realidade objetiva (Pauck; Pauck, 1976, p. 10-11).

Se em Schonfliess, Paul Tillich se encantou com a poesia alemã de influência romântica, nos estudos em Berlim ele terá contato mais profundo com os pensamentos de Søren Kierkegaard (1813-1855), além de Friedrich Schleiermacher (1768-1834), da escola idealista em Immanuel Kant (1724-1804)³⁴ e, sobretudo, de Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling (1775-1854)³⁵. Dentre esses pensadores, Ribeiro (2003) enfatiza a importância das

³⁴ Segundo Calvani (2018, p. 61) o Romantismo, diferente de uma concepção irracionalista, aproximou Tillich dos pensamentos de Kant e do misticismo de Baruch Spinoza (1632-1677).

³⁵ Calvani (2018) e Ribeiro (2003), ressaltam que as contribuições de Schelling no pensamento tillichiano refletiram, respectivamente, na dissociação entre o sujeito e o objeto e como consequência do pensamento romântico na filosofia schellinguiana da natureza. Segundo Calvani (2018, p. 61) o pensamento de Schelling é a tentativa de construção de uma filosofia radical que busca a separação

contribuições dos pensamentos de Schelling e de Kierkegaard, que trarão consistência no desenvolvimento da vida intelectual de Tillich, e se tornaram uma base de influências de caráter humanista, existencialista e positiva³⁶.

Não dissociada dessa observação, a formação humanista que Tillich recebeu no *Gymnasium Friedrich Wilhelm* o fez se aproximar também de Aristóteles sobre a ética, a teoria e a prática. Nesse contexto, Tillich (1966, p. 30) declara concordar com a máxima aristotélica em *Ética a Nicômaco* de que a pura contemplação por si só é capaz de oferecer a felicidade pura. Para Hart (2009, p. 649), essa experiência envolvendo o estudo dos clássicos da filosofia grega se deu por conta de um modelo de currículo rigoroso que contemplou estudos bíblicos, despertando em Tillich uma atenção para o método histórico-crítico.

Tillich jamais desejou trazer respostas definitivas às questões existenciais, sobretudo, quando a intenção é fundamentada pela busca de soluções em aspectos formais do conhecimento, desprezando a relevância do conhecimento prático e vivencial. Esse aspecto é assinalado por Abujaudi (2023, p. 211), em relação ao pensamento de Tillich, de que as bases teóricas do conhecimento são limitantes e não são plenamente capazes de definir o pensamento tillichiano que, segundo ele, “se desenvolve, essencialmente, a partir de suas próprias experiências com outros seres humanos e com o mundo”.

Dessa forma, é necessário que haja implicação do ser (humano) na experiência, e a busca pela verdade, no contexto do pensamento tillichiano, se articula de igual modo. Segundo Tillich (2016, p. 31-32), a “verdade religiosa era a verdade existencial e, para entendê-la corretamente, não podia ficar separada da prática”. Contudo, Abijaudi (2023) reitera que a importância das experiências pessoais de Tillich em encontros com o mundo foram importantes no aprofundamento de seu pensamento, ainda que ele tenha dado maior primazia ao campo teórico do que da exploração da sua historicidade como produção de seu conhecimento. Desse modo:

[...] Tillich declara compreender a si mesmo estando em um lugar entre a teoria e a prática. Assim, embora tenha se tornado conhecido por sua contribuição no campo teórico, e não pela história de vida em si, toda a profundidade de seu pensamento não teria tido seu desenvolvimento possível sem as marcas deixadas por suas experiências e seus encontros com o mundo (Abijaudi, 2023, p. 18)³⁷.

entre “sujeito e objeto, finito e infinito, natureza e consciência” e é essa, portanto, a marca da filosofia luterana de forte inclinação pietista (Calvani, 2018, p. 61). Já para Ribeiro (2003, p. 7-8), a filosofia da natureza de Schelling, que se dá por conta de um estilo “estético-meditativo” em detrimento de um estilo “científico-analítico” ou “técnico-controlador”, bem como a influência do Romantismo alemão, marcada por uma “Gothic perfection”, expressavam diretamente os sentimentos de Paul Tillich.

³⁶ A filosofia positiva que, nesse caso, se aplica ao contexto schellinguiano.

³⁷ A ideia apontada pelo autor da “compreensão de si mesmo” identifica a marca existencialista no pensamento tillichiano – diga-se de passagem: fortemente evidenciada no contexto da fronteira –, de

2.3 A MORTE DA MÃE, O SENTIMENTO DE VAZIO E O INTERESSE PELA FILOSOFIA

Como já visto, a relação de Paul Tillich com a sua mãe foi de fundamental importância em sua vida familiar e sexual, igualmente determinantes quanto aos rumos que o pensador dará em sua trajetória intelectual. A leitura feita por May (1973), como já trazido, leva em consideração o papel da figura familiar de autoridade por parte de Mathilda na família Tillich, em detrimento da figura autoritária paterna assumida por Johannes. A diferença estabelecida por Tillich entre autoritarismo e autoridade resultou na escolha pela figura materna, sendo esta uma referência de força psicológica e espiritual fundamental tratando-se de uma maior sensibilidade que o pensador teve em relação às questões humanas.

Contudo, o exame feito por May (1973, p. 37, 39) identifica também que a relação com a mãe foi fundamentada de modo intenso e idealizada, portanto, importante na determinação da sexualidade de Paul Tillich pelo deslocamento do *eros*, ainda precocemente: retirado do sexo para a intelectualidade. Tal quadro se refletirá na complexidade e a na contrariedade presentes e tão marcantes ao longo de sua vida amorosa.

Explorando as questões familiares do afeto na vida de Paul Tillich, seu filho René Tillich³⁸ (1998) define Mathilda Tillich como codependente de seu marido. Por isso, acabou por reprimir a própria raiva e os seus desejos, culminando no surgimento da ansiedade (*angst*) e fundamentando a formação do pensamento de culpa em Paul Tillich, ao ter aprendido com a mãe, definida por René Tillich como “quente e rígida”³⁹, que coisas ruins aconteceriam se as expectativas familiares não fossem atendidas (Tillich, R., 1998, p. 19). Nessa metáfora, encontram-se presentes elementos de ambivalência possibilitando a compreensão de que a mãe de Paul Tillich era para ele, respectivamente, uma fronteira e um refúgio no contexto de um “amparo” afetivo.

A fronteira, nesse comparativo, surge como um aspecto capaz de revelar a ambivalência (materna), que consistia, ao mesmo tempo, em oferecer afeto e em uma inflexibilidade afetiva

modo imprescindível na formação de seu itinerário. Logo, o estudo biográfico tillichiano é fundamental no sentido explicativo ao contextualizar as fronteiras - de sua vida pessoal -, no estudo de sua obra.

³⁸ Dr. René Stephan Tillich (1935) é um psicólogo humanista estadunidense. No ano de 1998, com autorização de sua irmã mais velha, realizou uma comunicação biográfica sobre seu pai na Universidade de Harvard em 24 de abril daquele ano, publicada posteriormente com o título *My Father, Paul Tillich*.

³⁹ *warm and rigid*.

por parte da mãe⁴⁰. Para May, a relação de Paul Tillich com a mãe determinou o modo como ele se aproximava das mulheres ao comunicar a sensação da aceitação do sexo oposto por tal situação se aproximar de uma relação edípica entre filho e mãe. Com isso, resulta o segredo sobre o sexo e a não capacidade de se dedicar, unicamente, à mulher com a qual era casado (May, 1973, p. 37).

O amparo, nesta análise, surge como uma forma de defesa psíquica constituída por Mathilda Tillich diante da postura severa e patriarcal de Johannes. Como sugere René Tillich (1998, p. 19), essa condição se deu pelo fato dela ter passado toda a sua vida matrimonial se protegendo do marido autoritário e, por conta disso, ela passou a temer que Paul Tillich sofresse consequências de uma vingança por parte de seu marido. Logo, a explicação de sua “inflexibilidade afetiva” se aplica no contexto de uma proteção contra uma ameaça imaginária, neste caso: potencialmente iminente para o futuro da criança. Diante desse cenário imaginado por ela, caso Mathilda não fosse capaz de oferecer a proteção a seu filho, diante da fantasia da ameaça paterna, isso faria com que ele criasse fantasias próprias para suprir a falta do amor materno (Tillich, 1998, p. 19).

Em 24 de setembro de 1903, Tillich, aos 17 anos de idade, perde sua mãe em decorrência de um câncer de pele. A morte da mãe desencadeou no filho uma profunda crise existencial, a qual lhe provocou o desaparecimento do mundo sob seus pés, experimentando o vazio e a perda de direção em sua vida, a qual era preenchida por sua mãe (May, 1973, p. 42). A experiência do luto, nesse caso, deixou Paul Tillich psicologicamente fragilizado, pois todas as garantias sobre a vida foram destroçadas, fazendo-o se sentir abandonado e desamparado. Reprimir a morte da mãe foi o modo encontrado por Tillich, como sugerem Pauck e Pauck (1976, p. 14), para ele lidar com o luto e, por isso, houve consequências no futuro envolvendo a repetição da relação afetiva com ela atualizada em outros relacionamentos constituídos por ele.

Um fato apontado por Pauck e Pauck (1976, p. 13) incide sobre Paul Tillich ter deixado a impressão de que era muito jovem na ocasião da morte de sua mãe. Essa impressão pode ser

⁴⁰ Embora o próprio Paul Tillich tenha considerado o fator de inflexibilidade no contexto familiar advir somente do lado paterno, haverá discordância por parte de biógrafos do pensador, como Pauck e Pauck (1976, p. 5) e May (1973), de que Mathilda Tillich também o era. Nesse contexto, as observações de May são consistentes com o contexto edípico ao considerar que os impulsos sexuais reprimidos por Tillich em relação à mãe na infância se dão como consequências diretas de uma postura vulnerável dele em relação às mulheres, o que, ao mesmo tempo, explica as causas inconscientes de seus casos extraconjugais. Como sugere Hannah Tillich (1973, p. 103), Paul Tillich possuía um componente feminino que o tornava vulnerável às mulheres empoderadas. Considera-se que mulheres com características de dominância e de controle do espaço familiar correspondem, respectivamente, tanto à Mathilda quanto à própria Hannah Tillich.

trazida no contexto de um poema⁴¹ que Tillich escreveu na ocasião da morte da mãe expressando o sentimento de vazio deixado por sua ausência, revelando também uma perda de si mesmo e uma crise extrema de identidade (May, 1973, p. 41). A análise do texto feita por May (1973) estabelece que Tillich se conservou no lugar infantil para poder lidar com o vazio provocado pela ausência da mãe. Diante dos dilemas insuperáveis sobre ter sido amado – e de que maneira – pela mãe, ele escolhe, portanto, adormecer (fixar-se) nesse lugar, pois:

Paulus⁴² manteve o lado infantil de si mesmo, ele permaneceu menino durante toda a vida. [...]. Sua atratividade por mulheres durante toda a sua vida se relaciona também com isso. A gente dorme como uma criança; e isso é atrativo para qualquer um. Paulus sempre carregou consigo a criança dentro de si, o aspecto de si mesmo que veio do tempo em que ele teve uma mãe. Presumo que as perguntas sobre seu próprio ser e as perguntas de sua mãe andam de mãos dadas. Ele não tem como encontrar a resposta para a questão: O que minha mãe no segredo de seu coração pensa de mim e do meu pai? Ela me ama mais do que ama meu pai? Qual será o lugar secreto que ela guarda para mim? O que se passa em seu coração sobre o meu pai? Ele nunca poderia agora suplantar seu pai aos olhos dela, já que ela já estava morta? Somente em seu *self* de garotinho era possível mantê-la, conquistá-la. E isso ele tinha feito, e faria mais tarde com outras mulheres (May, 1973, p. 43, tradução nossa)⁴³.

Contudo, as consequências da morte da mãe na vida de Paul Tillich foram além. A ausência materna resultou na perda do “equilíbrio das forças familiares”, e com isso a figura de austeridade e liderança de Johannes se tornará ainda mais absoluta no seio da família. Esse

⁴¹ *Am I then I? who tells me that I am!
Who tells me what I am, what I shall become?
What is the world's and what life's meaning?
What is being and passing away on earth?*

*O abyss without ground, dark depth of madness!
Would that I had never gazed upon you and were
sleeping like a child!*

⁴² Modo pelo qual os amigos íntimos de Paul Tillich se referiam a ele em sua vida adulta. Essa referência ao pensador aparece fortemente tanto na obra de May (1973) quanto na de Hannah Tillich (1973).

⁴³ *For Paulus did keep the childlike side of himself, did remain boyish all through life. [...]. One sleeps like a child; this is appealing to everyone. Paulus always carried along the child in him, the aspect of himself that came from the time when he did have a mother. I assume that the questions about his own being and the questions of his mother go hand in hand. He can now never find the answer to the query: What does my mother in her secret heart think of me and my father? Does she love me more than she loves Father? What is the secret place she keeps for me? What goes on in her heart about my father? Could he never now supplant his father in her eyes, since she was already dead? Only in his little-boy self was it possible to keep her, to win her. And that he had done, and was to do later with other women.*

movimento fará com que Paul Tillich se defendesse da ameaça do pai, procurando refúgio afetivo na irmã do meio, Johanna Marie.

Embora essa aproximação tenha resultado no aprofundamento de vínculo entre irmão e irmã, ao invés de se limitar a um suporte emocional mútuo diante do luto, o que ocorrerá, por parte de Tillich, será uma transferência inconsciente de afetos maternos deslocados para a figura da irmã. Conseqüentemente, ela aceitará, inconscientemente, esse convite do irmão para ocupar esse lugar⁴⁴. Dessa forma, o deslocamento da figura maternal para Johanna Marie assim se confirma, pois Tillich “a chamava de ‘Mulher’, ela o chamava de ‘meu menino’. Mais do que qualquer coisa, ela se tornou o seu ‘ideal’” (Pauck; Pauck, 1976, p. 14, tradução nossa)⁴⁵.

Aos 18 anos de idade, o pensador já dava seus passos sólidos na direção de se tornar um ministro luterano, mas ainda dividido entre estudar filosofia – para ser um filósofo – ou apenas conservar-se em seu caminho na teologia. Segundo Pauck e Pauck (1976, p. 15), Tillich decide se tornar, também, um filósofo devido a um desejo pessoal nutrido desde a morte da mãe⁴⁶. No entanto, é necessário considerar o efeito de fatores não somente externos e ambientais, mas sobretudo subjetivos e familiares – logo, potencialmente sugestivos –, envolvendo a aproximação e a fixação nos objetos⁴⁷. Nesse contexto, os objetos seriam os saberes científicos.

Indo nessa direção, May (1973) acredita se tratar de uma decisão consolidada por Tillich após a morte da mãe, que em seu entendimento sugere ser uma forma encontrada pelo filho de atravessar a sua fantasia infantil e lidar com a realidade da perda. Por isso, o falecimento da mãe “abalou sua vida mental até as raízes, forçando-o a desistir de sua preocupação com a

⁴⁴ May (1973) sugere uma “predisposição” afetiva de sua irmã Johanna Marie em relação à Tillich, no sentido desta se colocar em “adoração do belo irmão” considerando a influência de sua mãe sobre o filho que, por sua vez, incidiu sobre Johanna Marie em relação ao irmão (May, 1973, p. 39). O autor faz sua análise explorando os privilégios do “supremo” Paul Tillich em relação à mãe, realizando um exame fotográfico considerando o modo como ele, ainda criança, se sentava no braço de sua mãe, chegando a compará-lo a um galo com tamanha confiança e segurança transmitidas em relação ao lugar que ele ocupava (*ibid.*, 1973, p. 39).

⁴⁵ [...] called her "Woman," she called him, "My boy." More than anyone else she became his "ideal".

⁴⁶ Pauck e Pauck (1976, p. 15) constatam os dizeres expressos no diploma de Tillich de conclusão do Gymnasium: “*Interessiert sich für Philosophie*”.

⁴⁷ No contexto psicanalítico, refere-se ao objeto de desejo. Para Freud, o objeto de desejo surge na substituição do seio materno e leva o sujeito a uma busca incessante (e por vezes intensa) por outros representantes, sendo eles imaginários ou materiais em relação ao vazio deixado por aquele que foi o objeto perdido. O psicanalista francês Jacques Lacan (1901-1981), retomará esse conceito freudiano e desenvolverá o conceito de *objeto a*, ou objeto causa do desejo. Este é, portanto, imaginário e visa ocupar o lugar de um resto impreenchível – o do desejo que se encontra interdito –, e estruturante da falta no sujeito.

fantasia e aceitar a realidade do mundo. Foi nessa época que ele formou seu ideal de se tornar um filósofo” (May, 1973, p. 43, tradução nossa)⁴⁸.

O primeiro encanto de Tillich pelo estudo do pensamento filosófico de deus, inicialmente, na leitura dos livros *História da filosofia*, de Albert Schweigler (1819-1857) e *Teoria da ciência*, de Johann Fichte (1762-1814) (Pauck; Pauck, 1976, p. 15). Porém, a primeira aquisição de uma obra filosófica por Tillich foi *Crítica da razão pura* de Immanuel Kant (Tillich, 1966, p. 46-47). Nessa direção, Paul Tillich, ainda na juventude, tinha por hábito discutir filosofia com seu pai, que foi examinador de filosofia na banca de admissão para estudantes para o ministério luterano (Tillich, 1966, p. 46)⁴⁹. Entretanto, as discussões eram acaloradas e contemplavam contextos filosóficos e teológicos e aconteciam até mesmo após o período da juventude do pensador.

Segundo Hannah Tillich⁵⁰ (1973, p. 100), posteriormente, em uma das visitas de Johannes Tillich à residência do casal em Frankfurt, uma dessas discussões se tornou tão intensa que até mesmo Paul Tillich evitou prosseguir o debate com o pai. A situação entre pai e filho se agravou de tal maneira a ponto de ela não ter tido uma alternativa que não fosse a de uma intervenção contundente, reforçando a inexistência de um mal-entendido entre eles e, assim, teriam de chegar a um acordo quanto a isso (Tillich, H., 1973, p. 100).

Observa-se, neste caso, como sinalizou May (1973, p. 79), a presença do conflito edípico entre pai e filho, verificada em termos metafóricos, nos quais a competição entre ambos parece ter sido vencida por Tillich posteriormente. Indo mais adiante, essa conturbada relação de competição se atualizou sob forma de um embate estrutural deslocado do campo familiar para o simbólico, dado o desejo do pai – revelado pela sua insistência – de superar intelectualmente seu filho como forma de reforçar sua autoridade. Contudo, a intensidade com que se deram esses encontros sugere que Tillich buscava ser reconhecido pelo pai, levando em conta a tensão entre a submissão e a contestação da autoridade paterna. Isso poderia tanto favorecer o fortalecimento de sua identidade, quanto resultar em um conflito identitário. Isto não se deu

⁴⁸ *The death of his mother shook his mental life to its very roots, forcing him to give up his preoccupation with fantasy and accept the reality of the world. It was at this time that he formed his ideal of becoming a philosopher.*

⁴⁹ Esses momentos o estimularam nas discussões envolvendo outros estudantes a respeito do idealismo e do realismo, liberdade e determinismo, Deus e o mundo (Tillich, 1966, p. 46-47).

⁵⁰ Segunda esposa de Paul Tillich que esteve com ele até o final de sua vida e que vivera com ele, segundo Calvani (2018, p. 59) uma relação consensual que consistia em um relacionamento aberto “open marriage”. Hannah Tillich trata destas e de outras questões em relação à vida de Paul Tillich e, também, acerca de sua relação com ele na sua autobiografia *From time to time* (1973). Ainda de acordo com Calvani (2016, p. 168), a obra de Hannah Tillich foi bastante polêmica, causando indignação por parte dos ex-alunos e admiradores de Paul Tillich devido ao “tom popularesco”.

somente devido à relação conturbada com o pai, mas sim por conta da morte da mãe cuja ausência fizera com que Tillich procurasse obter dele respostas que seriam mais bem respondidas por ela. Uma crise de identidade “não lida especificamente com a perda de uma mãe, mas com a perda de si mesmo; isso é a erupção de uma crise extrema de identidade. Sua mãe poderia ter dito a ele quem e o que ele é. Mas agora ela está morta” (May, 1973, p. 41, tradução nossa)⁵¹.

Considerando a já apresentada questão edípica do pensador com a mãe, resultando na sublimação dos impulsos sexuais, a fala de Mathilda sobre seu filho reflete a consideração de May (1973, p. 39) de que conhecimento sexual para Tillich significava a obtenção de todo o conhecimento. E isso teria sido fundamentado pelo próprio Paul Tillich, significando que o conhecimento (que é também sexual) compreende o conhecimento religioso. Nesse sentido, a relação estabelecida entre conhecimento e religião advém do mito do Jardim do Éden, que, por sinal, intrigava Tillich, levando-o constantemente a falar sobre a identificação entre sexo e conhecimento na narrativa do Gênesis sobre Adão e Eva (May, 1973, p. 39).

Ao longo deste subcapítulo sobre a vida de Paul Tillich, observa-se que o pensador procurava encontrar algum tipo de suporte nas pessoas, quer seja demandando afeto ou até mesmo conhecimento. Porém, esse modo de se relacionar com o outro não deveria ser compreendido de forma ingênua e superficial como algo ligado somente à dependência emocional. Se o entendimento fosse esse, Tillich não teria uma vida intelectual tão ativa e tão produtiva.

O que aparece bastante nessas análises é um jovem muito dividido entre dois mundos: um familiar no contexto burguês e patriarcal, sendo este uma base e modelo para o pensador – pelo menos até essa etapa de sua vida –, e um outro capaz de revelar as dores e as decepções sobre a existência. Considerando as restrições, tanto paternas quanto maternas, observa-se que as oferecidas pelo pai consistiam em uma articulação anal-sádica de manter os filhos sobre um controle estrito, acompanhado de um esforço contínuo da afirmação da autoridade – nesse caso, intelectual – paterna sobre Paul Tillich. Já as restrições por parte da mãe se dão em uma articulação anal-masoquista, ligada ao sofrimento e ao isolamento, revelada por Tillich a respeito de ser um aspecto da mãe quanto ao lado melancólico e ao senso de dever. Paul Tillich é, portanto, a fronteira entre Johannes e Mathilda.

⁵¹ [...] does not deal specifically with the loss of a mother but with the loss of himself; it is the eruption of an extreme crisis in identity. His mother could have told him who and what he is. But she is now dead.

Entretanto, o hábito da mãe de “levar as crianças para fora” possa ter despertado em Tillich o interesse maior em olhar para a existência além do espaço de segurança, ou seja, de encontrar na natureza uma “extensão” da existência que compreende a dor e a falta da proteção, revelando a fragilidade humana como um choque em sua onipotência infantil. Se não fosse a presença do feminino através da mãe, na articulação (ou encorajamento) desses primeiros encontros de Tillich com a liberdade e a natureza – e que, posteriormente serão “reencontradas” em Schelling –, o pensador não seria conhecido por tratar com profunda sensibilidade as fronteiras humanas quer seja em seus escritos ou em seus sermões.

Entretanto, essa “entrega ao feminino” se dá de modo bastante intenso, do mesmo modo que seu pai assim o faia em relação a seu trabalho. Essa intensidade herdada do pai consistiu na entrega de Tillich ao feminino que ele encontrou, tanto na educação quanto no ofício ministerial. Porém, no contexto do lar, parece que se perdeu bastante, mas não definitivamente, desde a morte da mãe. Isso não quer dizer que Tillich tenha sido descuidado e indiferente em relação às “últimas mulheres de sua vida” – que foram Muthie e Hannah – e disso possivelmente ele tinha consciência. Contudo, a insuficiência do feminino em sua vida não consiste em uma falta mais recente, mas sim da provocada pela perda de sua mãe – a mulher definitiva. Um vazio impreenchível; porém, bordeado por Tillich nas diversas tentativas de se chegar a um encontro com o objeto perdido, que ele acreditava estar fora de casa.

2.4 OS AFETOS E AS FRONTEIRAS DA FÉ DE TILlich ENTRE O AMOR E AS AMIZADES

Após a morte de Mathilda, tanto Johannes quanto as crianças da família Tillich sentiram reflexos profundos e bastante significativos ligados à ausência da figura materna no lar. Como salientam Pauck e Pauck (1976, p. 14), Johannes se distanciou da família enquanto a governanta da casa, conhecida como Tante Toni, ou Tia Toni, passou a assumir os cuidados com a casa, porém insuficientes em decorrência da perda da rotina das crianças. O contexto trazido sugere que a figura da mãe era o esteio familiar ligado ao cuidado e à organização da casa e, com isso, os reflexos da sua perda não refletiam apenas aspectos emocionais, mas também estruturais no em relação à atenção básica às pessoas daquele lar.

Para Paul Tillich, a ausência da mãe representou uma fragmentação profunda em se tratando de unidade familiar. A experiência dessa morte resultou em um gradativo afastamento – e não propriamente um abandono –, dele do convívio próximo familiar e, com isso, a experiência no Gymnasium, que antecedeu sua formação universitária, o fez mergulhar ainda

mais para dentro de si, refugiando-se nos estudos filosóficos e teológicos. Se, para o pai, lidar com a perda da esposa consistiu em um isolamento em relação às pessoas da casa, para Paul Tillich algo parecido com isso se dará, sendo que ele se concentrará em sua vida acadêmica, sobretudo, na preparação para o exercício de seu ministério na Igreja Luterana.

Tillich começou a sua formação universitária em teologia no ano de 1904, aos 18 anos de idade. As relações entre os alunos e os professores eram preponderantemente impessoais e, portanto, a relação comunitária possível se dava somente através das corporações estudantis (Pauck; Pauck, 1976, p. 16-17). Apesar das rigidezes formais em jogo, por outro lado, a formação teológica de Tillich lhe proporcionou uma certa flexibilidade no sentido de ter podido conciliar seus estudos em outras universidades. E isso contribuiu bastante para sua formação pelo fato de ele ter tido contato com outras áreas do conhecimento e, ao mesmo tempo, ter novos laços de amizade constituídas e por ter se aproximado de alguns professores durante o período.

No ano de 1909, Tillich obtém sua licença em teologia, e retorna para Berlim para completar suas práticas de educação em teologia em uma instituição de formação para pregadores religiosos onde permaneceu por um ano (Pauck; Pauck, 1976, p. 32-33). Ao finalizar seus estudos no ano de 1912⁵², Paul Tillich foi ordenado ministro luterano em Berlim onde, por mais dois anos, trabalhou na função de pastor-assistente na Igreja Evangélica de São Mateus, uma comunidade operária nos arredores daquela cidade (Calvani, 2018, p. 67). Esse período promoveu mudanças significativas na vida do pensador, uma vez que ele era oriundo de uma família pequeno-burguesa alemã. Embora Tillich já tivesse convivido com crianças de origem humilde em Schonfliess, pela primeira vez ele teve de conviver cotidianamente com uma realidade repleta de problemas ligados ao sofrimento moral e econômico.

Durante aquele período de assistência pastoral, ele percebeu que problemas complexos daquela ordem não encontrariam uma solução fácil em um contexto que o jovem pastor nunca havia experimentado antes. A teoria aprendida ao longo do tempo de formação não era capaz de dar conta das demandas assumidas por Tillich, segundo ele próprio (1966, p. 20), contrastando esse espaço com aquele de privilégios, que desde criança se encontrava inserido, uma vez que o seu pai pastoreava pessoas ligadas a uma antiga nobreza fundiária. Logo, a experiência desde então inédita para o pensador se deu em um espaço onde prevaleciam a

⁵² No ano de 1913, Tillich obtém sua licença para lecionar na Universidade de Halle como professor. Contudo, Tillich dará maior atenção nesses primeiros anos de sua formação pastoral enquanto assistente, função que se estenderá em seu serviço militar entre 1914 e 1918, desempenhando a função de capelão no *front*.

miséria e a pobreza, havendo ali um forte contraste dessa realidade com uma outra bem próxima: a Berlim próspera e tecnologicamente desenvolvida. Assim, Paul Tillich em seu trabalho pastoral se encontrava:

[...] responsável por organizar círculos de debates com os jovens da comunidade, [e] deu-se conta da distância entre sua linguagem acadêmica e a linguagem do povo. Ali ele percebeu, na classe de confirmação, que a palavra “fé” não tinha muito significado para sua comunidade, ou que outros termos estavam excessivamente contaminados pelo senso comum, tais como as palavras “pecado” e “salvação” (Calvani, 2018, p. 67).

Retomando o olhar em relação ao processo de formação teológica de Paul Tillich, os percursos se dividiram entre Berlim, Tübingen e Halle, que se deram ao longo de três anos (períodos) de formação e compreenderam, respectivamente: os estudos exegéticos e componentes históricos, teologia sistemática e teologia prática (Pauck; Pauck, 1976, p. 16). Esse trânsito interinstitucional possibilitou ao pensador ter contato maior com outras áreas do conhecimento que não somente a teologia. Segundo Pauck e Pauck (1976, p. 17), em Tübingen, por mais que ele tivesse se encantado mais pela natureza (por conta das florestas e montanhas) do que pelos estudos, lá Tillich pôde estudar psicologia e teve de lidar com problemas básicos de filosofia.

Entretanto, além de Tübingen, a experiência dos estudos em Halle é destacada por Pauck e Pauck (1976), dessa vez, devido aos encontros importantes de Tillich envolvendo a experiência acadêmica profundamente marcantes para a formação do pensamento tillichiano. Lá, ele compreendeu que a teologia protestante seria capaz de absorver metodologias estritamente científicas, mas sem se afastar do fundamento cristão por promover “uma filosofia crítica, uma compreensão realista do ser humano e da sociedade e poderosos princípios e motivações éticas” (Tillich, 1964, p. 10, tradução nossa)⁵³. Na Universidade de Halle, ele se tornou aluno de Martin Kähler (1835-1912) e de Fritz Medicus (1876-1956), que contribuíram exponencialmente não somente para a formação do pensamento teológico tillichiano, mas também para a construção do seu pensamento filosófico a partir das obras tanto de Schelling quanto de Fichte.

Por estar afastado de um convívio constante com a família, Paul Tillich, durante a sua fase acadêmica, teve de encontrar, nas amizades, uma maneira de poder lidar com a solidão. Durante o período de estudos, que duraram 9 anos, Tillich conheceu muitas pessoas e passou a

⁵³ *a critical philosophy, a realistic understanding of men and society, and powerful ethical principles and motives.*

admirar profundamente muitas delas. Várias amizades constituídas durante esse período, em que o pensador viveu longe de casa, serão duradouras e impactantes (tanto do ponto de vista positivo, quanto negativo) em sua vida. Dentre elas, destacam-se duas pessoas que farão parte da vida íntima e familiar do pensador durante toda a sua vida: Hermann Schafft (1883-1959) e Alfred Fritz (1886-1963).

De acordo com Pauck e Pauck (1976), Tillich, Fritz e Schafft se conheceram na formação em teologia tornando-se, desde então, um trio inseparável. Nesse contexto, Schafft, graças a seu carisma, representou para o pensador uma função de “irmão mais velho” por conta de relação de profunda amizade e cumplicidade que durou por mais de cinco décadas. Isso porque Schafft aconselhou Tillich em momentos importantes e significativos ao longo da vida do pensador, numa relação que começou em Berlim entre 1904 e 1905, em que Tillich, três anos mais novo que Schafft, encontrou no amigo mais velho uma figura de autoridade e dignidade (Pauck; Pauck, 1976, p. 24).

Os dois amigos também eram membros, desde a juventude, da Sociedade Wingolf⁵⁴. Porém, por motivos ideológicos envolvendo um comprometimento mútuo que ambos nutriam pela defesa da liberdade e da dignidade humana, romperem seus vínculos com aquela instituição durante o início do regime hitlerista na Alemanha. A data era abril de 1932: período em que as políticas de perseguições contra os judeus e partidários políticos adversários ao Partido Nacional-Socialista passaram a ser difundidas por várias instituições. Naquele mês, Tillich e Schafft, que até então eram membros da Wingolf, declararam seu desligamento dela por intermédio de uma carta de repúdio à recém-instaurada normativa daquela instituição adepta pela não admissão de judeus convertidos ao cristianismo, e da não aceitação de membros cuja orientação política não fosse simpática à extrema direita. Além da solidariedade aos amigos judeus e socialistas, que foram membros da Sociedade Wingolf, tanto Tillich quanto Schafft reconheceram que a política de exclusão da sociedade era um afronto aos princípios cristãos (Pauck; Pauck, 1974, p. 125).⁵⁵

⁵⁴ A Sociedade Wingolf é uma organização cristã surgida na Alemanha por volta de 1830 que consiste em uma comunidade duradoura entre os universitários incentivando encontros sociais onde se discutiam desde assuntos informais, políticos e até acadêmicos, assentados em um modelo ideológico-cristão conservador que defendia, inclusive, práticas culturais germânicas. A organização dessa sociedade se dava de modo vertical em que era comum o autoritarismo por parte dos membros mais antigos em relação aos mais novos (Pauck; Pauck, 1976).

⁵⁵ Todavia, essa postura de Hermann Schafft de oposição às perseguições das minorias durante o regime hitlerista não refletia o pensamento que a sua família nutria em relação aos judeus. Segundo Hannah Tillich (1973, p. 79), a mãe de Hermann havia aconselhado os seus de que não visitassem Hannah – que era de família judia –, cuja estranheza se confirmou em um jantar em que ela esteve juntamente com sua irmã na casa dos Schafft, onde a família de Hermann enfatizou condições raciais saudáveis

Enquanto Paul Tillich seguiu pela carreira acadêmica, Hermann Schafft optou pela carreira pastoral e trabalhou com jovens na educação religiosa na Alemanha, tendo, inclusive, ocupado cargos importantes na área de educação pelo governo alemão até a ascensão do regime de Hitler. Tempos mais tarde, após o final da Segunda Guerra Mundial, Schafft fez parte do processo de reestruturação do modelo de educação naquele país, ao ser nomeado diretor governamental (*Regierungsdirektor*) (Pauck; Pauck, 1976, p. 214).

Já a amizade de Paul Tillich com Alfred Fritz começou em Halle. Fritz tinha um temperamento e postura diferentes de Schafft, por quem também nutriu uma grande amizade por intermédio de Tillich. Frede, como era chamado pelos amigos, diferente de Schafft, era conhecido por ser bastante reservado, simples, e era conhecido também por sua vocação para a vida pastoral. Além disso, o vínculo com o pensador se estreitou ainda mais no outono de 1912. Naquele ano, Alfred Fritz se casou com a irmã de Paul Tillich, Johanna Marie. Esse enlace fortaleceu ainda mais o vínculo entre Alfred Fritz e Paul Tillich que, por sua vez, fazia questão de sempre os visitar na residência do casal, em *Butterfelde*, uma cidade do interior da Alemanha, onde o amigo também trabalhava como pastor em uma igreja. Em uma dessas visitas, Tillich conheceu, no ano de 1912, aquela que viria a ser a sua primeira esposa: Margarethe (Grethi) Wever, que era filha do administrador de uma propriedade agrícola em *Butterfelde* (Pauck; Pauck, 1976, p. 38).

A dedicação familiar que Fritz tinha em relação à sua família pode ter sido também uma forte influência para Paul Tillich, ainda tímido e possivelmente temeroso em relação à construção de uma vida familiar, talvez em decorrência das perdas sentidas. Ele se preparava para dar um passo decisivo em sua vida em setembro de 1914: o seu primeiro casamento. Segundo Pauck e Pauck (1976, p. 79-80), Tillich contava com 27 anos de idade na ocasião e se manteve fiel à sua noiva até então, possivelmente graças ao voto de castidade exigido pela Sociedade Wingolf. Como a sua atração pelas mulheres foi algo muito marcante segundo os seus biógrafos, essa postura não fora algo fácil de se manter. A oficialização da união matrimonial com Grethi Wever fez parte de um período importante envolvendo uma transição na vida de Paul Tillich: correspondente à passagem da juventude intelectual para uma vida de maiores responsabilidades no futuro.

para um casamento. Contudo, as impressões de Hannah sobre a família Schafft não se refletiram no modo como ela via Hermann. Para ela, Hermann Schafft, além de ser inteligente, bem aparentado e intelectual, ambos compartilhavam interesses em comum (Tillich, H., 1973, p. 79).

A influência de liderança familiar, que pode ter sido encontrada por Tillich em Fritz, se deu não apenas em um contexto de fidelidade conjugal, mas também no sentido de uma resiliência em relação à manutenção da estabilidade familiar. Nesse caso, foi fortalecida por mais uma perda próxima. Johanna Marie Tillich faleceu no ano de 1920 por complicações do parto de sua terceira criança, mais especificamente, em decorrência de um descuido da parteira que não recorreu ao auxílio médico que era necessário (Pauck; Pauck, 1976, p. 84-85). O momento de dor impactou de forma significativa toda a família, e pode ter resultado em Paul Tillich, em certa medida, uma reedição dos eventos decorrentes da perda da mãe. Contudo, diferente da experiência dele, na qual o lado paterno se colocou distante de um maior cuidado e amparo em relação às crianças, o desfecho por parte de Fritz foi diferente. Isso, se somado ao carinho e admiração do pensador ao amigo, pode ter despertado em Tillich uma nova abertura, mesmo que tímida, em relação ao casamento. Isso sugere que a atitude de Fritz em relação à perda de uma pessoa que Tillich também amava profundamente – e transferia afetos da ordem materna à irmã Johanna Marie –, possa ter despertado nele uma nova atitude em relação à própria vida, e contribuído para a sua paternidade no futuro.

Dentre as amizades importantes, há outra que perdurou desde a infância de Paul Tillich, estabelecida com Eckart von Sydow (1885-1942)⁵⁶. O futuro historiador da arte, von Sydow, vinha de uma família da aristocracia prussiana, da qual Johannes Tillich era também próximo, e que desde criança já demonstrava talento e interesse tanto para as ciências⁵⁷, quanto para as artes clássicas⁵⁸. Assim, será von Sydow o responsável por introduzir Tillich em “novos mundos além da vida protegida da abafada casa paroquial atraindo-o para alegrias até então desconhecidas”⁵⁹ (Pauck; Pauck, 1976, p. 8, tradução nossa)⁶⁰.

⁵⁶ Segundo Pauck e Pauck (1976, p. 8), Eckart von Sydow foi o responsável por apresentar as obras de Sigmund Freud a Tillich no ano de 1912.

⁵⁷ Destaca-se uma passagem em relação ao interesse de von Sydow quanto às recém-descobertas científicas daquela época. No caso, o primeiro contato de Tillich com a teoria da evolução darwiniana o teria deixado em choque ao escutar de seu amigo que o ser humano descende dos macacos (Pauck; Pauck, 1976, p. 8).

⁵⁸ Segundo Scharlemann (1985, p. 157), uma obra de Tillich que relaciona religião e arte, intitulada *Religiöser Stil und religiöser Stoff in der bildenden Kunst*, conta com uma resenha de um livro de von Sydow relacionado à pintura expressionista.

⁵⁹ A amizade com von Sydow, como sugerem os autores Pauck e Pauck (1976), ao mesmo tempo que estimulou Tillich na busca pelo conhecimento filosófico e científico, favoreceu nele também uma abertura para a vida boêmia no futuro. Uma colocação que também sugere algo nessa direção vem de Hannah Tillich (1973), ao criticar von Sydow por sua falta de consistência em relação aos seus posicionamentos políticos, considerando, especificamente, os riscos que ele corria por conta de seus relacionamentos sexuais. Segundo ela, von Sydow se colocava em risco constante às retaliações possíveis do então regime alemão, ora por se relacionar com mulheres judias, ora devido a uma deformidade que ele tinha em seu pé (Tillich, H., 1973, p. 100).

⁶⁰ *new worlds beyond the sheltered life of the stuffy parish house, luring him to joys hitherto unknown.*

A relação de amizade, que durou até a morte de von Sydow no ano de 1942, não levou os dois amigos a seguirem pelos mesmos caminhos políticos e ideológicos; mais precisamente: aqueles ligados aos lados opostos pela tensão social e política provocada durante o regime nazista na Alemanha. Segundo Hannah Tillich (1973, p. 100), von Sydow se tornou aliado do Partido Nazista, porém “equilibrava a sua miséria”⁶¹, considerando que nem mesmo a sua origem nobre e sua raça pura poderiam livrá-lo completamente das perseguições do regime nazista.

Por fim, destaca-se a amizade com Richard Wegener e que confluirá em desdobramentos significativos na vida pessoal de Paul Tillich, fazendo parte de uma nova e decisiva fronteira enfrentada por ele durante a segunda metade da década de 10 do século XX. Assim como Tillich, Wegener era um estudante de teologia e a amizade entre os dois se fortaleceu graças a intensas trocas intelectuais, bem como o envolvimento em iniciativas eclesiais e políticas, favorecidas durante o período em que trabalharam junto à comunidade operária em Berlim. Um outro aspecto importante dessa amizade foi o fato de que Wegener compreendeu a teologia tillichiana como uma resposta a um complexo edípico ligado ao medo do pai⁶², sugerindo haver uma conexão da trajetória intelectual de Paul Tillich com suas questões psicanalíticas (Pauck; Pauck, 1974, p. 30).

Essa amizade íntima com Wegener fez com que Tillich superasse algumas dessas questões ligadas a seu pai, deixando de lado uma postura de maior timidez e pouco envolvimento em relação à vida, para se tornar mais ativo em sua vida social. Segundo Pauck e Pauck (1974, p. 29), a presença de Wegener representou para Tillich uma força libertadora, embora alguns o considerassem prejudicial.

De acordo com May (1973, p. 29-30), Tillich acreditava que cada encontro com uma pessoa diferente gera ansiedade (*angst*) e ele entendia esse fator como algo autêntico nas relações em que ao mesmo tempo pode aumentar a experiência, mas pode também a restringir. Essa observação do também amigo próximo de Tillich, Rollo May (1973), esclarece que os fatores de inibição que o pensador tinha em relação às outras pessoas se tratava de uma característica natural dele, uma vez que ele não escondia seu desconforto em público. Essa característica, ao invés de ser entendida como um problema – sugerindo uma imaturidade quanto ao trato social –, aos olhos de May, seria uma atitude corajosa de Tillich em relação à vida:

⁶¹ *balance his misery.*

⁶² Richard Wegener, quando conheceu Johannes Tillich pela primeira vez, o relacionou como o “Grande Inquisidor” (Pauck; Pauck, 1974, p. 30).

Uma das características mais revigorantes de Paulus era a de que ele jamais tentou esconder seu constrangimento, rubor ou desconforto quando esses sentimentos apareciam. Isso era uma questão que sempre me surpreendia a todo instante. Eu havia me acostumado a ver pessoas eminentes, e sobretudo professores, encobrindo suas emoções mais íntimas. Enquanto aluno, eu observei Paulus em muitas reuniões de grupos, ficando corado ou parecendo desesperado ou andando de um lado para o outro no corredor durante o intervalo da discussão. E eu me perguntava por que ele não controlava suas emoções de uma forma mais eficaz. Mas depois eu compreendi que quanto mais alguém as encobre, mais distantes e indisponíveis elas se tornam, resultando na rigidez e na artificialidade dos tipos de personalidades obsessivas e compulsivas. Como eu passei a admirar a coragem de Paulus ao chegar diretamente nas reuniões, tanto com príncipes quanto com mendigos, nunca permitindo que o seu constrangimento ou desconforto inibisse o que ele tinha a dizer e a oferecer! (May, 1973, p. 30, tradução nossa)⁶³.

Nessa etapa da formação intelectual de Tillich, também marcada pelo primeiro casamento e pelo cultivo de profundas amizades, prevalece a fase de um “idealismo romântico e aparente segurança e estabilidade em um mundo pequeno burguês, que não percebia que aquele mesmo mundo gestava um monstro que emergiu em 1914” (Calvani, 2016, p. 174), no caso, a Primeira Guerra Mundial. Como se sabe, essa fase terrível da história humana foi vivida de forma bastante intensa a ativa por Paul Tillich, na qual ele vive as primeiras etapas de sua experiência pastoral em meio ao *front* na condição de capelão do exército alemão. E isso representou, na vida do pensador, o que seria o fim da sua “inocência sonhadora” (Pauck; Pauck, 1974, p. 39).

2.5 O PERÍODO DA GUERRA E OS TRAUMAS EMOCIONAIS

No mesmo ano de seu casamento com Grethi Wever, Paul Tillich, em 1914, se voluntaria para atuar no *front* do exército alemão como capelão. A experiência da guerra, depois da morte da mãe, poderia ser entendida, pelo menos até aqui, como sendo a fronteira mais intensa – seguida da morte da mãe –, vivida por Tillich ao longo de sua vida. Nesse sentido,

⁶³ *One of Paulus' refreshing traits was that he never tried to hide his embarrassment or blushing or discomfort, when these occurred. This was a matter of continual surprise to me. I was accustomed to eminent persons, and especially professors, covering up their intimate emotions. As a student I saw Paulus in many meetings of groups of people, blushing or looking in despair or pacing up and down the hall during a recess in the discussion. And I wondered why he did not control his emotions more effectively. But I later learned that the more one covers them up, the more distant and unavailable they become, the end result of which is the deadness and artificiality of obsessive and compulsive personality types. How I came to appreciate the courageous way Paulus went directly into meetings, alike with princes or paupers, never letting the fact that he was embarrassed or uncomfortable inhibit what he had to say and to give!*

Ribeiro (2003, p. 11-12) assinala uma transformação profunda do pensamento político de Paul Tillich, pois a experiência da guerra o fez confrontar-se com a brutalidade da realidade e o levou a questionar-se acerca do modo de vida burguês e da aliança da igreja com as elites, com isso, despertando o seu interesse pelo socialismo. Já Hart (2009, p. 648) considera a mudança provocada pela experiência da guerra na vida de Paul Tillich ter sido determinante no contexto profissional-acadêmico, pois, para ele, o serviço militar alterou a direção de uma carreira acadêmica já encaminhada para ser bem-sucedida.

Em um sentido mais profundo e existencial, os impactos da guerra na vida de Tillich despertaram nele um interesse maior pelas dores do outro (o “próximo”), que naquele cenário experienciado consistia em um estado de absoluta miséria e desamparo, tanto em relação à dignidade quanto à existência das pessoas que se encontravam no máximo sofrimento no campo de batalha. E graças a isso, Tillich encaminhou sua transição de “um jovem idealista, conservador, quase aristocrata e pietista e com uma tendência ética de influência puritana, acreditando no bom e providente deus do teísmo tradicional” (Calvani, 2016, p. 175), tornando-se capaz de superar questões identitárias nacionalistas que ainda ressoavam nele. Desse modo, a análise se justifica com a observação feita por Hannah Tillich (1973), a de que:

A compaixão veio até ele durante o fim da Primeira Guerra Mundial, quando ele participou da morte no campo de batalha como um pastor cuidando dos soldados. Lá ele não experienciou a hostilidade. Ele rompeu seus laços nacionalistas e se tornou um cidadão do mundo. Ele encontrou irmãos da mente em todo país e transgrediu todas as fronteiras do espírito e da alma (Tillich, H., 1973, p. 24, tradução nossa)⁶⁴.

Essa observação de Hannah Tillich (1973) enfatiza parte da complexidade envolvida no trauma da guerra que Paul Tillich carregará ao longo de sua vida, mais especificamente, no que diz respeito ao modo como se deu a ruptura drástica de um imaginário romântico (May, 1973, p. 19), constituído por ele, acerca da existência. O impacto dessa ruptura consistiu numa profunda frustração que culminou na transição do Tillich romântico para o existencialista. A conhecida cena registrada por ele na noite da fatídica batalha do Marne, em que diversos colegas foram trazidos feridos, mutilados e mortos (May, 1973, p. 19) foi uma visão aterradora que lhe tomou a partir daquele instante e o fez compreender a verdade não enquanto uma idealização

⁶⁴ *Compassion came to him during the First World War, when he participated in death on the battlefield as a minister tending the soldiers. There he experienced no hostility. He broke his nationalistic ties and became a citizen of the world. He met brothers of the mind in every country and transgressed every borderline of spirit and soul.*

humana simplesmente, mas sim enquanto uma relação indissociável do comprometimento do ser humano com a vida.

Durante os quatro anos de serviço militar como capelão do Quarto Regimento de Artilharia da Sétima Divisão de Reserva, Tillich acompanhou muitos e intensos combates. Destaca-se a batalha de Verdum⁶⁵, que foi a mais intensa e devastadora – quanto ao elevado número de baixas para ambos os lados envolvidos – se comparado a todas as batalhas travadas durante a Primeira Guerra Mundial, a qual lhe deixou cicatrizes emocionais profundas, abalando-o nos mais diversos aspectos. Dentre eles, destaca-se o lado religioso que, ao mesmo tempo que lhe serviu de amparo, lhe trouxera também profundos questionamentos em relação à fé. Entretanto, apesar do impacto emocional sofrido durante os tempos no *front*, o jovem capelão era bastante conhecido pelos seus companheiros de batalha por sua dedicação e coragem (Pauck; Pauck, 1974, p. 45).

Devido à violência e ao impacto dos ataques constantes provocados pelas tropas inimigas, Tillich, por vezes, ficava por mais tempo participando do sepultamento de pessoas queridas (muitas dos quais ele próprio conheceu no *front*) do que no ofício formal específico de capelania. Ele se sentia aprisionado pela morte ao lançar terra sobre seus caixões e, segundo os seus biógrafos, deixou de temer a sua própria morte ao compreender que ela consistia em uma introdução ao horror e à miséria humana. A vivência diante da fragilidade da vida que afetava a todos no ambiente em que Tillich se encontrava fez com que ele também experienciasse os impactos emocionais provocados pela guerra, de acordo com as outras singularidades imersas na angústia provocada pela incerteza de cada uma diante da existência. Isso porque, por mais que a guerra tivesse afastado Tillich dos círculos acadêmicos, ela o colocou em contato com pessoas de diversas origens e profissões e, com isso, o possibilitou conhecer as particularidades e os modos pelos quais essas pessoas viviam (Pauck; Pauck, 1976, p. 42).

Diante de uma sequência constante de eventos que lançaram Tillich no mais profundo desamparo e desesperança diante da existência, as consequências traumáticas vividas por ele

⁶⁵ Essa batalha durou quase um ano e foi travada na cidade (de Verdun) localizada no nordeste da França. Embora tivesse iniciado em fevereiro de 1916, Tillich esteve nela somente a partir de maio daquele ano. Ali, mesmo após as tropas alemãs terem tomado a Floresta de Caillette, as perdas seguiram acentuadas devido aos inúmeros ataques das tropas aliadas na tentativa de retomada do controle da região, concentrado nas mãos do exército alemão. Segundo Pauck & Pauck (1976), Tillich enfrentou uma angústia emocional e terrível no lugar, pois ele visitava os feridos, confortava os moribundos e abençoava os mortos. Nessas condições, ele chegou a encontrar alívio emocional recitando versículos da Bíblia segundo os quais considerava como mais potentes se comparado ao som das explosões e dos lamentos dos feridos (Pauck; Pauck, 1976, p. 49).

no *front* não tardaram em abalá-lo psiquicamente. Ao longo de todo o período da guerra, ele foi internado quatro vezes. Sendo que por duas vezes teve um colapso nervoso: um no Natal de 1915 e outro devido à morte de um amigo. Nesse caso, embora fosse ele o encarregado de conduzir as suas cerimônias fúnebres, Tillich não foi capaz de proceder com a liturgia em questão (Calvani, 2016, p. 177).

Para ter de lidar com tamanho sofrimento durante esse período, Tillich, graças ao conhecimento adquirido em seus estudos sobre arte e história da pintura, refugiou-se na arte como forma de expressão e contemplação (Pauck; Pauck, 1976, p. 47). Assim, pôde lidar melhor com os impactos psíquicos e emocionais causados pelos horrores da guerra e que serviram também como forma de constituir saberes graças aos instantes de estudos e reflexões que lhe foram possíveis durante o serviço militar.

Esses momentos proporcionaram, ainda que de forma insuficiente – dado o contexto de sofrimento experienciado –, um relativo conforto, acompanhado de profundos questionamentos teológicos e filosóficos, com a intenção de se chegar a respostas que pudessem solucionar as questões de seu tempo. Entretanto, o pensador percebe que essas demandas não são superficiais e não seriam possíveis de serem encontradas em outro lugar senão nas camadas mais profundas do ser humano. O contexto de profundidade no pensamento tillichiano, que é indissociável da existência, remete diretamente à angústia e à incerteza, por sinal, vividas por Paul Tillich, ao longo de sua vida e de modo visceral na experiência do campo de batalha; no seu caso, resultando em abalos profundos em sua fé.

As leituras de Friedrich Nietzsche (1844-1900), especialmente a da obra *Assim falou Zaratustra*, feita por Tillich em suas caminhadas pelas florestas da França durante a guerra, contribuíram para a fragmentação da compreensão tradicional do conceito do Deus benevolente. Também a noção da morte de Deus, contextualizado por Tillich, quando experencia o impacto do sofrimento – por conta da frustração, desapontamento e descrença –, vivido no campo de batalha e revivido se comparado à experiência sentida com a morte da mãe (May, 1973, p. 42).

Contudo, as influências de Nietzsche, somadas à dúvida angustiante que perpassava Tillich, despertou no pensador outros interesses voltados às questões sociopolíticas. A aproximação com as ideias nietzschianas resultou no estreitamento do seu pensamento (tanto teológico, quanto filosófico) pelo viés socialista considerando o fator da exploração do ser humano pelo poder do Estado, representado através das aristocracias, pelas forças armadas e pela igreja. Nesse contexto, Tillich:

[...] enquanto meditava nos intervalos de seus sermões, ele escreveu que o mundo estava em trevas e que o momento demonstrava um significado escatológico. A ideia de que o “fim dos tempos” estaria próximo passou a dominar sua mente e ele alternava entre períodos de tranquilidade e desespero. Foi durante esse período de estadia no norte da França que Tillich encontrou sua libertação final do conceito tradicional de Deus a partir da leitura de Nietzsche. A obra *Assim Falou Zaratustra* e a extática afirmação da existência que ele encontrou no poema o colocaram em um estado de extrema exultação, atraído novamente à paixão pela vida. O que o deixou especificamente atraído por Zaratustra foi a rejeição de Nietzsche à hipocrisia burguesa que encontrou na obra (Abijaudi, 2023, p. 42).

Diversos biógrafos de Tillich exploram o aspecto contemplativo-filosófico do pensador, no que sugere ser um contexto implícito envolvendo isolamento ou suspensão dos efeitos externos quanto aos “barulhos” da realidade objetiva, ao retirar-se – ainda que brevemente – em seus momentos de descanso do acampamento para a floresta⁶⁶, onde realizava suas leituras e meditação. Essa postura poderia ser entendida como uma suspensão (ainda que temporária) da realidade objetiva, retirando-se para uma outra de profunda contemplação. Isso favoreceu uma assimilação mais profunda das suas reflexões sobre o pensamento de Nietzsche, especificamente: no sentido de uma libertação do conceito tradicional de Deus tão presente e marcante na vida do pensador desde então.

A importância dada ao contexto de profundidade nessa análise é, por sua vez, extraída das reflexões que Tillich obteve durante o período da guerra que, segundo Adams (1970, p. 31-32) consiste no “fundo infinito e inesgotável do ser” onde se encontra a verdadeira felicidade. Nesse contexto, Tillich se articula acerca do conceito de “abismo das profundezas”⁶⁷. Diferente do que possa parecer, a importância dada pelo pensador em relação à profundidade não consiste em um encontro com o desespero. Na contramão de um sentido tradicional e dualista da existência, é nesse nadir (o oposto de zênite) que se encontra a “fonte dinâmica de toda decisão criativa”⁶⁸ (Adams, 1970, p. 31), confirmando a mensagem religiosa da verdade que sustenta a existência e que não se localiza na superfície.

Ao final da guerra, Paul Tillich, deprimido e pessimista, constatou que a ordem cultural europeia havia chegado ao seu colapso. Ele compreendeu a situação como um inevitável desfecho dos desenvolvimentos sociais experienciados pela sociedade e que se deve ao fracasso do capitalismo (Pauck; Pauck, 1976, p. 56). Tillich foi agraciado com a Cruz de Ferro de Primeira Classe por conta de seus serviços no exército, mas os traumas psíquicos somados à

⁶⁶ Como assinalam Pauck e Pauck (1976, p. 53), Tillich, além de Nietzsche, também se dedicou às leituras de Husserl, Schiller e Ebbinghaus durante o período do serviço militar.

⁶⁷ *abyss of the depths*.

⁶⁸ *dynamic source of all creative decision*.

derrota da Alemanha na Primeira Grande Guerra se tornaram determinantes no desapontamento do jovem teólogo em relação à carreira como pastor. Em contrapartida, Tillich sai da guerra decidido a se tornar um professor e motivado a participar da reconstrução da civilização ocidental. Essa virada dos planos, contudo, não era algo que estava previamente decidido por Tillich no sentido de uma interrupção da carreira como ministro luterano. Mesmo porque, durante a guerra, em um dos recessos que Tillich teve em 1915, ele foi capaz de defender sua dissertação de habilitação em teologia intitulada “*Der Begriff des Übernatürlichen, sein dialektischer Charakter und das Prinzip der Identität, dargestellt an der supranaturalistischen Theologie vor Schleiermacher* (O conceito de sobrenatural, seu caráter dialético e o princípio de identidade apresentado com base na teologia antes de Schleiermacher)” (Ribeiro, 2003, p. 8). Tudo parecia ser complexo e provisório.

O ano de 1918 é o de uma Alemanha devastada nos contextos econômico e moral, que afetava os alemães, que passaram a ter de lidar com a fragilidade política e identitária, como outras dores somadas às vidas perdidas dos entes queridos durante os quatro anos de conflito. Nesse contexto, a situação política, dada pelo colapso do Império Alemão e a iminência de uma revolução socialista, despertou em Tillich um interesse por um novo movimento em voga no campo teológico que era o socialismo cristão (Ribeiro, 2003, p. 11).

Portanto, dentro desse contexto de crise social, destaca-se a virada do pensamento teológico (e filosófico) de Tillich que, de algum modo, já surgia no pensador como um desconforto em relação aos aspectos tradicionais e moralistas de sua formação. Além disso, o seu casamento com Grethi Wever passaria por novas e imprevisíveis turbulências.

2.6 CASAMENTO, EXPERIÊNCIA EXTRACONJUGAL DA ESPOSA, A BOEMIA E O NOVO MATRIMÔNIO

Paul Tillich se casou duas vezes. O primeiro casamento, com Grethi Weaver em 1914, durará somente 4 anos devido à descoberta de uma relação extraconjugal dela com o amigo de Tillich, Richard Wegener. O caso foi descoberto devido à gravidez de um filho apontado como sendo de Wegener no ano de 1918, ou seja, ao término do serviço militar de Tillich pelo exército alemão. Entretanto, Tillich se casará novamente em 1924. Dessa vez, com Hannah Werner – mais tarde, Hannah Tillich – com quem terá seus dois únicos filhos: Muthie e René.

Tillich considerava Grethi uma mulher atraente, porém organizou sua separação de modo que não prejudicasse a carreira de Wegener e nem se sentisse sobrecarregado com a responsabilidade de ter de assumir um filho que não era biologicamente seu (Pauck; Pauck,

1976, p. 80). Nesse contexto, outra causa possível para o desfecho da história ter se dado de forma tensa para Tillich está relacionada a outra perda envolvendo morte. Ainda que o relacionamento tenha durado pouco tempo, Grethi e Tillich tinham perdido um bebê. A morte teria sido por pneumonia devido à falha da clínica que deixou a criança ao ar livre por muito tempo (Tillich, H., 1974, p. 97).

Os abalos emocionais sentidos por Tillich, somados à experiência extraconjugal da esposa, levaram-no a um grau altíssimo de frustração sexual que compreende não exclusivamente a atitude de Grethi – uma mulher relativamente mais velha do que o ex-marido – mas também a importância de Richard Wegener, que, além de amigo, tinha sido responsável por incentivar o jovem Tillich às primeiras experiências sexuais. Assim, revela-se, a presença de uma cisão mais profunda entre a sua vida espiritual e sua realidade pulsional (May, 1973, p. 52).

Tillich, portanto, diante dessa experiência, resultante de um novo abandono – por parte de duas pessoas que ele muito considerava –, refugia-se na boemia. Entretanto, esse período, que segundo Pauck e Pauck (1976, p. 79-81), durou de 1919 até 1924, ao mesmo tempo que trouxe grande angústia, confusão e conflitos para a vida de Paul Tillich, foi também aquele de grande liberdade sexual, além de ter sido um período de sua “abertura para o mundo”. Um reflexo disso foi o fato de Tillich ter transformado seu apartamento em uma pensão e, com isso, passou a ter contato com artistas e, também, experienciou um contato mais profundo com a psicanálise. Dessa vez, por conta de uma análise incompleta com o psicanalista Christian Hermann, que era morador da pensão e que fez uma “permuta” com Tillich dos custos da hospedagem serem pagos com o valor das sessões (Pauck; Pauck, 1976, p. 81).

A presença de Hermann – ou da experiência psicanalítica – foi capaz de ampliar a sensibilidade estética e existencial de Paul Tillich, favorecendo assim a formulação de uma teologia capaz de dialogar com a cultura, de modo a não compreender o religioso no contexto dos dogmas, mas sim nas expressões simbólicas da experiência humana. Explorando o aspecto existencial, Tillich, ao abrir o seu apartamento em Berlim para receber diversas pessoas, passa com isso a explorar seu aspecto “emocional e imaginativo por intermédio de estímulos que até então só se davam de modo superficialmente encorajado: o místico, o demônico⁶⁹, (um poder

⁶⁹ No prefácio da *Teologia sistemática*, de Paul Tillich, em sua sétima edição em língua portuguesa, Ênio Mueller (2005a, p. 6) justifica a adoção do termo da tradução do inglês *demonic*, em observação do uso da distinção entre “demônico” em casos nos quais haja uma positividade no contexto substantivo em detrimento de “demoníaco”. Baseamo-nos em parte de sua observação, pois a mesma não consiste uma regra se tratando dos estudos de Paul Tillich em língua portuguesa, mas sim uma orientação cuja compreensão deste seu conceito “está sempre sujeita a deformações” (Mueller,

que ele definiu como criativo e, ao mesmo tempo, destrutivo), e o erótico” (Pauck; Pauck, 1976, p. 81, tradução nossa)⁷⁰. Esses estímulos foram considerados essenciais, por Tillich, para que ele pudesse desenvolver o seu trabalho, ainda que resultasse nele sentimentos de culpa e confusão. Esse período marcado por excessos o levou a mergulhar em uma fase psiquicamente conturbada de sua vida, experienciando relacionamentos platônicos e efêmeros.

Nessa fase “boêmia” dos anos de 1920 a arte passou a ocupar uma importância maior na vida de Paul Tillich, servindo para ele como um refúgio existencial e uma via privilegiada, segundo ele, de acesso ao fundamento do ser, dado através da experiência com a arte que ele denominou de “dimensão da ultimidade”. A dimensão da ultimidade consiste em um esforço da imaginação no sentido de captar o mundo em sua dimensão mais profunda, pois, para Tillich, não existe expressão artística verdadeira sem haver uma forma racional e criativa, e a forma artística, por mais refinada que seja, é vazia se não for carregada de uma substância espiritual (Scott Jr, 1985, p. 151). Desse modo:

[...] os termos implicação e ultimidade e substância espiritual fazem referência ao que o design do artista revela sobre o que é concebido como o “fundamento” essencial da iniciativa humana, a fonte fundamental da criatividade, vitalidade e ordem. E eles fazem referência a tudo que a obra de arte pode revelar sobre “aqueles lugares na vida onde nos deparamos com o que não é maleável e descartável e onde confrontamos algum perigo ou ameaça verdadeiramente radical. A dimensão da ultimidade, em outras palavras, pode aparecer, paradoxalmente, no sentido de alguma visão que o trabalho artístico projeta daquilo que é o fundamento positivo da vida (ou seja, o sagrado) ou daquilo que promete no final para subverter ou aniquilar o esforço humano (ou seja, o demônico). E Tillich assumiu como certo que a grandeza genuína nas artes, embora tenha outras raízes, é necessariamente consequente em parte devido ao fato do artista ter pesquisado a experiência a ponto de ter conquistado alguma visão realmente integral da situação humana

2005a, p. 6). Sendo assim, o demoníaco comparece, segundo Ribeiro e Abijaudi (2017, p. 355), não em um nível de fé distinto de um contexto de relação transcendente, mas sim em um de idolatria ao “trocar” o *deus* pela nação – no caso de um nacionalismo extremado. Como tal, se observa a experiência de Tillich com o nazismo. Assim sendo, sem perder o cuidado das deformações da compreensão do conceito tillichiano, justificamos a adoção do demônico em uma forma geral – ou seja, excluindo o demoníaco – pois o objetivo desta pesquisa não se concentra em um exame teológico, mas sim filosófico e psicanalítico, sem perder de vista um olhar cuidadoso que diz respeito à utilização de termos visando não eclipsar os pilares sistemático e correlacional do pensamento de Tillich. Além disso, busca-se, ao máximo, preservar a estrutura original da tradução. Ademais, o termo demônico aqui se sustenta, pois, por duas razões: a primeira, por nos apoiarmos na definição oferecida por Ribeiro e Abijaudi (2017), na qual o demônico desfaz interpretações de conotação dualista e apofática no contexto teológico-cristão de uma relação transcendente com o Adversário (de Deus), ou o Demônio ou o Diabo – como o demoníaco assim sugere –; a segunda é a de que, mesmo conservando o aspecto dual da experiência, o demônico é o termo que melhor se encaixa quanto à análise pelo método da correlação, pois aponta para uma relação humana com a finitude que contribui para o seu adoecimento psíquico.

⁷⁰ *emotional and imaginative side through stimuli hitherto only superficially encouraged: the mystical, the demonic (a power he defined as creative and destructive at the same time), and the erotic.*

naquela gama de coisas sobre as quais o termo “ultimidade” preside (Scott Jr, 1985, p. 151, tradução nossa)⁷¹.

Tillich compreendeu com essas suas elaborações que a verdadeira criação artística não se limita à técnica, pois exige um mergulho na profundidade da existência, da qual pudesse emergir uma importância no indivíduo que superasse o sentido temporal e meramente racional. Assim, a dimensão da ultimidade – que consiste em sua concepção existencial sobre a arte –, enquanto concepção estética, compreende, nas manifestações simbólicas, lugares de revelação do Absoluto; quer seja como força criadora ou ameaça à existência do ser.

Contudo, a experiência de liberdade⁷² vivida por ele durante esse período, que durou pouco mais de cinco anos, não expressa exatamente uma segurança, mas talvez uma garantia de experimentar a liberdade de um modo formal, aos moldes burgueses. Durante esse período da vida de Tillich, a liberdade experienciada por ele se dava de modo relacional e existencial – por conta da variedade, expressão e afastamento da moral burguesa – que surge, ao mesmo tempo, como uma conquista e como uma ameaça marcada por um excesso ou por abundância, como Tillich costumava se expressar. Quanto aos relacionamentos amorosos, estes lhe trouxeram exaustão, provocando-lhe um tipo de “adoecimento”, levando a um modo paradoxal de lidar com a culpa em relação a cada mulher com que ele se relacionava, respectivamente: ora por não conseguir abandoná-las, ora pela moral tradicional burguesa que, por mais que ele a combatesse, ainda exercia “forças” sobre ele (Pauck; Pauck, 1976, p. 83).

A escolha por essa forma de liberdade – no devido contexto sexual-afetivo –, ao mesmo tempo que o adoeceu, trouxe a Tillich também um certo nível de desorientação sob forma de conflito interno entre o que estava sendo experienciado (somado às frustrações traumáticas recentes) e o que estava estruturado e idealizado por ele desde a infância (absorvido no espaço familiar burguês). Logo, na impossibilidade da concretização da última possibilidade, a

⁷¹ [...] the terms import and ultimacy and spiritual substance make reference to what the artist's design discloses regarding that which is conceived to be the essential “ground” of the human enterprise, the fundamental source of creativity and vitality and order. And they also make reference to whatever the artwork may disclose regarding “those places in life where we come up against that which is not pliable and disposable” and where we confront some truly radical hazard or threat. The dimension of ultimacy, in other words, may appear, paradoxically, in terms of some vision that the artwork projects either of that which is the positive ground of life (namely, the sacred) or of that which promises in the end to subvert and annihilate the human endeavor (namely, the demonic). And Tillich took it for granted that genuine greatness in the arts, though having also other roots, is necessarily consequent in part upon the artist's having searched experience to the point of having won some really integral vision of the human situation in that range of things over which the term “ultimacy” presides.

⁷² The gift of freedom.

primeira o afastou da rigidez moral. Porém, ao custo da angústia, culpa e da impossibilidade da resolução dos conflitos psíquicos.

Quanto às recentes frustrações traumáticas vividas por Paul Tillich, Rollo May (1973, p. 52), identifica aquelas relativas à guerra e à experiência extraconjugal de Grethi, provocando uma frustração em que o seu desejo sexual – ao invés de se dirigir ao ato sexual –, passou a ser direcionado para um outro objetivo. May (1973), ao refletir sobre seu relacionamento pessoal com Tillich, que começará mais de 20 anos depois desses eventos em análise, e a pulsão sexual de vida – identificada por Freud como *eros* – intui que a vida de Tillich:

foi a demonstração mais clara de *eros* em ação que já presenciei. Seus relacionamentos eram sempre um impulso em direção a um estado mais elevado, um apelo a novas formas, novas potencialidades, novas nuances de significado, em promessa, senão em realidade (May, 1973, p. 52, tradução nossa)⁷³.

Essas colocações permitem localizar aquilo que pode ser compreendido, psicanaliticamente, como uma maior disposição pulsional libidinal de Tillich para outros investimentos em alvos não sexuais. Dessa maneira, a frustração sexual que resultou no recalçamento do desejo sexual incestuoso resultou na sublimação que, para Sigmund Freud, consiste na retirada da pulsão – no caso, *eros* – de um alvo sexual (incestuoso), para um alvo não sexual.

Contudo, no ano de 1920, ou seja, no mesmo ano da morte de sua irmã Johanna Marie, Tillich conhece Hannah Werner. Curiosamente, as duas mulheres tinham o mesmo nome: Johanna. Porém, havia também outros aspectos em comum que foram se desvelando entre Tillich e Hannah, que fizeram com que eles se aproximassem cada vez mais. Hannah já acompanhava o trabalho dele e, além de terem amigos em comum, ela passou a admirar seu conhecimento vasto, sobretudo, o relacionado à arte – que até então era um interesse fortemente compartilhado por ambos.

As afinidades favoreceram a aproximação e, com isso, passaram a viver, desde então, um romance instável – e secreto – devido à vida conjugal de Hannah, que na ocasião era noiva do professor de arte Albert Gottschow. Ela, ao invés de optar pelo término, prosseguiu com o casamento com o noivo que se deu naquele mesmo ano. O casal Gottschow se mudou para Marburg, onde, a partir de então, a relação afetiva entre Hannah e Tillich era mantida graças às trocas de correspondências clandestinas, inclusive durante períodos difíceis no casamento dela

⁷³ *was the clearest demonstration of eros in action I have ever seen. His relationships were always a pull toward a higher state, an allure of new forms, new potentialities, new nuances of meaning, in promise if not in actuality.*

que compreendeu, nesse ínterim, uma gravidez que resultou na morte prematura do filho dela com Albert Gottschow (Pauck; Pauck, 1976, p. 86).

Após esses eventos que abalaram tanto ela quanto o seu marido – que, relutantemente, concedeu-lhe o divórcio somente após a morte da criança –, Hannah retorna para Berlim passando a residir próximo ao apartamento de Tillich. Até que, em dezembro de 1923, com a liberação do divórcio dele com Grethi Werther, Paul Tillich se casa com Hannah Werner em março de 1924⁷⁴.

O casamento de Hannah com Tillich revelou uma relação profundamente marcada por contrastes: por um lado, por um bom tempo, prevaleceu uma grande afinidade intelectual, política e religiosa e, por outro lado, ocorreram tensões provocadas por compreensões divergentes entre ambos relacionadas aos limites enfrentados por eles na vida conjugal quanto à liberdade e à fidelidade, como veremos adiante. Essas relações eram emocionalmente conturbadas e marcadas por separações e reconciliações apaixonadas e episódios de ciúmes por ambos os lados, resultando em uma convivência marcada por viagens conjuntas e rotinas parcialmente vividas em lares separados. Alguns desses episódios entre o casal Tillich foram acompanhados por amigos próximos, embora tivessem sido mantidos, em boa medida, fora da vida pública por pelo menos até a morte de Tillich, em 1965.

Portanto, apesar desta polêmica relação entre Hannah e Paul, o matrimônio serviu como um alicerce válido tanto emocional quanto estruturalmente para ambos, sobretudo, para o pensador, durante os desafios que serão enfrentados nos próximos anos. Estes iniciados por conflitos políticos com o governo nacional-socialista e que resultarão em seu afastamento, no ano de 1933, como professor da Universidade de Frankfurt e, ao final do mesmo ano, no seu exílio para os Estados Unidos.

No novo país, nos primeiros anos, Tillich ainda passará por muitas dificuldades de adaptação, as quais, considerando as que ele já estava enfrentando nos períodos finais da estada na Europa, contribuirão para o agravamento de seu estado emocional e psicológico. A mudança representou, para ele, uma fronteira definida como uma ruptura profunda – embora não definitiva – com o seu país natal, justamente em um período áureo e profícuo de sua carreira

⁷⁴ Um detalhe interessante é que o pedido de casamento se deu ainda quando Hannah estava noiva de Albert Gottschow e de um modo muito pouco convencional, ou seja, sem haver declarações ou formalidades. Mas, segundo Hannah Tillich (1973), motivado por um fascínio fetichista que ela despertou em Paul. De acordo com Hannah Tillich (1973, p. 87) esse interesse se manifestou em um passeio a pé em um bosque em Berlim até que em um dado momento ela tirou os sapatos, e isso fez com que o pensador se sentisse eroticamente fascinado ao contemplar a cena dos pés descalços de Hannah. Isso remontou ao seu período de infância, e a experiência foi tão marcante para Tillich que, se não fosse por esse fato, ele jamais teria feito o pedido de casamento a ela.

tanto como professor universitário, quanto como filósofo e teólogo bastante ativo em suas produções textuais.

2.7 OS CONFLITOS COM O NAZISMO ATÉ A IMIGRAÇÃO PARA OS ESTADOS UNIDOS

Como já mencionado, mesmo antes de 1924 – ano em que ocorreu o seu segundo matrimônio –, Paul Tillich já havia publicado diversos ensaios interdisciplinares envolvendo teologia, filosofia e outras áreas do conhecimento. As primeiras produções tillichianas dessa fase melhor se sedimentaram entre os anos de 1919 e 1924, quando atuou como professor não efetivo (*privatdozent*) na Universidade de Berlim e manteve participação política de inspiração socialista.

O país, mesmo mergulhado em muitas incertezas em relação ao seu futuro político e econômico, tinha abandonado o regime monárquico para a república havia pouco tempo. Além disso, a Alemanha tinha passado também por diversas outras transformações político-sociais que modificaram as relações humanas. Dentre elas, a de favorecer o surgimento de propostas de educação interdisciplinar; sendo uma das apostas de reerguimento do país que passava a se abrir para novos horizontes do conhecimento. Desse modo: “A estrutura social estava em estado de dissolução, as relações humanas com relação à autoridade, educação, família, sexo, amizade e prazer estavam em um caos criativo” (Tillich, 1964, p. 13, tradução nossa)⁷⁵.

Tillich, ao refletir sobre os impactos dessas mudanças, compreendeu que o modelo interdisciplinar de ensino estabeleceu relações com outros saberes localizados além do contexto propriamente dito de seu campo universitário ligado à teologia e à filosofia. Em seu caso, essa abertura favoreceu correlações “da religião com a política, arte, filosofia, psicologia profunda⁷⁶ e sociologia. Isso era a ‘teologia da cultura’ a qual apresentei durante as minhas palestras sobre a filosofia da religião, sua história e sua estrutura” (Tillich, 1964, p. 13, tradução nossa)⁷⁷. Nesse sentido, Tillich, em 1919, ao se tornar professor adjunto em Berlim, publicou textos

⁷⁵ *The social structure was in a state of dissolution, the human relations with respect to authority, education, family, sex, friendship, and pleasure were in a creative chaos.*

⁷⁶ Nesse contexto, Paul Tillich se refere à psicanálise de Sigmund Freud e não à sua psicologia profunda – *depth psychology* – a qual irá desenvolver melhor a partir dos anos 1930.

⁷⁷ *of religion to politics, art, philosophy, depth psychology and sociology. It was a "theology of culture" that I presented in my lectures on the philosophy of religion, its history and its structure.*

teológicos⁷⁸, bem como outros interdisciplinares envolvendo teologia, filosofia, psicologia da religião, cultura, arte, ciências universitárias e socialismo (Mueller, 2005b, p. 20, 26)⁷⁹.

Vale um adendo no sentido de indicar que o método tillichiano de filosofia da religião foi condicionado pela fenomenologia. Tillich buscou na fenomenologia uma forma de elaborar o discurso da teologia, onde ela “deve ser hermenêutica no sentido de interpretar a mensagem cristã a partir da própria situação humana, na cultura e na história” (Higuet, 2004, p. 9). Se Tillich é considerado um teólogo da fronteira, cujos limites ela representa em vez de superá-los, sua teologia visou a mediação. Para Goto (2004, p. 104), o pensador foi inovador em superar o conceito científico de teologia, em um sentido concreto e normativo, por desenvolvê-la de modo a contemplar a cultura humana em sua totalidade.

Já a partir do ano de 1925, como professor em Marburg, Tillich iniciou a elaboração de seu sistema teológico estabelecendo correlações entre a verdade – do ponto de vista cristão –, e a realidade de seu tempo. Esses seriam, portanto, os primeiros escritos de sua teologia sistemática. Além disso, os resultados dessas aproximações compuseram um trabalho epistemológico e hermenêutico da religião chamado *Religionsphilosophie* (filosofia da religião), publicado naquele mesmo ano. A obra trata de conceitos que se tornarão basilares, desde então, no pensamento tillichiano tais como a profundidade da existência, fé como preocupação última, a natureza dos símbolos religiosos, as relações entre razão, revelação e verdade e a relação entre religião e cultura (Pauck; Pauck, 1976, p. 240-241). O texto de 1925 se destaca também por tratar da definição da religião como “preocupação última⁸⁰” – enquanto uma resposta

⁷⁸ Segundo Mueller (2005b, p. 22-23), destacam-se três textos importantes no contexto teológico. Dentre eles, um que foi fruto dos debates teológicos de seus colegas a respeito da teologia de Karl Barth chamado *Kritisches und Positives Paradox* (Paradoxo crítico e paradoxo positivo), publicado em 1923; *Rechtfertigung und Zweifel* (Justificação e dúvida) e *Kirche und Kultur* (Igreja e cultura), publicados em 1924.

⁷⁹ Segundo Mueller (2005b, p. 20), Tillich publicou, em janeiro de 1919, na sua preleção para professor adjunto: *Das Dasein Gottes und die Religionspsychologie* (O estar-aí de Deus e a psicologia da religião). Ainda no mesmo ano, ele publicou: *Über die Idee einer Theologie der Kultur* (Sobre a idéia de uma teologia da cultura), um texto resultado de uma palestra proferida pelo pensador, um outro texto sobre a expressão da teologia na cultura, intitulado *Religiöser Stoff in der bildenden Kunst* (Estilo religioso e material religioso nas artes plásticas) e *Der Sozialismus als Kirchenfrage* (O socialismo como questão para a igreja) (Mueller, 2005b, p. 20-21,23). Em 1922, foram publicados por Tillich: *Die Überwindung des Religionsbegriffs in der Religionsphilosophie* (A superação do conceito de religião na filosofia da religião), que trata do duplo sentido da religião – i.e., religião institucionalizada e “religião como experiência transcendente na imanência” –, e já no ano de 1923, ele publicou *Das System der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden* (O sistema das ciências, segundo objetos e métodos), que trata de um sistema de ciências pensado por Tillich (Mueller, 2005b, p. 21-22).

⁸⁰ No contexto do pensamento tardio de Tillich, especificamente em sua *Teologia sistemática*, o sentido último ou preocupação última consiste em uma experiência que acontece quando o ser-em-si se revela ao ser humano. Tillich chama esse evento de êxtase. Pois, no êxtase, o “espírito, uma dimensão

existencial em relação ao que afeta o ser humano de modo incondicional. E isso requereu a reinterpretção do contexto religioso tradicional acerca dos símbolos e expressões ligados à fé cristã, que fossem de modo compreensível e inteligível para as pessoas daquele tempo (Pauck; Pauck, 1976, p. 39).

Entretanto, em Frankfurt as transformações do pensamento de Tillich foram ganhando consistência até o início dos anos 30 daquele século. Nesse contexto estão, como já indicado, as vivências traumáticas, a boemia e o novo matrimônio, bem como os envolvimento com os ideais socialistas, que se deram tanto no contexto acadêmico quanto teológico. Essas experiências de caráter existencial conferiram profundidade ao seu pensamento.

Nesse sentido, o socialismo religioso⁸¹ foi marcante na vida de Tillich durante a década de 1920. Segundo Abijaudi (2023), esse movimento para Tillich não consistiu apenas em ideias e pensamentos para uma proposta político-ideológica, mas esteve ligado aos traumas vividos por ele. Mas, sobretudo, decorreu dos traumas vividos pelo pensador. Ainda explorando outros aspectos existenciais, Siegfried (1985, p. 71) assinala que o socialismo religioso requeria uma análise teológica profunda dos conceitos fundamentais marxistas, acerca da luta de classes e da ideologia e que levou Tillich a lidar com o problema teológico da ênfase ateísta do socialismo de Karl Marx (1818-1883), mas sem ter de renunciar a boa parte de suas ideias.

O movimento socialista religioso reuniu intelectuais simpatizantes à causa e que eram próximos ao convívio de Tillich. Os encontros do grupo se davam em variados locais de Berlim onde se discutiam as ideias de Nietzsche – a sua iconoclastia extática –, e de Kierkegaard – sobre como chegar a novas formas de significações da religião –, e sobre o conceito de *kairós*⁸²: o tempo oportuno da intervenção do eterno na temporalidade (Time, 1959a, p. 47). Esse grupo

da vida finita, é levado a uma autotranscendência efetiva: é possuído por algo último e incondicional” (Tillich, 2005a, p. 568). Assim, a presença espiritual dá origem ao Novo Ser, e, portanto, o êxtase não pode ser provocado nem, tampouco, buscado pelo ser. Ou seja, não há como conduzir alguém ao êxtase, assim como se chegar ao “Novo Ser”. Desse modo, “o finito não pode forçar o infinito; o ser humano não pode coagir a Deus” (Tillich, 2005a, p. 568). Portanto, o incondicional – o qual pode ser entendido, mesmo que não de modo conceitual – seria o sentido último para o ser humano.

⁸¹ O socialismo religioso não foi um movimento fundado por Tillich. Como assinala Abijaudi (2023, p. 55-56), pois mesmo antes da Primeira Guerra Mundial já havia surgido grupos de socialismo religioso liderados por Blumhardt, Kutter e Ragaz mas que não foram adiante por conta de divergências internas e que acabaram por se organizar através de pequenos grupos dispersos pelo país.

⁸² Tillich (1963, p. 78-79), ao refletir sobre a fronteira entre a religião (luterana) e o socialismo, define o *kairós* como o tempo oportuno – não cronológico –, cuja transformação profunda que se dá, tanto na realidade quanto na consciência, é correspondente, no referido contexto, à luta pela construção de uma nova ordem social representada pela ideia do Reino de Deus enquanto momento de encontro com o Sagrado; tanto como demanda, quando como uma expectativa humana.

contava também com Karl Menniche, um dos mentores do Partido Socialista Alemão da época, e foi nomeado de *Círculo Kairos*, por proposição de Paul Tillich:

Tillich juntou-se a um pequeno grupo que surgiu em Berlim no ano de 1920 e que nunca passou de dez ou doze participantes. Este grupo se tornou conhecido como o *Círculo Kairos* e manteve, de forma constante, a compreensão de que a derrota da Alemanha era não somente um sinal dos tempos, mas principalmente uma oportunidade para criar novas condições de sobrevivência e autogoverno internacionais. Embora de certo ponto de vista fossem bastante ingênuos, os membros regulares do grupo eram acadêmicos bastante otimistas que mantinham certa concordância sobre o que acreditavam ser capaz de trazer solução aos problemas do mundo – embora houvesse divergências em outros aspectos de menor importância (Abijaudi, 2023, p. 56).

A ousada empreitada tillichiana da integração entre teologia e socialismo ganhou expressão e movimento a partir de 1920, e surgiu também como forma de suprir o desinteresse pela causa socialista por parte das instituições religiosas da Alemanha. O grupo representou um avanço do pensamento teológico ao aproximar-se do socialismo de modo não confessional, pois contava com membros de outras tradições religiosas, por mais que a presença cristã fosse majoritária. Além disso, o grupo era sensível às movimentações político-sociais que se deram entre a década de 1920 e meados da de 1930 na Alemanha. Nesse momento já se vivia o contexto repressivo e a valorização da identidade germânica propalada pelo discurso hitlerista em ascensão. Tillich, com isso, se posicionou de modo crítico ao elaborar os conceitos de alienação e demônico, identificados por ele no discurso ufanista.

O socialismo religioso encontrou um modo de unir o pensamento marxiano e religião no atendimento de um propósito crítico envolvendo não apenas a redução das desigualdades sociais, mas também na defesa pela liberdade religiosa e expressão cultural em crise naquele tempo. De acordo com Abujaudi (2023, p. 19), embora Tillich criticasse fortemente o marxismo dogmático, ele acreditava que o socialismo verdadeiro surgiu antes mesmo de Marx e, por conta disso, ele enxergou na sua figura “um grande profeta e existencialista, responsável por sistematizar o socialismo como o sentimento que expressa a realidade do proletariado”.

No aspecto conferido de transcendentalidade à figura do jovem Marx, Tillich importa algo para si nesse contexto. Ele passa a acreditar estar inspirado por uma revelação que trata de sua missão com o socialismo, pois a “esperança pelo *kairos* alimenta a expectativa [de Tillich] de sua vocação profética e acaba por direcionar o foco de sua missão em busca pela transformação social, pela valorização da vida e pelo cumprimento dos direitos humanos” (Abijaudi, 2023, p. 231). Logo, “o socialismo [para Tillich] é essencialmente um movimento de resistência que se opõe à violação da vida em qualquer instância” (Abijaudi, 2023, p. 231).

Com isso, o pensador compreendeu que a luta de classes é um princípio completamente disruptivo – tanto no contexto religioso fundamentalista, quanto no capitalista. E isso ia de encontro com a sua história, ou seja, do individualismo burguês vivido na infância e juventude tanto no contexto religioso quanto social. Com o Círculo Kairós, Tillich percorreu a Alemanha proferindo discursos para trabalhadores com a intenção de frear o avanço do discurso nacional-socialista. Contudo, esse esforço foi rapidamente enfraquecido por parte de seus opositores que adotaram um modo de comunicação similar ao dos socialistas religiosos, porém distorcendo o contexto das suas palavras conferindo outros significados a elas (May, 1973, p. 9).

Como fruto da relação entre religião e socialismo, Tillich também chegou à elaboração do seu método de correlação. Nele, ele reconhece a fé enquanto resposta à preocupação última e, por conta disso, ela não deverá evadir dos fatores ambientais e existenciais ligados à angústia, sobretudo as provocadas pelas desigualdades sociais. A fé não deverá estar condicionada à temporalidade e deverá tornar-se ativa, no sentido dela se articular com a razão na busca por soluções que visem a liberdade e a autonomia do ser humano – válidas tanto no contexto religioso quanto no social.

A autonomia é um outro importante conceito tillichiano, já engendrado nessa época. Para o pensador, a autonomia consiste em um esforço humano na construção de sentido e valores na existência baseados nas capacidades individuais, e que surge como um movimento de liberdade e busca pela autenticidade. Tillich (1966, p. 36-37) extrai a formulação do conceito de autonomia a partir de sua própria experiência ligada à culpa em relação ao questionamento da autoridade paterna. Assim, a autonomia é um fundamento voltado pela necessidade por obtenção de sentido existencial; contudo, ela se revela paradoxal, pois pode favorecer a autoconfiança excessiva. A autonomia pura é, portanto, o resultado da perda desse contato com o fundamento que, em vez de levar para o estado da mais absoluta possibilidade de livre criação e da luta pela liberdade, poderá dar lugar à heteronomia (Tillich, 1966, p. 38). Nestes termos:

Tillich define heteronomia como uma lei externa às funções da razão, tentando determinar a partir de fora como a razão deveria apreender e configurar a realidade, ainda que se ressalte que esse “fora” representa ao mesmo tempo um elemento da própria razão em sua profundidade (Moura, 2023, p. 77).

A heteronomia corresponde ao lado máximo do autoritarismo que se dá em decorrência da perda da preocupação última da existência da qual a teonomia surge tanto como recuperação desta quanto como solução fundamental para haver a síntese entre a autonomia e a heteronomia. A heteronomia, de modo prático, se dá quando uma autoridade externa – representada por doutrinas ou por instituições religiosas ou políticas – procura determinar o modo como a razão compreende a realidade. Entretanto, o efeito “daquilo que vem de fora” não está completamente

alheio à razão, pois aquilo surgiu em direção ao sujeito, também parte da sua razão, porém, em um nível mais profundo (Tillich, 2009, p. 87).

A relação entre autonomia, heteronomia e teonomia, tão discutida, não somente no período entre guerras – Primeira e Segunda Guerras Mundiais –, mas até mesmo após essa era, tornou-se de extrema importância na conjuntura política da Alemanha de 1930, onde uma análise teológica sensível a esses fatos se fez muito necessária. Um exemplo disso se dá no conceito de *quase-religiões*, elaborado posteriormente por Tillich. Trata-se de enquadrar os fenômenos dos extremos totalitários políticos – nazismo, fascismo, comunismo –, que ao perfazerem um nacionalismo religioso se tornam uma idolatria por elevar uma realidade finita a ultimidade (Abijaudi, 2023, p. 78). No entanto, a busca pela teonomia enquanto um modo de solução das crises social e humana provocadas pela escalada do regime nacional-socialista no país se encontrava longe de acontecer.

Por outro lado, ainda nesse período, o pensador se encontrava em uma de suas melhores fases profissionais ao ocupar a cadeira de filosofia na Universidade de Frankfurt em 1929 e, mais tarde, a reitoria do curso. Tillich havia atuado como professor de teologia na Universidade de Marburg, entre 1924 e 1925, onde também trabalharam Rudolph Bultmann (1884-1976) e Martin Heidegger (1889-1976), e foi professor também nas cidades de Dresden e Leipzig (Mueller, 2005b, p. 24-25).

No Instituto de Tecnologia de Dresden no período entre 1925 e 1929, Tillich trabalhou no Departamento de Humanidades como professor de Estudos de Religião e com educação de nível superior onde apostou em metodologias ousadas voltadas para a educação moderna (Pauck; Pauck, 1976, p. 99, 101). Durante seu período na cidade, em fevereiro de 1926, nasce, em Dresden, Erdmuthe (Muthie) Christiane, a primeira filha do casal Paul e Hannah Tillich. Já na Universidade de Leipzig, Tillich foi professor adjunto de teologia sistemática entre 1927 e 1929 (Pauck; Pauck, 1976, p. 107).

Entretanto, será na Universidade de Frankfurt, já ocupando um lugar de destaque no círculo intelectual da Alemanha, que ele passará a fazer parte do Instituto de Pesquisa Social na “Escola de Frankfurt” – ainda que não fosse por muito tempo, por conta de seu exílio. Em Frankfurt, tornou-se próximo daqueles que irão estar com ele nos Estados Unidos: Erich Fromm, Theodor Adorno, do qual Tillich fora co-leitor em seu doutoramento e o assistiu em Frankfurt onde participaram juntos de um grupo de discussão, e Max Horkheimer. Horkheimer fora, inclusive, indicado pelo próprio Tillich para lecionar em Frankfurt.

Tillich, em 1932, lidou de perto com a truculência e com a violência de um regime pré-hitleriano em relação aos estudantes daquela instituição. O pensador saiu em defesa de alunos

atacados que eram, em sua maioria, judeus ou simpatizantes de pautas partidárias de esquerda. Estes estavam sendo alvos de constantes abusos, decorrentes de violação e/ou perda dos direitos constitucionais. Assim, um sentimento misto de revolta e preocupação tomou Tillich no sentido de melhor compreender a situação, a partir de seu lugar como teólogo socialista avesso ao fenômeno ideológico nacional-socialista.

Em 1933, ano decisivo quanto ao futuro de Tillich no país, ocorreu a nomeação de Adolf Hitler como chanceler da Alemanha, inaugurando o Terceiro Reich. No início do ano, Tillich publicara a obra *A decisão socialista*, que sofreu inúmeros entraves por parte do governo alemão, e a sua distribuição durante aquele período era feita de modo secreto entre as pessoas mais próximas do autor. O impacto de *A decisão socialista* foi pontualmente extraordinário, pois:

Esse livro foi a maior contribuição de Tillich para a política socialista nesses anos sombrios. Ele surgiu das palestras proferidas por ele em diversos fóruns e continha uma análise detalhada e multifacetada dos pressupostos ideológicos e dos princípios que determinavam o debate político na Alemanha. Em última instância, tratava-se de um apelo por escolhas que prevenissem o colapso da civilização Europeia, Tillich estava convencido, sem dúvidas, de que o sistema capitalista era a principal fonte de todos os males sociais e não acreditava que este pudesse ser salvo. Contudo, ele sentia que as massas socialistas não tinham outra opção a não ser se alinharem politicamente, de alguma maneira, com a ala esquerda dos partidos burgueses (Democratas e Centristas), se não quisessem ser esmagadas por ditaduras de direita ou de esquerda. Tillich se opunha firmemente tanto ao comunismo quanto ao Nacional-Socialismo (Pauck; Pauck, 1976, p. 126, tradução nossa)⁸³.

O livro atraiu a simpatia de alguns intelectuais como o filósofo Max Horkheimer, e o seu lançamento foi um dos motivos para o afastamento de Tillich da Universidade de Frankfurt⁸⁴. O pensador se encontrava dentre os primeiros de uma longa lista de pessoas tidas como inimigas do Reich publicada no início do mês de abril, nos jornais da Alemanha, a qual

⁸³ *This book was Tillich's major contribution to socialist politics in these darkening years. It was the outgrowth of lectures he had delivered in various forums and contained a detailed and many-sided analysis of the ideological assumptions and principles determining the political debate in Germany. In the last resort, it was a plea for choices that would prevent the collapse of European civilization, Tillich was convinced, to be sure, that the capitalist system was the major source of all social ills, and he did not believe it could be saved. But he felt that the socialist masses had no choice but to align themselves politically in some way with the left wing of the bourgeois parties (Democrats and Centrists), if they did not want to be run over by dictatorships of the right or left. Tillich firmly opposed communism as well as National Socialism.*

⁸⁴ Todavia, a dispensa definitiva de Tillich da Universidade de Frankfurt se deu somente no Natal de 1933 através de uma carta do Ministro da Cultura da Alemanha. O documento informava da impossibilidade de o pensador ocupar alguma posição oficial na Alemanha por não ser considerado “digno de confiança”, em alusão aos seus posicionamentos político-ideológicos (Abijaudi, 2023, p. 181).

contava também com nomes de professores políticos, artistas e funcionários públicos (Pauck; Pauck, 1976, p. 130).

O clima de incerteza afetava a família de Tillich não apenas quanto à perda do emprego, mas, sobretudo, em relação à segurança daqueles que se opuseram ou que foram identificados pelo governo hitlerista como ameaça à segurança do país – como fora o caso dele. As semanas seguintes à publicação da referida lista foram as do mais absoluto temor. Segundo os relatos de Hannah Tillich (1973, p. 152, 156), os eventos que se seguiram compreenderam desde a ocupação de igrejas pelos nazistas, queima de livros, cercos da Gestapo, à constante vigilância do governo, assim como suicídios de amigos próximos do casal – que eram judeus, pacifistas, liberais, religiosos e opositores do governo hitlerista.

Desde a publicação de seu afastamento da Universidade de Frankfurt, Tillich recebeu diversas ligações de amigos e colegas como Horace Friess, da Universidade de Columbia, e Reinhold Niebuhr, do *Union Theological Seminary*, convidando-o para trabalhar nos Estados Unidos. Contudo, a relutância de Paul Tillich em sair voluntariamente do país até então, como, identifica May (1973, p. 11), se deu por conta daquilo que restou de seu forte temperamento em não aceitar a possibilidade de abandonar, segundo o pensador: a capital intelectual do mundo. Tillich não tinha muito conhecimento sobre os estadunidenses e os considerava provincianos e mesmo pelas implicações da Primeira Guerra Mundial, os via como isolados do mundo europeu (Pauck; Pauck, 1974, p. 134).

Desse modo, ergue-se na família Tillich uma fronteira existencial diante da indecisão de Paul. E até que a decisão da imigração acontecesse, o papel de Hannah mereceu destaque. Ela demonstrou coragem, força e sensibilidade para o enfrentamento da situação no contexto familiar. Ela, como mãe e esposa, lidou de modo bastante consciente com os diversos obstáculos – dos mais objetivos aos mais sutis – em prol da defesa dos valores apregoados tanto por ela quanto pelo marido. Ela foi capaz de perceber os impactos profundos de uma educação nazista-para as crianças e, com isso, decide afastar a filha Muthie do ambiente escolar e o fez ao se dar conta da incerteza diante do futuro. Pois Hannah:

[...] havia explicado cuidadosamente a ele [Paul Tillich] que nunca exporia Erdmuthe a uma educação sob o regime Nazista, que eu sabia que seria muito ruim tentar influenciá-la contra o regime, especialmente porque ela parecia pertencer, de acordo com as ideias Nazistas sobre raça. Eu havia observado Erdmuthe entre seus amigos, que, desinibidos pelas dúvidas dos pais, seguiam

os acontecimentos de maneira ingênua (Tillich, H., 1973, p. 154, tradução nossa)⁸⁵.

Superando o pouco de esperança que ainda restava nela em relação à Alemanha, os primeiros movimentos não demandaram apenas o afastamento de grupos de convívio de pessoas próximas que eram partidárias – quer seja direta ou indiretamente – quanto às pautas da política nacional-socialista. A ruptura a afetou, inclusive, no quesito dos laços com amigos e familiares com os quais ela contava com grande proximidade. Contudo, isso consistiu em um ato de amor e coragem por parte de uma mãe disposta a proteger sua filha, que levou em consideração os impactos previstos de tal instrução escolar, por mais que a criança pudesse ser aceita no contexto racial ideal para o país. No caso, isso seria um aparente privilégio, desconsiderado completamente por parte de Hannah, dado o contexto enfrentado.

A atitude de Hannah em relação ao marido também foi de apoio, cuidado e, sobretudo, de compreensão, dada a resistência dele em sair de seu país. Um exemplo envolvendo apoio e cuidado se deu ainda em Berlim, antes de a família sair da Alemanha. O casal Tillich estava visitando uma igreja tomada pelos nazistas. Lá, Tillich se enfurece diante do que ele identifica como sendo uma profanação dos símbolos religiosos⁸⁶ e, mesmo assim, expressou abertamente sua indignação, explicitando tratar-se de um ritual diabólico e idólatra (Tillich, H., 1973, p. 156). A atitude de seu marido, embora tivesse deixado Hannah orgulhosa, a fez temer algo mais grave pela atitude ter despertado a atenção dos guardas. Ela despistou naquele momento ao levantar propositalmente o braço direito de seu marido – simulando com isso uma saudação nazista – e, em seguida, o tirou imediatamente do local (Tillich, H., 1973, p. 156). Um ato de bastante prudência dado o estado emocional que Paul Tillich se encontrava – furioso ao constatar um ato heteronômico da profanação da fé cristã. Hannah, graças a isso, evitou uma provável prisão do esposo ou algo mais grave.

Porém, a decisão da saída da família Tillich da Alemanha se deu na ocasião de uma conferência em que Paul Tillich participou juntamente com o Secretário de Educação em Berlim. Ao longo do caloroso conclave, o pensador levantou duas questões que foram fundamentais na tomada de sua decisão por sair do país. Tillich questionou se o governo

⁸⁵ *had explained carefully to him that I would never expose Erdmuthe to an education under the Nazi regime, that I knew it would be very bad to try to influence her against the regime, especially since she seemed to belong, according to the Nazi ideas about race. I had watched Erdmuthe among her friends who, unhibited by their parents' misgivings, went along with events in their childlike way.*

⁸⁶ Essa experiência na igreja reforça o conceito de demoníaco – neste trabalho adotando o termo demônico – elaborado por Tillich que consiste quando a realidade finita - representada pelo Estado, pela raça, pela arte, pelo prazer e pelo poder -, é experimentada em um nível absoluto.

continuar a perseguir os judeus e qual seria a política adotada quanto à cultura moderna. O secretário, ao observar sua inflexibilidade, o aconselhou a se afastar do país por um período de dois anos, pelo menos (May, 1973, p. 11). Hannah aguardava Tillich em um café próximo ao local da reunião e, depois disso:

Paulus se dirigiu à mesa do café e jogou diante de Hannah três passagens de navio a vapor para a América, para ela, para a filha, e para ele mesmo. Ele as havia comprado na descida do gabinete do Secretário. Em um acesso de generosidade, Hannah tomou sua bolsa e correu em direção a um taxista que estava sentado em seu carro. “Você tem filhos?”, ela gritou. Quando ele confirmou, ela pegou as cédulas da bolsa e as colocou na mão dele. “Compre algo para eles com isso! A vida de meu marido acabou de ser salva” (May, 1973, p. 11, tradução nossa)⁸⁷.

Esse gesto de Hannah exprime o sentimento de desprendimento dela em relação aos aspectos materiais, suas poucas seguranças, ao longo dos meses de angústia vividos. A Hannah “mãe” comunica sua generosidade de modo não individualista, expressando sua preocupação em relação ao futuro das crianças da Alemanha, não restringindo à sua conjuntura familiar. A atitude dela sugere que já teria aceitado a realidade das incertezas, mesmo antes do marido, que só conseguiu superá-las, de alguma maneira, ao obter uma confirmação verbal de um outro em relação a elas.

Isso não quer dizer que tivesse havido alguma displicência, ou talvez alguma irresponsabilidade familiar por parte do Tillich “pai”. Paul Tillich de alguma maneira acreditava que o regime autoritarista em vigência no seu país de origem fosse superado, de algum modo, como se a verdade última, na sua concepção, não pudesse ser anulada em decorrência das distorções temporais da história. Embora o texto *A Coragem de ser* tenha sido publicado em 1952, é possível analisar nesta passagem de sua biografia, quase duas décadas antes, um exemplo largamente trabalhado pelo autor nesta sua obra de relevância. Pois Tillich (1976, p. 25-26) acreditava que a coragem de ser exige o enfrentamento da ameaça do não-ser – e, desse modo, sua hesitação não corresponde a uma covardia, mas sim a um processo interno de resistência à situação existencial. Em outras palavras, ele se mantinha firme no que acreditava, apesar da destruição iminente das estruturas familiares, políticas e religiosas. Para Tillich (1976, p. 25-26), a coragem não é tratada como um esforço da mente para se vencer o medo, pois ela

⁸⁷ *Paulus arrived back at the cafe table and threw down before Hannah three steamship tickets to America, for her, their daughter, and himself. He had bought them on the way down from the Secretary's office. In a burst of generosity, Hannah seized her purse and ran down to a taxi driver sitting in his car. "Do you have any children?" she cried. When he nodded, she grabbed the bills in her purse and stuffed them in his hand. "Buy them something with this! My husband's life has just been saved".*

é uma auto-afirmação “a-despeito-de”, a qual, tendenciosamente, impede o eu (consciente) de se afirmar.

2.8 A VIDA PROFISSIONAL NOS ESTADOS UNIDOS, SEXUALIDADE E LIBERDADE SEXUAL NO CASAMENTO

Em 4 novembro de 1933, Paul Tillich chega a Nova York atendendo, portanto, ao convite de Reinhold Niebhur da Universidade de Columbia⁸⁸. Surgiram grandes desafios ligados à adaptação com o novo idioma. Como salienta Calvani (2018, p. 76), o período inicial nos Estados Unidos provocou desconfortos no pensador por conta da atitude irônica por parte de seus alunos devido a seu sotaque, além das frases de duplo sentido decorrentes do aprendizado da língua e a sua dificuldade de compreensão de perguntas simples. Isso, para um homem de 47 anos, requereu a superação dessas dificuldades em um período curto, considerando os fatores e condições em que se deu sua imigração⁸⁹.

Os reflexos principais durante a fase de adequação de Tillich ocorreram sob forma de choque cultural quanto à cultura e valores estadunidenses, em seus mais variados âmbitos, sobretudo no tocante à língua inglesa e à pedagogia daquele país. E isso o abalou emocionalmente. Em contrapartida, tendo em vista os objetivos de nossa pesquisa, a experiência no novo país lhe proporcionou, também, um estreitamento com a psicanálise – pelas lentes da psicologia e psicanálise humanista, que será de grande importância na sua *depth psychology*.

Nos Estados Unidos, Paul Tillich viveu também um período em que as suas esperanças enquanto intelectual – outrora enfraquecidas graças à experiência recente na Alemanha – foram reavivadas, por estar em um lugar livre de censuras no debate universitário. O país, assim como a Alemanha, também se encontrava em um processo de recuperação de seu orgulho nacional. Em relação ao cenário estadunidense, a nação se recuperava de um processo de quase colapso recente de sua economia em decorrência da quebra da bolsa de Nova York em 1929. O fato em

⁸⁸ Tillich teve um período para estudar inglês, antes de começar suas atividades na instituição, e tanto ele quanto sua família ficariam alojados no Union Theological Seminary e contaria com um estipêndio de US\$ 1.200,00 dividido em doze parcelas (Pauck; Pauck; 1976, p. 134). Apesar da remuneração inicial não se encontrar dentro dos padrões confortáveis como os que eram em Frankfurt, contudo, esta não será a principal preocupação do pensador no novo país.

⁸⁹ Uma referência em relação ao sentimento de Tillich ligado a um “orgulho alemão ferido”, como já apresentado.

questão, de um modo geral, abateu o orgulho nacional da população, que imediatamente reagiu a isso estimulando seus meios internos de produção e a população em um chamado ao consumo.

O panorama cultural, político e social em questão nos Estados Unidos dos anos de 1930 era o “American way of life”. O que começou internamente como modo de fortalecimento identitário estadunidense impactou direta e profundamente o comportamento e as relações humanas das pessoas. Tratava-se de um momento de recuperação do orgulho nacional por uma via singular no contexto de consolidação de tradições e modos de relação entre as pessoas em um clima de liberdade jamais visto na Europa naquele período. Ares de liberdade que, de algum modo, estimularam novas possibilidades – profissionais, a princípio – em Tillich, no novo país. Em contrapartida, a experiência inicial nesse clima de liberdade vivida nos Estados Unidos lhe exigiu a necessidade de uma rápida adaptação nesse contraste notável em comparação à cultura alemã.

O embate, nesse sentido, se deu, mais especificamente, no contexto liberal estadunidense – que se encontrava em total oposição em relação ao totalitarismo nacional socialista alemão daquele instante. Desse modo, os entraves primeiros que Tillich enfrentará se darão no contexto acadêmico como professor no tocante à adequação de seus métodos e de sua linguagem de acordo com a forma ideal de aprendizagem daquele país, levando-o a passar da abordagem teórica alemã para a pragmática (Pauck; Pauck, 1976, p. 168, 219). Entretanto, o próprio Tillich aponta que os motivos do contraste cultural vivido por ele eram mais profundos, pois iam de encontro com o clima histórico e tradicional, moldado pelas influências do romantismo alemão. E isso fez com que o pensador percebesse em seus estudantes estadunidenses uma falta de identidade emocional, por sua vez, marcada por uma ausência de preocupação destes em relação aos acontecimentos históricos. Diferente, portanto, do contexto europeu no qual o autor experimentou a riqueza e a tragédia da existência a cada geração (Tillich, 1964, p. 5).

Retomando a análise do “American way of life”, o apelo trazido pelo sonho americano refletia um exemplo clássico de uma idealização que se tornou um ideal a ser permanentemente alcançado, moldado pelos imperativos ao consumo. Nesse sentido:

Foi o que aconteceu com a teoria social capitalista e democrática à medida que foram remodeladas, por exemplo, no “American Way of Life” – esse conjunto de símbolos sociais, econômicos e políticos que molda os objetivos fundamentais, as normas, as instituições, as vocações, a educação e muitos padrões de comportamento e julgamento nos Estados Unidos. Para o marxista, toda essa estrutura simbólica é, naturalmente, uma “ideologia capitalista”, aquilo que se afirma enquanto ciência, mas que, na verdade santifica e, assim, justifica a estrutura social capitalista, fornece um disfarce moral para os

interesses imperialistas e serve exclusivamente aos interesses das classes burguesas dominantes (Gilkey, 1985, p. 340, tradução nossa)⁹⁰.

Para melhor ilustrar essa colocação, observa-se o exemplo clássico do lar familiar tradicional estadunidense dos anos de 1930. Um lar que centraliza o masculino – representado pela figura do pai – em sua estrutura, em que a felicidade consiste em um ideal a ser atingido graças à promessa por um clima de paz e segurança infundáveis, ou seja: a melhor definição do sonho americano. Observa-se que seria esta a condição para que esse ideal fosse alcançado: a padronização da composição familiar centrada na figura masculina; uma condição *sine qua non*.

Por outro lado, o contexto patriarcal expresso pela figura da mulher – como esposa e mãe – encontra-se subordinada ao homem – servindo-o e cuidando sozinha do lar e dos filhos – e, aparentemente, feliz. Somado a isso, encontra-se o aspecto ligado ao capitalismo – como suporte fundamental para a felicidade da família idealizada estadunidense. Este se justifica graças às facilidades tecnológicas proporcionadas pelo consumo daqueles bens que eram, por sua vez, produzidos e proporcionados, somente, por aquele país.

O espírito socialista se manteve em Tillich nos Estados Unidos, porém, afastado das expressões de seu país de origem, as quais, segundo Hannah Tillich (1973), já não havia mais. Nos Estados Unidos, ela, ao reler o livro *A decisão socialista*, compreendeu a razão da expulsão de seu marido, pois a “terra do pai” já não falava mais a sua língua (o alemão), o que a fez se sentir orgulhosa (Tillich, H., 1973, p. 156). Paul Tillich teve então de se reinventar como sujeito e intelectual e o que lhe faltava em questão era, portanto, uma identidade cultural e possibilidades de expressão. O pensador “acreditava na identidade da essência e existência – que o ser humano poderia dominar a essência de seu ser por meios cognitivos” (May, 1973, p. 18, tradução nossa)⁹¹.

Entretanto, a glória e a fama vividas por Paul Tillich em Frankfurt, porém, interrompidas em decorrência da política nacional, será recuperada a partir de 1955 ao atuar como professor em Harvard e Chicago. De acordo com Hart (2009, p. 651), Tillich se firmou como figura pública e intelectual por conta da teologia respondente (*answering theology*) ao acolher pessoas

⁹⁰ *This is what has happened to capitalistic and democratic social theory as they have been reshaped into, say the “American Way of Life” —that set of social, economic, and political symbols which shape fundamental American aims, norms, institutions, vocations, education, and many patterns of behavior and judgment. To the Marxist, this whole symbolic structure is, of course, a “capitalist ideology,” that which claims to be science but which actually sanctifies and so justifies the capitalistic social structure, provides a moral cloak for imperial self-interest, and serves the sole interests of the ruling bourgeois classes.*

⁹¹ *believed in the identity of essence and existence – that man could master the essence of his being by cognitive means.*

angustiadas afirmando que a dúvida era parte constitutiva da fé, além de ter sido capaz de aproximar religião, psicoterapia e psicanálise e por ter dialogado com críticos da religião⁹². A popularidade do “Professor Tillich” foi tanta que fora publicada em março de 1959 uma edição da revista *Time* que estampava o seu rosto na capa⁹³.

Já no contexto familiar, por mais que Tillich se dispusesse para programas envolvendo passeios em Nova York – visitação em museus sobremaneira – ele se colocava distante da família no tocante à adaptação da esposa quanto ao aprendizado do idioma inglês (Tillich, H., 1973, p. 170-171). Todavia, segundo Calvani (2016, p. 182), essa distância adotada por Tillich diz respeito ao estado depressivo que lhe acometeu desde a sua chegada nos Estados Unidos – devido às dificuldades enfrentadas na adaptação –, somadas a problemas financeiros e que, para lidar com a situação, o teólogo passou a trabalhar de forma compulsiva, escrevendo o que, para Hanna Tillich, se tratava de uma característica *workaholic* que será mantida orgulhosamente por Paul Tillich até a sua morte (Tillich, R., 1998, p. 17). Isso acabou por contribuir para as crises do casamento que surgiram por conta dos momentos de dificuldade que levaram Hannah Tillich a pedir divórcio em algumas circunstâncias (Calvani, 2016, p. 182). Essas experiências devem levar em consideração tanto o aspecto traumático histórico de Tillich, como também, sobretudo, o da exaustão de Hannah Tillich, como mãe, ao ter de lidar com todas essas inseguranç as materiais, além da responsabilidade – praticamente solitária – do cuidado de uma crianç a no sentido de auxiliá-la quanto   sua inserção na cultura dos Estados Unidos.

A postura de Tillich ligada ao afastamento não consiste em uma indiferenç a dele em relação às mulheres, mas parece ser uma marca edípica envolvendo uma proibição marcada pela distância. Segundo Hannah Tillich (1973, p. 23, 25)⁹⁴, a relação dele com o feminino era de submissão, em detrimento de uma atenção individual, uma experiência de menor intimidade amorosa e um processo imaginário envolvendo simbolização e abstrações do amor.

⁹² Tillich obteve o reconhecimento de seu trabalho envolvendo psicologia, psicanálise e relig o, respectivamente: em 1962 com o pr mio da Academy of Religion and Mental Health e, postumamente, pela revista *Pastoral Psychology*, em 1968, devido a sua contribuição dialógica interdisciplinar (Hart, 2006, p. 651).

⁹³ Na revista, Tillich, ao ser entrevistado, trouxe aspectos biográficos e familiares, sua formação teológica e filosófica, mas, sobretudo, quanto   sua experiência na Primeira Guerra Mundial e seu exílio para os Estados Unidos, no final do ano de 1933. Dentre diversos aspectos filosóficos, ele reforç o a ideia nietzscheana da Morte de Deus como decisiva, tanto em relação   mudanç a quanto   formulação de seu pensamento.

⁹⁴ Nesse trecho da obra autobiográfica de Hannah Tillich (1973, p. 23), ela se refere a Paul Tillich como o “homem com a boca dourada” (*the man with the golden mouth*), considerando sua eloquência e capacidade retórica, ou seja: qualidades estas tão destacadas por muitas pessoas próximas a ele.

Entretanto, ainda assim, a condição do pensador de amar as mulheres é definida como uma marca trazida pelo histórico infantil familiar – pelo autoritarismo por parte do pai e pela perda da mãe – que, por muitas vezes, colocou Tillich no mais absoluto estado de angústia, marcado pelo sofrimento, o que, inclusive, quase o levou ao suicídio⁹⁵. Nesse sentido, como assinalou, posteriormente, o filho René Tillich (1998, p. 18-19), o provável vício por amor e sexo seria uma tendência fetichista ou parafilica que tornava Paul Tillich vulnerável aos encantos das mulheres, e o aspecto autoritário de seu pai era devido à codependência da mãe, que atendia aos desejos do pai. Por isso, Paul Tillich havia aprendido com a mãe que coisas ruins aconteciam quando ele não fosse capaz de se conformar à situação (Tillich, R., 1998, p. 19).

Na perspectiva de René Tillich (1998, p. 20-21), o pai sofria alguma dissociação ligada à intimidade que, diante da possibilidade de uma maior aproximação com alguém, ele veria isso como algo que o esvaneceria em sua inteligência, passando a ter dificuldades de controlar sentimentos de depressão e desespero. Diferente, portanto, do que sugere Rollo May (1973) sobre a possibilidade de Tillich ter tido algum tipo de esquizofrenia – ainda que de modo episódico –, por ver em Tillich um terapeuta desguarnecido de suporte terapêutico. E com isso teria, portanto, adoecido – em alusão aos excessos sexuais – pelo fato de ter se perdido em suas profundezas inconscientes:

Você pode olhar para o abismo, porém não pode se lançar dentro dele – você precisa, de fato, de algum apoio, de algum Virgílio como que Dante teve em sua incursão aos círculos do inferno. Um terapeuta necessita de outro terapeuta para levar consigo quando se aprofunda psicologicamente nas profundezas da esquizofrenia – para preservar sua sanidade, para garantir seu horizonte, um farol para manter claro seu norte e o sul. Porém Paulus perdeu o seu farol (May, 1973, p. 42, tradução nossa)⁹⁶.

Em complemento à elaboração, René Tillich (1998, p. 18) ressalta a grandeza de seu pai ao dizer que ele curava as pessoas e praticava a autoanálise, assim como Freud, e detinha – o que poderemos considerar se tratar de – uma sensibilidade cristã capaz de reconhecer e acolher o demônico no outro. A questão do excesso sexual, portanto, era tratada como lixo moral e estava ligada ao fato da recusa de Tillich em separar o desejo sexual do amor (Tillich, R., 1998,

⁹⁵ Como assinala René Tillich (1998, p. 18), devido a um estágio de angústia consistente que tomava Paul Tillich – devido aos traumas da guerra e à morte da mãe – que quase o levou a saltar de uma janela em East Hampton.

⁹⁶ *You can look into the abyss, but you cannot throw yourself into it - you need, indeed, some escort, some Virgil such as Dante had in his trip into the circles of hell. A therapist needs some other therapist to take along when he goes psychologically into the depths of schizophrenia - to preserve his sanity, to guarantee his horizon, a beacon to keep clear his north and south. But Paulus had lost his beacon.*

p. 18). Tal postura, entretanto, lançava o pensador nos mais profundos e intensos conflitos psíquicos, nos quais a impossibilidade de se chegar a uma síntese entre corpo e espírito gerava nele uma permanente sensação de ruptura e desamparo diante da existência.

O amor, para Tillich, era carregado de tensão, de força vital, e não podia ser pensado fora do entrelaçamento com o desejo. O trabalho, portanto, era uma fonte de escoamento de seu *eros* – isso quando ele era capaz de sublimá-lo. Quando a sublimação não era possível, o entrelaçamento do amor com o desejo se atualizava no modo – intenso e vitalizante – causado pelo impacto de sua presença nas pessoas de seu convívio, sobretudo, em relação às mulheres. A presença de Tillich era marcada por uma intensidade de *eros* – uma força capaz de tocar as pessoas em sua profundidade além da consciência comum, onde tanto seu olhar como sua voz despertavam novas possibilidades – em homens e mulheres, porém, de modos distintos –, provocando boas sensações⁹⁷ (May, 1973, p. 29).

A vida do casal Tillich fora marcada por indiscrições sexuais tanto por parte de Hannah quanto de Paul. Diferentemente de se tratar de um tabu – ou de algo estrito à vida do casal – certas experiências sexuais do casal eram compartilhadas com pessoas próximas do convívio e se davam em bordéis e ambientes boêmios. Como exemplo disso, destaca-se a experiência da satisfação das curiosidades sexuais dos Tillich – pelas mais diversas expressões de desejo – em bordéis tanto nas vitrines sexuais de Paris como no distrito da luz vermelha em Nova York. Muitas dessas visitas eram acompanhadas por amigos próximos que compartilhavam a mesma curiosidade; no caso: marcada pela fantasia fetichista voltada à objetificação dos corpos nas performances das mulheres (Tillich, H., 1973, p. 176).

Entretanto, diferentemente da experiência nos bordéis da Europa, marcada pelo desejo estruturado sob forma fetichista e por símbolos e imagens presentes na figura da mulher – transmitida de modo ambivalente ora como dominadora, ora submissa –, nos Estados Unidos, se deu de forma distinta. A cultura sexual no país, na experiência de Hannah Tillich, é definida como oculta e funcionalizada, o que sugere ser algo frio e desprovido de fantasia ou estética.

⁹⁷ Por mais que o olhar de Rollo May (1973) sobre *eros* sugira tratar-se de um impulso sexual, Tillich compreende *eros* como a qualidade do amor que move aquele que é do inferior em direção ao superior – sendo a *libido*, portanto, a qualidade do amor *eros* como é compreendido por May e, de modo muito próximo, por Freud. Nesse sentido, segundo Abijaudi (2018, p. 97), o amor para Tillich, em essência, é único. Uma unidade da qual se fala “do amor do ser humano pelo ser humano e do ser humano por Deus” (Abijaudi, 2018, p. 99). Nas palavras de Tillich (2005a, p. 285-286): “basicamente, nosso tipo de amor por Deus é da natureza do *eros*. Ele implica a elevação do inferior ao superior, dos bens inferiores ao *summum bonum*”. Essa distinção entre o *eros* tillichiano e o *eros* psicanalítico é um detalhe crucial para a compreensão do amor transcendente que, nesse caso, o *eros* tillichiano representa o amor do ser humano para Deus. Um amor, portanto, não libidinoso e que não caberia, nesses termos, um impulso sexual na relação com o transcendente.

Para ela, “sexo parece uma palavra estranha aqui. Que implica copulação sem imaginação” (Tillich, H., 1973, p. 176, tradução nossa)⁹⁸.

As experiências sexuais do casal Tillich envolveram, segundo Hannah, viagens e uma liberalidade sexual na Alemanha envolvendo amigos próximos ao casal, como Uli, Eve e Heinrich⁹⁹. Segundo Hannah Tillich (1973, p. 108), o casal Uli e Eve organizava eventos de cunho sexualmente aberto – e convidavam Hannah, Paul e o amigo deles, Heinrich, para participarem. Nessas festas, não havia distinções e nem lugares heteronormativos – em relação a gênero e orientação sexual – havendo performances, consumo de bebidas e flertes entre as pessoas, o que fazia Hannah se sentir desconfortável, ao contrário de Paul (Tillich, H., 1973, p. 108). Essas aventuras sexuais envolviam viagens entre amigos em que, certa vez, Heinrich propôs que Hannah e Eve dividissem um quarto com a intenção de que houvesse uma experiência sexual entre elas, porém Hannah teria resistido (Tillich, H., 1973, p. 108).

Nesse sentido, de acordo com a visão de Hannah, Paul lidava com a sua sexualidade, por vezes, de modo impulsivo, fetichizado e dissociado de uma dimensão afetiva profunda. Assim, a ferida latente provocada pelos traumas – ligados à relação e morte da mãe, as experiências da guerra e a extraconjugal da primeira esposa –, se refletia de modo conturbado no casamento com Hannah, ainda que houvesse uma tolerância mútua em relação às experiências sexuais – inclusive, as extraconjugais – vividas por cada um deles durante o segundo matrimônio. E um ponto importante apontado por Hannah em relação a Paul quanto aos conflitos vividos no matrimônio não se de a essa condição de “liberdade sexual”, mas sim devido às fantasias sexuais predominantes do marido voltadas à objetificação do desejo sexual.

⁹⁸ *Sex seemed a strange word here. It implied copulation without imagination.* Hannah Tillich, nos Estados Unidos, aponta esse detalhe em relação ao contraste racial naquele país, ligado à sexualidade das pessoas pretas, sugerindo se tratar de uma forma de relação que ao mesmo tempo que é livre, é também primitiva. No Harlem, a presença da estética inocente comparece de modo vibrante, natural e do corpo exótico; marcado pela brutal desigualdade racial que, além da diferença visível do corpo preto, é possível revelar também aspectos primevos, intensos e emotivos (Tillich, H., 1973, p. 176-177).

⁹⁹ Nomes apresentados por Hannah Tillich (1973), respectivamente: Uli e Eve como um casal amigo dela e de seu marido, e Heinrich, um homem também muito próximo do casal Tillich com quem Hannah mantivera um relacionamento íntimo durante o seu casamento com Paul Tillich. A menção a esses três nomes aparece na obra de Hannah Tillich *From time to time*, porém, não há registros deles em outras biografias relacionadas aos Tillich, tampouco, informações relativas sobre quais seriam os seus sobrenomes. Entretanto, considerando o papel e as circunstâncias que Uli e Eve ocuparam na vida dos Tillich – pelo menos de acordo com o que se encontra no referido texto da segunda esposa de Tillich, assim como Heinrich –, sobretudo na vida pessoal de Hannah, provavelmente, trata-se de nomes fictícios adotados por ela com a intenção de preservar a privacidade dessas pessoas.

Impedindo, desse modo, a possibilidade de que houvesse uma relação capaz de compreender uma intimidade afetiva e dialógica entre o casal.

Para ela, a opção por um relacionamento não-monogâmico consistia na idealização de um parceiro ideal, em que Heinrich cumpriria uma função temporária complementar da falta – no sentido da relação entre “homem e mulher” –, até que a originalidade do par se esgotasse (Tillich, H., 1973, p. 93)¹⁰⁰. Ainda segundo Hannah Tillich (1973, p. 108), por mais que tivesse vivido experiências homoafetivas em sua vida – inclusive durante o seu casamento com Paul Tillich – ela, relata que se sentia desconfortável enquanto o marido se satisfazia ao vê-la flertando, beijando e bebendo com outra mulher, segundo ela: de forma indiscriminada. Apesar da abertura sexual no casamento, Hannah compreendia que o modo que o marido vivia sua sexualidade deixava nela cicatrizes emocionais, sobretudo após a mudança para os Estados Unidos, onde o marido se encontrava mais distante dela por conta de muitos compromissos de trabalho. Ela tolerava e entendia as necessidades sexuais dele, mas ainda assim, essa natureza de acordo conjugal não foi capaz de superar uma distância afetiva que, ainda que não rompesse profundamente a ligação entre o casal, a deixava em constante estado de angústia.

De acordo com Hannah Tillich (1973, p. 190), o pensador considerava o casamento uma decisão da vontade e que Hannah não era capaz de enxergar dessa maneira. Desse modo, o casamento dos Tillich sobrevivia em meio a complexa dialética entre uniões e desencontros, em que a liberdade sexual – em vez de servir como um auxílio – se tornou sintomática; marcada pela dificuldade de integrar o casal como *eros* enquanto corpo e espírito, desejo e amor. A liberdade sexual serviu para evitar a repressão – dos desejos sexuais –, mas se tornou ineficaz de atenuar o sofrimento provocado pelas marcas inconscientes deixadas e trazidas tanto por Paul quanto por Hannah.

A crise no casamento parecia não se resumir a aspectos morais ou sexuais, mas sim no sentido da expressão das lutas de cada um na tentativa de atingir um estado de plenitude impossível de ser alcançado totalmente. Porém, para Pauck e Pauck (1976, p. 86, 88), o casamento já era infeliz desde o começo e isso se deveu a um conflito entre o desejo de liberdade por parte de Paul e a expectativa de uma exclusividade por parte de Hannah. Ainda segundo os biógrafos, Tillich entrou nesse relacionamento com o objetivo de não retornar ao estilo de vida burguês “sufocante”. Ao mesmo tempo, Tillich não estaria disposto a renunciar à liberdade de

¹⁰⁰ A frustração maior de Hannah por Heinrich ter se fechado para ela devido à recusa do pedido de seu parceiro de abandonar Paul Tillich pelo fato da mulher estar com a mente tomada pelas fantasias infieis de seu marido e de se encontrar, portanto, dividida entre os dois homens (Tillich, H., 1973, p. 134).

se relacionar com outras pessoas – mesmo mantendo o casamento; pois a fidelidade não significava para Tillich exclusividade ou posse, mas sim uma forma de manter-se integrado às mais diversas possibilidades da vida (Pauck; Pauck, 1976, p. 86, 88).

O casamento, na visão de Paul Tillich, não consistia apenas em um “espaço de refúgio” capaz de comportar a liberdade que ele desejava construir. Ao refletir sobre seu papel como esposa, Hannah Tillich (1973, p. 103) reconhece que havia contribuído para transformar o marido em um “pequeno deus, um menino Eros” (Tillich, H., 1973, p. 103-104, tradução nossa)¹⁰¹, contudo, ela destaca atitudes dele que denotam uma subalternização de seu lugar de esposa através de falas jocosas dele a seu respeito¹⁰². Ainda assim, a marca ambivalente trazida por Hannah afetivamente em relação ao seu marido denota que ela ainda se mantinha atraída por ele, pois ela não se sentia traída por ele, pelo contrário. Nesse sentido, seu esposo:

era o mais fiel de todos os homens, no sentido de que sempre retornava ao encontro inicial de reconhecimento espiritual, fosse com uma mulher ou com um homem. Ele visualizava o eu mais profundo da pessoa – talvez desconhecido por ela mesma – removendo os escombros da superficialidade, muitas vezes como se a tivesse tocado com uma varinha mágica. Os amigos jamais esqueciam o esplendor que ele lhes proporcionava ao compreender o ser mais íntimo de cada um. Após esse encontro inicial, porém, ele facilmente descia a escada em direção à pornografia, usando as mulheres para satisfazer suas peculiaridades (Tillich, H., 1973, p. 103, tradução nossa)¹⁰³.

Era como um “lado infantil” de Tillich – identificado também por Hannah –, mas que, de acordo com Rollo May (1973, p. 50-51), era a capacidade formidável do pensador de poder fantasiar. E era isso que tornava Tillich atraente às mulheres¹⁰⁴, reforçando a sua capacidade extraordinária de sedução.

¹⁰¹ *a little god, a boy Eros*. Isso sugere, como indicou May (1973, p. 29, 37-39, 52), que Hannah reforçou o papel da mãe de Tillich, por erotizá-lo.

¹⁰² “Uma das piadas conjugais de Paulus era insistir que eu era sua ‘segunda melhor’. Ele chamava sua primeira melhor de ‘reserva cósmica’. Uma primeira melhor não havia na Terra, ele dizia, mas era preciso reservar um lugar para o grande e desconhecido Um que poderia vir, assim como o Messias poderia vir a qualquer momento para os judeus que o esperam” (Tillich, H., 1973, p. 104, tradução nossa). *One of Paulus's marital jokes was to insist that I was his "second best." He called his first best his "cosmic reservation." A first best did not exist on earth, he said, but one must reserve a place for the great unknown One who might come, as the Messiah might come at any moment to the waiting Jews.*

¹⁰³ *he was the most faithful of all men, meaning that he always returned to his initial encounter of spiritual recognition, with a woman or a man. He visualized one's deeper self - perhaps unknown even to that person - clearing away the rubble of superficiality, often as if he had touched one with a magic wand. Friends would never forget the glory he had brought them in understanding each one's deepest being. After that initial encounter, he might easily slide down the ladder to pornography, using the women for his peculiarities.*

¹⁰⁴ O próprio May relatara (1973, p. 50) que a sua noiva, após assistir a uma palestra de Tillich em Nova York, se encantou pelo pensador e, após passarem um tempo juntos em um jardim falando sobre seres mágicos e espíritos imaginários, ela sugeriu que terminassem aquele dia “deitando juntos”.

Embora bastante marcante na maturidade, a tendência dissociativa ligada à sexualidade em Tillich foi desaparecendo ao longo do tempo. Nesse contexto, o vazio narcisista passou a impactá-lo menos e, com isso, ele ficava em casa escutando música e gostava quando Hannah o visitava, o que pareceu ser uma velhice agradável (Tillich, R., 1998, p. 21). Entretanto, até que o tempo supostamente apaziguasse as tensões entre o casal Tillich, a relação entre eles também foi marcada por constantes separações a ponto de o casal morar em lares separados por várias vezes ao longo de toda a relação.

Os conflitos afetivos do casal impactaram profundamente tanto Mutie quanto René Stefan. Ele foi o segundo filho do casal, nascido em 1933, e foi tido como bastante parecido com Johannes Tillich – seu avô paterno (Pauck; Pauck, 1976, p. 181). René ressaltara que somente graças a seu pai ele conseguiu manter sua sanidade, amor e firmeza necessários para o seu desenvolvimento (Tillich, R., 1998, p. 21). Por mais que publicamente Paul Tillich fosse visto como um homem que se posicionava de modo contundente e franco quanto às causas que defendia, na situação familiar era diferente, pois colocava Hannah e sua família no lugar de codependentes (Tillich, R., 1998, p. 20).

Paul Tillich era bastante próximo dos filhos e foi retratado por René como um pai muito presente nas brincadeiras e atividades familiares, envolvendo visitas a restaurantes e viagens. Tillich também era um pai protetor. Como exemplo disso, o pensador defendeu o seu filho enquanto estudante em Harvard, mas tal fato teria descontrolado Hannah Tillich ao saber da situação (Tillich, R., 1998, p. 16). Esse episódio chama a atenção pois, mesmo diante da dinâmica familiar conturbada, Tillich se esforçava continuamente para se fazer presente e atuante na vida de seus filhos, no sentido de evitar que um alastramento das fissuras conjugais com Hannah os atingisse. Por outro lado, o desespero de Hannah – embora René interpretasse se tratar de algo sintomático –, sugere o lugar de uma mulher que, assim como Paul, trazia consigo marcas traumáticas e existenciais. No caso da mulher, ela se colocava no lugar da proteção tanto por parte dos filhos como do marido, por mais que, sugestivamente, seu excesso de zelo – um lado materno forte e intenso – reconhecesse uma suposta incapacidade por parte do marido de defender seu filho.

Com a diminuição das tensões entre o casal Tillich nos anos de 1950, com a melhoria da situação econômica e o estabelecimento de Paul como professor com maior reconhecimento, a família Tillich, finalmente, pôde retornar à Alemanha a passeio. Entretanto, eles se depararam com um país ainda mais devastado econômica e moralmente em decorrência dos impactos materiais, econômicos e sociais após a Segunda Guerra Mundial. E, devido a essa crise do país em recuperação, decidiram seguir a vida nos Estados Unidos. A marca trazida pelo exílio – no

sentido físico e simbólico –, foi internalizada pelo pensador e o levou a fazer algo a respeito ao participar de iniciativas que facilitavam a situação dos emigrantes na adaptação nos Estados Unidos.

A partir da consolidação profissional, surgiram obras importantes como *A coragem de ser* (1952) e *Dinâmica da fé* (1957), que denotaram a mais profunda distinção da sua leitura filosófica e teológica acerca da existência. Trata-se de obras escritas por um Tillich amadurecido que auxiliavam na busca por respostas ante à crise do sentido em tempos da mais absoluta incerteza diante dos mais variados aspectos da vida. Tamanho foi o seu sucesso nessas elaborações singulares que o pensador se tornou um dos principais nomes da teologia da correlação, que buscava estabelecer relações entre os dilemas da contemporaneidade com as respostas teológicas.

Paul Tillich planejava retornar a Nova York, após ter estado em Harvard (1955-1962) e em Chicago (1962-1965), para atuar na University Divinity School como professor de Teologia. Contudo, em 22 de outubro de 1965 ele falece por conta de um infarto. Na ocasião, Tillich que já havia sido internado devido a problemas de saúde, no dia de sua morte, disse a Hannah que “hoje é o dia de morrer” (Pauck; Pauck, 1976, p. 283). Dez dias antes, em 12 de outubro, Rollo May teria ido ao Lake Forest College em uma conferência na qual os alunos iriam discutir sobre a morte, porém, lá ele soube que Tillich não participaria por estar internado, o que alimentou premonições ligadas à doença cardíaca que o pensador tinha (May, 1973, p. 103-104).

A morte de Tillich não marcou apenas o fim de uma trajetória de uma existência realçada por fronteiras pessoais ligadas às perdas de pessoas amadas, traumas sociais, separações, crises em relação à fé e uma série de recomeços. Ela encerrou experiências marcadas por excessos, tanto voltados à sexualidade como ligados ao trabalho, sendo estas, talvez, as formas encontradas pelo pensador para poder lidar com a angústia. A vida de Tillich condensa-se com a sua obra, fazendo-o um pensador existencial. Mas não somente. Ele se definia também como essencialista ao indicar que a essência humana é marcada por uma falta (o que o fez aproximar-se da psicanálise) que é definida pela tensão constante entre a dúvida e a fé, o que ressalta a coragem de ser como modo de se fazer presente e resistente na existência e na angústia, resultantes dessa tensão.

2.9 OBSERVAÇÕES FINAIS

A exploração dos aspectos biográficos de Paul Tillich, dado o enfoque maior em relação às suas fronteiras existenciais, possibilitou a construção de um painel importante nesta pesquisa,

o qual facilita a compreensão da formação de seu pensamento filosófico e teológico – sendo este a base em que ele construiu a *depth psychology*. A análise de suas experiências vividas no âmbito familiar, já atravessadas por uma relação afetuosa ambivalente entre seu pai e sua mãe, influenciaram a forma pela qual Tillich lidou com a perda precoce da mãe, somada à constante rigidez paterna. É a partir dessas experiências que emerge um jovem promissor, porém idealista, que, de certa maneira, projetou suas perdas espelhando-se no exemplo do pai, que em alguma medida, Paul Tillich procurava superar intelectualmente. Uma idealização construída como defesa para lidar com a possibilidade de futuras ameaças de perda.

Entretanto, um novo furo nessa forma de defender-se da angústia se deu durante seu serviço militar. Os traumas da guerra foram decisivos na descontração dos aspectos idealizados voltados para as certezas de uma vida na qual a religião – pelo que a análise assim permitiu – sustentava e servia como uma consolação para Tillich. No aspecto afetivo, a experiência extraconjugal da primeira esposa fez ruir, em Tillich, as esperanças de um amor romantizado e eterno no qual a cumplicidade e devoção de uma mãe não se atualizaram no primeiro matrimônio e, com isso, ao invés de refugiar-se em novas idealizações no âmbito familiar, o pensador investiu todos os seus esforços na construção de uma carreira intelectual.

Acompanhada da vida boêmia – que não é sem razão: um refúgio de boa parte da intelectualidade burguesa dos séculos XIX e XX – a imagem de um jovem europeu moralista e burguês dava lugar a um intelectual angustiado que se refugiou ainda mais no conhecimento e no autoconhecimento como formas de lidar com o medo do futuro incerto. Ao reconhecer a incerteza em seu íntimo, Tillich, antes conservador, tornou-se um apostador, sobretudo, no que diz respeito aos relacionamentos.

Seu contato com a psicanálise não lhe trouxe respostas, mas sim possibilidades de existir quer seja arriscando-se em novas possibilidades ou, até mesmo, vivendo na intensidade. Talvez a possibilidade de uma vida intensa, repleta de prazeres e satisfações – ainda que momentâneas – se tornaram um novo refúgio daquele que passou a ser mais íntimo da perda do que da possibilidade de evitá-la. O novo casamento, entretanto, não eliminou de Tillich essa condição. Porém, o sonho (talvez) de constituir uma família possa ter sido decisivo em relação à sua própria existência, conferindo-lhe uma responsabilidade em relação a si e à sua família. Por mais que essa dedicação não tenha se perdido em relação às suas irmãs e nem aos amigos mais próximos, Tillich parecia estar sempre desconfiado do novo. Por mais que fosse uma família nova, a responsabilidade de um cuidado marcado pela presença não veio imediatamente e quando surgiu, não foi suficiente.

O exílio, simbolicamente, representou uma nova fase praticamente inédita na vida do pensador pois, além da responsabilidade, o papel da família foi imprescindível no que diz respeito à estabilidade emocional e afetiva já abalada por conta dos efeitos políticos da Europa e agravada na adaptação em uma nova cultura e um novo idioma nos Estados Unidos. Nesse sentido, os prazeres da vida social se mantiveram com o pensador já que durante uma boa fase de seu matrimônio tais hábitos eram compartilhados ou tolerados por sua segunda esposa, Hannah Tillich. Ela, assim como o marido, era um sujeito atravessado por uma série de traumas e decepções. Ao mesmo tempo que denunciava um marido distante, ela procurava, no limite de todas as suas capacidades, manter a coesão familiar – do mesmo modo que Tillich.

No que se refere aos traumas emocionais serem capazes de transformar por completo a existência de alguém, o exemplo de Hannah e Tillich sugere que em vez de apostar no julgamento moralista de atitudes tomadas tanto de um lado quanto do outro, em última análise, a forma com que eles viveram foi resultado de suas escolhas em conformidade com a capacidade que cada um teve de amar. Um amor que também serviu de suporte e apoio para Tillich, evidenciado desde sua migração para os Estados Unidos e na estruturação de sua família, sobretudo na formação de seus filhos. Estes, pois, pelo que as fontes indicam, apesar da instabilidade familiar constante, puderam gozar de certo conforto financeiro e contar com atenção por parte de um pai que procurava, assim como a sua experiência com a mãe no interior da Alemanha, oferecer experiências de convívio e lazer – isso, claro, dados os limites da relação do casal Hannah e Paul Tillich.

Essa contextualização biográfica dialoga diretamente com o objetivo geral deste trabalho, que é o da investigação da relação entre a psicanálise (psicologia profunda) e a filosofia existencial de Paul Tillich. Dessa maneira, suas experiências ilustram como questões ligadas à angústia e como ameaça do não-ser surgem, exatamente, a partir dos conflitos expressos pelas fronteiras existenciais. Experiências essas que, embora afetem diretamente a subjetividade, partem do cotidiano.

A abertura do diálogo entre Tillich com Schelling e Kierkegaard, a seguir, tratam, sobremaneira, do modo como o autor, a partir de suas fronteiras incessantes e ressonantes experienciadas ao longo de sua vida, aliou suas experiências com a angústia juntamente com o conhecimento filosófico enquanto tentativa de compreender o sofrimento humano como condição existencial e a dimensão espiritual relacionada com a essência humana.

3 A PRESENÇA DAS FILOSOFIAS DE SCHELLING E DE KIERKEGAARD NA *DEPTH PSYCHOLOGY* TILlichIANA

Este capítulo tem como objetivo apresentar um breve descritivo acerca da relevância dos pensamentos de Friedrich Schelling e Søren Kierkegaard para o pensamento tillichiano, especialmente tendo em vista a sua visão da *depth psychology*. Leva-se em consideração a importância conferida a esses pensadores em detrimento de outros cujas ideias Tillich se inspira ao longo de sua produção intelectual. Quanto a isso, considerando o caráter interdisciplinar no pensamento tillichiano, que se beneficia das contribuições de diversos tempos e momentos da filosofia, serão levados em consideração os aspectos que mais refletem no objeto de nossa pesquisa – a *depth psychology* tillichiana. As análises preliminares sobre ela, reforçada pelos apontamentos de diversos estudiosos do pensamento de Tillich, mostram que seriam, portanto, as semelhanças e diferenças desses dois grandes filósofos do século XIX, as mais determinantes para a *depth psychology*.

Desse modo, neste capítulo serão destacados os seguintes aspectos: o essencialismo, a filosofia positiva, a filosofia da natureza, a relação do ser com a liberdade, assim como a noção de Absoluto e inconsciente em Schelling e as contribuições de Kierkegaard para a psicologia profunda tillichiana, sobretudo o conceito de angústia e o paradoxo da fé na *depth psychology*.

Antes de entrarmos nesses pontos, é importante tratar de uma ontologia paradoxal proposta por Tillich, a qual se faz presente não somente em sua psicologia profunda, mas em sua filosofia em geral, ao relacionar existencialismo e essencialismo em complementaridade. Entretanto, tal relação complementar nem sempre será possível quando aspectos ontológicos existenciais tocam no que está ligado à essência do ser humano – i.e.: a verdade do ser. Nesse sentido:

O “Existencial” aponta para o envolvimento universalmente humano se tratando de questões de preocupação genuína; o “existencialista” aponta para um movimento filosófico que combate a predominância do essencialismo no pensamento moderno, seja ele um essencialismo idealista ou naturalista (Tillich, 1984g, p. 152, tradução nossa)¹⁰⁵.

Quanto a isso, o próprio Tillich (1984g, p. 151) coloca o elemento existencialista em um lugar importante na *depth psychology*. Embora ele próprio não tenha se definido como um (existencialista). Entretanto, o essencialismo, no pensamento tillichiano, diz respeito a uma

¹⁰⁵ “*Existential*” points to the universally human involvement in matters of genuine concern; “*existentialist*” points to a philosophical movement which fights the predominance of essentialism in modern thought, be it idealistic or naturalistic essentialism.

essência ontológica que busca se chegar a uma verdade – i.e., a “essência das coisas” que, por sua vez, seria alcançada cognitivamente por meio de um processo dialético que estaria para além da superfície do ser; ou seja, na profundidade do ser (*ousia*), onde se encontra o verdadeiro ser (Mueller, 2005c, p. 42). Ainda nessa direção, para Leal (2015, p. 98), o sistema teológico de Tillich – que não se distancia do filosófico – se fundamenta em duas linhas centrais do seu pensamento, que seriam as linhas essencialista (que se liga ao ser) e existencialista (que se liga à finitude).

Nesse sentido – diferentemente de uma psicologia profunda (*depth psychology*, psicanálise e psicologia analítica), que não tem por objetivo chegar ou propor uma normatividade existencial para o sujeito –, na filosofia de Tillich, o essencialismo diz respeito ao verdadeiro ser que, por sua vez, só é atingido na travessia da angústia. Assim, a *depth psychology* se coloca para auxiliar o indivíduo a lidar com o sofrimento, mas não na direção de “propor” ou até mesmo na intenção de “construir” o verdadeiro ser. Esse processo é definido por meio de um ato último da coragem: a ‘coragem de ser’ que, por sua vez, consiste no processo de “cura” para a *depth psychology*, entendido como a afirmação do ser diante do não-ser frente à experiência da angústia.

3.1 A IMPORTÂNCIA DO PENSAMENTO DE SCHELLING PARA TILLICH

A importância de Friedrich Schelling no arcabouço de conhecimento tillichiano, ao mesmo tempo que foi precoce, foi também significativa se mantendo presente, em boa medida, no decorrer do desenvolvimento de conceitos filosóficos e psicológicos de Paul Tillich. As influências do filósofo da liberdade se mostram em muitos aspectos da sua *depth psychology* no que diz respeito à valorização da experiência emocional e contemplativa com a natureza. Na ontologia tillichiana é também possível perceber a presença schellinguiana.

Em vista da complexidade empreendida nesse diálogo proposto, há de se levar em consideração que a apropriação tillichiana foi criativa e crítica, tendo o exemplo da transposição do conceito schellinguiano de potência para o tillichiano de princípio. Com isso, integra-se a filosofia da liberdade a uma ontologia tillichiana da coragem. As nuances desse percurso formam um material rico no sentido de explorar a relação de Tillich entre existência e essência, finitude e infinito.

Verifica-se que a devida relação em Tillich é embrionária do arcabouço de Schelling, sendo, pois, o eixo principal a partir da qual a *depth psychology* pôde conceber o sofrimento psíquico como uma alienação que afasta o ser humano do *Fundamento do Ser* e a cura como

um movimento de reconexão com essa essência na profundidade humana. Assim, o que se busca captar a partir desse exame servirá de base para a compreensão das matrizes filosóficas – neste instante, em Schelling – da psicologia profunda tillichiana.

O presente subcapítulo, por sua vez, composto pelos itens que o sucedem, tem a intenção de realizar, não somente, um mapeamento exaustivo dos conceitos propostos, mas também de demonstrar como a filosofia positiva, a noção de inconsciente, a estrutura das potências e a concepção de um Absoluto paradoxal (fundamento e abismo) forneceram a base ontológica tillichiana acerca da profundidade humana.

As bases desta análise se concentram, em boa medida, em obras de autoria de Tillich como: *A coragem de ser*, *Teologia da cultura*, além do texto *Autobiographical reflections*. Foram considerados, também, textos de comentadores de Tillich que atendam ao tema como Wilhelm e Marion Pauck, Gross, Leal e Calvani. Da parte de Schelling, recorreu-se às obras do filósofo: *Bruno ou do princípio divino e natural das coisas*, *História da filosofia moderna* e *Cartas filosóficas sobre o dogmatismo e o criticismo*. Além de textos de seus comentadores, dentre os quais destacam-se: Ffytche, Sisto e Vieira.

3.1.1 A filosofia positiva de Schelling e a *depth psychology*

O pensamento tardio de Schelling assume um papel fundamental no arcabouço tillichiano, especialmente em se tratando de sua ontologia. Paul Tillich (1964, p. 4) atribui a Schelling um grande impacto em seu pensamento, pois vem dele a contribuição principal do estilo de seu romantismo em relação à natureza que se dá de forma diferente de um modo científico ou técnico. Isso se dá através de uma postura estético-meditativa, o que o levou a valorizar a experiência emocional e contemplativa proporcionada pelo contato com a natureza.

As influências schellinguianas em Tillich se fortaleceram durante o período de sua formação teológica quando estava em Halle. Na ocasião, seu professor de teologia sistemática, Martin Kähler (1835-1912)¹⁰⁶, foi quem transmitiu a Tillich a ideia sobre a justificação pela fé consistir em um ato de coragem do ser humano diante da incerteza e a de que a fé não compreende apenas o pecador, mas também o duvidoso (Pauck; Pauck, 1976, p.19).

¹⁰⁶ Kähler foi professor de teologia sistemática de Paul Tillich. Para Adams (1985, p. 17), as influências de Kähler se mantiveram no pensador até o final de sua vida, pois ao ver a dúvida como significado teológico, Tillich compreendeu que a teologia apologética deveria escutar e acolher as vozes da dúvida. Segundo Pauck (1985, p. 33), a importância de Kähler ressoou em Tillich na promoção de teologia que conciliava aspectos opostos e indissociáveis do saber e da experiência humana como liberalismo e ortodoxia, filosofia e teologia, secular e o sagrado.

Nesse sentido, as contribuições de Schelling, através de Kähler, são perceptíveis, igualmente, na noção tillichiana da fé na “coragem de ser” diante do abismo. Tal perspectiva reafirma a necessidade por uma teologia que não reprima ou condene a dúvida, passando a admiti-la como essencial no contexto da experiência humana com o sagrado. E isso torna a experiência religiosa no pensamento tillichiano algo muito mais próximo das fragilidades humanas do que algo definido pelo alcance de um ideal máximo de perfeição humana, pois: “Tillich devia a Kähler uma compreensão constitutiva da doutrina da justificação pela fé e sentiu-se estimulado por ele a aplicar seu significado também ao campo do pensamento intelectual” (Pauck, 1985, p. 33, tradução nossa)¹⁰⁷.

Por conta dessas observações, considera-se que a influência da hermenêutica de Kähler possa ter sido determinante no ensino teológico e filosófico interdisciplinar de Tillich¹⁰⁸. Isso porque o aspecto teológico do pensamento tillichiano reflete uma espécie de “abertura” da teologia à cultura e daí para os mais diversos campos do conhecimento.

Ao longo dos primeiros anos da formação intelectual de Paul Tillich, as influências de Schelling foram tão significativas que se refletiram nos seus dois trabalhos de conclusão, respectivamente: a tese em Filosofia, no ano de 1911, e a licença obtida em teologia,¹⁰⁹ no ano de 1912 (Calvani, 1995, p. 14). A tese, defendida por Tillich, aos 24 anos, pela Universidade de Breslau, é intitulada “*A Construção da história da religião na filosofia positiva de Schelling – pressupostos e princípios*”. Já o trabalho que lhe conferiu a licença em teologia foi defendido por Tillich na Universidade de Halle e é intitulado “*Mística e consciência de culpa no desenvolvimento filosófico de Schelling*” (Calvani, 2018, p. 63-64). O que Paul Tillich viu de tão importante em Schelling foi a possibilidade de um pensamento teônimo, um elo capaz de unir Filosofia e Teologia (Calvani, 2016, p. 173).

Schelling exerceu grande impacto no pensamento tillichiano, cabendo a ele a contribuição principal do estilo de seu romantismo em relação à natureza, diferente de um olhar científico ou técnico, mas sim, através de uma postura estético-meditativa (Tillich, 1964, p. 4). Logo, esse olhar, para o pensador, despertou a valorização da experiência emocional e

¹⁰⁷ *Tillich owed to Kahler a constructive understanding of the doctrine of justification by faith and found himself stimulated by him to apply its meaning also to the realm of intellectual thought.*

¹⁰⁸ Outra influência intelectual importante para Tillich, enquanto esteve como aluno em Halle, foi Fritz Medicus (1876-1956), cuja relação, em princípio, foi acadêmica e que, mais tarde, se transformou em uma amizade. Segundo Pauck e Pauck (1976), a relação de Tillich com Medicus foi determinante para despertar no pensador um interesse pelo idealismo alemão, influenciando o pensamento tillichiano na dialética sobre a existência e quanto ao conceito de demônio (Pauck; Pauck, 1976, p. 19-20, 34).

¹⁰⁹ Na época, “o mais alto grau no ensino teológico alemão” (Calvani, 1995, p. 14).

contemplativa proporcionada pelo contato com a natureza como parte de um “eu profundo”. No aspecto filosófico – que reflete no teológico –, “a interpretação filosófica da doutrina cristã de Schelling abriu o caminho, eu penso, para a unificação entre teologia e filosofia” (Tillich, 1966, p. 51, tradução nossa)¹¹⁰.

Entretanto, é importante ressaltar que a abordagem de Schelling da natureza parte de uma perspectiva ontológica – contrária, por exemplo, à de Fichte¹¹¹ – cuja compreensão sobre a natureza – que é também subjetiva – favorece uma possibilidade natural para o *surgimento do próprio eu* (Vieira, 2007, p. 24-27). O *eu*, para Schelling, é diferenciado do “não-eu”, por ter como essência o espírito e, assim, o filósofo propõe uma separação por categorias a partir daquilo que seria a essência das coisas. Desse modo: “a essência do eu é espírito, a da natureza é matéria e a da matéria é força” (Torres Filho, 1989, p. IX). A natureza na concepção schellinguiana, portanto, é compreendida como um organismo vivo que se desenvolve através de estágios – matéria, vida, consciência –, a partir de níveis crescentes da liberdade na relação definida pela relação do ser humano com o Absoluto.

Esse entendimento é importante, pois é a partir da proposta schellinguiana sobre a essência das coisas que a relação entre sujeito (eu) e objeto (não-eu) se torna possível; ou seja, diferenciada da relação eu e não-eu, marcada pela crítica de Schelling ao idealismo de Fichte e Hegel. Voltaremos a esse ponto no desenrolar do trabalho.

Esse rompimento da parte de filosofia positiva de Schelling com o idealismo hegeliano não se dará do mesmo modo para Tillich, o qual tinha resquícios das influências de Hegel. Isso porque, de acordo com Ribeiro (2003, p. 9), a aproximação de Tillich com as filosofias da existência lhe fora determinante desde o início de seus escritos filosóficos – os quais também contribuíram para que ele se aproximasse da filosofia kierkegaardiana.

Entretanto, para Tillich – que também estabelece critérios de categorias em sua ontologia –, há uma natureza de fé e uma natureza da razão, em que a possibilidade de conflito irreconciliável entre ambas não existe (Tillich, 2002, p. 53). Para o pensador, que estabelece sua ontologia em uma direção teológica, essencial e existencial, não ocorre conflito entre essas três, pois a fé não prescinde do lugar da razão, na medida em que o autor a coloca em uma

¹¹⁰ *Schelling's philosophical interpretation of Christian doctrine opened the way, I thought, to a unification of theology and philosophy.*

¹¹¹ Fichte, diferentemente de Schelling, compreendia a natureza enquanto um ser meramente objetivo, ou seja, um “puro não-eu, uma realidade oposta ao eu e, simultaneamente, posta à disposição desse mesmo eu” (Vieira, 2007, p. 24). Mais uma vez, essa distinção entre sujeito e objeto – que é determinante para a psicologia profunda tillichiana –, tem como base o olhar de Schelling, que compreende a natureza como uma essência definida pela expressão viva do Absoluto, na qual o sujeito encontra sua origem em uma dimensão profunda.

categoria de importância no ser humano a qual a razão não deveria ultrapassá-la. Tillich (2002, p. 50) se apoia no conceito de que fé significa “estar possuído incondicionalmente”. Nesse sentido, contraria a ideia da oposição entre fé e razão, pois que, se assim o fosse, ambas se excluiriam mutuamente.

Para Schelling, a realidade não é um campo imutável e completamente inacessível ou impossível para o ser (humano); ela consiste em um processo dinâmico e criativo. Essa perspectiva levou Tillich a pensar Deus como o “Ser” que se manifesta em todas as dimensões da existência, isto é: desde as manifestações “mais objetivas” até as mais profundas no ser humano. A ideia de um Absoluto que abrange o espiritual, o profundo e o material também influenciou a concepção de Tillich sobre Deus como a fonte de toda a realidade.

A ênfase de Schelling na liberdade e na individualidade humana ressoou na visão de Tillich por meio da revelação que se daria na construção da liberdade compreendida, através de uma aproximação maior com o fundamento transcendente – *o fundamento do ser*, que caracteriza a dinâmica do finito e o infinito, o Absoluto e o relativo na existência. Segundo Gross (2010, p. 84), o fundamento do ser consiste, em Tillich, numa caracterização de Deus e, nesse sentido, a contribuição schellinguiana se daria na simbolização de Deus como fundamento *do ser*. Entretanto, por mais que se trate de uma referência para Deus, *o fundamento do ser* ainda é insuficiente se a intenção da utilização do conceito for a de defini-lo em sua totalidade, uma vez que há uma polaridade no divino na concepção tillichiana. O lado oposto de Deus, quer dizer, o *abismo* – relacionado com a ideia de profundidade tillichiana – representa, ao mesmo tempo, o “caráter inefável e infinito que precede a razão”, e o mistério aponta para além da razão, em que o *abismo* se conecta com o *fundamento do ser* (Gross, 2010, p. 85-86)¹¹².

Essa relação indica, a partir do dualismo de Schelling, o paradoxo tillichiano do Absoluto como “aquele” que fundamenta e sustenta a existência, e também a destitui; sendo,

¹¹² Tillich (2005a) aprofunda essa dimensão ligada ao mistério e aos limites da compreensão racional em relação ao aspecto dual do fundamento de ser: “O verdadeiro mistério aparece quando a razão é conduzida para além de si mesma, a seu ‘fundamento e abismo’, àquilo que “precede” a razão, ao fato de que ‘o ser é e o não-ser não é’ (Parmênides), ao fato original (*Ur-Tatsache*) de que há *algo* e não *nada*. Podemos chamar isso de ‘lado negativo’ do mistério. Este lado do mistério está presente em todas as funções da razão; ele se manifesta tanto na razão subjetiva quanto na razão objetiva. O ‘estigma’ da finitude [...], que aparece em todas as coisas e na totalidade da realidade, e o ‘choque’ que se apodera da mente quanto se encontra com a ameaça do não-ser [...] revelam o lado negativo do mistério, o elemento abismal do fundamento do ser. Este lado negativo está sempre potencialmente presente, e podemos detectá-lo nas experiências tanto cognitivas quanto comunitárias. É um elemento necessário da revelação. Sem ele, o mistério não seria mistério” (Tillich, 2005a, p. 122-123).

portanto, essa contradição necessária visto que possibilita revelar a profundidade infinita e o mistério ligado ao divino além da compreensão dada pela razão. Seria essa relação paradoxal, ligada à caracterização Deus (*fundamento do ser*) e ao profundo (*abismo*) uma presença forte da influência de Schelling não somente no contexto filosófico, mas também teológico, havendo nisso uma essência – ainda que dual – ligada ao Absoluto e existencial no que tange a relação entre o ser e ser-em-si. Por conta disso, Tillich costuma definir Deus como abismo e fundamento do ser. Desse modo:

A intenção dessa expressão [abismo e fundamento do ser] é apontar para uma distinção entre “ser” e “fundamento do ser”. Nesse sentido, Tillich é relativamente conseqüente já que “fundamento do ser” é usado com muito mais frequência em sua obra para a caracterização do divino do que “ser” ou “ser em si”. De modo que nas poucas vezes que encontram os termos “ser” ou “ser-em-si” eles deveriam ser entendidos nesse mesmo sentido de “fundamento do ser”.

No entanto, ainda a expressão “fundamento do ser” poderia permitir uma certa incompreensão. Afinal de contas, “fundamento” parece algo palpável e estático. Remete a uma estrutura rígida. Por isso é importante atentar para o fato de que muitas vezes Tillich emprega a expressão composta “fundamento e abismo do ser”. Com isso, basicamente, ele está fazendo referência à necessidade de se perceber uma polaridade intrínseca ao divino. Aquilo que fundamenta é simultaneamente o que desestabelece (Gross, 2010, p. 84).

Deve-se também ao conceito schellinguiano de potência um fator de relevada importância sobre a noção tillichiano de princípio. Essa escolha de Tillich – por princípio e não potência –, como assinala Calvani (2019, p. 45), se dá na ideia de um “princípio unificador” entre conhecimento e realidade, resultando, portanto, na conciliação entre essencialismo e idealismo¹¹³. Por sua vez, se dá sob forma de uma estrutura trina entre autointegração,

¹¹³ Idealismo, como conceito, situado nos limites do pensamento de Schelling e no modo como Paul Tillich compreende o idealismo na filosofia da natureza. Nesse sentido, Calvani (2019, p. 43-44) cita um trecho de nota de rodapé da obra de Tillich (*Perspectivas da teologia protestante nos séculos XIX e XX*) que esclarece o idealismo schellinguiano, dada a importância da relação unificadora entre teologia e filosofia, identificada como “filosofia teônoma” por Tillich. Entretanto, para que se tenha uma ideia melhor do que seria o idealismo de Schelling para Tillich, mais no sentido filosófico do que teológico, como sugere Leal (2015, p. 99), parte-se da contribuição sistemática de Schelling das mais variadas dimensões da realidade levando em consideração suas tensões e aspectos críticos. Estas se dariam, sobretudo, a um “ideal mítico-ontológico”, ligado ao conceito de queda, do pensamento judaico-cristão associado ao pecado original. Desse modo: O conceito schellinguiano de queda, adotado por Tillich, é um misto de mitologia bíblica e platonismo. Nesse ponto a continuidade entre Schelling e Tillich é explícita: o pecado não é uma deficiência moral, mas um ato espiritual transcendental, através do qual o “primeiro homem” (o homem ideal, protótipo que continua a viver em todo ser humano concreto) se autoposiciona conscientemente perante o mundo e perante Deus. O fundamento desse posicionamento é seu distanciamento da participação original na “primeira potência”. Segundo Tillich, citado por Calvani: “Trata-se de ‘queda ontológica’ e, por isso mesmo, sempre atualizada historicamente, princípio da existência e, miticamente, o pecado original” (Calvani, 2019, p. 53).

autocriação e autotranscendência, sendo essa estrutura presente nos dois pensadores, sendo que em Tillich, ela aparece como “‘amor, poder e justiça’ para referir-se às bases ontológicas da ética e ‘heteronomia, autonomia e teonomia para abordar as relações entre religião, cultura e a sociedade’” (Calvani, 2019, p. 47). Assim, essa estrutura compreende uma tentativa, por parte de Tillich – a partir de Schelling –, de realizar um movimento integrativo – amor, poder e justiça – nessas três dimensões da existência, e de se chegar a uma síntese entre os aspectos transcendentos e imanentes entre o divino e o humano. Isso corresponde a uma superação dicotômica – no contexto socrático, platônico e aristotélico – entre a realidade comum e a realidade última, ao mesmo tempo, sem ter de aboli-las, ou até mesmo priorizar uma em detrimento da outra, se tratando da existência.

3.1.2 A profundidade do ser em Schelling e Tillich

Schelling, embora seja considerado um pensador idealista – pois está situado no mesmo tempo e espaço do idealismo filosófico – desenvolve uma filosofia positiva,¹¹⁴ que é um forte contraponto na chamada filosofia negativa do principal expoente do idealismo alemão, Hegel. Entretanto, a filosofia negativa marcada (predominantemente) pelo pensamento racionalista hegeliano representa o oposto da direção que Schelling propõe em sua filosofia positiva, sendo esta uma “virada” de seu pensamento na dimensão mais profunda e essencial da existência entre natureza e espírito.

A filosofia positiva surge em contraponto ao idealismo, por sua vez, marcado pelo seu “racionalismo dogmático de caráter iluminista (e hegeliano)” (Sisto, 2017, p. 25). Assim, Schelling aponta que a predominância pelo pensamento conceitual consiste em uma limitação da filosofia negativa e, com isso, a filosofia positiva seria uma resposta a esse movimento, buscando pensar a existência real e efetiva do ser. Por conta disso, o idealismo de Schelling é considerado um idealismo romântico. Para ele:

Era isso que aquela filosofia [a da natureza] tinha de assumir; para isso ela se pôs fora de toda contradição, mas justamente com isso desistia de sua pretensão à objetividade, isto é, tinha de confessar-se como ciência, na qual não se trata de modo nenhum de existência, daquilo que efetivamente existe

¹¹⁴ “A filosofia positiva é constituída por uma filosofia da mitologia e uma filosofia da revelação, em que o filósofo aborda temática de teor teológico e mitológico, mas a partir da sua formação específica, que põe a experiência acima de todas as formas de reflexão racional. Nessa filosofia positiva, observamos que se passa do conceito racionalista de *intuição intelectual*, que é central sobretudo nos escritos de princípios do século XIX, para o conceito de êxtase da razão, uma noção quase mística que remete para a ideia de uma razão que tem uma relação imediata com o ser, sem necessidade de uma mediação conceitual” (Sisto, 2017, p. 25-26).

e, portanto, tampouco de conhecimento nesse sentido, mas somente das relações que os objetos assumem no mero pensar, e, como existência é por toda parte o positivo, ou seja, aquilo que é posto, que é assegurado, que é afirmado, tinha de confessar-se como filosofia meramente negativa, mas justamente com isso deixar livre fora de si o espaço para a filosofia que se refere à existência, isto é, para a filosofia positiva, não se fazer passar pela filosofia absoluta, pela filosofia que não deixa nada fora de si. Foi preciso um longo espaço de tempo até que a filosofia se pusesse às claras sobre isto, pois todos os progressos na filosofia só acontecem lentamente (Schelling, 1989b, p. 158).

Para a filosofia positiva schellinguiana, o ser se revela na existência concreta, contingente e temporal. Ou seja, o ser não é apreendido somente pela razão pura, mas manifesta-se no acontecer histórico, na liberdade e no mistério que envolve a origem e o fundamento do ser, abrindo um espaço para uma ontologia schellinguiana da revelação. Nesse sentido, a revelação como um aspecto teológico teria, na compreensão tillichiana, a religião como “a substância que dá sentido à cultura, e a cultura, por sua vez, é a totalidade das formas que expressam as preocupações básicas da religião” (Tillich, 2009, p. 83). Esse traço da ontologia de Schelling foi determinante para a de Tillich, por sua vez, revestida teologicamente, mas que, ainda assim, preserva o caráter filosófico e existencial – no sentido da interrogação pelo ser. Dessa maneira, Tillich recusa uma dogmática racionalista e acolhe a tensão inerente à finitude e fundamento inerente à existência, como é apresentada na sua compreensão do ser-em-si, da liberdade e da estrutura paradoxal da existência.

A noção de liberdade, tanto em Schelling quanto em Tillich, se dá de forma paradoxal na existência¹¹⁵ – marcada pela tensão entre o fundamento (do ser) e a finitude –, e assim é tratada na *depth psychology*. Nesse limite, há a liberdade que, em Schelling, não é anterior ao ser, mas está implicada na própria construção da realidade, como força originária, criadora e ambígua que se encontra no abismo sagrado. Para Schelling (1989a, p. 107-108) o abismo sagrado é a unidade definitiva em que a essência e forma se ajustam, em que tudo repousa em potência, como uma semente infinitamente fecunda que encerra dentro de si própria toda a totalidade antes mesmo de sua manifestação. Em outras palavras, o abismo sagrado é também o abismo do ser, no qual se abriga a essência do ser dentro de uma unidade onde o finito abriga o infinito e onde as possibilidades do real e do ideal estão harmonizadas.

Esse paradoxo – representado pela ideia do infinito dentro do finito – é uma outra definição, e talvez a mais profunda, que leva em consideração o aspecto schellinguiano da dualidade. A separação entre sujeito e objeto não trata de uma dimensão somente estética, cujo

¹¹⁵ Paradoxos que se encontram, também, nas semelhanças e diferenças do pensamento kierkegaardiano em Tillich, como veremos adiante.

abismo representaria um distanciamento radical entre ambos. O que está nesse limite entre sujeito e objeto é o espírito. Logo, tanto o sujeito quanto o objeto fariam parte da mesma natureza, contudo, estariam diferenciados devido à manifestação destes. Nesse contexto, como sinaliza Sisto, a frase “A natureza é o espírito visível e o espírito é a natureza invisível”, do livro *Ideias para uma filosofia da natureza*, de Schelling, seria a expressão mais famosa do pensamento schellinguiano (Sisto, 2017, p. 58). Assim, “na unidade absoluta do espírito em nós e da natureza fora de nós, deve resolver-se o problema de como é possível existir uma natureza fora de nós” (Sisto, 2017, p. 58, *apud* Schelling, 2001).

Para Schelling em seu texto *Bruno ou do princípio divino e natural das coisas* (1989a, p. 71-154), cada coisa finita é finita por si mesma, o que não quer dizer que não esteja dissociada do infinito. A coisa finita assim o é na medida em que ela passa a conter a relação entre o ideal e o real, o pensar e o intuir. Logo, devido a isso, a existência não pode ser objetivada – ou efetivada – somente pela finitude ou pela eternidade. Ela – a coisa finita -, por essência, coexiste entre esses dois planos, mas é sempre uma por se tratar de uma expressão diferenciada da unidade prévia. Essa unidade prévia corresponde ao Absoluto¹¹⁶.

Essa concepção schellinguiana da correspondência-univocidade entre o ente e o Absoluto, corresponde, para a *depth psychology* tillichiana, no modo como o ser humano – na condição da finitude – participa do Ser do Absoluto enquanto *fundamento do ser* – o Infinito. E assim, a existência do ser humano sempre aponta para uma profundidade ontológica que o transcende, na qual a essência do ser incide diretamente nessa relação – de correspondência-univocidade – proposta por Schelling. Quanto a isso, Tillich (1976, p. 92) atribui ao Romantismo esse conceito de individualidade dissociado daquele do Iluminismo, pois o indivíduo – que participa dessa “unidade” schellinguiana – é estimado por conta de sua unicidade como expressão profundamente significativa da substância de ser. Logo, a coragem de ser, que representa a auto-afirmação do ser humano diante de sua unicidade, não pode partir de um “eu individual” (Tillich, 1976, p. 92).

Assim como em Schelling, para quem a natureza e o espírito são instantes do Absoluto, para Tillich, o ser humano é estruturado a partir de uma polaridade definida por essência e existência. Nela, a presença do divino, diferente da concepção de se tratar de um estado de transcendência que proporcione uma paz profunda, encerra uma tensão – igualmente profunda

¹¹⁶ Desse modo: “[...] o sujeito-objeto puro, aquele conhecer absoluto, o eu absoluto, a forma de todas as formas, é o filho inato do Absoluto, igualmente eterno com ele, não diferente de sua essência, mas um. Portanto, quem possui a este, possui também o pai, somente através dele se chega àquele, e a doutrina que provém dele é a mesma que provém daquele” (Schelling, 1989a, p. 153).

– no ser humano. Essa articulação entre o finito e o infinito é a que constitui a própria base da experiência da angústia, da liberdade e do sentido (existencial). Para Tillich, a própria discussão entre fé e dúvida auxilia nessa compreensão. A fé não é um ato movido por uma certeza racional, mas sim (um ato) de coragem da afirmação do eu revelando uma condição humana em sua finitude diante do Absoluto. Ela pressupõe, ao mesmo tempo, a certeza do sagrado e a incerteza existencial, em que o risco e a coragem constituem a fé autêntica (Tillich, 2002, p. 15, 19). Dessa forma, a dúvida no ato de fé não é uma negação da fé, pois é a dúvida que revela a profundidade da fé no ser na condição de estar possuído incondicionalmente (Tillich, 2002, p. 18-19).

Nesse sentido, as contribuições de Schelling se deram a partir da relação dialética entre finito e infinito, imprimindo em Tillich a produção conceitual de uma dinâmica da estrutura do ser onde a fé consiste em um ato de coragem. Essa noção entende que a “coragem de ser é a coragem de afirmar a nossa própria natureza por sobre o que é acidental em nós” (Tillich, 1976, p. 10). Tillich reflete também o pensamento de Fichte ao examinar que a autoconsciência e a afirmação do ser dependem de um ato de coragem diante das ameaças do não-ser. O não-ser, no contexto tillichiano, representa uma ameaça existencial que desafia a afirmação do ser, ao se manifestar sintomaticamente tanto no corpo como no psiquismo na forma de ansiedade, culpa e vazio.

3.1.3 Potência e liberdade

Todavia, diferentemente da ideia de que o não-ser seria uma “negatividade” a ser superada pela atividade racional do eu, o que Schelling propõe é que essa “negatividade”, que se encontra enraizada na profundidade do ser, se torne potência – condição necessária para se atingir a liberdade. De modo semelhante, Tillich afirma em relação à coragem de ser que ela se dá diante do estranhamento com o não-ser. A coragem “é a afirmação do ser a despeito do fato do não-ser é o ato do eu individual em tomar a ansiedade¹¹⁷ do não-ser sobre si, afirmando-se, ou como parte do todo global, ou em sua condição do eu individual” (Tillich, 1976, p. 121). Nesse sentido, embora o não-ser traga um efeito negativo (sobre o si), esse efeito é também

¹¹⁷ Como será explicado detalhadamente mais adiante, houve um equívoco na tradução do termo em inglês *anxiety* em língua portuguesa em alguns dos primeiros textos de Paul Tillich. Em contextos como este em que o termo está traduzido como ansiedade, a expressão se refere à angústia. Tillich era insatisfeito com o uso do termo *anxiety* e o fazia pensando em *angst*, no idioma alemão.

uma potência – ou seja, trata-se da potência do não-ser que (o ser humano) a percebe no estranhamento.

Schelling identifica essa potência como objetiva. Para ele, “há uma potência objetiva [a do não-ser] que ameaça anular nossa liberdade [favorecida pela potência do ser] e, com essa convicção firme e certa no coração, lutar *contra* ela, convocar toda a nossa liberdade para a luta, e assim sucumbir” (Schelling, 1989c, p. 34, colchete nosso). Essa “potência negativa” não pode ser anulada pois, para Tillich, ela faz parte de uma condição existencial que define o ser, logo, marcado por uma constante tensão provocada pela ameaça do não-ser, isto é, a angústia. Entretanto, para que o ser não sucumba por conta do desespero provocado pela potência do não-ser, resta-lhe a fé como a “aceitação pela potência do ser-em-si, da qual ele participa e lhe dá a coragem de tomar sobre si as ansiedades do destino e da culpa” (Tillich, 1976, p. 137).

Tillich compreende que a potência do ser-em-si – ou o fundamento do ser – consiste no fundamento infinito – a verdade em-si como base ontológica de toda a realidade. E que o ser-em-si só pode ser obtido conscientemente, e de forma imediata, mediante uma experiência íntima com a fé. Tillich (2005a, p. 56) identifica, em seu pensamento, potência como princípio que, por sua vez, se manifesta através da experiência da fé no sentido de uma entrega e sentimento profundos na relação com o Absoluto. Assim, “a experiência é o meio através do qual as fontes “falam” a nós, através do qual podemos recebê-las” (Tillich, 2005a, p. 56).

Logo, é diante do risco do desaparecimento que a essência do ser emerge, sobremaneira, através da coragem de ser manifestada pela ação do eu – que não é somente individual – a qual é, ao mesmo tempo, finita e absoluta e, devido a isso, marcada pelo estranhamento dessa polaridade. E, por conta disso, o existencialismo tillichiano traz um aspecto singular do essencialismo de Schelling, para quem a essência do ser não precede de forma passiva à existência, mas participa dela ativamente diante da fronteira (existencial) como uma potência que direciona o ser a uma ação, ou seja, uma posição a ser assumida por ele diante das possibilidades.

Nesse horizonte, a liberdade não expressa uma autonomia absoluta do ser humano diante da existência. A liberdade para Schelling consiste na participação da estrutura originária do ser pela qual o espírito (a essência do ser) se manifesta no profundo e conscientemente. Uma vez que “a liberdade e a necessidade [...] têm de ser *unificados* no Absoluto – a *liberdade* porque o Absoluto age por potência autônoma incondicionada, a necessidade porque [...] ele só age em conformidade com as leis de seu ser, com a necessidade interior de sua essência” (Schelling, 1989c, p. 31). Por sua vez, Tillich (1976, p. 40) compreende essencialmente o ser humano como liberdade finita – no sentido deste se autodeterminar por decisões centradas no seu ser. E para

que a liberdade se torne potente, é necessário que haja vitalidade no ser humano – o poder da vida – para ele poder ir em quaisquer direções, podendo criar a si próprio, mas sem se perder (Tillich, 1976, p. 62-63). A necessidade interior da essência, que a liberdade finita não toca, é a potência da vida.

Para Tillich, liberdade constitui o elemento estrutural que torna possível a existência, pois transcende a necessidade essencial do ser sem destruí-la, existindo em polaridade com o destino na estrutura ontológica fundamental do ser humano, que não é uma coisa determinada, mas um eu completo com capacidade de deliberação, decisão e responsabilidade. “Quando tomo uma decisão, é a totalidade concreta de tudo o que constitui meu ser que decide, e não um sujeito epistemológico” (Tillich, 2005a, p. 194).

A ontologia tillichiana da liberdade, portanto, é marcada pelo princípio do ser-em-si, sendo também uma ontologia paradoxal, pois: o ser é ser devido à tensão entre o finito e o infinito, ou seja, entre a temporalidade e a eternidade, entre o abismo do não-ser e a plenitude (do ser-em-si), ou o fundamento do ser. Por conta disso, a manifestação dessa tensão ontológica – marcada pelo esforço do ser pela síntese dos paradoxos –, as potências (tanto a do ser, quanto a do não-ser) originadas da profundidade do indizível se desdobram para várias direções no sentido de encontrarem modos de expressão.

3.1.4 O absoluto na arte

Em mais um momento, tanto Schelling quanto Tillich se aproximam em relação à importância da arte – no caso de Tillich, juntamente com os símbolos –, como expressão(ões) dessa estrutura paradoxal da existência. A arte e os símbolos estariam, portanto, além da possibilidade de serem compreendidos racionalmente – ainda que com o auxílio de uma técnica específica. A perspectiva de Schelling sobre a arte como expressão do Absoluto foi utilizada por Tillich para argumentar que a experiência estética pode aprofundar a compreensão da realidade divina. Dessa maneira, a linguagem direta passa a dar lugar aos símbolos, o que é explorado tanto por Schelling quanto por Tillich.

Nesse sentido, para Schelling, a arte consiste na revelação do Absoluto – em seu nível mais sensível. Ou seja, a verdadeira arte manifesta a síntese entre o finito e o infinito onde quem se manifesta é o espírito em formas simbólicas ligadas à verdade definida por uma essência: *theion*. Tillich, por sua vez, retoma essa discussão, porém, contextualizada em sua compreensão simbólica – que é filosófica e teológica –, ao afirmar que o símbolo participa do que representa, e é precisamente por isso que ele pode expressar o eterno.

Para Schelling, a arte não se limitaria a uma criação estética. O filósofo da natureza identifica a verdadeira arte como *theion* – que corresponde à manifestação invisível do divino, mas que se torna reconhecível através da arte. Para o filósofo, essa seria, portanto, a verdadeira arte e ela consiste em “um princípio interior que forma a sua matéria de dentro para fora e reage com violência a todo mecanismo tosco, a toda acumulação sem regra de matéria vinda de fora” (Schelling, 1989c, p. 6). Na compreensão de Tillich (2009, p. 115), a arte se insere na relação entre o inconsciente e os símbolos religiosos. Nesse sentido, observa-se a influência do pensamento schellinguiano de arte na observação de que “o estilo predominantemente idealista é, também, religioso em substância” em que o Absoluto se faz presente nas experiências de encontro com a realidade “onde a perfeição é expressa e antecipada artisticamente” (Tillich, 2009, p. 118). Entretanto, por ter vivido em um tempo posterior ao de Schelling, para Tillich (1988) o estilo expressionista será mais bem privilegiado pelo pensador do que o idealista como a melhor expressão do incondicionado.

Essa observação de Paul Tillich é melhor explorada a partir da ideia da manifestação do incondicional decorrente das experiências de encontro com a realidade. Assim, a experiência de encontro com o Absoluto possibilita a significação religiosa tanto em relação ao elemento estilístico da subjetividade, quanto para com os estilos nos quais este predomina (Tillich, 2009, p. 118).

3.1.5 O inconsciente para Schelling e Tillich

No pensamento ocidental, antes mesmo de Freud, quando se busca sobre a noção de inconsciente (*unbewusste*)¹¹⁸ que melhor pudesse se aproximar da noção psicanalítica, a de Schelling é digna de consideração. Diferentemente do precursor da psicanálise, o filósofo da natureza não tratou do inconsciente nos moldes de uma psicologia profunda tal como conhecemos.

Para Schelling, o inconsciente é uma força dotada de criatividade que conecta o indivíduo ao Absoluto, que explica a intuição e a revelação no contexto da experiência espiritual a qual a sua filosofia negativa – marca importante de uma de suas fases – compreende. Esta,

¹¹⁸ O termo inconsciente evoluiu de um uso comum para designar o que não é consciente ou que diz respeito a um indivíduo irresponsável ou louco, até o termo tornar-se, na psicanálise freudiana, um conceito de fundamental importância que designa um campo psíquico autônomo da consciência, formado por conteúdos recalçados que escapam desta (Roudinesco; Plon, 1998, p. 374-375).

por sua vez, é dividida em filosofia da subjetividade, filosofia da natureza e filosofia da identidade (Vieira, 2007, p. 15).

Paul Tillich, em sua *depth psychology*, incorpora o conceito de inconsciente, conservando, dessa maneira, fortes influências da filosofia schellinguiana – sobretudo a da natureza – não somente das oriundas das psicologias de Freud e de Jung. Quanto à essa observação, Tillich, inspirando-se em Schelling, compreende que a natureza “é o espírito no elemento do inconsciente” (Elsässer, 1976, p. 17 *apud* Higuete, 2014, p. 184).

Para o pensador da fronteira, o inconsciente é uma instância psíquica ligada à profundidade da alma humana. Diferentemente das concepções de Freud e de Jung (mais em relação ao primeiro do que, em alguma medida, ao segundo), Tillich identifica que a relação com o transcendente assume uma relevada importância se tratando da saúde do ponto de vista psíquico. Em sua análise, adocece-se por conta de uma má relação – i.e., afastamento – com a preocupação última, por sua vez, vista como resposta à angústia existencial que emerge inconscientemente.

Embora sistematizada por Freud no campo da psicanálise, a noção de inconsciente possui raízes filosóficas profundas que antecederam, inclusive, sua devida contextualização em sua experiência clínica, como base do seu tratamento – o psicanalítico – das pessoas acometidas pela histeria. As raízes filosóficas advêm do pensamento pré-kantiano e iluminista, em um período da história do pensamento ocidental no qual predominava a ideia de que a razão seria capaz de iluminar toda a experiência humana, havendo pouco espaço para a abstração – no contexto poético e criativo – ou até mesmo para se refletir acerca do obscuro, ligado à profundidade da subjetividade.

Segundo Abbagnano (2007, p. 633-634), antes mesmo de Freud, a noção de inconsciente já era concebida por filósofos como Leibniz, Kant, Schelling e Bergson, tratada enquanto uma dimensão profunda ligada à subjetividade, associada à vontade, à identidade e à ligação com o Absoluto¹¹⁹. Há, portanto, nessas concepções ligadas à noção de inconsciente, uma compreensão que vai de encontro aos ideais pré-iluministas do século XVII, dos quais destaca-se o pensamento cartesiano de René Descartes (1596-1650).

Para o precursor da filosofia racionalista, é somente através do exercício da razão que se pode atingir o conhecimento validado enquanto ciência, desprezando assim as vias empíricas para a sua obtenção. Todavia, ao contrário do que tudo indica, o papel de Descartes é relevante

¹¹⁹ É digna a observação de que Tillich segue na trilha desse raciocínio ao retomar, ampliar e integrar a experiência do sagrado à compreensão da saúde psíquica.

se tratando dos primórdios da construção da noção de inconsciente nos termos psicanalíticos. De acordo com Roudinesco e Plon (1998, p. 375) ao postular sobre o princípio dualista entre corpo e mente, o filósofo francês, ao conferir primazia ao cogito – o lugar da razão em oposição àquilo que não é do seu campo –, foi capaz de domesticar o pensamento inconsciente “quer seja para ser integrado na razão, quer para ser rejeitado para a loucura”.

Entretanto, o ponto de virada da noção de inconsciente não se sustentará sozinha, mas, no dualismo de caráter proposto por Descartes. Para Davide Sisto (2016, p. 43), Schelling foi crítico dessa noção chegando a considerar que a proposta dualista de caráter cartesiana “é o erro por excelência do pensamento ocidental”, uma vez que natureza e corpo não são um aglomerado ajustado e controlado pela mente e pelo espírito. E, ao admitir tal concepção dualista que divide pensamento e matéria, separa-se, também, o que se compreende como “‘sujeito’ – Deus em sentido lato e o homem (ser humano) pensante e agente, graças ao intelecto, à consciência, à razão – do que costumamos chamar de ‘objeto’ – o corpo, os sentimentos, a natureza em geral” (Sisto, 2016, p. 43, parênteses nossos).

Com isso, Schelling rompe com a noção de dualismo de caráter cartesiano afirmando a possibilidade de uma unidade anterior que compreenda o espírito e a natureza, na qual o inconsciente não é o oposto da razão, mas é válida sua condição anterior e dinâmica, enquanto fundamento comum de onde se originam tanto o sujeito quanto o objeto. Desse modo, a noção de inconsciente – como prevaleceu na psicanálise e, conseqüentemente, na *depth psychology* – se deu pela virada em vista desta aproximação romântica e idealista por parte do pensamento schellinguiano.

O filósofo da natureza, em sua crítica à hegemonia da razão pura, reconhece que há no ser humano uma dimensão profunda a qual não permite ser capturada pela consciência. Essa dimensão, por sua vez, é dotada de uma força primitiva, dotada de vitalidade e potencial criativo, que se manifesta no abismo do espírito, ultrapassando a consciência. Sobre isso, Matt Ffytche (2014, p. 177) identifica essa força, na obra inacabada de Schelling chamada *As eras do mundo*¹²⁰, a partir de uma invocação poética ligada à essência humana a qual diz que o

¹²⁰ Esta obra, cujo título em alemão é *Weltalter*, foi iniciada por Schelling em 1811, se estendeu por muitos anos, e acompanhou a segunda fase de seu pensamento durante a chamada filosofia da natureza. Como salienta Ffytche (2014, p. 228), a metafísica da *Naturphilosophie* acompanhou o desenvolvimento da psiquiatria daquele tempo, por sua vez, impactado pela experiência magnetista e mesmerista. Um impacto muito importante, diga-se de passagem, daquele tempo em diante, não somente na psiquiatria, mas também na psicologia – que será sistematizada anos mais tarde. Pois, para Leal (2015, p. 103), a filosofia da natureza reconstruiu em boa medida a filosofia da subjetividade.

inconsciente teria a capacidade de recuar do longo percurso do tempo presente até à “noite mais profunda do passado”.

Essa interpretação do ensino de Schelling sugere que esse “retorno” não trata de uma abstração poética sobre o ser humano – no sentido de um retorno a um estado anterior –, mas sim de algo profundo inerente à alma humana. Isso porque a noção de inconsciente schellinguiano:

[...] não é de uma consciência histórica propriamente dita, mas sim de um segredo ou conexão contrarracional com o passado, que evita, complementa ou talvez derrube a teorização racional do desenvolvimento [...]. Uma essência latente dentro da psique, em vez da faculdade do Eu consciente, intermedeia aqui o relacionamento com o passado; e, assim como as fórmulas alquímicas e [...] ela leva em conta *maravilhosas* relações e conexões *interiores* – momentos *déjà-vu*, momentos nos quais o passado e o presente trocam de lugar. Crucialmente, esses são os momentos cujas interconexões causais não podem ser interpretadas de uma maneira lógica ou dependente (Ffytche, 2014, p. 177-178).

Conforme verifica-se na análise feita por Ffytche, a noção de inconsciente schellinguiano ainda está longe daquela que será concebida por Freud no célebre livro *A interpretação dos sonhos*¹²¹, lançado no ano de 1900. Ou seja, quase cem anos após Schelling ter iniciado a escrita dessa sua obra. Diferentemente da ideia freudiana de um inconsciente fundado no psiquismo por conta do recalque dos impulsos sexuais devido a uma força de censura advinda da cultura, igualmente identificado no freudiano como reservatório das pulsões, a proposta de Schelling segue em uma outra direção, mas não completamente equidistante.

Para o pensador, o inconsciente seria um núcleo dinâmico de onde emana tanto a natureza quanto a liberdade, enquanto instâncias de uma mesma totalidade em tensão. Nesse sentido, cabe a compreensão distintiva – porém complementar – do pensamento schellinguiano entre a filosofia da subjetividade, filosofia da natureza e a filosofia da identidade, constituídas no momento filosófico identificado como filosofia negativa¹²².

A filosofia da subjetividade (*philosophie der subjektivität*) é por onde Schelling começa o seu trabalho filosófico, tendo como base o *Eu* incondicionado, tomando como base os estudos

¹²¹ Cujo título original no idioma alemão é *Die Traumdeutung*.

¹²² A “divisão” e a “ordem cronológica” do pensamento de Schelling se localizam nos textos de Vieira (2007) e, por sua vez, no de Leal (2015). Logo, considerando o caráter de complementaridade da sequência proposta, fazem-se discussões de cada etapa dessas influências da fase da filosofia negativa – não somente da segunda fase de Schelling – no pensamento de Tillich no contexto de sua psicologia profunda; nesta proposta: acerca do conceito de inconsciente.

de Fichte – porém sem tanta aproximação – ao formular o seu conceito de *Eu* absoluto¹²³ (Leal, 2015, p. 102). A intenção de Schelling foi a da retomada das intenções de Kant e Fichte no sentido de se chegar a uma síntese entre sujeito e substância. Nesse sentido, diferente de seus dois antecessores, Schelling identifica o *Incondicionado* – sem excluir completamente as bases kantianas – não como um todo, mas sim uma parte da síntese desse *Eu*. Assim, o *Eu* absoluto seria, portanto, o resultado dessa que, segundo Vieira (2007, p. 16), representa uma divisa chamada: “*hen kai pan* (o uno e o todo)”.

De acordo com Leal (2015), Tillich reinterpretou a filosofia da subjetividade schellinguiana de forma mais coerente e de acordo com sua perspectiva sistemática. A presença da filosofia da subjetividade em seu pensamento se dá a partir da relação entre o ser e a essência, assumindo um caráter profundamente religioso, sobretudo na interpretação do “princípio de identidade” e na unidade entre pensamento e ser (Leal, 2015, p. 97, 103). Já Gross (2010, p. 96-97) percebe aquilo que ele chama de uma “linha de continuidade forte” entre os pensadores na busca por se chegar a uma identidade essencial.

A filosofia da subjetividade (*Philosophie der Subjektivität*) de Schelling compreende o inconsciente não somente como um reservatório de conteúdos reprimidos pela consciência, mas como uma dimensão do ser integrada à existência interior enquanto dimensão fundante definida pela relação do ser com o sagrado. Todavia, tanto para Tillich quanto para Schelling, a natureza é expressão viva do espírito em sua profundidade inconsciente. Assim, ela se constitui como mediação ontológica entre o ser e a sua relação com a liberdade, articulando os fundamentos da subjetividade nessa sua dimensão pré-reflexiva.

A filosofia da natureza (*Naturphilosophie*) assume uma importância considerável no arcabouço schellinguiano, pois, como assinala Leal (2015, p. 103), ela praticamente reconstituiu a filosofia da subjetividade. De acordo com Leonardo Vieira (2007), a noção de natureza em Schelling comunica um aspecto importante e que aparecerá na noção freudiana de inconsciente, articulado ao conceito de pulsão (*Trieb*)¹²⁴. Para ele, a natureza é marcada por uma tensão fundamental entre duas forças: de um lado, um impulso (*Trieb*) criador e infinito de expansão, denominado de produtividade; de outro, uma força que limita, freia e desacelera

¹²³ Trata-se de um conceito schellinguiano e não tillichiano. Todavia, a breve tratativa do conceito visa tratar da ontologia de Schelling que, em boa medida, se aproxima da de Tillich.

¹²⁴ “A escolha da palavra pulsão para traduzir o alemão *Trieb* correspondeu à preocupação de evitar qualquer confusão com instinto e tendência. Essa opção correspondia à de Sigmund Freud, que, querendo marcar a especificidade do psiquismo humano, preservou o termo *Trieb*, reservando *Instinkt* para qualificar os comportamentos animais. Em alemão, como em francês ou português, os termos *Trieb* e pulsão remetem, por sua etimologia, à idéia de um impulso, independentemente de sua orientação e seu objetivo” (Roudinesco; Plon, 1998, p. 628).

(*Hemmung*) esse movimento, chamado de *produto* (Vieira, 2007, p. 27). Assim, a “produtividade infinita sem produto significaria uma atividade que não deixa qualquer rastro, qualquer sinal de sua presença, qualquer ente finito, provisoriamente permanente é capaz de testemunhar a atividade que produziu” (Vieira, 2007, p. 27). Essa interpretação aponta para uma condição de possibilidade para o ser humano advinda da natureza na construção de sua liberdade.

Nessa mesma direção, a filosofia da natureza situa o inconsciente como a base desse movimento interno (*produto*) capaz de sustentar todas as formas de manifestação do ser. Partindo dessa noção, a filosofia da identidade busca a compreensão de como o *produto* se expressa no ser humano e na sua relação com o Absoluto. Para Japiassú e Marcondes, a filosofia da identidade se insere entre a consciência e a natureza, onde a identidade se realiza em sua totalidade no Absoluto e, com isso, ultrapassa a contradição entre sujeito e objeto. E será através da arte que a consciência adquire autoconhecimento pleno e, dessa maneira, toda filosofia deveria ir nessa direção (Japiassú; Marcondes, 1996, p. 242). Desse modo:

A distinção entre a filosofia da natureza e a filosofia da identidade fundamenta-se na forma de entender a natureza dentro da relação que mantém o espírito. Na filosofia da natureza, Schelling concentra-se principalmente nos fenômenos naturais, aliando os estudos filosóficos aos interesses científicos da época (sobretudo da Física e da Química). Na filosofia da identidade, a ênfase passa da natureza para o conceito de Absoluto como totalidade ou unidade indiferenciada, e também para as capacidades cognoscitivas e morais do homem (Sisto, 2017, p. 21).

No exame feito por Leal (2015), a filosofia da natureza – no sentido da influência de Schelling –, no pensamento de Tillich, fundamenta a sua concepção ontológica da profundidade (essencial do ser) enquanto manifestação imanente do Espírito (do ser-em-si) em sua estrutura de potência¹²⁵ e inconsciente. A psicologia dinâmica do inconsciente segue na direção da proposta integrativa da natureza natural, do psíquico e do religioso, em que a doença representa a “perturbação do equilíbrio dinâmico por pulsões conflitivas” (Higuet, 1999, p. 79-80). Esses trechos sugerem que Tillich reformulou a concepção schellinguiana da filosofia da natureza¹²⁶, a ponto desta se tornar a base ontológica de seu pensamento no que se refere à unidade do ser.

¹²⁵ De acordo com o autor, o conceito schellinguiano de potências se conserva no pensamento de Tillich mais enquanto método do que no sentido metafísico (Leal, 2015, p. 102).

¹²⁶ Nesse sentido, há de se considerar – e reforçar – a relação histórica e profundamente marcante na vida de Paul Tillich com a natureza no período de sua infância, dado o sentimento nostálgico que tanto o aproximou do Schelling romântico. O fato de Tillich ter vivido no campo de sua afeição pela natureza e, ao mesmo tempo, admirar a cidade, fez com que ele se referisse à sua “nostalgia numinosa”, em perspectiva de uma harmonia cósmica. Esse fato irá se refletir fortemente na formação acadêmica de Paul Tillich, dadas as influências de Friedrich Schleiermacher (1768-1834)

Esses aspectos ligados à filosofia da natureza schellinguiana reforçam a ideia da manifestação do espírito no interior do ser humano e que se desenvolve, de modo dialético, em direção à consciência como o é na psicologia profunda tillichiana. Essa manifestação se dá através da natureza do espírito que, por sua vez, se encontra adormecido, não consciente, e que se expressa por meio da potência. Prevalece, pois, no pensamento de Schelling, um enfoque voltado para as ciências naturais, para o empírico. Logo, para que o filósofo pudesse tratar dessa dimensão profunda do ser, foi necessário que ele partisse das relações estabelecidas do sujeito com o objeto, com o ideal e a realidade. Nesse sentido, nas palavras do pensador:

Para penetrar nos segredos mais profundos da natureza, é preciso não cansar-se de pesquisar os extremos opostos e conflitantes das coisas; encontrar o ponto de unificação não é mais grandioso, mas desenvolver a partir dele também seu oposto, este é propriamente o segredo, e o segredo mais profundo da arte (Schelling, 1989a, p. 154).

Por fim, a filosofia da identidade (*Identitätsphilosophie*) levou Schelling a compreender que a unificação dessas relações constitui uma identidade absoluta do ser, a qual não se dá pela contradição entre realidade e pensamento, sendo estes uma expressão do mesmo movimento. Ao contrário da filosofia da subjetividade, que parte do *Eu* absoluto, e da filosofia da natureza, que trata da manifestação do espírito na objetividade e subjetividade, a filosofia da identidade parte do Absoluto, diferenciado enquanto unidade entre sujeito e objeto.

Em comparação com os (dois) últimos movimentos da filosofia schellinguiana – ainda na fase “negativa” –, marcado por suas tensões entre o interior (subjetividade, espírito) e o exterior do humano (objetividade, natureza), a síntese proposta pela filosofia da identidade busca se dar na dimensão superior, onde essas distinções são transcendidas por meio de uma lógica que entrega ambas as esferas em sua profundidade. Schelling, assim, aposta numa direção em que a essência do ser se apresenta na universalidade que lhe define, ou seja, uma identidade que contempla o ser e o pensamento como manifestações de uma mesma realidade no ser. Como salienta Coello (2005):

[...] dentro das três potências¹²⁷, a arte goza, até um momento determinado, de uma posição privilegiada, porque é o momento de encontro da natureza e da história, da natureza e do espírito e, enfim, convergência de uma filosofia da natureza e uma filosofia transcendental que, pela primeira vez, por volta de 1800, pôde apresentar-se como versão do sistema. Mas, de que sistema?

e Rudolf Otto (1869-1937), respectivamente, em suas obras *Discursos sobre a religião* e *O sagrado*. Tal nostalgia reflete a historicidade presente da infância de Paul Tillich que englobaria a sensação de viver o passado no presente (Ribeiro, 2003, p. 5, 7).

¹²⁷ O autor refere-se indiretamente às três potências do sistema schellinguiano que são: natureza, história e arte, ou simplesmente, formas fundamentais pelas quais o absoluto se revela e são importantes se tratando da compreensão de sua filosofia da identidade.

Obviamente, do sistema da identidade que, definitivamente, expressa a essência mesma do absoluto um e único, esse absoluto que coincide com tudo o que existe e que também pode ser chamado com o nome de Deus, como, por outro lado, Espinosa fez antes (Coello, 2005, p. 28).

A filosofia da identidade – no que diz respeito ao princípio da identidade – comunica uma essência e, por conta disso, propõe a superação das dicotomias entre sujeito e objeto e entre natureza e espírito (Torres Filho, 1989, p. xi). Entretanto, essa totalidade é compreendida como identidade absoluta, na qual o real e o ideal não são esferas que estejam separadas ou marcadas pelo conflito. Elas seriam, antes, formas de manifestação de um mesmo fundamento ontológico. Em vez de tomar como ponto de partida o *Eu* (assim como na filosofia da subjetividade) ou a natureza (como na filosofia da natureza), Schelling parte do Absoluto enquanto indiferenciado, e assim ele afirma que a essência do ser se dá na coincidência entre ser e pensar.

Essa concepção ressoa de forma significativa na *depth psychology* de Paul Tillich, sobretudo no modo como o filósofo pensa a identidade na dimensão inconsciente – mais precisamente no que diz respeito ao *Eu* profundo (*self*). Para ele, o *self* abrange mais do que o ego e possui uma base subconsciente (no sentido de estar abaixo da consciência). De acordo com Tillich (2005a, p. 179, 181) o *self* se liga à identidade, e com isso ela adquire uma dimensão profunda, pois o sujeito que fala, pensa e se posiciona diante da totalidade é porque há nele uma autoconsciência interdependente entre o ego e o mundo.

Para a *depth psychology*, não apenas a noção de identidade (ego), mas a de inconsciente a caracteriza como uma abordagem singular e pouco derivada em comparação com outras concepções ligadas à psicologia profunda de um modo geral. Isso porque a noção de sujeito schellinguiano, definido por uma estrutura nuclear entre espírito e natureza, se afasta de uma compreensão dualista – que de alguma maneira prevalece, ainda assim, na primeira estrutura do aparelho psíquico freudiano. Desse modo, a singularidade da concepção tillichiana – por sinal muito pouco refratária em comparação com a mesma noção (de singularidade) de Schelling –, se reflete na distinção menos evidente entre identidade e inconsciente, se comparado com as definições de Freud e Jung.

O inconsciente para a *depth psychology* não se restringe na mediação entre o ego e a realidade objetiva, instância de conteúdos reprimidos, mas, sobretudo, na relação do indivíduo com o Absoluto que, simbolicamente, media essas relações que se voltam ao fundamento último. Assim:

Em algum lugar, portanto, precisamos levar em conta teorias românticas de talento e criatividade como emanções da vida inconsciente, bem como descrições poéticas e espirituais do inconsciente como “a escuridão na qual as

raízes do nosso ser desaparecem, o segredo insolúvel no qual repousa a magia da vida”¹²⁸.

Muitas dessas linguagens do inconsciente tendem em direção ao abertamente religioso ou metafísico – às vezes o inconsciente indica nada menos do que o poder imanente e misterioso de um criador divino, ou da “natureza” ou do “absoluto” que vêm a substituir isso somente de maneiras parcialmente secularizadas (Ffytche, 2014, p. 20).

Ao apresentar essa concepção singular do humano em sua dimensão profunda e integradora, o deslocamento do conceito de inconsciente partindo de Schelling, Freud, Jung até Tillich, menos clínico e mais existencial, possibilita o avanço na direção das origens históricas da *depth psychology*.

Busca-se compreender certas “heranças” incorporadas na concepção de psicologia profunda de Paul Tillich, advindas, também, de seu estreito vínculo com a psicologia e a psicanálise humanista em sua experiência desde sua chegada nos Estados Unidos. Não obstante, discute-se sua aplicação terapêutica com enfoque na abordagem clínico-psicanalítica, além de um aprofundamento conceitual sobre o conceito de cura.

3.1.6 Da potência ao princípio

No tocante à condição de simbolização de Deus, mais uma vez, Tillich se aproxima de Schelling. Segundo Gross (2010, p. 84), no pensamento tillichiano, essa condição se dá a partir de uma divisão entre “ser” e “fundamento do ser”, o que ajuda a categorizar o divino quanto ao “fundamento e abismo do ser” distinguindo-o, portanto, do ser-em-si. Todavia, o autor ainda constata diferenças importantes entre Tillich e Schelling, que se dão em relação a mudanças terminológicas ligadas ao conceito de “potência”, que passa a ser entendido no pensamento tillichiano como “princípio” (Gross, 2010, p. 85).

Como se verifica, a filosofia positiva de Schelling é uma resposta ao racionalismo sistemático da chamada “filosofia negativa”, ao afirmar que o ser não pode ser definido de modo puramente conceitual, devendo, pois, ser acolhido não somente em sua manifestação concreta, mas histórica e contingente. Essa reorientação ontológica permite reconhecer na natureza uma dimensão viva, simbólica e dinâmica em que o espírito se expressa por meio da matéria e da liberdade como potência originária essencial, isto é: do ser-em-si.

¹²⁸ O trecho entre aspas corresponde a “Friedrich Schlegel, citado em Buchholz e Gödde, *Macht und Dynamik*, 105” (Ffytche, 2014, p. 20).

Tillich herda de Schelling essa que seria a base de concepção da natureza do ser dotado de profundidade. E isso se reflete simbolicamente em seu olhar teológico onde o encontro com o Absoluto não se dá pela negação total da materialidade ou através do impulso pela superação definitiva da finitude humana. O encontro se dá no interior dessas tensões: onde se encontra a profundidade humana. A natureza na concepção tillichiana, assim como é em Schelling, não é externa ao espírito. A natureza em sua forma visível é o ser humano, que, ao participar dessa estrutura viva, se torna responsável pelo sentido na medida em que assume, com coragem de ser, sua condição de liberdade finita.

Nesse horizonte, a liberdade, para ambos os pensadores, não representa uma autonomia absoluta nem uma escolha moral. No tocante à *depth psychology*, liberdade é uma resposta existencial – assumida pela coragem de ser –, diante do abismo que, ao mesmo tempo que faz parte do ser, também o ameaça. Tal concepção paradoxal do ser – fundamentado e exposto à dissolução – implica que a liberdade humana se exerce no limite entre finitude e infinito, temporalidade e eternidade, razão e mistério. Encontra-se nesses limites, uma visão tillichiana trágica da existência – também herdada de Schelling – e que será decisiva para Tillich elaborar a sua concepção de subjetividade vista em perspectiva diálogo com a psicanálise – ou seja, a *depth psychology*.

Esse ponto limite abre espaço para a contribuição singular – e igualmente trágica da existência humana –, trazida por Søren Kierkegaard, no pensamento tillichiano. O filósofo dinamarquês não apenas será a base da dimensão existencial em Tillich, mas a sua concepção existencial ligada à angústia será determinante para a *depth psychology*. Isso porque se reflete diretamente e respectivamente na escolha do ser e no tornar-se a si mesmo frente à possibilidade de ser no nada, convocando o ser humano a implicar-se no desvelamento de sua profundidade.

3.2 A IMPORTÂNCIA DO PENSAMENTO DE KIERKEGAARD PARA TILLICH

Kierkegaard foi um denunciador do sistema hegeliano de reconciliação e, por ter anunciado a “destruição” do imperativo da razão na experiência humana, o filósofo dinamarquês abriu um caminho para Marx e Nietzsche desenvolverem suas denúncias e críticas direcionadas, em boa medida, para a religião e para o idealismo filosófico. Em vista do percurso filosófico de Tillich ter se apoiado em grande proporção no pensamento schellinguiano, o teórico da *depth psychology* reconheceu os impactos do pensamento de Kierkegaard no seu, ainda no início dos anos 1900 e que foram bem percebidos por aquela geração.

Todavia, as interpretações sobre os efeitos desse legado, frequentemente, acabam sendo tratadas no contexto do existencialismo filosófico geral. Diferente do existencialismo kierkegaardiano, o existencialismo lido em um sentido amplo, por mais que contribua indiretamente para tais denúncias, acaba, por descuido, caindo em uma análise mais relacionada aos impactos do ambiente externo no ser humano, por mais que afetem potencialmente a interioridade humana ou a subjetividade. Sobre isso, é necessário um cuidado ao recorrer a fontes kierkegaardianas, pois elas observam o pensamento correlacional tillichiano que valoriza a exploração dos conceitos kierkegaardianos de angústia, paradoxo e do “tornar-se si mesmo” em correlação na compreensão de uma dimensão existencial na profundidade do ser, como é trazido na *depth psychology*.

Em vista dessas considerações, o presente subcapítulo é composto pelos itens a seguir, no sentido de demonstrar, a partir de Kierkegaard, a sua análise da condição humana – definida pela tensão insuperável entre o desespero e a transcendência. Ademais, mostra como esse olhar forneceu a base da ontologia tillichiana sobre o sofrimento psíquico causado pelo desespero – que, em tillich, culmina na alienação – e sobre a cura, compreendida em Tillich na reconciliação com Deus, e em Kierkegaard, no amor cristão.

As bases para esta análise se concentram nos textos de Tillich – sobretudo, os da coletânea *The meaning of health*, além de *A coragem de ser* e *Dinâmica da fé* – e os de Kierkegaard como *As obras do amor*, *Temor e tremor* e *O conceito de angústia: uma simples reflexão psicológico-demonstrativo direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário*. Recorre-se, também, a textos de comentadores de Tillich. Dentre os quais, respectivamente, destacam-se Higuét e Abijaudi, além de Roos como o comentador principal do tema proposto em Kierkegaard.

3.2.1 Kierkegaard e o existencialismo na *depth psychology*

Paul Tillich encontra na filosofia de Søren Kierkegaard¹²⁹ um forte referencial ligado à profundidade humana em meio à tensão existencial decorrente da finitude e da eternidade. Em outras palavras, isso diz respeito à tensão insuperável entre o desespero e o seu oposto na transcendência. Essa fronteira ontológica kierkegaardiana é também, em boa medida,

¹²⁹ Assim como houve uma forte importância se tratando do contexto acadêmico da filosofia de Schelling com a formação de Tillich, de modo semelhante ocorreu por parte de Tillich com Kierkegaard. Paul Tillich foi orientador da tese de Theodor Adorno em Frankfurt sobre a estética de Kierkegaard (Calvani, 2016, p. 180).

fundamental para a compreensão da ontologia tillichiana. Tillich pode ser considerado um herdeiro da tradição kierkegaardiana, ligada à concepção existencialista entre a tragédia e a fé. O existencialismo consistiu uma rejeição do sistema de reconciliação hegeliano, em que os pensamentos de Kierkegaard, Marx e Nietzsche se tornaram cruciais no destino do século XX (Tillich, 1964, p. 11).

Nesse sentido, como assinala Abijaudi (2023, p. 41), embora a influência majoritária fosse a do pensamento de Schelling, Tillich reconheceu que entre 1905 e 1907 – ou seja, durante o período de sua formação acadêmica –, os impactos do pensamento de Kierkegaard. Isso, tanto em relação a ele quanto por parte de seus colegas, pois foram determinantes no clima intelectual do século XIX. Desse modo, a relação é de implicação¹³⁰ entre a *depth psychology* e a filosofia existencial – no caso dos séculos XIX e XX (Tillich, 1984e, p. 82).

Por outro lado, a relação entre a *depth psychology* e o existencialismo é também de crítica em relação à vertente positivista. Quanto a isso, Tillich aponta uma “raiz comum” que existe entre a psicanálise e o existencialismo – ou seja, indissociável – que coloca a *depth psychology* e, naturalmente, o pensamento existencialista, em contraponto ao progresso da filosofia da consciência na sociedade moderna industrial¹³¹ (Tillich, 1984e, p. 83).

Esse horizonte apresentado contribui em relação para o conceito tillichiano do ser, que, por sua vez, se encontra em meio à tensão constante entre a finitude e a eternidade – que

¹³⁰ Essa implicação abre espaço também para uma compreensão importante dos limites do essencialismo na *depth psychology* que, por sua vez, representa o oposto do existencialismo (Tillich, 1984g, p. 151). Não há em Tillich uma intenção de reduzir completamente a importância do essencialismo pois, em certa medida, a essência – a humana – traz uma potência. Para Abijaudi (2023), a essência que Tillich não busca reduzir é aquela que diz respeito ao estado humano da “inocência sonhadora”, que se trata de uma metáfora ligada à mudança interna no ser humano na passagem da essência para a existência. Todavia a essência prevalece no ser humano como uma “potencialidade não efetivada” sendo esta uma “condição [humana] da essência antes da queda” (Abijaudi, 2023, p.38, colchete nosso). Porém, segundo Tillich, a ideia é de combater a predominância do essencialismo em seus aspectos idealistas e naturalistas do pensamento, em que o movimento existencialista surge então como uma resposta ao materialismo e idealismo modernos (Tillich, 1984g, p. 152). Desse modo, o existencial teria mais a ver com uma atitude humana de envolvimento com a preocupação última (Tillich, 1984g, p. 152).

¹³¹ Um conflito que não era inédito e que, segundo o pensador, já ocorre desde o século XIII. Para Tillich (1984e, p. 83, 85), isso diz de uma crise a respeito da atitude em relação à natureza humana para com Deus e para com o mundo e que o pensamento filosófico (e o teológico) acompanhou os desdobramentos dessas transformações. Assim, Tillich (1984e, p. 84-85) relacionou, de um lado, os pensadores da filosofia da consciência – dentre eles, Descartes e Hegel – e, do outro lado, os pensadores existencialistas como Pascal, Schelling, Hamann, Kierkegaard, Schopenhauer, Nietzsche, Marx e Freud. Dessa cronologia, há dois detalhes interessantes: o primeiro é o de que Tillich sugeriu no texto uma escala de influências epistemológicas entre os respectivos pensadores existencialistas ao longo da história; o segundo é o de que Tillich relacionou Pascal e Schelling (também identificados por ele como essencialistas) no rol de existencialistas.

aproxima Tillich de Kierkegaard –, o que é mais bem definida como a angústia¹³². Contudo, a exploração desse conceito que aproxima os pensamentos dos dois filósofos – que, por sinal, é de fundamental importância para a *depth psychology* – será tratada exclusivamente mais adiante neste trabalho. No entanto, há um detalhe importante, digno de ser tratado neste momento. No caso, o da sinalização¹³³ de Tillich (2005a, p. 330-331) de que o “conceito central do existencialismo” – a angústia – deriva do dinamarquês *Angst*, oriunda da palavra latina *angustiae*, que quer dizer “estreitos”¹³⁴. Assim, deve-se a Kierkegaard o fato de a palavra *Angst* ter se transformado em “um conceito central do existencialismo” (Tillich, 2005a, p. 331).

A recepção de Kierkegaard por Tillich situa-se no contexto crítico em relação ao idealismo alemão (de base hegeliana) e em relação às teologias de base fundamentalista, das quais Tillich sempre se mostrou crítico. Para ele, fora Kierkegaard, portanto, o precursor do pensamento existencialista, pois o filósofo dinamarquês, ao romper com o sistema hegeliano – marcadamente essencialista –, promoveu duas coisas: “proclamou uma atitude existencial e instigou uma filosofia da existência” (Tillich, 1976, p. 99). Nesse contexto, o pensamento de Kierkegaard se fortaleceu em Tillich, especialmente em um momento difícil vivido por ele durante a experiência da guerra entre 1914 e 1918 (Abijaudi, 2023, p. 35).

Esse olhar existencialista de Tillich – obtido a partir de sua própria experiência – pode estar relacionado à sua ontologia do ser em sua dimensão do profundo. Essa colocação baseia-se em sua célebre entrevista para a Revista *Time* no ano de 1959: “Tillich, assim como Kierkegaard, enxerga na existência humana um estado de angústia” (*Time*, 1959a, p. 48, tradução nossa)¹³⁵.

Historicamente, Tillich identifica Kierkegaard (e Nietzsche) como umas das poucas vozes capazes de ter antecipado os dilemas humanos do século XX. Ele não lê apenas Kierkegaard como um teólogo e filósofo crítico da existência, pois, na sua compreensão, o

¹³² Um termo que nos textos tillichianos em língua inglesa aparece como *anxiety*. Em língua portuguesa, o termo angústia (*anguish*) foi igualmente traduzido como ansiedade. Segundo Ênio Mueller, um dos responsáveis pela versão em língua portuguesa da 7ª edição da *Teologia Sistemática de Tillich*, no prefácio desta edição, aponta a necessidade por uma adequação em relação às traduções anteriores. Pois parte-se do contexto psicanalítico em língua portuguesa em que coloca-se o termo “angústia”, considerando-o conveniente fazê-lo em relação ao referido texto ao substituir o termo *anxiety* (ansiedade), sendo esta também uma insatisfação do próprio Paul Tillich na adoção do *anxiety* correspondente ao *Angst* do alemão (Mueller, 2005a, p. 6). Logo, este trabalho leva em consideração esses aspectos apontados.

¹³³ Também apontada por Abijaudi (2023, p. 41).

¹³⁴ Além da relação com Kierkegaard, segundo Pauck & Pauck (1976, p. 223) o conceito de angústia (*Angst*), de acordo com pensamento tillichiano, também se relaciona com a compreensão freudiana do conceito,

¹³⁵ [...] Tillich, like Kierkegaard, sees man's existence a state of anxiety.

pensador dinamarquês – dentre os dilemas trazidos – talvez teria sido o único capaz de ter apontado a crise da religião cristã do ponto de vista institucional e ético, e não somente subjetivo-existencial.

3.2.2 O tornar-se cristão e a coragem de ser

Para Kierkegaard, o cristianismo não estaria fadado ao fracasso ou já teria sido superado em decorrência de uma série de fatores – como o advento do pensamento iluminista, por exemplo. Ser cristão não quer dizer depender de uma filiação institucional ou até mesmo do indivíduo ser reconhecido – como cristão – por parte do outro. Para Kierkegaard (2013a), ser cristão consiste em um processo: um tornar-se cristão¹³⁶.

Diferente de um compromisso religioso, tornar-se cristão, para Kierkegaard, não significa a aderência a um sistema doutrinário – no sentido de pertencer a uma religião cristã ou de professar uma fé cristã, no sentido dogmático –, mas sim de uma submissão existencial à verdade do paradoxo cristão que pressupõe uma entrega ao amor incondicional. Em outras palavras, tornar-se cristão consiste na interiorização radical da fé, na qual o indivíduo, ao se deparar com a própria finitude e angústia, opta pelo amor cristão da liberdade por meio de uma relação íntima com o Absoluto – dele não como uma certeza objetiva, mas como um salto no escuro.

No pensamento kierkegaardiano, o amor cristão corresponde ao amor incondicional, pois ele é aquele que “ensina a amar todos os homens, absolutamente todos” (Kierkegaard, 2013a, p. 69). O amor cristão é eterno, não se fundamenta em sentimentos ou preferências naturais, permanece e é reconhecido pelos seus frutos, os quais frutificam através dos atos sustentados pelo amor verdadeiro, isto é: aquele que é sustentado graças à fé, marcada pela vivência no amor cristão (Kierkegaard, 2013a, p. 22). O amor cristão é vivido, portanto, na interioridade do ser, ou seja, em uma dimensão profunda da existência, na interioridade, que para o filósofo se trata de uma relação pura com Deus (Kierkegaard, 2013a, p. 157).

¹³⁶ Uma definição do que representa tornar-se cristão, no pensamento kierkegaardiano, diz respeito a uma mudança profunda de atitude do ser humano diante da existência que envolve responsabilidade, ao assumir um compromisso profundo se tratando de uma postura cristã nas relações, como pode ser constatado a seguir. Pois: “Kierkegaard enxerga no cristianismo um grande potencial de sentido para lidar com as questões humanas. E isto num aspecto duplo, ou seja, o cristianismo fornece conceitos e imagens tanto para a leitura da condição humana, em sua angústia, desespero, pecado, egoísmo, perda de si mesmo e busca de sentido, quanto, por outro lado, na construção de sentido para esta situação com o processo de tornar-se si mesmo, enfrentar os desafios e riscos da existência, decidir-se frente ao paradoxo, tornar-se amoroso, tornar-se livre, tornar-se cristão” (Roos, 2019, p. 184).

O conceito de amor cristão kierkegaardiano se aproxima do *agape*. Entretanto, em Tillich, o amor do ser humano a Deus é *eros*, por ser este um amor voltado para a autorrealização e consistir na dimensão do incondicional do amor. O *eros* em Tillich consiste no movimento do ser humano, em poder e sentido, em direção a Deus, e esse amor nada mais é do que uma tentativa de integrar o que foi separado à união original, abrangendo dimensões como a libido e a *philia* no polo transpessoal do amor. Tem-se, assim, um paradoxo tillichiano do amor, e compreendê-lo significa buscar a síntese do *eros* com o *agape*. Nesse sentido: “se *eros* e *agape* não podem estar unidos, o *agape* por Deus é impossível” (Tillich, 2005a, p. 286). Isso se justifica porque *agape* sem *eros* coloca o sujeito em sujeição à moral, não havendo a sensação necessária para que haja a aspiração ao Absoluto e a reconciliação do ser humano com o mesmo. A fé representa a união entre as duas formas de amar. No inverso dessa relação, a prevalência do *eros* sem o *agape* do Absoluto torna o amor narcísico, egoísta e quase objetificado.

Portanto, enquanto para Kierkegaard (2013a), o amor cristão é um dever do amor do outro para um outro para se alcançar “tornar-se si mesmo”, o que implica liberdade, mas não como um objetivo pragmático. Diferente do amor cristão, o *eros*¹³⁷, para Kierkegaard, se aproxima do amor romântico – estético e imediato -, e não encontra uma possibilidade de conciliação com *agape*, devendo, portanto, ser superado pela obediência ao mandamento do amor. Logo, “o ponto em que o mandamento do amor ao próximo se torna sinônimo do amor a si mesmo não é apenas aquele “como a ti mesmo”, mas consiste ainda antes na palavra “deves” [Tu “deves” amar] (Kierkegaard, 2013a, p. 39). Assim como “no mandamento do amor, no amar ao próximo, está justamente contida esta equidade no elevar-se por cima da diversidade da vida terrena” (Kierkegaard, 2013a, p. 94).

Para Tillich, a contribuição kierkegaardiana do (amor) *agape* se relaciona com uma das partes da dimensão da entrega do ser humano com o Absoluto. Como já visto, o amor para Tillich conserva dois aspectos: o da finitude (*eros*) – mas que se abre à eternidade – e o da eternidade (*agape*), que representa o amor de Deus para o ser humano e que só é possível de ser alcançado pelo indivíduo pelo *eros*. Busca-se não a preleção e exclusão de um, mas sim a integração dinâmica do *eros*: o amor como força que impulsiona o ser em direção – i.e., a preocupação última – à realização última como abertura ao transcendente. Esse cuidado de Tillich em não separar o que é biológico do espírito tem um motivo fundamental e pode ser compreendido em uma de suas definições de preocupação última. Segundo Tillich (1976, p.

¹³⁷ Ou o “amor apaixonado” ou amor platônico, para Kierkegaard (Valls, 2013, p. 7).

63), a preocupação última, sendo radicada na totalidade do ser, une vitalidade e intencionalidade, corpo e espírito, finitude e eternidade, de modo que todo ato de amor – *agape* ou *eros* – participa dinamicamente.

Esse aspecto integrativo para a *depth psychology* na experiência humana – expresso tanto no sentido existencial (finitude e eternidade) quanto no relacional (*eros* e *agape*) – aparece no texto *The meaning of health*, no trecho onde Tillich discute as diferentes dimensões humanas da existência – no caso, a física e a do psíquico – para a cura, com o devido olhar para cada uma delas. No referido texto, Tillich (1984h, p. 172-173) defende a importância de tratar cada “camada” do ser humano no seu devido contexto – se for um problema físico, com um médico, se for psicológico, com um terapeuta –, evitando, assim, uma radicalização para um dos lados que contribuirão para o adoecimento. Nesse sentido, a *depth psychology* levanta a importância de sustentar essas diferenças que, diferentemente de se tratar de um “bom senso” entre o que é físico e psíquico, se dá na sua ideia de salvação. Ela se alinha, portanto, ao contexto cristão e melhor representa a importância do conceito de cura, por não se dar de modo conflituoso entre o campo religioso e o médico (Tillich, 1984h, p. 172-173).

Entretanto, a concepção tillichiana de cristianismo se afasta completamente de uma perspectiva dogmática e heteronômica, priorizando uma abordagem existencial e simbólica da fé, centrada na experiência do ser e na correlação entre a condição humana e a manifestação do divino por meio da razão e a revelação¹³⁸. Ao enfatizar a experiência da fé como experiência do ser – à semelhança de Kierkegaard –, Tillich concebe a relação com o divino não como submissão a uma autoridade institucional, mas como uma “abertura ao profundo”, quer dizer, uma abertura do ser ao ser-em-si entendida mais como uma reconciliação existencial como condição humana.

A ideia do que seria essa “abertura profunda”, para Kierkegaard, corresponde ao processo – que poderia ser compreendido como uma “jornada” – do tornar-se si mesmo, ou

¹³⁸ Razão e revelação não estão – e nem podem estar – dissociadas nem no pensamento de Tillich nem no de Kierkegaard. Isso porque a estrutura do método de correlação exige que as perguntas obtidas da análise racional da existência humana sejam respondidas por meio da revelação que, por sua vez, é entendida como a fonte última da fé (cristã) e necessária para fundamentar o sistema – teológico de Tillich –, que não é dedutivo (Tillich, 2005a, p. 80-81). Kierkegaard, assim como Tillich, são críticos do aspecto marcante do idealismo – sobretudo o hegeliano, – da razão ser autossuficiente para explicar a existência e, nesse contexto, há um contraponto: o de que a revelação surge como fundamental para a ruptura do paradoxo que interpela o indivíduo, em que o alcance da verdade – o tornar-se si-mesmo – pela plenitude exige um salto de fé. Desse modo: “Kierkegaard não separa o movimento da fé e o movimento da existência, quando bem realizado. E justamente porque o movimento de tornar-se si mesmo não é fácil ou ligeiro, mas envolve decisão, risco, incerteza e solidão, assim também a fé” (Roos, 2022, p. 76).

seja, um processo que não é rápido e que se dá em meio à experiência com a angústia que pressupõe entrega e fé por parte do indivíduo. Tillich, por sua vez, retoma essa proposta kierkegaardiana – ligada ao paradoxo da fé – como a busca do ser pela preocupação última, que “[...] não é somente mais uma função do espírito humano, mas a que concede sentido e profundidade a todas as funções criativas da vida humana que aponta para o caminho da autotranscendência” (Ribeiro; Abijaudi, 2017, p. 357). Ao se dar conta dessa ultimidade da existência na dimensão transcendente, o ser humano responde de seu lugar de ruptura – marca da finitude – e alienação, não evadindo-se – à responsabilidade quanto à sua condição – mas se abrindo radicalmente ao Absoluto, isto é, ao transcendente.

A *depth psychology*, nesse sentido, se aproxima da concepção kierkegaardiana no sentido de que a verdadeira saúde do espírito – no sentido profundo da experiência –, está vinculada a esse tornar-se si-mesmo diante de Deus, em uma relação com o transcendente marcada pela coragem de ser – i.e., na afirmação do ser na sua profundidade, mas sem necessariamente se distanciar do próximo. Nesse sentido, o “tornar-se um si-mesmo” significa “tornar-se ser humano de um ser humano¹³⁹”, em que a liberdade do ser humano é definida através de um desprendimento da finitude, quanto ele torna consciente o dever de amar, pautando a sua existência baseada na relação de amor incondicional¹⁴⁰ com o eterno. Desse modo:

Cada indivíduo precisa aprender a reconhecer o paradoxo de sua existência e a encaminhar a síntese de infinitude e finitude que o constitui, a partir de uma relação subjetiva para com o paradoxo. O cristianismo, assim, é justamente este processo onde o indivíduo é desafiado a tornar-se si mesmo em relação com o paradoxo cristológico, tornar-se si mesmo tomando decisões e assumindo riscos num processo para o qual não há segurança objetiva, uma vez que tudo gira em torno de relacionar-se com uma verdade que se mostra como paradoxo (Kierkegaard, 2013a, p. 56).

O desafio do indivíduo, do si-mesmo¹⁴¹, na perspectiva do cristianismo, é justamente que ele precisa ser construído, criado, com decisões tomadas diante de um paradoxo. Nesse sentido, o cristianismo é aposta, paixão e risco [...].

Nesse contexto, Kierkegaard percebe que o cristianismo precisa ser autocrítico, precisa desconstruir as certezas, a acomodação e o auto-centramento dos indivíduos, precisa desconstruir a ideia de que a cultura ou alguma outra pessoa possa responder, pelo indivíduo, quem ele mesmo é (Roos, 2019, p. 24).

¹³⁹ A colocação mais adequada do que a original feita pela tradução seria a de “tornar-se homem de um homem” (Kierkegaard, 2013a, p. 56).

¹⁴⁰ Para Kierkegaard (2013a), o amor incondicional é o amor cristão.

¹⁴¹ Como assinalado pelo autor do trecho em uma nota de rodapé explicativa desse termo, ele corresponde ao “Si-mesmo” que “é a tradução para o termo dinamarquês *Selv*, que em inglês é traduzido por *self* e em alemão *Selbst* (Roos, 2019, p. 24).

Para Tillich, ser cristão significa reconhecer a própria condição da queda e, ao mesmo tempo, experimentar uma aceitação – do amor incondicional – por parte do Ser absoluto (Deus). Todavia, essa análise toca também nos aspectos paradoxais da fé – e da existência – tanto por parte de Tillich quanto por Kierkegaard. Desse modo, a ideia de aceitação para Tillich (2005a, p. 666, 668) sugere “estar acolhido por Deus”, mesmo o ser se encontrando em estado de alienação, ou seja, de ser aceito mesmo sendo inaceitável, aceito por ser um dom (gratuito) do Espírito que fundamenta a fé na interioridade do ser.

Isso pode ser compreendido em um sentido filosófico e cristão no pensamento tillichiano de que Cristo é um símbolo de Deus que aceita o ser humano. A aceitação torna o ser humano capaz de lidar com o paradoxo (dessa aceitação) pois pressupõe que a experiência religiosa comunitária está calcada “no fundamento último, e do próprio poder último. Esse poder não pode ser dado pela psicanálise¹⁴²” (Tillich, 1972, p. 226, *apud* Higuete, 2014, p. 183-184). O componente aceitação, nesse caso, não está vinculado exclusivamente à condição de ser aceito por um grupo, mas a vivência em comunidade também faria parte do contexto tillichiano de aceitação.

Logo, a fé não representa certeza ou garantia absoluta em relação a algo. Tanto Kierkegaard quanto Tillich entendem que a fé se encontra no risco do nada, representado pelo abismo do ser, e na abertura ao tudo representado pela entrega ao incondicional. Eis, portanto, o horizonte que o paradoxo da fé se manifesta: não como resolução definitiva sobre a dúvida marcada pela tensão, mas pela travessia existencial do ser humano.

3.2.3 O paradoxo da fé na *depth psychology*

Para Kierkegaard, o paradoxo é percebido pelo ser humano na forma de um escândalo, resultado da manifestação do eterno quando este adentra no tempo. Em outras palavras, essa travessia do infinito na finitude é marcada quando o infinito se faz finito. Nos termos kierkegaardianos, a fé não repousa sobre a certeza e nem se ancora na razão – ela rompe com

¹⁴² Não pode ser dado pela psicanálise, pois a psicologia profunda tillichiana, diferente da psicologia freudiana, pressupõe que haja um poder transcendente além do pastor, terapeuta e aconselhado, identificado por Higuete (2014, p. 184) por nova criatura ou Novo Ser. Sobre essa afirmativa de Tillich, Higuete identifica que diferente da psicanálise de Freud, o maior mérito da *depth psychology* “tinha sido de sair de uma concepção naturalista e mecanicista do ser humano, superando o dualismo natureza-espírito. Por isso, ela pode descrever a condição existencial do ser humano, alienada da sua natureza essencial, e os sintomas dessa alienação. Assim, pode mostrar a relação entre a doença – mental, corporal ou psicossomática – e esta condição existencial” (Higuete, 2014, p. 184).

esses domínios e os ultrapassa em direção ao Absoluto. Por conta disso, o paradoxo da fé consiste na crença no impossível, isto é, afirmar como legítimo aquilo que, do ponto de vista racional, é absurdo.

A fé assume um duplo movimento assumindo os “lados” da existência entre finitude e infinitude, e, devido a isso, o filósofo dinamarquês assume que a fé de Abraão seria, em seu olhar, “a definição formal de fé”¹⁴³ (Roos, 2022, p. 81). O paradoxo, como é tratado nessa observação em *Temor e tremor*, diz respeito à relação do ser humano com a fé (Roos, *ibid.*, 2022, p. 81).

Na leitura de Kierkegaard, Abraão foi obediente a Deus simplesmente por amá-lo incondicionalmente. Um amor que se encontra completamente fora da lógica temporal. Um amor paradoxal, pois desafia as evidências racionais calcadas na objetividade diante da impossibilidade de Deus devolver o seu filho Isaac, também muito amado pelo profeta, ou seja, sem se ter a certeza de obter alguma vantagem ou retribuição. Há sim, no amor incondicional, um aspecto central – e paradoxal – que se refere à promessa de Deus. Ele, ao mesmo tempo que dá e sustenta a ordem a Abraão de sacrificar Isaac, promete ao profeta que ainda iria trazer seu filho de volta. Esse modo de relação com a fé ligado ao desprendimento e à entrega ao absurdo pode ser melhor entendido no trecho a seguir:

O ponto central do conceito kierkegaardiano de fé não está no despojar-se, na resignação, mas, tomando o caso de Abraão, na crença de que obteria Isaac de volta depois de tê-lo abandonado. Abraão se coloca em uma relação absoluta com o Absoluto e, nesse sentido, abandona Isaac, abandona o seu dever moral de pai para cumprir a ordem divina, pois sobe a montanha para sacrificá-lo. No entanto, fé não é o abandono da finitude, da realidade concreta e temporal. O duplo movimento envolve este retorno paradoxal à temporalidade e à finitude [...].

Kierkegaard não separa o movimento da fé e o movimento da existência, quando bem realizado (Roos, 2022, p. 75-76).

Para Tillich, o paradoxo pode ser pensado como condição necessária para a liberdade, em que a coragem é o ato de afirmar o ser no abismo da não-certeza, da alienação e da fragmentação. Coragem, portanto, para enfrentar as ambiguidades da existência no que diz respeito aos limites que envolvem fé e dúvida. Há aqui um detalhe importante de que o

¹⁴³ Ou seja, o ato de fé de Abraão não corresponde à “definição formal de fé” compreendido, sendo aquele pautado pela obediência a Deus por conta de sua onipotência. Esse tipo de relação não dá abertura para o amor em sua dimensão incondicional, pois faria o ser humano simplesmente obedecer por medo – diferente de temor – a Deus. Essa fé não é uma concepção kierkegaardiana, pois se a fé se articulasse desse modo, ela seria, em boa medida, refratária à razão e, portanto, à temporalidade marcada pelo risco e pelo medo de que algo terrível ocorresse com o fiel.

enfrentamento não se refere, exclusivamente, à ação. Busca-se por um modo de se chegar a uma síntese no que diz respeito ao lugar do ser humano e do Absoluto, onde o primeiro deverá reconhecer sua condição de finitude na fronteira entre o que é da razão e o que é da eternidade.

O enfrentamento que Tillich (2005a, p. 198) sugere é o fato de o ser humano ter de lidar com o limite da razão de que tudo o que existe de forma finita participa em comunhão com o não ser – pois tem começo e fim –, enquanto o ser-em-si absoluto é infinito, sem origem nem término, e ontologicamente anterior ao ser. É paradoxal, pois o contexto “significa ‘contra a opinião’, isto é, a opinião da razão finita. O paradoxo aponta para o fato de que, no agir de Deus, a razão finita é superada, mas não aniquilada” (Tillich, 2005a, p. 71).

Nesse sentido, Tillich (2002, p. 13) analisa a diferença que há entre um conhecimento sagrado e conhecimento racional e afirma que “a experiência do sagrado é experiência do divino”. Esta é, portanto, a distinção fundamental que o ser humano precisa adquirir na existência, pois essa é a experiência que se liga à preocupação última. Essa distinção apresenta também um outro aspecto importante para a *depth psychology*: o daquele que se liga ao desejo – não aquele que se limita somente ao *eros* – e que, por se ligar à preocupação última, não é possível de ser significado – i.e., dito, explicado, definido. É, portanto, do ser-em-si: divino.

Além disso, a experiência do sagrado toca o ser em todas as suas dimensões incondicionalmente, do qual provém o conhecimento sagrado – i.e., o mistério – e diz respeito ao “sagrado no ser humano”: o ser-em-si. O conhecimento sagrado, portanto, nele (no ser-em-si) ficaria até que este saber seja revelado – em seus limites inteligíveis – tornando-se racional, pois:

No infinito ele vê a sua própria realização. Nisso é que se baseia a atração extática e a fascinação de tudo que revela o infinito. Por outro lado, o homem experimenta simultaneamente a distância infinita entre o finito e o infinito, e com isso ele experimenta ao mesmo tempo o veredito negativo sobre todas as tentativas do finito alcançar o infinito. O sentimento de ser aniquilado [diferente da concepção racional de medo] pela presença do divino é o que expressa mais profundamente a relação em que se encontra o homem diante do sagrado. E esse sentimento perpassa todo ato de fé legítimo e todo estar possuído em última instância (Tillich, 2002, p. 13, colchetes nossos).

O paradoxo da fé é um estado que toma o ser de “ser onde não se pode ser” e toca a própria condição existencial relacionada à fé. Para Kierkegaard, essa condição diz respeito a um chamado a si mesmo devido a uma exigência que ultrapassa o ser e que, no entanto, só pode ser respondida subjetivamente por meio do salto, pois “[...] Abraão acreditou sem jamais

duvidar. Acreditou no absurdo¹⁴⁴. Se tivesse duvidado, agiria de outro modo, teria mesmo realizado um ato magnífico. Acaso poderia ter feito outra coisa?” (Kierkegaard, 1988, p. 120).

O ato magnífico diz respeito ao salto realizado por Abraão. Essa ação diz respeito ao instante no qual o ser-em-si ultrapassa a objetividade, o que só foi possível por conta do profeta ter acreditado no absurdo – no sentido do impossível. Pois, no instante que Deus “exige de Abraão o sacrifício de seu filho Isaac, Abraão, dentro do nível ético, está diante da necessidade de cometer uma transgressão absolutamente proibida. Abraão não tem saída a não ser pelo salto ético ao religioso” (Chauí, 1988, p. XI).

Na experiência, o paradoxo da fé é representado pela tensão entre o abismo e o sentido, entre a finitude e o eterno; aspectos que melhor definem a ideia de profundidade na ontologia tillichiana. O paradoxo consiste, portanto, no “solo da fé” – o que se aplica tanto para Kierkegaard quanto para Tillich. Um solo incompreendido, porém, não desconhecido para o crente e que se revela como uma possibilidade de abertura para o incondicional.

Insistindo nas expectativas humanas baseadas na razão e na experiência, mas sem nunca violar a lógica, Tillich (2005a, p. 381-384) distingue o paradoxo de irracionalidade – da falta de sentido e do absurdo¹⁴⁵ –, sendo, portanto, a verdade teológica a qual confronta, no limite, as expectativas humanas em uma nova realidade – do Novo Ser em Jesus como o Cristo – que julga e supera a condição humana. O paradoxo da fé em Tillich não é um absurdo, mas sim um paradoxo que alia fé e razão. Embora se trate de uma concepção teológica, a distinção de paradoxo oferecida por Tillich abre possibilidades filosóficas, sobretudo, ao pensar o paradoxo como uma condição que tensiona os limites da razão sem revogá-los. Isso porque ele insiste na fé em coerência com a razão em contextualização simbólica e teológica.

¹⁴⁴ Segundo Roos (2022, p. 91), o absurdo e o escândalo dizem respeito a dois aspectos do paradoxo quando estes são vistos de modo especulativo. Nesse sentido, “O que, então, é o absurdo? O absurdo é que a verdade eterna veio a ser no tempo, que Deus foi gerado, nasceu, cresceu, etc., veio a ser como qualquer ser humano, a ponto de não se poder diferenciá-lo de outro ser humano” (Kierkegaard, 2014, p. 220 *apud* Roos, 2022, p. 91). O absurdo kierkegaardiano corresponde, portanto, à realidade paradoxal na qual o indivíduo crê no impossível – que o eterno se faz temporal – ainda que isso contradiga toda a compreensão da racionalidade.

¹⁴⁵ O conceito de absurdo em Tillich difere-se do de Kierkegaard. A compreensão do primeiro se aproxima da definição formal de absurdo, e, por isso, não constitui a fé e, portanto, não seria a possibilidade de encontro com Deus. O absurdo, nesses termos, diz respeito à ilogicidade, o que conflita com a sua visão sobre o paradoxo religioso. A ideia tillichiana de aceitação do paradoxo distingue bem esses limites. Pois: a “aceitação desse paradoxo não é a aceitação do absurdo, mas é o estado de ser possuído pelo poder daquilo que irrompe em nossa experiência a partir de cima. O paradoxo em religião e teologia não conflita com o princípio da racionalidade lógica. O paradoxo tem seu lugar lógico” (Tillich, 2005a, p. 72).

“O paradoxo¹⁴⁶ não é o sem sentido” (Tillich, 2005a, p. 383) e, devido a isso, o pensador não vê possibilidades entre a fé – que assume o aspecto paradoxal – e o absurdo, ligado ao irracional. Ele compreende o irracional na direção do entendimento sobre aquilo que contradiz a ordem inteligível da realidade, ou seja, daquilo que é grotesco, ou mesmo sem sentido e desprovido de importância última.

Há de ser considerado que, em Tillich, assim como em Kierkegaard, é somente com a razão que se admite a possibilidade da dúvida e, portanto, ela (a razão) é impossível de ser eliminada da experiência. Nesse sentido, segundo Tillich (2002, p. 15), a fé é o ato de um ser finito que, tocado pelo infinito, participa de sua presença mesmo em meio aos limites que lhe definem. Desse modo, a fé traz em si a ambivalência: que são a certeza do sagrado e a incerteza da finitude, e aceitar essa tensão é justamente o que constitui a coragem (Tillich, 2002, p. 15).

Levando em consideração as concepções de paradoxo, tanto para Kierkegaard quanto para Tillich, conclui-se que, no limite, ambos se relacionam com a fé e a colocam além de uma articulação fundamentada a partir de conceitos filosóficos, embora reconheçam a importância de tensionar o limite da razão. Para Kierkegaard, a fé parte de uma relação subjetiva com o Absoluto, marcada pelo salto no absurdo – o instante no qual o indivíduo se descola da ética universal e afirma, sem mediação por meio da razão, o impossível como uma verdade para a existência. Para Tillich, no entanto, a fé é a expressão simbólica de uma verdade que ultrapassa, mas não contraria, a razão, pois articula a experiência do sagrado como preocupação última que toca todas as dimensões do ser.

Tillich considera que entre uma natureza da fé e uma natureza da razão, a possibilidade de conflito não existe. Não há conflito, pois a fé não prescinde do lugar da razão, na medida em que ele a coloca em uma categoria de importância no ser humano em que a razão não deveria ultrapassá-la. O pensador se apoia na ideia de que a fé significa estar possuído por algo que toca o ser humano incondicionalmente e às formas concretas de fé, mediante uma entrega cega do indivíduo (Tillich, 2002, p. 23). Nesse sentido, a perspectiva contrariaria a ideia da oposição entre fé e razão, pois que, se assim o fosse, ambas se excluiriam mutuamente ou uma prevaleceria em detrimento da outra. Logo, há nessa relação “tensionada” uma complementaridade: a de que a razão serve à articulação da fé sem reduzi-la, e a fé confere à

¹⁴⁶ Logo, a dimensão paradoxal da fé para a *depth psychology* pressupõe a participação da razão quanto a uma direção e um sentido e se manifesta na linguagem de acordo com a visão teológica e existencial tillichiana. Pois toma o modelo do Cristo como Deus-homem, na graça que aceita o inaceitável e na fé, sendo ela capaz de afirmar o impossível e afirmado por meio da razão.

razão uma preocupação última que a impede de se absolutizar. Esse complemento se sustenta por efeito de um paradoxo.

3.2.4 O paradoxo e a noção tillichiana de saúde

A ideia de um paradoxo da fé na *depth psychology* seria, portanto, a condição insuperável do ser marcada pela tensão entre o duvidoso e o correto – o que Tillich chamaria de ambiguidade. Essa tensão não compreenderia, somente, esses marcadores. Ela compreenderia também que tudo aquilo que pode conduzir ao progresso conserva, de igual modo, uma tendência para o retrocesso. O pensador ainda vai além: que a saúde não diz respeito à essência humana – no sentido platônico da compreensão –, ou que a saúde seja restrita como função biológica.

Segundo Tillich (1984h, p. 165), o significado de saúde é resultado do confronto com o seu oposto, ou seja, a doença, e que esta última contém aquilo que o pensador identifica como a “negação parcial da natureza essencial humana”¹⁴⁷ e, para conhecer a doença, torna-se necessário conhecer a natureza essencial humana, assim como suas possíveis distorções.

Higuet (2014) compreende que o olhar tillichiano sobre saúde corresponde à integração dinâmica das múltiplas dimensões do ser¹⁴⁸ – corpo, psiquismo e espírito – em que a natureza essencial humana diz respeito a um centro unificado de abertura ao Espírito, sendo, portanto, uma expressão fragmentária da salvação. Nesse sentido:

[...] saúde e salvação são idênticas, sendo, ambas, expressões da elevação fragmentária – nas condições da existência – do ser humano à unidade transcendente da vida não ambígua, na fé e no amor. No sentido mais profundo, a saúde é vida na fé e no amor (Higuet, 2014, p. 173).

Desse modo, saúde na psicologia profunda de Tillich consiste em um processo ontológico e existencial, no qual a vitalidade se sustenta pela autointegração e pela orientação em direção à preocupação última, superando, mesmo que parcialmente, as ambiguidades inerentes à existência.

Há, portanto, uma dimensão profunda do ser na qual a doença se estabelece, fazendo-se necessário saber de que modo Tillich compreende saúde. Para Higuet (2014, p. 170), a doença

¹⁴⁷ *partial negation of the essential nature of man.*

¹⁴⁸ A vida, de acordo com a experiência humana, é uma unidade que se abre de forma multidimensional na qual todas as dimensões – física, psíquica, espiritual e histórica – se entrecruzam, de modo que a ambiguidade ou a cura em uma dessas dimensões, inevitavelmente, afetaria as demais (Higuet, 2014, p. 171). Assim, tanto a saúde quanto a doença são compreendidas no pensamento tillichiano como experiências integradas e interdependentes.

surge como sintoma da ambiguidade inerente à vida, na medida em que o impulso criativo traz consigo uma inclinação autodestrutiva, colocando em risco o processo de integração – obtenção da saúde – expondo-o à desintegração. Essa tendência traduz-se em uma dimensão paradoxal marcada pelo campo existencial do absurdo tillichiano – do ilógico, do grotesco, e até mesmo do terrível –, o qual leva o ser humano a se confrontar com a sua fragilidade. Do mesmo modo, é levado a enfrentar suas possibilidades, as quais ele é convocado a responder – não no sentido de produzir um saber, mas sim no sentido da ação.

O instante do agir não se dá de modo instintivo – tampouco inconsequente –, mas sim por um movimento da coragem de ser. Essa coragem parte de uma realidade ética e compreende todo o ser, inclusive em sua estrutura (Tillich, 1976, p. 1). E a coragem de ser é descrita na base do encontro pessoal com Deus, marcada pela “união mística com o fundamento do ser” (Tillich, 1976, p. 133) e como “a auto-afirmação do ser diante do não-ser” (Tillich, 1976, p. 134). Logo, antes mesmo da união com o Absoluto, a coragem de ser (uma das definições que Tillich trata em seu texto) como auto-afirmação diante daquilo que representa a negação do ser, faz com que essa concepção se aproxime do (conceito de) paradoxo kierkegaardiano¹⁴⁹.

Em *The meaning of health* (1961), o filósofo alemão trata do significado de saúde. Ele afirma que a doença nada mais é do que fruto das ambiguidades da vida, mas que ela é, de igual modo, inevitável pois ao mesmo tempo que as ambiguidades integram a vida, elas desintegram; a cada passo na direção do sublime, há uma tendência para profaná-lo (Tillich, 1984h, p. 166-167). Nesse sentido, Etienne Higuët, sintetizando o pensamento de Tillich, mostra que:

A ambiguidade existencial da vida em todas as suas funções – que se manifesta como cisão ou separação – é a fonte do que chamamos doença ou enfermidade e é também a origem de nossa situação de “pecado” ou não-salvação. A unidade da vida humana justifica a compreensão da saúde como totalidade englobando as dimensões orgânica, mental e espiritual, tanto na pessoa individual quanto nas relações intersubjetivas, sociais ou políticas, antecipando assim a salvação definitiva na reunião com o divino (Higuët, 1999, p. 84).

A saúde, na dimensão profunda para a psicologia tillichiana, consiste na manifestação fragmentária de uma unidade restaurada entre as dimensões do ser orientada pela fé como preocupação última. No olhar de Tillich, a fé, por sua vez, não elimina a ambiguidade da existência, mas oferece condições para o indivíduo lidar com ela sem sucumbir à fragmentação que o pecado representa e que aparta o ser do fundamento de ser. Nesse sentido, a saúde na

¹⁴⁹ “o paradoxo consiste em que se coloca como Indivíduo numa relação absoluta com o absoluto” (Kierkegaard, 1988, p. 146).

depth psychology é a expressão da coragem de ser diante da clivagem entre o ser humano e o divino, onde a salvação se anuncia na forma da síntese possível, ainda que provisória, na totalidade do ser.

Entretanto, tal relação não é possível sem que haja um atravessamento existencial marcado pela angústia. Desse modo, o indivíduo, antes de qualquer salto ou autoafirmação, passa a ser confrontado, inevitavelmente, com o radical da instabilidade de sua própria condição existencial. E com isso experimenta o abismo que separa o finito do infinito, entre o ser e não ser, o ético e o religioso.

3.2.5 A angústia em Kierkegaard e em Tillich

A angústia, enquanto experiência constitutiva da existência, se insere em lugares distintos, em certa medida convergentes, se tratando dos pensamentos de Kierkegaard e Tillich. Para o primeiro, a angústia surge por conta da liberdade radical do indivíduo diante das possibilidades de escolha, assim revelando o abismo da existência como um espaço marcado por uma tensão constante entre a finitude e a eternidade. Já em Tillich, a angústia consiste em uma resposta ontológica à perda de sentido e à ruptura com o fundamento último do ser, e implica um olhar que se volta à concepção teológica da condição existencial.

Tillich (2005a) define que a palavra angústia – *angst* –, que se aplica tanto no idioma alemão quanto no dinamarquês, é fundamental para o existencialismo, ao relacioná-la à própria finitude, no caso: definida pela liberdade despertada no ser humano. A angústia se relaciona numa concepção filosófica e teológica e se insere, portanto, na condição existencial que compreende a transição da essência à existência, marcada por uma tensão entre o desejo de efetivar-se e a resistência ligada à perda da inocência sonhadora. “No estado de inocência sonhadora, a liberdade e o destino estão em harmonia, mas nenhum deles se encontra efetivado. Sua unidade é essencial ou potencial; é finita e, portanto, suscetível a tensão e ruptura - assim como a inocência não-provada” (Tillich, 2005a, p. 330).

O aspecto teológico não se distancia do existencial. Na perspectiva tillichiana, a angústia indica uma ruptura ontológica entre a criatura e o Criador, na qual o ser humano se depara entre o impulso de realizar sua liberdade e a exigência de manutenção de uma harmonia do estado original da existência – o de inocência sonhadora. Todavia, não se deve compreender a manutenção dessa harmonia como um “ideal” legítimo, no sentido de ser válido para a experiência. Ao se manter nesse estado anterior, o ser humano compromete a sua relação com a liberdade e, portanto, a liberdade do estado de inocência não é uma liberdade emancipadora.

Essa “liberdade” tende mais a restringir o olhar do ser humano por estar tomado por esse estado que se reflete na ausência de culpa moral, impedindo, portanto, a realização da potencialidade humana.

Nessa direção, Rollo May (1973, p. 29) assinala que a angústia no pensamento de Tillich se aproxima da ideia de Kierkegaard, que a compreende como uma “vertigem da liberdade”¹⁵⁰. Desse modo, diferentemente de um contexto subjetivo ligado a uma experiência ou revivência traumática, para Tillich, a angústia surge também diante do inédito. Isso se dá mais especificamente no encontro com o novo, pois “não se sabe o que o [novo] espera, nem quais serão as exigências que o encontro pode lhe impor, tampouco as possibilidades desse novo relacionamento” (May, 1973, p. 29, tradução nossa, colchetes nossos)¹⁵¹.

A concepção kierkegaardiana da angústia, por sua vez, expressa a vertigem ante ao abismo que surge na medida em que esta confronta o indivíduo “dividido” ao se deparar com a possibilidade de escolha e, com isso, ficar diante da responsabilidade de constituir-se como tal; sendo essa vertigem a expressão do vazio diante da liberdade. Afinal, “o que angustia é a possibilidade” (Roos, 2022, p. 48). Assim:

Angústia pode-se comparar com vertigem. Aquele, cujos olhos se debruçam a mirar uma profundidade escancarada, sente tontura. Mas qual é a razão? Está tanto no olho quanto no abismo. Não tivesse ele encarado a fundura!... Deste modo, a angústia é a vertigem da liberdade, que surge quando o espírito quer estabelecer a síntese, e a liberdade olha para baixo, para sua própria possibilidade, e então agarra a finitude para nela firmar-se (Kierkegaard, 2013, p. 66).

Para Kierkegaard, tornar-se si mesmo é a tarefa da existência e assumir esse risco implica em reconhecer que não há formas objetivas para o atingimento desse objetivo (Roos, 2022, p. 122). Isso ocorre pois supõe-se que o si-mesmo esteja desarticulado e, por conta dessa condição, Kierkegaard identifica essa desarticulação como desespero que, por sua vez, é o resultado da má síntese existencial, compreendida a partir das relações entre “finitude e infinitude, do temporal e do eterno, de liberdade e necessidade” (Roos, 2022, p. 46).

A síntese existencial kierkegaardiana permite que se estabeleça uma relação com o conceito de saúde para a psicologia profunda tillichiana. A integração das dimensões psíquica,

¹⁵⁰ *Dizziness of freedom*. A vertigem da liberdade é o momento da experiência em que o indivíduo vivencia a angústia, quando ela emerge diante das infinitas possibilidades de escolha onde ele encara o nada de sua liberdade e, ao constatar a sua impotência diante desse aspecto da existência, ele sucumbe à finitude (Kierkegaard, 2013b, p. 65, 67).

¹⁵¹ *[You] don't know what is ahead or what demands the encounter may make upon you, or the possibilities in this new relationship*.

corpórea e espiritual é uma condição fundamental para a constituição do *self*¹⁵² e para a superação da desintegração existencial que caracteriza, portanto, o adoecimento.

O conceito de saúde para a *depth psychology* objetiva a integração do que Tillich chama de dimensões do ser em direção a uma totalidade. O rompimento dessa síntese, que, para Kierkegaard, corresponde ao desespero e para Tillich, a desintegração do ser, resulta na crise existencial – analisada nos limites da compreensão filosófica. Tal crise demanda uma síntese ontológica ou espiritual para a efetivação do *self* que, para a *depth psychology*, não é compreendido de igual modo pela psicologia analítica de Jung: do *self* enquanto o arquétipo principal da psique.

Nessas considerações, pode-se verificar que, na visão de Kierkegaard, a angústia não consiste somente em uma reação à liberdade, mas também se coloca como uma espécie de mediação necessária entre a inocência e a responsabilidade. Assim, por acabar assumindo uma função importante na existência, a angústia assinala a possibilidade do despertar da subjetividade e, por conseguinte, da consciência de si. Ela acaba por se tornar uma via de acesso à profundidade humana, no espírito, pois marca o instante em que o indivíduo se depara com o desafio de tornar-se um si mesmo diante do Absoluto.

Esse olhar se reflete na psicologia profunda tillichiana como uma possibilidade de o indivíduo lidar com a angústia, enfrentando-a ao nível da preocupação suprema, assumindo assim a coragem necessária para tal ação (Higuete, 2014, p. 176). Essa maneira de lidar com a angústia possibilita, para o indivíduo, a compreensão de que o existir não pode ser separado de um enfrentamento com o paradoxo e a finitude, inerentes à condição existencial. Nesse movimento, o confronto com a angústia consiste em um confronto com o indizível – o não-ser –, que faz parte do próprio ser, pois:

O ser humano, diz Tillich, existe em um estado de “finitude”. Ele desconhece o que é demandado dele. O ser humano está tomado de assombro diante do fenômeno do “ser”, um simples espanto pelo fato de que as coisas existem. Esse assombro pressupõe um saber sombrio do que as coisas poderiam ou não poderiam ser; o ser está sempre e em toda parte ameaçado pelo “não-ser”. Portanto, Tillich, assim como Kierkegaard, vê a existência humana como um estado de angústia. Essa angústia “existencial” não deve ser confundida com o medo, pois não possui objeto, e o medo sempre possui um. Tampouco deve ser confundida com a angústia neurótica; o neurótico tenta “evitar o não-ser evitando o ser”. A vítima da angústia existencial pode tentar contorná-la com uma atividade intensa ou adorando conceitos seculares, como o sucesso ou o nacionalismo. Ou ainda pode tentar encobrir suas angústias em uma religião “heterônoma”

¹⁵² Tais observações sobre o conceito de *self* serão tratadas com mais detalhes adiante, tanto no contexto da *depth psychology* quanto para a psicologia analítica.

que lhe ofereça certezas prontas diante de suas incertezas (*Time*, 1959a, p. 48, tradução nossa)¹⁵³.

A ideia de confronto, em um primeiro momento, pode sugerir um embate com algo conhecido que assinale um perigo iminente. Esse cenário não cabe à experiência existencial ligada à angústia, mas está relacionado ao medo – que, diferente da angústia, possui um objeto conhecido ou possível de sê-lo. Essa perspectiva da psicologia profunda tillichiana é, em alguma medida, compartilhada com a psicanalítica. Desse modo, medo e angústia são coisas distintas, entretanto, não estão separadas (Tillich, 1976, p. 29). Diferente da angústia, o medo – como oposto da coragem de ser – representa o desamparo em sua potência, pois o medo é o sentimento de temor por algo, a dor de sentir-se rejeitado por alguém ou algum grupo, mas também o medo de perder alguma coisa ou alguém, assim como o medo do momento da morte (Tillich, 1976, p. 29).

A angústia é, portanto, a finitude na consciência, sendo uma qualidade ontológica (Tillich, 2005a, p. 200). Ela não se volta a um objeto – um “algo específico” – pois surge da profundidade do ser por conta do confronto com o não-ser. O conflito, portanto, representa o ápice da vulnerabilidade existencial, que é quando o ser humano passa a ter consciência de sua possível aniquilação sem saber como se defender ou escapar de tal possibilidade. Essa experiência é marcada pela ausência de um objeto: sendo esta falta – a “presença” do não-ser –, a causa desse pavor. Pois “objetos são temidos”¹⁵⁴, e a angústia, justamente por não ter um objeto, pode surgir no ser humano mesmo quando não há nada a temer, conferindo à angústia uma característica específica de finitude (Tillich, 2005a, p. 200).

Esse aspecto “indizível” da angústia seria, antes de tudo, uma qualidade ontológica. Na antropologia tillichiana, essa qualidade corresponde à expressão do não-ser, de onde a coragem de ser consiste em uma resposta, mas que implica no ser humano a condição de aceitação da angústia. Segundo Tillich (1976, p. 31), a angústia é provocada pela finitude diante da ameaça

¹⁵³ *Man, says Tillich, exists in a state of “finitude”. He does not know what he is demanded of him. He is filled with wonder at the phenomenon of “being”, simple astonishment that things are. This wonder presupposes a darker knowledge that they might not be; being is threatened, always and everywhere by non-being. Therefore Tillich, like Kierkegaard, sees man’s existence a state of anxiety. This “existential” anxiety is not to be confused with fear, for it has no object, and fear must have an object. Nor is it to be confused with neurotic anxiety; the neurotic attempts to “avoid non-being by avoiding being”.*

The victim of existential anxiety may try to sidestep it by frenetic activity, or by worshipping secular concepts, such as success or nationalism. Or he may try to bury his anxieties in a “heteronomous” religion that offers him readymade certitudes for his uncertainties.

¹⁵⁴ “A angústia independe de qualquer objeto específico que possa provocá-la; tão somente é dependente da ameaça do não-ser que é idêntica à finitude. Assim, tem-se afirmado com razão que o objeto da angústia é o “nada” – e o nada não é um ‘objeto’” (Tillich, 2005a, p. 200).

do não-ser¹⁵⁵; e a angústia, por fazer parte da existência, não pode ser eliminada¹⁵⁶. Ela indica o sinal da finitude de forma radical, expondo o limite extremo do sentido – a ameaça do não-ser, o indizível –, o que define a manifestação da angústia sendo uma presença ausente. Pois a angústia, “em sua nudez, é sempre a angústia do derradeiro não-ser” (Tillich, 1976, p. 30).

Por outro lado, o não-ser impede o eu de se autoafirmar (Tillich, 1976, p. 25) e, ao mesmo tempo que só se relaciona com o ser-em-si¹⁵⁷ por meio de metáforas, o não-ser se encontra contido no ser-em-si (Tillich, 1976, p. 27)¹⁵⁸. Dessa forma, a angústia só pode ser superada pela coragem – que incide na afirmação do ser que ocorre pelo enfrentamento da tensão provocada pela dúvida –, alimentada no ser humano quando se depara com o aspecto indizível que faz parte dela. Enquanto Kierkegaard concebe angústia como a “vertigem da liberdade” – um abismo subjetivo que surge diante das inúmeras possibilidades de escolha, que desperta a responsabilidade individual e a tensão entre finitude e eternidade, mediando inocência e culpa –, Tillich a define ontologicamente como autoconsciência da finitude ameaçada pelo não-ser, exigindo coragem para afirmar o ser contra a ruptura essencial-existencial.

A angústia, nessa análise, seria, portanto, uma “linguagem silenciosa” e indecifrável suscitada na profundidade do ser humano: ou seja, na alma. Essa “mensagem” que brota do sentimento de vazio absoluto poderá culminar em duas possibilidades: na fragmentação do ser, ou na abertura de uma possibilidade para o novo. A alma poderá, então, perceber o “sinal” de tal mensagem que aponta para o novo. Uma mensagem criptografada – por mais que possa ser expressa simbolicamente –, somente a percepção desta é possível. Logo, ao percebê-la, restaria ao ser humano somente aceitar a angústia. Para Abijaudi (2023, p. 151), a aceitação da angústia é a expressão da fé para Tillich, pois é nela que o ser humano, ao confrontar sua finitude com

¹⁵⁵ Trata-se de uma ameaça ontológica que aponta para as fronteiras radicais da existência. Tillich (2005a) indica uma aproximação do conceito do não-ser no pensamento de Heidegger. Tillich (2005a, p. 198) relaciona a ameaça do “não-ser” de modo último e inevitável com a morte, na qual o “nada aniquilador” de Heidegger é capaz de descrever essa situação da ameaça.

¹⁵⁶ Como salientam Abijaudi e Ribeiro (2017, p. 357), a finitude provoca a angústia por surgir em decorrência da ameaça provocada pela morte.

¹⁵⁷ De acordo com Tillich (1976, p. 18, 21), o ser-em-si seria o fundamento ontológico último que supera a dicotomia entre sujeito e objeto, manifestando-se como uma potência do ser que resiste ao não-ser, cujo ato de superação – que não quer dizer eliminação – é definido por ele como coragem de ser: a afirmação do ser diante da ameaça da morte (ou desaparecimento).

¹⁵⁸ A questão do não-ser contido no ser-em-si é um aspecto paradoxal na ontologia tillichiana. Essa perspectiva pode indicar uma concepção teológica que Tillich advoga: do ser-em-si corresponder ao fundamento do ser. Conceito este, por sinal, imprescindível se tratando da estrutura ontológica ligada ao conhecimento humano definido por conta desse paradoxo enquanto manifestação desse saber que, para o pensador, consiste no fundamento do ser (Tillich, 2005a, p. 107).

intensidade absoluta, encontra coragem, ao ser tocado pela potência do ser-em-si, isto é, pelo encontro com o Deus pessoal.

Até aqui a angústia foi compreendida como um fenômeno que surge do confronto do indivíduo com a finitude ou com o Absoluto. Desse modo, é preciso assinalar também o aspecto inerente à sua irrupção no campo relacional com o outro, enquanto espelho da própria vulnerabilidade do indivíduo. Tanto para Kierkegaard quanto para Tillich, a alteridade surge de forma implícita sob forma de uma tensão latente, uma vez que o outro não somente representa o inusitado do encontro, mas também o limite inerente à própria identidade¹⁵⁹. Assim, convoca o indivíduo a se reconhecer na instabilidade de sua constituição.

Tal visão permite considerar que a angústia não é oriunda somente dos riscos da liberdade ou da iminência do não-ser, mas do chamado ético e silencioso que o outro encarna. Esse chamado é capaz de desconstruir significativamente a pretensão de uma completude e autoidentidade, convidando o *eu* à responsabilidade (diante da liberdade) e à imprevisibilidade (o risco da liberdade).

Nesse sentido, a perspectiva da psicologia profunda tillichiana, no contexto de tratamento de saúde, se constrói dialeticamente no objetivo de se chegar a um equilíbrio de dois elementos fundamentais do processo da vida, identificados por Tillich (1984h, p. 166) como autoidentidade e autoalteração. Essa dialética é própria de Tillich. Desta forma, o desequilíbrio entre estes elementos fundamentais resulta em graves consequências ao indivíduo como o adoecimento físico e mental, assim como a perda da identidade. Tal constatação pode ser observada a seguir nas palavras do autor:

O contraste entre a autoidentidade e a autoalteração produz dois perigos para cada ser vivente. O primeiro consiste na perda do si-mesmo que vai para além do si-mesmo e, assim, não se tornar capaz de retornar para o si-mesmo. Isso acontece quando processos excepcionais se separam do todo e provocam dispersão para várias direções, um tipo errado de desenvolvimento, uma perda do centro de unidade. Em todos esses casos (os quais são representados por doenças físicas e mentais específicas e de desintegrações individuais) a autoidentidade é ameaçada e, muitas das vezes, completamente perdida (o que resulta na perda da personalidade e da memória) (Tillich, 1984h, p. 166, tradução nossa)¹⁶⁰.

¹⁵⁹ Neste momento, o trabalho se atém às perspectivas da angústia na *depth psychology* em vista das contribuições do conceito (de angústia) kierkegaardiano. Desse modo, os aspectos psicológicos tratados neste trecho serão mais bem explorados no terceiro capítulo do texto, onde os aspectos notórios do que está sendo analisado neste item serão retomados à ótica psicanalítica no contexto freudiano no arcabouço da psicologia profunda tillichiana.

¹⁶⁰ *The contrast between self-identity and self-alteration produces two dangers for every living being. The first is to lose one's self in going beyond one's self and not being able to return to one's self. This happens if special processes separate themselves from the whole and produce dispersion into*

Neste ponto, torna-se indispensável considerar que as dinâmicas da angústia não operam, exclusivamente, nas dimensões superficiais da existência que se relacionam com a camada consciente do psiquismo. Elas emergem das camadas profundas da subjetividade, onde o inconsciente assume um papel fundamental. A irrupção da angústia nessa instância do psiquismo – que por sinal foi (e ainda é) matéria principal da psicanálise –, pode ser vista como uma manifestação simbólica de conteúdos reprimidos ou não simbolizados por parte da consciência.

No ponto de vista da psicanálise, esses conteúdos inconscientes tensionam o *eu* (da consciência objetiva), estabelecendo uma tensão no psiquismo e, com isso, revelando um conhecimento que resiste à significação por meio da linguagem e à compreensão pela razão. Logo, o inconsciente se coloca em um lugar de suma importância para a *depth psychology* no qual a angústia adquire densidade, tanto no sentido ontológico quanto psíquico. O inconsciente, não se limitando exclusivamente ao contexto psicanalítico e à psicologia profunda, é um eixo fundamental para se compreender o movimento da subjetividade em sua travessia entre o desamparo e a liberdade.

3.3 OBSERVAÇÕES FINAIS

Até aqui, é possível identificar as relações de Tillich entre essencialismo e existencialismo forjadas nas fronteiras vividas pelo autor e, portanto, refletidas na sua *depth psychology*, considerando as importantes contribuições dos pensamentos de Schelling e Kierkegaard. A análise do essencialismo schellinguiano, com sua ênfase na profundidade do ser – onde natureza e espírito se manifestam no Absoluto – contribuiu diretamente para a ontologia tillichiana tornando-a capaz de articular a dimensão transcendente com a experiência humana em sua objetividade. Por outro lado, mas sem anular Schelling no arcabouço tillichiano, a concepção kierkegaardiana sobre a angústia, do paradoxo da fé e do “tornar-se si mesmo” emolduram o quadro do existencialismo de Tillich. E, com isso, a psicologia profunda não se reduziu a uma especulação metafísica, mantendo-se, pois, em atenção à experiência humana da finitude e à busca por sentido na experiência, tanto as da temporalidade quanto as na eternidade – em consideração à abertura ao transcendente.

too many directions, a wrong kind of growth, a loss, of the uniting center. In all these cases (which are represented by particular bodily and mental diseases and personal disintegrations) the self-identity is threatened and often completely lost (change of personality and memory).

Aquilo que poderíamos chamar, de forma ilustrada, de uma síntese entre Schelling e Kierkegaard é, também, resultado de uma intelectualização (que, para a psicanálise, é um mecanismo de defesa do ego), refletindo-se em aspectos biográficos de Tillich ligados às perdas – a morte da mãe, a guerra, crises conjugais e exílio. Se tomarmos essa possibilidade como válida, diferentemente da resistência representada pela preservação do ego diante dos conflitos, Tillich fez com que essa aproximação se tornasse uma forma de elaboração – ainda que potencialmente intelectualizada.

Como verificaremos, será possível perceber um Tillich ainda denunciador das diferentes formas de alienação, porém, cada vez mais sensível e voltado para a psicologia profunda, em todas as suas vertentes, empenhado na busca por uma resposta capaz de integrar o ser humano com a sua profundidade espiritual. A *depth psychology*, acompanhando as elaborações de Tillich em relação às suas fronteiras, vai se revelando um *constructo* baseado em bases filosóficas rigorosas e uma resposta vital por meio da coragem de ser em observação às ambiguidades da existência.

Isso permite delinear que a *depth psychology* não deve ser compreendida como uma aplicação da psicanálise com a teologia. Deve-se, pois, considerar as diferenças desta com o método freudiano. Nesse sentido, a psicologia profunda de Tillich se apresenta como uma psicologia do inconsciente que reinterpreta os conceitos psicanalíticos à luz de sua ontologia. Esses detalhes – por sinal, imprescindíveis de serem observados –, serão mais tecnicamente explorados no decorrer do capítulo seguinte dedicado às origens da *depth psychology*.

4 *DEPTH PSYCHOLOGY: SUAS ORIGENS PSICANALÍTICAS E PSICOLÓGICAS*

As influências psicanalíticas e psicológicas – assim como as filosóficas –, formadoras da psicologia profunda tillichiana, articulam-se com correntes do pensamento que, ao longo da modernidade nos séculos XIX e início do XX, buscaram compreender os aspectos mais profundos da existência humana. Dentre elas, está o pioneirismo da psicanálise de Freud que teria sido responsável pela “descoberta” do inconsciente como componente subjetivo fundamental da existência humana. Com o avançar das pesquisas de Freud na clínica psicanalítica, a compreensão do inconsciente possibilitou, do ponto de vista da subjetividade, iluminar questões problemáticas existenciais ligadas à busca e à conquista da liberdade humana; até então desconhecidas por parte da consciência devido a relações conturbadas do ser humano com os seus desejos sexuais reprimidos.

A psicanálise de Freud, a psicologia analítica de Jung – as psicologias profundas mais proeminentes do século XX – e, posteriormente, a escola humanista de psicologia e psicanálise a qual Paul Tillich teve contato nos Estados Unidos formam o terreno no qual a *depth psychology* tillichiana se insere.

Por não abandonar suas raízes filosóficas, o conceito tillichiano de profundidade não se restringe exclusivamente aos primórdios da psicologia profunda nos contextos clínico e metodológico, mas está ligado à dimensão ontológica que perpassa a experiência humana. Essa concepção de experiência se sustenta devido à “marca” própria do pensamento de Tillich, por sua vez, definida pelo sistema de correlação. Nesse caso, dada por um entrelaçamento entre psicanálise, filosofia e, também, teologia, que se colocam em constante diálogo com a sua *depth psychology*.

É nesse sentido que Tillich se permite “dar um salto” no tocante a certos limites das psicologias profundas de Freud e Jung. Diferentemente da intenção de se apropriar ou de superá-las, Paul Tillich não abandona a importância delas ao fazer uso das psicologias profundas como parte de seu esforço sistemático de interpretação da existência humana em suas dimensões inconscientes, relacionais e espirituais. Esse último aspecto, de saída, já afasta a *depth psychology* da psicanálise de Freud naquilo que fez parte do esforço do trabalho de Tillich – ou seja, uma marca de sua psicologia, – que é o de reconfigurar os fundamentos da experiência psíquica em relação à preocupação última.

Se, em Freud, a ênfase recai sobre os conflitos pulsionais e suas conversões em sintomas, e, em Jung, sobre os arquétipos e imagens simbólicas que compõem o inconsciente coletivo, Tillich compreende que ambos os pensamentos, em seus mais diferentes níveis, são

capazes de revelar a dimensão da profundidade que se volta ao ser humano, radicado no mistério do ser. Tillich, em sua psicologia profunda, preserva a preocupação última com a condição humana diante do Absoluto.

Assim, sem se afastar completamente das compreensões freudianas e junguianas sobre os conflitos inconscientes e o sofrimento humano, o pensador concebe uma abordagem que, ao mesmo tempo que dialoga com essas duas tradições, acaba por ir além dessas concepções. Nesse caso, transcendendo-as no que se refere ao sentido interpretativo da noção de saúde, não se restringindo ao físico ou psíquico, mas também ao aspecto espiritual do ser humano. E, com isso, reposiciona a questão do adoecimento psíquico em relação direta com a coragem de ser e com a possibilidade da emergência de um novo sentido para a existência.

Em vista dessas diferenças e aproximações já apresentadas sobre a *depth psychology* e suas “bases”, o capítulo irá explorar, inicialmente, o fundo existencialista e essencialista – respectivamente, baseado em Kierkegaard e Schelling, – que servem como uma moldura teórica da *depth psychology*. Em seguida, trata-se das aproximações e tensões entre Tillich e Freud, e posteriormente entre o pensador e Jung, considerando-as como sendo o “chão epistemológico” da psicologia profunda de um modo geral. Igualmente importante para a sua *depth psychology* é o envolvimento de Tillich com o *New York Psychology Group*, cujas influências, além de psicanalíticas, era também humanistas. Na sequência, o foco se dirige sobre a maneira como Paul Tillich entende os conflitos inconscientes não somente enquanto sintomas – tal como é na clínica psicanalítica – mas sim em um sentido mais amplo: como desdobramentos de um conflito de origem existencial que pode levar ao adoecimento do ser humano. Tais reflexões estão em conexão com o que estamos apresentando em relação à coragem de ser, que assume o papel de força no sentido terapêutico de recuperação da saúde além de também ser força de criação. Desse modo, questiona-se se a *depth psychology* deve ser entendida como um método de cura ou como um horizonte mais amplo e não restrito aos aspectos subjetivos de compreensão existencial.

Para realizar essas análises serão utilizadas obras de Paul Tillich, Sigmund Freud e Carl Gustav Jung, além de textos de seus comentadores. As de Tillich, em boa medida, estão reunidas na coletânea *The meaning of health*, escritos entre os anos de 1946 e 1962, em que é possível perceber o desenvolvimento do seu pensamento filosófico e psicanalítico como resultado de seu envolvimento no *New York Psychology Group*. As obras de Sigmund Freud utilizadas para a análise proposta são: *O futuro de uma ilusão* e *Totem e tabu*. A obra de Carl Gustav Jung utilizada para este exame é a que foi organizada por ele, já em um estado amadurecido da psicologia analítica, intitulada *O homem e seus símbolos*. Como o exame

proposto pela pesquisa sobre a aproximação de Tillich com a psicologia analítica se concentra mais sobre os símbolos, a referida obra conta com textos dos alunos de Jung, além de um texto póstumo de sua autoria chamado *Chegando ao inconsciente* – no qual explora a relação inconsciente do ser humano com os símbolos. Em observação da complexidade da articulação proposta entre as psicologias, serão utilizados no próximo capítulo textos importantes de comentadores de Tillich e de sua psicologia profunda, dentre os quais: Rollo May, John Dourley, Terry Cooper, James Farris, Curtis Hart e Etienne Higuét.

4.1 CONTRIBUIÇÕES EXISTENCIALISTAS E ESSENCIALISTAS PARA UMA PSICOLOGIA PROFUNDA

Tanto o existencialismo quanto o essencialismo encontram-se refletidos na *depth psychology*, sobretudo, no que diz respeito à cura. Falar em existencialismo no pensamento tillichiano é diferente no que se refere a outros pensadores existencialistas, pois, para o autor, a essência representa marcas que caracterizam o humano no que tange os seus modos de expressão. Nesse sentido, como já visto anteriormente, as contribuições do existencialismo e do essencialismo, respectivamente, nas semelhanças e diferenças de Kierkegaard e Schelling, se dão de forma consistente na *depth psychology*.

O existencialismo ou filosofia existencial seria, segundo Tillich (2009, p. 123), em seu livro *Teologia da cultura*, uma “maneira especial de fazer filosofia” e que, embora tanto Heidegger quanto Karl Jaspers (1883-1969) fossem os principais representantes desse movimento filosófico em sua contemporaneidade, o autor reforça que as origens do existencialismo remontam à década de 1840, mencionando Schelling e Kierkegaard, assim como Karl Marx. Essas referências têm importância pois esses pensamentos surgiram devido a tensões vividas pela intelectualidade alemã no início do século XIX, por sua vez, marcada por catástrofes políticas e espirituais vividas por aquela geração (Tillich, 2009, p. 123-124). Além desses pensadores, há outros relacionados, por Tillich, ao existencialismo como Nietzsche, Dilthey e Heidegger, que compreendiam a existência como uma crítica à “identificação da realidade ou do ser com a realidade que conhecemos, com o objeto da razão ou do pensamento” (Tillich, 2009, p. 123).

Nessa direção, Dourley (2008a, p. 27), ratifica a compreensão de que a essência se encontra inserida no existencialismo tillichiano, assumindo com isso uma importância significativa pelo fato dele se propor a descrever a condição humana. E é por conta disso que a existência humana não deve ser reduzida somente ao campo existencial – como fazem alguns

pensadores existencialistas (Dourley, 2008a, p. 27). No pensamento tillichiano, sem a essência – ou seja, no existencialismo puro –, não haveria linguagem, moralidade ou sequer consciência da condição humana.

Nesse sentido, o existencialismo puro exigiria o silêncio total do existencialista, testemunho mudo do fato de que o discurso humano pressupõe a estrutura essencialista da fala e das ideias faladas. Quando a linguagem e as ideias que ela comunica quebram o silêncio, elas expressam, com variados níveis de profundidade, as estruturas essenciais da mente, divina e humana e a natureza além da mente (Dourley, 2008a, p. 27, tradução nossa)¹⁶¹.

Dourley (2008a, p. 26, 37), ainda no mesmo raciocínio, aponta, a partir dessa reflexão, um dilema: a essência seria uma condição necessária para se compreender a existência, sem a qual aquela só se daria de forma fragmentada, e não de maneira plena na vida concreta. Esse entendimento expande a ideia de que a cura para a *depth psychology* não se limita, somente, de forma singular no indivíduo, uma vez que o componente essencial, ainda assim, é insuficiente para dar conta da reconciliação como condição para a saúde. Tillich (2005b, p. 34, 42) entende a reconciliação como um meio de se chegar à cura, que não resulta numa supressão ou negação total ou parcial da realidade por reintegrar o ser humano no Cristo simbólico.

Esse “núcleo essencialista” que compõe a concepção existencialista para Tillich se remete ao pensamento de Schelling e aproxima da *depth psychology* um aspecto da essência humana que é a noção de inconsciente. Essência, nesse caso, é vista como uma instância psíquica que todo ser humano possui em sua profundidade, não se confundindo com “algo em comum” ou uma “causa” que explique o modo de cada indivíduo desejar, ou até mesmo de que maneira o sintoma se constitui e se sustenta em cada ser humano.

Aqui, o inconsciente é dotado de criatividade numa perspectiva não restrita ao âmbito subjetivo, mas também conectivo do ser humano na existência como um todo. A prática clínica, nessa perspectiva, assume o objetivo de reintegrar – i.e., curar –, o ser humano, considerando essa dimensão profunda e oculta da consciência, em que os sintomas e os conflitos deixam de ser compreendidos somente como bloqueios psíquicos originários pelo recalque, mas como expressões distorcidas de uma potência vital humana em busca de ser reintegrada com essa essência.

¹⁶¹ *Pure existentialism in this sense would demand the total silence of the existentialist, mute testimony to the fact that human discourse presupposes the essentialist structure of speech and of ideas spoken. When language and the ideas it communicates break silence, they express, with varying degrees of depth, the essential structures of mind, divine and human, and of nature beyond the mind.*

Na visão de Paul Tillich, a cura corresponde a um processo de reconciliação visando a totalidade do ser humano, proporcionada pela sua entrega à nova realidade de amor e salvação manifestada em Cristo. Diferentemente de uma compreensão fundamentalista – que possa culminar em uma alienação ou determinação por meio da religião –, em que Cristo, enquanto símbolo, assume o processo de cura:

[...] no simbolismo cristão [...] só resta a ressurreição – a ressurreição, novamente, não na absurdidade miraculosa, mas no sentido de que é fora dessa morte que a vida nasce. Isso você pode dizer. Há um duplo movimento. Na teologia clássica cristã (na Bíblia e no Novo Testamento), nunca há a cruz sozinha. Há sempre a cruz e a ressurreição. Nunca há a ressurreição somente. Há sempre a ressurreição e o crucificado. Estes dois pertencem um ao outro, absolutamente (Tillich, 1984j, p. 243, tradução nossa¹⁶²).

O que Tillich apresenta nessas linhas se relaciona com a sua noção de teonomia, por sua vez, possibilitada pela experiência humana e íntima com o símbolo, o Cristo “personificado” na figura do salvador em correlação simbólica com o contexto em questão. De acordo com Dourley (2008a, p. 47), o Cristo simbólico, em Tillich, é a representação teônoma da humanidade, realizada em sua essência. Não sendo, portanto, imposta por meio do outro – como na heteronomia –, e nem como uma construção racional – como na autonomia; o Cristo, um símbolo vivo de plenitude a qual toda história e existência humana tendem atingir (Dourley, 2008a, p. 47).

O Cristo é, portanto, símbolo de uma realidade para o indivíduo que vivencia essa reconciliação e que, por meio da manifestação dessa nova realidade, obtém a cura, definida como a aceitação e a reunificação teônoma dos aspectos essenciais e existenciais humanos – outrora “fragmentados”. Em outras palavras, o Cristo simboliza, enquanto essência, sobremaneira, a salvação como um estado de saúde, no qual o amor – de Cristo – é a “força espiritual” necessária para que essa integração ocorra.

O conceito de Cristo para Tillich é também uma crítica do pensador à ideia de um existencialismo puro abdicado da essência que tornaria impossível a descrição da existência humana. Nas palavras de Tillich (1984j, p. 226), o símbolo da cruz de Cristo é a chave da

¹⁶² [...] in Christian symbolism [...] only resurrection is left – the resurrection, again, not in the miraculous absurdity but in the sense that out of this death, life is born. That you can say. There is the double step. In classical Christian theology (in the Bible and the New Testament) there is never the cross alone. There is always the cross and resurrection. There is never the resurrection alone. It is always the resurrection of the crucified. Those two belong to each other, absolutely.

manifestação e da resolução do paradoxo da aceitação, por sua vez, construído na essência de Deus – o fundamento último do ser humano.

Tendo o Cristo como um símbolo para a cura e aceitação como um “despertar” para a coragem de ser, o pensamento tillichiano enxerga a salvação como a possibilidade do ser humano reencontrar sentido e de se reconciliar diante das mudanças provocadas pela cultura no mundo moderno, que se dariam em nível cultural e que configurariam uma dissolução universal das garantias, cujo efeito no ser humano afetado por essas ações seria o adoecimento. Logo, a reconciliação, nesse contexto, não ocorre por meio de um movimento de retorno aos valores fixos ou de um aferramento aos dogmas, mas sim por uma renovação espiritual que surge do confronto do ser humano com a crise que o atravessa (May, 1973, p. 91, 94).

O olhar de Rollo May sobre Tillich reflete um movimento de renovação teológica, por sua vez, moldada de forma filosófica, existencial e humanista de Tillich, resultado de sua experiência como observador e participante dos conflitos da guerra na Europa, dos quais ele sofrera, juntamente com as certezas da modernidade, as consequências dessa “fragmentação”, como observa:

Um aspecto importante da grandeza de Tillich residia na sua capacidade de conferir significado teológico à dissolução universal em duas guerras mundiais das antigas certezas da civilização europeia. Tillich conheceu a estabilidade que precedeu o colapso. Ele teve a coragem de confrontar o colapso e discernir nele possibilidades de renovação teológica (May, 1973, p. 91, tradução nossa)¹⁶³.

A coragem apontada por May, no que se refere à experiência vivida por Paul Tillich de enfrentamento de suas fronteiras existenciais, reflete-se, por sua vez, no movimento inicial e fundamental do ser humano para se chegar à cura nos termos da *depth psychology*. A cura significa, portanto, a reconciliação com um aspecto criativo humano capaz de promover uma nova realidade em que o ser passa a ser aceito em sua totalidade, possibilitando com isso a reintegração do ser humano a partir de si mesmo e com a sua existência (Tillich, 2005b, p. 42).

Para Terry Cooper (2006), um estudioso da psicologia de Paul Tillich, a ideia de cura em psicoterapia remete às influências da psicologia analítica. O autor entende que as afirmações de Tillich acerca da “coragem de ser si mesmo como um indivíduo” e sobre “a coragem de ser

¹⁶³ *An important part of Tillich's greatness was his ability to endow with theological meaning the universal dissolution in two world wars of the old certainties of European civilization. Tillich had known the stability which preceded the breakdown. He had the courage to confront the breakdown and discern within it possibilities of theological renewal.*

parte da comunidade”, como separado do *self*, se aproximam do conceito junguiano de individuação¹⁶⁴ (Cooper, 2006, p. 60).

Diferentemente de Cooper, Dourley (2009) compreende que a “coragem de ser” se aproxima mais da psicanálise. Essa aproximação pode ser constatada, por exemplo, em relação ao conceito libidinal psicanalítico de pulsão de morte¹⁶⁵ a partir do qual Tillich estabelecerá sentido quanto ao (seu conceito de) demônico (Tillich, 2008, p. 108-109).

Já Hart (2009) defende que Tillich apresenta uma perspectiva singular em comparação ao conceito de psicologia do profundo, de C.G. Jung. E isso se deve pelo fato (do método) da correlação se dar em perspectiva dialógica com a cultura, pois:

Tillich enxergava que a psicanálise e a psicologia do profundo em geral são componentes de seu método apologético caracterizado por aquilo que ele chamou de correlação. Aqui, expressão cultural, escolas de pensamento e caminhos não teológicos de conhecimento poderiam ser trazidos em diálogo com símbolos religiosos, ideias, construções e tradições. A psicanálise foi inestimável nesse processo de correlação por razões de sua capacidade de ter chegado abaixo da superfície e fazer com que as pessoas adquiram consciência de coisas que não poderiam acessar (Hart, 2009, p. 652, tradução nossa)¹⁶⁶.

Segundo Etienne Higué (1999), o pecado e a salvação seriam os dois modelos para se compreender a doença (ligada ao pecado) e saúde (ligada à salvação). No entendimento dele, o pecado “vincula-se às categorias de puro/impuro, presentes em todas as religiões”, enquanto a salvação “na medicina antiga, que considerava a doença como uma perturbação da constituição harmoniosa do corpo, baseada no equilíbrio de forças ou ‘humores’” (Higué, 1999, p. 79). A cura no contexto da salvação compreende a conquista da morte que, por um lado, representa a consequência da doença cósmica e da culpa e, por outro lado, é a finitude no cumprimento da sua lei (Tillich, 1984a, p. 20). Portanto, “a cura das doenças mentais é a mais crucial prova de

¹⁶⁴ Que será examinado mais adiante.

¹⁶⁵ Para a psicanálise, a pulsão de morte corresponde ao protótipo da pulsão que se conserva em uma tendência de retorno anterior ao seu estado e que não poderá ser extinta ou isolada, não podendo deixar de existir em quaisquer processos vitais. Sendo, portanto, antagônica – quanto ao destino pulsional – à pulsão de vida (*eros*), mas que ambas “provêm as manifestações da vida, às quais a morte vem pôr termo” (Roudinesco; Plon, 1998, p. 631).

¹⁶⁶ *Tillich viewed psychoanalysis and depth psychology in general to be components of his apologetic method which is characterized by what he called “correlation.” Here cultural expression, schools of thought, and non-theological ways of knowing could be brought into a conversation with religious symbols, ideas, constructs, and traditions. Psycho-analysis was invaluable in this process of correlation for reasons of its capacity for getting beneath the surface and making persons aware of things to which they might otherwise not attend.*

salvação, por mais que as doenças mentais não estejam separadas do corpo nem das doenças sociais nos relatos” (Tillich, 1984a, p.20, tradução nossa)¹⁶⁷.

Transpondo esse raciocínio do contexto da psicologia profunda de Tillich para o psicanalítico, a ideia de cura não consiste na remoção da causa do sofrimento, localizada no psiquismo no sujeito. De modo análogo com a compreensão psicanalítica, em que se pressupõe que o sujeito adquira um saber sobre sua condição em vez de remediá-la, o que a *depth psychology* busca é um encontro semelhante ao proposto pela psicanálise que, é do sujeito para com a causa do seu conflito psíquico.

Nessa direção, Paul Tillich recorre à (sua) concepção de existencialismo ao admitir que a saúde não condiz, somente, com um bom funcionamento do organismo, mas também com uma confrontação do ser humano com o seu oposto: a doença (Tillich, 1984h, p. 165). Se se pode apontar um outro “aspecto existencialista” que aproxime a *depth psychology* e a psicanálise, seria o da conscientização por parte do ser humano em relação à sua condição de sofrimento – que na psicanálise freudiana corresponde ao sintoma.

É possível notar nessa análise uma crítica comum dividida tanto pela psicanálise quanto pela *depth psychology*, no que diz respeito à alienação existencial¹⁶⁸ do ser humano em relação a causa e manutenção do sofrimento. Essa condição resulta na fragmentação psíquica nos seus mais diversos níveis como neuroses, perversões e psicoses. Todavia, a ideia de fragmentação para a psicologia profunda tillichiana é marcada, sobretudo, pelo descompasso entre a essência e a existência humana. Assim:

O ponto principal é que tanto o existencialismo quanto a psicologia profunda estão interessados na descrição da situação existencial humana – no tempo e no espaço, na finitude e no estranhamento – em contraste com a natureza essencial humana, pois, se você fala da situação existencial humana em oposição com sua natureza essencial, deverá de algum modo pressupor uma ideia dessa natureza essencial. Mas, esse não é o propósito ao qual toda a literatura existencialista se dirige. Ao invés disso, o foco, tanto no existencialismo quanto na psicologia profunda, é a existência alienada do ser humano, as características e os sintomas desse estranhamento, e as condições da existência no tempo e no espaço (Tillich, 1984e, p. 86, tradução nossa)¹⁶⁹.

¹⁶⁷ *the healing of mental illness is the most crucial proof of salvation, although mental diseases are not separated off from bodily and social diseases in the accounts.*

¹⁶⁸ Tillich, na parte III de sua Teologia Sistemática, substituiu o conceito de alienação por ambiguidades da vida. Sendo assim, a manutenção do primeiro conceito neste texto serve (i) para melhor situar o leitor no que diz respeito à compreensão mais objetiva dos efeitos da alienação na subjetividade, (ii) pelo fato do conceito de alienação ter vigorado durante um longo período no pensamento tillichiano.

¹⁶⁹ *The basic point is that both existentialism and depth psychology are interested in the description of man’s existential predicament – in time and space, in finitude and estrangement – in contrast to man’s essential nature, for if you speak of man’s existential predicament as opposite to his essential nature, you must in some way presuppose an idea of his essential nature. But this is not the purpose to which all existentialist literature is directed. Instead, the focus in both existentialism and depth*

Para a *depth psychology*, a heteronomia seria, potencialmente, o componente que advém do ambiente externo-social e que contribui, subjetivamente, para o adoecimento do psiquismo. Na análise de Tillich, observa-se que o autoritarismo extremo – que contempla o conceito de heteronomia –, somente prospera em uma sociedade quando a linguagem heteronômica for capaz de ressoar com os conteúdos inconscientes reprimidos pelos sujeitos. Assim como ocorre no ambiente externo, o poder que a autoridade reflete na subjetividade pode ser capaz de alienar o sujeito em seu sofrimento. Considerando a reflexão de Moura (2023, p. 81), em contextos em que há heteronomia, incorre o problema da autoridade que, ao se apresentar como representante da razão e do fundamento do ser, busca com isso alcançar uma legitimação incondicional, convertendo-se num ideal de verdade absoluta que impera sobre a realidade.

O trabalho terapêutico da *depth psychology* se concentra, portanto, na reinterpretação desses registros inconscientes acerca do modo como esses símbolos aparecem na realidade objetiva. Ou seja, como eles se tornam presentes nas estruturas religiosas, mas, sobretudo, nas estruturas culturais seculares, compreendendo que nestas há sempre a presença latente do incondicionado. Não excluindo os impactos sociais, a política, nesse contexto, se insere nas vidas pública e privada dos sujeitos por refletir suas afinidades e identificações que se dão tanto de forma consciente quanto inconsciente. Surge daí o efeito alienante pelo qual a heteronomia, fundamentada simbolicamente, se reflete de forma profunda, isto é, inconscientemente, não como uma “causa”, mas sim como uma “sintonia” subjetiva com aspectos fragmentados do ser humano que impedem – ou dificultam – a compreensão racional daquilo que lhe venha a ser uma ameaça.

Com isso, verifica-se os esforços de Tillich de constituir seu pensamento sistemático-teológico-existencialista, também, no sentido de compreender de que modo o inconsciente se efetiva e se manifesta. A instância psíquica interpretada por Freud, para Tillich, se manifesta por meio simbólico, através da cultura, da arte e da política. Dessa maneira, o seu pensamento interdisciplinar acompanha igualmente sua psicologia profunda que, por sua vez, não teve por objetivo a supressão das marcas simbólicas no sujeito localizadas em um registro profundo da existência, mas sim a oferta de uma possibilidade de integrá-las como a expressão profunda de seu ser.

psychology is man's estranged existence, the characteristics and symptoms of this estrangement, and the conditions of existence in time and space.

4.2 TILLICH E FREUD

Não se deve, a rigor, relacionar o pensamento freudiano como uma influência nuclear no pensamento de Tillich; diferentemente do que ocorreu no caso das importâncias que Schelling e Kierkegaard assumiram no seu arcabouço – aqui tomadas como um exemplo no tocante à análise que este trabalho apresenta. Considera-se também sua experiência incompleta de análise pessoal com o psicanalista Christian Hermann, durante a sua “fase boêmia” na Alemanha, (Pauck; Pauck, 1976, p. 223). Por mais que Tillich tivesse contato com os escritos de Freud pela primeira vez em 1912, apresentados pelo amigo Eckhart von Sydow e, posteriormente, por influência de Heinrich Goesch, Adhemar Gelb e Kurt Goldstein¹⁷⁰, a psicanálise aos poucos foi despertando no pensador maior interesse, se comparada com a política.

Ainda que Tillich não tivesse largado em definitivo sua preocupação com a política e o com a visão marxista, o interesse pela psicologia profunda o levou a defender a ideia de que a teologia deve sim reconhecer a importância dos métodos e descobertas de Freud, ainda que criticasse a postura freudiana do pessimismo em relação à natureza humana e de um otimismo na possibilidade de cura das doenças mentais (Pauck; Pauck, 1976, p. 223-224). Todavia, Tillich não era a todo o momento otimista em certos aspectos da existência, sobretudo em relação àqueles que percebia, nas escutas que fazia, sobre a angústia ter levado as pessoas a construir uma perspectiva pessimista da vida¹⁷¹. Para Tillich, curar pressupõe a retomada do sujeito à sua preocupação última e, diferente da concepção freudiana, além deste olhar, curar compreende o desenvolvimento de uma capacidade humana a partir de sua profundidade existencial – portanto, singular – de superação motivada pela preocupação última. Assim, Tillich:

[...] começou a compartilhar a suspeita de Freud de que “a felicidade do ser humano não está incluída no plano da criação” e, onde quer que seja alcançada, sempre é efêmera. Ele viu tanta infelicidade, tanto deslocamento, que quando uma pessoa genuinamente feliz vinha vê-lo, ele costumava sair correndo jubiloso de seu escritório para anunciar o fato à secretária, assistente ou transeunte. As ocasiões eram raras. Ele ficava igualmente surpreso quando

¹⁷⁰ Na obra *The meaning of health*, há um texto de Tillich chamado “The significance of Kurt Goldstein for philosophy of religion”, de 1959, no qual exalta a importância desse autor para a filosofia da religião e o seu olhar para o ser humano de forma integral.

¹⁷¹ Segundo Tillich, em seu texto *The theological significance of existentialism and psychoanalysis* (1984e, p. 89), nem Freud nem seus predecessores foram capazes de reconciliar o pessimismo e o otimismo freudiano, respectivamente, sobre a natureza humana ou no que diz respeito às possibilidades de cura.

alguém que havia sofrido problemas psicológicos se recuperava e alcançava os objetivos que antes lhes escapavam – amor, casamento ou sucesso profissional. Ele celebrava essas ocasiões, regozijando-se com o triunfo do “ser” sobre o “não-ser” ou do bem sobre o mal. Seu pessimismo não o paralisava. Pelo contrário, quanto maiores eram os sintomas da doença, mais ele se sentia inspirado a proclamar sua mensagem de cura. Para ele, o sentido da vida e a fé eram reais “apesar” de todos os opostos (Pauck; Pauck, 1976, p. 227, tradução nossa¹⁷²).

Além dessas considerações, Tillich concorda com Freud no que diz respeito à crítica do controle da razão em relação ao desejo. Como já denunciado pela psicanálise, Tillich reconhece que o comportamento humano não tem como ser controlado por meios formais, “mas encontra seu dinamismo num potencial de energias vitais ao mesmo tempo diversificadas e coordenadas, se interpenetrando mutuamente” (Higuete, 2002, p. 8). As energias em questão sugerem se tratar do conceito freudiano de pulsão que, na última teoria freudiana de pulsões, se divide em duas principais: pulsão de vida e pulsão de morte.

Entretanto, o conceito freudiano de pulsão¹⁷³ não é compreendido da mesma forma que na *depth psychology*, pois Tillich relaciona a noção de acordo com o seu entendimento de essência humana. Ele compreende a pulsão em uma noção equivalente à freudiana no que diz respeito à recuperação da essência humana, sendo esta, respectivamente: condição essencial para o reencontro com o incondicionado e uma universalidade da culpa (Dourley, 2008a, p. 30-31). Assim como é na noção freudiana, a noção de pulsão para Tillich consiste numa força ambígua, constante e constitutiva da subjetividade; mais especificamente para ele, a pulsão está também situada no limite daquilo que é ontológico e existencial no ser humano. Como se pode

¹⁷² *began to share Freud's suspicion that "man's happiness is not included in the plan of creation," and wherever achieved, is always ephemeral. He saw so much unhappiness, so much dislocation, that when a genuinely happy person came to see him he was apt to run jubilantly out of his office to announce the fact to secretary, assistant, or passerby. The occasions were rare. He was equally astonished when someone who had been psychologically troubled recovered and reached the goals that had formerly eluded him or her—love, marriage, or professional success. He celebrated these occasions, rejoicing in the triumph of "being" over "non-being" or good over ill. His pessimism did not paralyze him. On the contrary, the more numerous the symptoms of illness, the more he was inspired to proclaim his message of healing. For him, life's meaning and faith were real "in spite of" all opposites.*

¹⁷³ Para a psicanálise, a pulsão não pode ser extinta ou isolada no ser humano. A pulsão de morte conserva uma tendência de retorno a um estado anterior e inorgânico e que tensiona o sujeito à autodestruição, cujo aspecto antagônico diz respeito à pulsão de vida (*eros*), que se liga às pulsões sexuais e de autoconservação, as quais não obstruem o destino pulsional, tensionando o organismo na direção da manutenção do seu funcionamento (Laplanche, 1998, p.407). O conceito geral de pulsão em Freud comunica um “processo dinâmico que consiste numa pressão ou força (carga energética, fator de motricidade) que faz o organismo tender para um objetivo. Na concepção freudiana, uma pulsão tem sua fonte numa excitação corporal (estado de tensão); o seu objetivo ou meta é suprimir o estado de tensão que reina na fonte pulsional; é no objeto ou graças a ele que a pulsão pode atingir a sua meta” (Laplanche, 1998, p. 394).

perceber, Tillich traz um olhar construtivo do ser humano, baseado no conceito freudiano de pulsão de vida, ou *eros*, que, de acordo com Dourley (2008a, p. 30), consiste no impulso universal do ser humano em direção à recuperação de sua essência perdida.

Ainda nas considerações de Dourley (2008a, p. 152), Tillich é grato não somente a Freud, mas também à tradição psicanalítica e à psicologia profunda de um modo geral pelo fato de estas terem trazido à tona questões contemporâneas e significativas, do ponto de vista existencial, sobretudo no que diz respeito às distorções e aos conflitos internos da humanidade. Logo, tais contribuições são, para Tillich, de fundamental importância, pois em termos psicológicos são capazes de traduzir aquilo que a teologia procura nomear como afastamento do fundamento do ser e ruptura deste com sua unidade essencial (Dourley, 2008a, p. 152).

O apreço de Tillich pela psicanálise não deve ser compreendido como uma espécie de subordinação ou dependência da *depth psychology* ao método de Freud, mas sim como reconhecimento sobre profundidade humana que ela revelou. Nesses termos, a psicanálise, em sua concepção, foi capaz de iluminar o inconsciente – enquanto uma espécie de abismo ontológico – o qual, por mais que não esteja restrito ao lado trágico e pulsional da existência, adquire um estatuto ainda mais importante na relação com o transcendente. O inconsciente freudiano é concebido como a sede das pulsões e de representações recalçadas pelo sujeito. Nesse sentido, para a psicanálise, “o inconsciente é um lugar desconhecido pela consciência: uma ‘outra cena’” (Roudinesco; Plon, 1998, p. 375).

As noções freudianas sobre o inconsciente – no caso, a que corresponde à fundação da instância psíquica como resultado do recalque originário –, e sobre o sofrimento psíquico causado pelo conflito pulsional com o conteúdo recalçado, não serão os únicos critérios a serem reconhecidos pela *depth psychology*. O inconsciente para ela é compreendido do ponto de vista da profundidade humana, não exatamente nos moldes freudianos de uma instância psíquica, mas por expressar o lugar ontológico no qual o ser humano pode se reencontrar com sua essência a partir de sua finitude. A essência sendo o traço mais íntimo do sagrado, ou, em termos tillichianos: o ser-em-si. “O inconsciente é mera potencialidade, e não se deveria representá-lo à imagem do real. As outras descrições daquilo ‘que ainda não tem ser’ devem ser interpretadas da mesma forma, isto é, analogicamente” (Tillich, 2005a, p. 189).

Segundo Roudinesco e Plon (1998, p. 375), Freud não foi o primeiro teórico a apresentar um conceito ou uma noção de inconsciente, entretanto o desenvolverá ao longo de suas duas tópicas do aparelho psíquico. Assim, o inconsciente corresponde a “uma instância ou um sistema (Ics) constituído por conceitos recalçados que escapam às outras instâncias, o pré-

consciente e o consciente. Na segunda tópica, deixa de ser uma instância, passando a servir para qualificar o isso e, em grande parte, o eu e o supereu” (Roudinesco; Plon, 1998, p. 375).

Embora, do ponto de vista da psicanálise, a relação tanto com a primeira quanto com a segunda tópica freudianas ocorra de forma complementar e não de eliminação ou de substituição, nos estudos da *depth psychology*, tais considerações, embora admitam tal relação, tomam interpretações distintas. Na *depth psychology*, ainda que a noção freudiana de pulsão de morte não seja descartada, tal concepção é criticada por Tillich pelo fato de Freud compreender que os instintos de morte fazem parte da natureza humana; sendo indissolúveis. Para Tillich, por mais que Freud estivesse equivocado a respeito do instinto (pulsão) de morte ao relacioná-lo à natureza humana, ele teria razão ao relacionar a libido com a pulsão de morte no que diz respeito aos indivíduos e culturas (Tillich, 1984b, p. 57).

Tanto para a psicologia profunda de Tillich quanto para a psicanálise, é completamente descartada a possibilidade do diagnóstico como nomeação de determinado estado de sofrimento como condição para eliminá-lo. Tal análise permite explorar a ideia de que Tillich compreende o pensamento de Freud a partir de uma perspectiva ontológica, não se concentrando tanto na crítica do domínio pleno da razão humana em relação ao desejo, mas sim no contexto clínico proposto pela psicanálise. Na *depth psychology*, tal referência de psicologia profunda adquire contornos simbólicos dentro de um horizonte filosófico e espiritual, o que a difere da tradicional metodologia da clínica de Freud, assim como do empirismo da psicologia moderna.

Indo além do escopo da psicanálise freudiana, Tillich reconhece, na sua psicologia profunda, uma resposta plausível. Entretanto, tal resposta não confere à *depth psychology* a tarefa de dar conta de explicar caminhos e possibilidades para o indivíduo em sua profundidade ontológica e existencial. Ela responde em si mesma por oferecer para o indivíduo um espaço possível de recuperação de sua saúde. “Nesse sentido, saúde e doença são conceitos existenciais, que só podem ser compreendidos na base de uma ontologia existencial” (Higuet, 2014, p. 169).

Se, para a psicanálise, a saúde corresponde à capacidade adquirida pelo sujeito de lidar com sua falta trazendo-o a possibilidade de poder desejar e trabalhar, para a *depth psychology*, saúde é, ao mesmo tempo, física, psíquica e espiritual. Trata-se, portanto, da restituição de uma dignidade que comunica a aquisição de um conhecimento do sujeito que possibilite a satisfação de seus desejos sem que o outro – mítico ou não – o autorize ou o leve a confrontá-lo a todo instante. É, pois, uma possibilidade que se liga à natureza (essência) humana e se revela como imprescindível para o ser inclinado a estar consciente em relação à sua liberdade finita.

O que difere fundamentalmente Tillich da psicanálise é a fonte de cura que, para a psicanálise, representa a reconciliação dos componentes fragmentados da personalidade, sendo que, para Tillich, a cura é um processo de reconciliação obtido através da compreensão “da existência humana alienada do ‘Ser verdadeiro’, o Ser em si” (Farris, 1999, p. 33). Em vista dessas considerações, curar implica no resgate de uma essência que ao mesmo tempo o emancipa e o torna consciente das limitações quanto ao gozo de sua liberdade na existência, pois:

Curar o ser humano não significa mudar o imutável em sua natureza. Não significa privá-lo da liberdade de contradizer a si próprio. Essa foi a falácia da interpretação progressista da história de esquecer que o ser humano permanece numa liberdade finita em cada nível da civilização e que, portanto, ele pode usar os resultados do progresso para destruí-los e, com eles, destruir a si próprio. O risco que implica em liberdade finita não pode ser removido, enquanto os seres humanos não forem nem animais e nem anjos. Em cada recém-nascido, a liberdade ganha um novo centro, a vida, uma nova chance e o espírito, um novo risco. Nem instituições sociais, nem educação e nem ajuda psicológica podem mudar o elemento central da natureza humana (Tillich, 1984d, p. 76, tradução nossa¹⁷⁴).

Um aspecto importante a ser ressaltado entre a psicanálise e a *depth psychology* diz respeito à técnica metodológica: se a psicanálise freudiana tem como técnica ou regra fundamental¹⁷⁵ a associação livre de ideias, por mais que Tillich reconhecesse a importância de uma escuta técnica e atenta de seus pacientes, pode-se dizer que o método da correlação é a técnica da *depth psychology*. Isso porque a correlação possibilita olhar para alguém além do limite entre a associação livre inconsciente e a fala consciente. Esse além diz respeito ao que se encontra no nível do interesse último. Logo, o método da correlação, por sua vez, propicia o entendimento da aceitação capaz de transcender qualquer realidade finita, ou seja, de “uma realidade no nível do interesse último, da existência ou do Ser” (Farris, 1999, p. 31).

¹⁷⁴ *To heal man does not mean to change the unchangeable in his nature. It does not mean to deprive him of his freedom to contradict himself. It was the fallacy of the progressivistic interpretation of history that it forgot that man remains finite freedom on every level of civilization and that, therefore, he can use the results of progress to destroy them and to destroy himself with them. The risk implied in finite freedom can never be removed, as long as men are neither animals nor angels. In every newborn child freedom gets a new center, life a new chance and spirit a new risk. Neither social institutions, nor education, nor psychological help can change the central element of human nature.*

¹⁷⁵ De acordo com Kaufmann (1996, p. 431), foi a partir de 1910 que Freud definiu que, para a condução do tratamento analítico, é necessário que o sujeito relate com ausência de críticas e sem escolha o que se passa pela sua mente. Com isso, a regra fundamental tem como objetivo fazer com que o sujeito reduza suas resistências tanto conscientes quanto inconscientes de poder associar livremente – o que é diferente de falar – sobre suas questões mais íntimas. A associação livre de ideias não é um encadeamento lógico-formal de uma narrativa, ou seja, o que o sujeito diz quando está associando não representa uma sucessão cronológica e encadeada de eventos.

A correlação, na psicologia profunda tillichiana, não se restringe ao plano epistemológico, pois adquire contornos práticos quando examinada à luz da condição existencial inerente à subjetividade humana, pois Tillich “acreditava na identidade da essência e da existência – que o ser humano poderia dominar a essência do seu ser por seus meios cognitivos” (May, 1973, p. 18, tradução nossa¹⁷⁶).

Diferentemente de comunicar um desejo inconsciente, ou até mesmo de superar um estado de sofrimento, a essência do ser se encontra além daquilo que seja norteado pelos comandos pulsionais. É fato que a colocação de May no sentido de “dominar a essência” pode levar à errônea compreensão da *depth psychology* como objetivação e fortalecimento do *eu* racional.

Ademais, outra diferença fundamental entre o pensamento de Tillich e o de Freud diz respeito à importância conferida à religião para os dois teóricos. O ponto de vista de Tillich já foi suficientemente desenvolvido ao longo do texto, inclusive sobre como a religião não institucional se coloca para a *depth psychology*. Concentra-se, portanto, aqui, panoramicamente, acerca de como o precursor da psicanálise lida com a religião. Esse esforço demonstrativo é uma forma de melhor compor o painel proposto que envolve distâncias e aproximações entre Tillich e Freud.

Em seu texto, *O futuro de uma ilusão*, Freud (1996a) compreende a religião, nascida a partir da experiência do desamparo humano e da necessidade de proteção, como fonte dos saberes acumulados ao longo de uma tradição que realizam os mais antigos e profundos desejos humanos oferecendo uma explicação ou solução na defesa contra os perigos da natureza e a compensação causada pelos sofrimentos impostos pela civilização. Além disso:

[...] a religião seria a neurose obsessiva universal da humanidade; tal como a neurose obsessiva das crianças, ela surgiu do complexo de Édipo, do relacionamento com o pai. A ser correta essa conceituação, o afastamento da religião está fadado a ocorrer em fatal inevitabilidade de um processo de crescimento, e nos encontramos exatamente nessa junção, no meio dessa fase de desenvolvimento (Freud, 1996a, p. 52).

Verifica-se que a religião – sobretudo a cristã, na crítica de Freud – assume uma função importante na subjetividade no que diz respeito ao seu contexto normativo e institucional. Embora apontada a contribuição sintomática, no que diz respeito à relação com a lei expressa na forma de códigos éticos e morais, ela seria, pois, uma ilusão por conta da atualização da

¹⁷⁶ [...] believed in the identity of essence and existence – that man could master the essence of his being by cognitive means.

relação familiar que ela cumpre. Em linhas gerais, a religião para Freud é uma neurose infantil que se atualiza na relação com um pai mítico que é sustentada pelo sujeito ao estabelecer com este uma transferência de amor de igual modo como seria na objetividade.

Diferente da *depth psychology*, a psicanálise de Freud parece estar afastada de um interesse ou um enfoque que possa ser estruturante da religião. Freud confere à religião uma função normativa de outras instituições sociais como a cultura e a política, não reconhecendo nela uma importância de conferir sentido à vida e uma via possível para obtenção da felicidade. Ao contrário, ela visa, pois, cumprir uma função importante na vida social que a aproxima de uma função paterna que, por sua vez, se vincula à metáfora infantil da interdição ao incesto¹⁷⁷.

Tillich rebate esse posicionamento crítico de Freud em relação à religião, reconhecendo problemas em relação à compreensão freudiana sobre a forma como Deus é projetado. Tillich (1984c, p. 71), em um breve trecho no qual faz uma crítica em relação à Freud, aponta duas falhas que dizem respeito à teoria freudiana de projeção – no exemplo de Deus projetado enquanto figura do pai –, cujo fenômeno é capaz de confundir o que é projetado e o que se projeta, respectivamente, “a imagem” e “a tela”. Em suas palavras:

Não há dúvida de que o material concreto do qual são feitas as imagens dos deuses tem suas raízes tanto em experiências sadias quanto em experiências distorcidas, na infância e após ela. Mas isso não significa que a tela, isto é, o sentido último e o significado, o fundamento e o fim da existência, seja ela própria uma projeção (Tillich, 1984c, p. 71, tradução nossa)¹⁷⁸.

A reflexão sobre essas análises possibilita construir o seguinte olhar até aqui: por mais que Tillich tenha encontrado em Freud a via de entrada para uma compreensão moderna do inconsciente, será em Jung que ele ampliará, do ponto de vista simbólico e espiritual, esse horizonte da psicologia profunda, inicialmente trilhado por Freud. A partir da interpretação das

¹⁷⁷ Essa metáfora diz respeito à interdição ao incesto como descrito na fase edípica da psicanálise freudiana. Embora sejam apresentadas e “efetivadas” por quem cumpre a função paterna, justamente na fase em que a criança descobre a diferença dos órgãos genitais masculino e feminino, a “origem” dessa lei é desconhecida. Sobre as origens dessa interdição que, em última análise, é comum a todas as culturas, Freud (1996b), no texto *Totem e tabu*, com um olhar histórico e antropológico, analisa, a partir das sociedades primevas, as origens das interdições culturais sustentadas pelos tabus, cujas origens são anteriores à própria história, e, com isso, seriam incapazes de serem compreendidas conscientemente. O tabu é uma forma pela qual a cultura se faz presente inconscientemente; ela é, pois, introjetada e, nisso, a lei de uma determinada tradição. Para o precursor da psicanálise, o tabu é uma proibição sem fundamento explícito cuja origem se desconhece, porém, ela se impõe por si mesma, na qual a “acepção de ‘temor sagrado’ muitas das vezes pode coincidir em significado com ‘tabu’” (Freud, 1996b, p. 37).

¹⁷⁸ *There can be no doubt that the concrete material out of which the images of the gods are made is rooted in healthy as well as in distorted experiences, in childhood and later. But this does not mean that the screen, namely, the ultimate of being and meaning, the ground and aim of existence, is itself a projection.*

noções junguianas de inconsciente coletivo e dos arquétipos, Tillich expande sua compreensão relativa à dimensão ontológica da alma e passa a ver no símbolo a mediação entre o finito e o infinito.

4.3 TILLICH E JUNG

Para quem estabelece um primeiro contato com a *depth psychology*, é natural que a pessoa possa identificar, inicialmente, fortes semelhanças entre a psicologia profunda de Tillich e a psicologia analítica de Jung. Em consideração às diferenças entre suas abordagens psicológicas, que serão tratadas a seguir, pode-se chegar a um consenso de que ambos os teóricos estavam preocupados em restituir ao ser humano a profundidade simbólica da experiência devolvendo à psique a capacidade de significar o mistério da existência.

Segundo Tillich (1984i, p. 174), as ideias de Jung foram de grande ajuda não somente para a teologia, mas, especificamente, para a teologia protestante por destacar a noção junguiana dos arquétipos, sendo esta uma contribuição importantíssima para a compreensão dos símbolos religiosos. Assim:

Existem no psiquismo humano arquétipos (*Urbilder*), imagens primordiais, esquemas de ordem coletiva e supraindividual, que devem ser situados aquém da distinção psiquismo-cósmico. Esses arquétipos, que estão na base de toda cultura, se atualizaram nos mitos religiosos, nas sagas e nas lendas. Neles, arte e religião estão indissolúvelmente unidas. Bem melhor que pela filosofia ou pela ciência, é pela sensibilidade artística às imagens que podemos apreender o irreduzível destes aspectos (Julien, 2010, p. 37).

Os arquétipos junguianos se refletiram não somente na maneira como a *depth psychology* compreende a função subjetiva dos símbolos, mas, sobretudo, no que diz respeito à função dos arquétipos que, por sua vez, solucionaram um dilema teológico: ainda que sejam imutáveis, eles estão inseridos nos símbolos religiosos, os quais estão suscetíveis a transformações. Pois “[...] Jung atribui aos arquétipos um outro estatuto ontológico diferente do que é atribuído aos símbolos. Eles são potencialidades enquanto os símbolos são atualizações condicionadas pelas condições individuais e sociais” (Tillich, 1984i, p. 176, tradução nossa¹⁷⁹).

Os arquétipos reforçam o aspecto essencialista e ontológico da *depth psychology*, e tal entendimento não deve ser compreendido somente se tratando de conteúdos psíquicos, mas os

¹⁷⁹ [...] Jung attributes to the archetypes another ontological status than that attributed to the symbols. They are potentialities, while the symbols are actualizations conditioned by the individual and social situations.

arquétipos enquanto estruturas imutáveis e, portanto, permanentes do ser. Baseando-se em um olhar tillichiano, Dourley (2008a, p. 44) afirma que os arquétipos são as “essências de todas as coisas”, por sua vez, fundamentadas na estrutura do *lógos*: simbolicamente compreendido como a mediação entre o humano e o divino. Desse modo, seguindo a mesma concepção, os arquétipos – enquanto formas universais de caráter irredutível pelas quais o ser se manifesta – são o meio pelo qual o mistério do divino se torna consciente e encarnado na vida simbólica humana.

Para melhor compreensão da importância conferida por Tillich aos arquétipos, olha-se para a própria experiência simbólica compreendida entre o subjetivo e o externo da qual resulta uma correlação. Segundo May (1973, p. 47), Tillich experimentava um êxtase profundo diante das forças impetuosas da natureza, como tempestades e ondas revoltosas, entretanto, o modo de entender essa relação não se concentra na forma como a natureza se apresenta, mas sim, na psique humana. Nesse sentido, a natureza seria uma tela na qual os arquétipos (sob forma de estruturas, formas e forças constituintes do ser humano) são projetados e ao se refletirem na natureza – em cenas tais como a fúria do mar –, possibilitam aos indivíduos reconhecerem uma força dimensionável com o inconsciente (May, 1973, p. 47).

Enquanto o inconsciente freudiano será a todo instante individual, para Jung, haverá um individual e outro coletivo, em que o primeiro será determinado em boa medida pelo segundo. Para a psicanálise, o inconsciente é o reservatório das pulsões, e nele se encontram também os conteúdos recalçados. Tillich confere ao inconsciente um caráter de mera potencialidade e que não deveria ser compreendido à luz da realidade, não sendo “um ‘espaço’ que possa ser descrito como se fosse um porão cheio de coisas que antes estavam nos quartos do andar superior onde brilha o sol da consciência” (Tillich, 2005a, p. 188-189). Essa crítica de Tillich em relação ao inconsciente freudiano não consiste em reduzir completamente a noção de inconsciente ou de negar a profundidade que ele expressa na ontologia freudiana – mesmo porque tal observação é apenas um ponto de discordância que não invalida a fundamental noção freudiana para a *depth psychology*. Entretanto, ao mesmo tempo que a compreensão tillichiana denuncia uma falta no entendimento psicanalítico, ela já oferece uma resposta e, mais do que isso: indica um além-a-mais sobre a importância reconhecida dessa instância psíquica.

As observações de Tillich se aproximam da crítica da psicologia analítica, nesse contexto. De acordo com Freeman (2016, p. 9), o inconsciente foi a mais notável contribuição de Jung por discordar da compreensão freudiana da instância vista como repositório do reprimido. O psiquiatra suíço amplia seu entendimento, conferindo ao inconsciente importância vital e real na experiência humana.

Porém, as diferenças entre os inconscientes freudiano e junguiano não se esgotam nessa crítica. Por mais que haja outros pontos de discordância em vários outros aspectos ontológicos entre os pensadores em completa tensão com o entendimento de Freud, Jung compreende o inconsciente em sua dimensão individual e em sua dimensão coletiva. Para a psicanálise de Freud, tal compreensão surge como um ponto de tensão máxima com a psicologia analítica. Já para a *depth psychology*, verifica-se uma correlação em relação à noção junguiana, por mais que Tillich demonstre ser mais simpático ao inconsciente individual. A respeito dessas diferenças, Tillich justifica um não abandono da noção de inconsciente coletivo devido às ambiguidades na experiência subjetiva:

É possível separar da natureza universal a natureza que pertence ao ser humano através de seu corpo? O âmbito inconsciente da personalidade do ser humano pertence à natureza ou ao ser humano? O inconsciente coletivo permite o isolamento do indivíduo com relação a outros indivíduos e com relação à totalidade da substância viva? Todas estas questões mostram que se deve considerar com muito mais atenção o elemento da participação na polaridade de individuação e participação no que se refere à participação mútua de natureza e ser humano. Aqui a teologia deveria aprender do naturalismo moderno, que, neste ponto, pode servir de introdução a uma verdade teológica quase esquecida. O que acontece no microcosmo acontece por participação mútua no macrocosmo, pois o ser em si é um só (Tillich, 2005a, p. 266).

Para a psicologia analítica, o inconsciente coletivo é um campo vivo de imagens e formas primitivas que compõem a experiência humana como um todo. Ele é uma estrutura arquetípica comum a todos os seres humanos, pois é resultado de experiências primitivas, acumuladas pela ancestralidade ao longo do passar das gerações, as quais nem a própria consciência – organizada por meio de uma linguagem mais recente – seria capaz de rememorar ou até mesmo de compreender. A noção junguiana de inconsciente coletivo encontra-se, pois, povoada de arquétipos e imagens universais (símbolos) e encontra certa ressonância na noção tillichiana do inconsciente enquanto uma essência do ser.

Por mais que a *depth psychology* não conceba – do ponto de vista ontológico – um inconsciente coletivo, isso não quer dizer que a noção junguiana será completamente desprezada por Tillich. Ele irá reinterpretá-la como uma expressão simbólica da profundidade do ser. Jung não reduz o inconsciente a uma instância psíquica histórica e ancestral. De acordo com Dourley (1981, p. 25), Jung reconhece no inconsciente coletivo arquétipos que, ao emergirem, despertam no ser humano o sentido do divino e do numinoso, impulsionando, assim, o desenvolvimento da vida psíquica no sentido da individuação.

O processo de individuação consiste no desenvolvimento natural e inconsciente da psique em direção ao estado de totalidade, tornando-se real e consciente quando o ego (personalidade) reconhece e contribui em conformidade com a orientação interior: o *self*, que é representado simbolicamente nos sonhos (Frantz, 2016, p. 211, 214). Tal concepção possui um desdobramento diferente – no sentido ontológico – comparando-se o *self* para Tillich e o *self* para Jung. De acordo com Julien (2010, p. 30) a psicologia analítica representa o acolhimento de uma estranheza no ser humano, representada pelos arquétipos de *animus* e *anima*: definida como dois pólos, respectivamente: “o masculino consciente e o feminino inconsciente” (Julien, 2010, p. 30). Essa união resulta no *self* junguiano, que o autor define uma *conjunctio oppositorum*, podendo ser compreendida como uma conjunção dos opostos que constitui não somente o ser humano (em sua totalidade), mas refletindo-se em toda relação estabelecida: quer seja com a natureza – dia e treva –, com os sentimentos – a polaridade entre amor e ódio – ou com o transcendente – definido pelo divino e demoníaco (Julien, 2010, p. 30-31).

Embora parecidas, não se deve tomar a noção ontológica tillichiana do *self* como sendo a mesma adotada pela psicologia analítica de Jung, por mais que, em um primeiro momento, estabelecer tais distinções não seja uma tarefa tão simples. Tanto para Tillich quanto para Jung, o *self* corresponde ao eu profundo, isso quer dizer de um *eu* abrangente e também profundo, ou seja: diferente do *eu* da personalidade. Em suas palavras:

O eu profundo (*self*) é mais abrangente do que o ego. Ele inclui tanto a “base” subconsciente e inconsciente do ego autoconsciente quanto a autoconsciência (*cogitatio* no sentido cartesiano). Por conseguinte, deve-se atribuir esta característica, o fato de estar centrado em si mesmo, em alguma medida a todos os seres vivos e, por analogia, a todas as *Gestalten* individuais, inclusive no reino inorgânico. É possível falar de autocentralidade em átomos bem como em animais, onde quer que a reação a um estímulo dependa de um todo estrutural. 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, 2005a, p. 179).

Tais concepções ontológicas das noções tillichiana e junguiana do *self* se aproximam considerá-lo resultado de um processo integrativo da personalidade em meio às ambiguidades e contradições presentes na interioridade humana. Como referido anteriormente, para Jung, é através da individuação que ocorre a integração do *self*, possibilitando ao ser humano a realização de suas potencialidades, dado o processo de harmonização subjetiva entre os aspectos conscientes e inconscientes da psique.

No pensamento de Tillich não se fala em individuação, mas sim na coragem de ser que possibilita a integração subjetiva por meio de um processo contínuo no qual é a coragem que

impulsiona o ser humano a ir além de si próprio. Retomando a individualização, ela corresponde à “autoafirmação do *eu* como ele próprio” que, embora necessite de uma estrutura ontológica para existir, a coragem de ser se define pelo uso da liberdade e criatividade do eu (Schmitz, 2022, p. 835). Sobre o eu, o autor conclui que não existe uma “entidade *nós-eu* como sujeito da coragem, mas somente *eus* que participam de um grupo. O suposto *nós-eu* é uma qualidade comum dos *egos-eu* dentro de um grupo. A coragem de ser como participação é uma qualidade da pessoa inserida em sua comunidade, em seu mundo” (Schmitz, 2022, p. 835).

Tal visão permite compreender que não há na ontologia tillichiana um outro inconsciente que não o inconsciente individual; e a individualização permite tal observação pois ela é uma autoafirmação do eu em sua essência. Conforme Higuete (2014, p. 173), por mais que Tillich se refira tanto a um “*self* pessoal” quanto a um “*self* divino”¹⁸⁰, tais noções, embora revelem-se distintas em relação aos níveis de personalidade – em que a primeira interpenetra a segunda –, para a psicologia profunda tillichiana, o processo de integração da personalidade não depende da participação de um inconsciente coletivo.

Em uma leitura ontológica de Tillich, contudo, mais voltada para um olhar psicológico do que epistemológico, Higuete (2014) reforça a importância do *self* na personalidade. A continuidade desse raciocínio reforça a ideia de que é por meio da elevação a uma dimensão transcendente que o ser humano se coloca diante da “Presença Espiritual”. Esta seria a forma de alcançar a “saúde da vida-sem-ambigüidade; contudo, embora não-ambígua, ela não é total fragmentária, e está sujeita às recaídas nas ambigüidades da vida em todas as suas dimensões” (Tillich, 2005a, p. 719).

Tal distinção apontada em relação ao *self* tillichiano é um indício importante de uma diferença fundamental entre a *depth psychology* e a psicologia analítica. Não se pode dizer que não há um inconsciente coletivo para Tillich, mas sim que, para o autor, há uma importância maior da participação individual na integração do *self*. Tal envolvimento do ser humano com o processo integrativo e profundo de sua personalidade é possível observar em conformidade com o conceito tillichiano de coragem de ser. A coragem de ser revela “a natureza do ser, mostra

¹⁸⁰ A citação direta de Tillich, conforme se encontra no texto de Higuete (2014), é: “A integração do *self* pessoal só é possível mediante a sua elevação até aquilo que chamamos simbolicamente de *self* (ou personalidade) divino.” E isso só é possível graças à irrupção do Espírito divino no espírito humano, isto é, pela presença do Espírito divino (Tillich, 2005, p. 718-719, *apud* Higuete, 2014, p. 173)”. Entretanto, ao verificar a mesma referência (conforme ano e edição) utilizada pelo autor, verifica-se que a tradução em língua portuguesa relaciona o *self* como “centro pessoal” e o *self* divino como “centro divino”, como pode ser verificado (e comparado) a seguir: “[...] a integração do centro pessoal só é possível por sua elevação até aquilo que pode ser chamado simbolicamente de centro divino, e que isto somente é possível através do impacto do poder divino, a Presença Espiritual” (Tillich, 2005a, p. 718-719).

que a auto-afirmação do ser é uma afirmação que supera a negação. [...] pode-se dizer que ser inclui não-ser, mas o não-ser não prevalece contra ele [o ser]” (Tillich, 1976, p. 138, colchetes nossos).

Em vista de tais observações que dizem respeito a aproximações e diferenças entre a *depth psychology* e a psicologia analítica, sublinha-se, mais uma vez, a importância do método da correlação para a psicologia profunda tillichiana. Este, ao mesmo tempo que admite todo o antagonismo da existência – desde os mais evidentes até os mais profundos –, reconhece a diferença radical – da estranheza do ser em relação à sua própria diferença – como condição existencial (e fundamental) para o surgimento de um “novo estágio” na profundidade do ser: a autointegração. Em outras palavras, tal análise comparativa¹⁸¹ busca uma equivalência entre os conceitos junguiano de individuação e o tillichiano de autointegração que, respectivamente, correspondem à realização do *self* e o favorecimento da autointegração.

Se para a psicologia analítica, a individuação corresponde à tomada de consciência do *eu* profundo (*self*), na realização, como resultado da integração dos elementos psíquicos polarizados e diferenciados, a noção tillichiana de individualização se liga à ideia platônica que se opõe à ideia do ser humano completamente autocentrado e não dividido; ainda que possa ser destruído ou privado de algo. Dessa maneira, a individualização trata de um “elemento ontológico e, portanto, qualidade de tudo” (Tillich, 2005a, p. 184). Todavia, há nessa visão, um detalhe importante: por mais que seja fundamental, a individualização não deve ser tomada apenas como um único processo que objetiva a autointegração, pois ela deverá estar em equilíbrio com a participação, já que:

[Para Tillich], enquanto atualização das potencialidades do ser, a vida é a unidade multidimensional de três funções. A função de autointegração, baseada na polaridade da individuação e da participação, consiste num movimento de saída de um centro – sem perder esse centro – e de volta para ele, integrando os conteúdos acumulados na fase da mudança. A função de autoprodução ou autocriação conduz a vida na direção do novo, pelo crescimento do indivíduo centrado e pela criação de novos centros. Enfim, na função de autotranscendência, a vida supera sua própria finitude na dimensão do espírito, por meio da experiência do sagrado.

A questão da saúde se coloca, sobretudo, em relação com a função de autointegração. Só o ser humano é um ser plenamente centrado. Nele, um

¹⁸¹ Em vista das distinções metodológicas e ontológicas das psicologias profundas de Jung e de Tillich, olha-se, não no sentido comparativo, mas acerca das influências da primeira sobre a segunda, nesse caso, no que se refere a uma etapa última ulterior do desenvolvimento do ser humano, que, para a psicologia analítica, corresponde à realização do *self*, e para a *depth psychology*, a autointegração. Em linhas gerais, verifica-se um componente em comum: que é o restabelecimento da ordem ou da saúde do ser humano por meio de uma reintegração de aspectos ontológicos fragmentados, perdidos ou corrompidos pela experiência.

efeito exercido sobre uma parte tem consequências diretas ou indiretas sobre todas as outras partes. Dentre todos os seres, o ser humano é o mais individualizado, mas, ao mesmo tempo, ele tem a maior potencialidade de participação universal [...] (Higuete, 2014, p. 169-170, colchetes nossos).

Tal afirmativa possibilita avançar na compreensão da noção tillichiana de profundidade do ser. Diferentemente da concepção freudiana, o inconsciente, na *depth psychology*, consiste em um espaço de mediação entre o humano e o divino. A noção de inconsciente de Tillich também se difere da de Jung. Para a psicologia analítica, a individuação não é um processo definitivo no qual não haja possibilidades para uma nova fragmentação do arquétipo central. Nesse sentido, o que sustenta a integração do *self* na compreensão junguiana é a natureza da psique em seu movimento onde o *ego* (consciência) passa a compreender e cooperar, também inconscientemente, com a sustentação da integração. Indo mais além nos estudos entre as psicologias de Tillich e Jung, a noção de inconsciente do primeiro difere-se também da do segundo, pois a individualização, apesar das polaridades em jogo, não pressupõe um processo de integração pelo qual se atinja um objetivo final de conformidade entre o que é consciente e inconsciente.

As contribuições do pensamento junguiano no de Tillich ressaltam que, embora a *depth psychology* dialogue em boa medida com a psicologia analítica, o modo como a primeira compreende os símbolos se fundamenta em uma dimensão espiritual e ontológica. Considerando a maior importância ao espiritual em comparação à psicologia analítica, a *depth psychology* entende que os símbolos seriam, portanto, manifestações do profundo da realidade última, atualizando o mistério sob forma de linguagem.

4.4 OS SÍMBOLOS RELIGIOSOS E A LINGUAGEM¹⁸² NO PSIQUISMO

Até aqui, pode-se compreender que os símbolos para a *depth psychology* servem como mediações entre o humano e o transcendente, participando destas duas realidades – finitude e eternidade – às quais se referem. Ainda seguindo esse raciocínio, verifica-se que os símbolos

¹⁸² Segundo Abbagnano (2007), a linguagem, de uma forma geral, seria a utilização de signos intersubjetivos que possibilitariam a comunicação. Em relação à distinção entre língua e linguagem, o autor ainda cita Ferdinand de Saussure, referindo-se à função da língua: “como um produto social da faculdade da linguística e, ao mesmo tempo um conjunto de convenções necessárias adotadas pelo corpo social para permitir o exercício dessa faculdade nos indivíduos” (Abbagnano, 2007, p. 708). Já na compreensão de Saussure (2006), tanto a língua quanto a escrita não reúnem condições plenas para expressar uma imagem, por mais que sejam usadas de forma combinatória. Desse modo, usualmente, a língua como um signo falado acaba sendo privilegiada em relação ao signo imagético.

são capazes de expressar ontologicamente a profundidade do ser e, com isso, revelam o mistério do sagrado na existência.

Como também visto, tanto na concepção tillichiana quanto na junguiana há uma visão compartilhada na qual os símbolos consistem em linguagens do inconsciente. Os símbolos são expressões da profundidade humana ligada ao transcendente, as quais possibilitam meios de o inconsciente se manifestar. Dada a importância dos símbolos no que diz respeito ao processo de autotranscendência e cura para a *depth psychology*, é verificada uma boa ressonância – em nível de compreensão – com a psicologia junguiana. Por mais que a compreensão tillichiana dos símbolos em sua psicologia profunda não dependa completamente da junguiana, tal verificação a justifica como base comparativa e aproximativa importante para este exame.

Para a psicologia analítica, o símbolo evidencia sua importância na experiência humana justamente devido à insuperável condição da razão em ser incapaz de compreender racionalmente as manifestações do inconsciente. Assim, a “linguagem e as ‘pessoas’ do inconsciente são os símbolos, e os meios de comunicação com este mundo (inconsciente) são os sonhos” (Freeman, 2016, p. 9, parênteses nossos). Logo, para a psicologia analítica – e para a psicanálise freudiana –, é por meio da interpretação dos sonhos que o indizível se manifesta na realidade objetiva.

Por mais que os sonhos sejam também uma forma pela qual o inconsciente se manifesta, no entendimento de Tillich, não somente os desejos recalcados encontrariam formas de expressão – por meio da *depth psychology*, inclusive –, mas é através do inconsciente que o incondicional se manifesta para o ser humano. Tillich observa que a linguagem presente nessas expressões não são as mesmas com que as pessoas se comunicam e se expressam no cotidiano, sobretudo, no que diz respeito à manifestação do incondicional. Como a relação é situada no transcendente, seria de total impossibilidade para o ser humano – atravessado pela linguagem tradicional – compreender o incondicional sem que houvesse um “elemento” para realizar essa intermediação; nesse caso, o símbolo. “Mas se mantivéssemos apenas a relação eu-tu, perderíamos o elemento divino, o incondicional, que transcende a relação sujeito-objeto e todas as outras polaridades” (Tillich, 2009, p. 105).

De acordo com o pensador, os símbolos comunicam um mistério que perfaz um sentido existencial (profundo), o qual só poderá ser compreendido ao se depreender uma análise inconsciente da subjetividade. Por assumirem uma importância a nível ontológico e existencial, os símbolos religiosos são expressões da experiência humana que comunicam uma essência ligada ao sagrado. Nas palavras do autor:

O símbolo representa algo além dele, com o qual se relaciona e em cujo poder e sentido participa. Essa é a função básica dos símbolos e, portanto, se a palavra não tivesse sido usada de outros modos, poderia até mesmo ser traduzida por “representação”, mas por alguma razão isso não se tornou possível. Mas, se o símbolo está no lugar de outra coisa, pode-se perguntar, “por que o símbolo e não outra coisa que ele simboliza?” Por que seria ele necessário?” Chegamos, então, ao que mais importa no símbolo: a abertura de níveis da realidade que, de outra forma, permaneceriam ocultos e não poderiam ser percebidos (Tillich, 2009, p. 100).

A questão da limitação da linguagem comum em comparação com a simbólica despertou a atenção tanto de Tillich quanto de Jung pelo fato de a primeira ser ineficaz para captar as tão singulares e complexas formas de expressão inconscientes. Nesse sentido, até mesmo o próprio precursor da psicologia analítica afirma que, por mais que a linguagem falada ou escrita seja repleta de símbolos, muitos destes sinais ou imagens são somente descritivos. A linguagem tradicional diz respeito a sinais, a fim de indicarem a quais objetos estejam se referindo (Jung, 2022, p. 18).

O que Carl Jung afirma, em última análise, é que são os símbolos – e não os signos linguísticos – os capazes de expressar a profundidade da alma. Há questões que escapam ao entendimento do ser humano e é por isso “que frequentemente utilizamos termos simbólicos como representação de conceitos que não podemos definir ou compreender integralmente. Esta é uma das razões por que todas as religiões empregam uma linguagem simbólica e se exprimem através de imagens” (Jung, 2022, p. 20). Verifica-se que o entendimento junguiano da função do símbolo privilegia mais a experiência interior do que a exterior, em que a última só pode ser definida por meio da linguagem não simbólica.

Tal perspectiva permite avançar no entendimento de que, tanto para a psicologia analítica quanto para a *depth psychology*, os símbolos se situam no limite entre a linguagem e a eternidade, e isso leva Tillich a desenvolver a ideia de Deus como um símbolo. Tal limite da linguagem leva o autor a concluir que a consciência humana do incondicional não é apreendida racionalmente e, sim, intuitivamente (Tillich, 2009, p. 60). Dessa maneira, Deus só pode ser símbolo, pois: “A palavra ‘Deus’ está repleta de símbolos concretos que expressam nossa preocupação suprema – o fato de sermos tocados por algo incondicional. Mas esse ‘algo’ não é uma coisa, mas o poder de ser no qual todos participam” (Tillich, 2009, p. 62). O autor, com isso, explica que Deus não pode ser tomado como um símbolo que expressa as necessidades humanas em um contexto circunstancial e objetivo, mas sim como um símbolo que se dirige para a preocupação última, portanto, suprema.

Discernir, pois, o racional do intuitivo é o que torna possível relacionar-se com o transcendente por meio das expressões trazidas por meio dos símbolos. Segundo Schmitz

(2022, p. 829), a linguagem, para o pensamento tillichiano, consiste numa mediação simbólica que oportuniza ao ser humano participar de um universo de sentidos; pois ela expressa a correlação – entre o *eu* desenvolvido e o mundo –, por sua vez, fundada no *logos*, sendo este a razão primeira que confere a capacidade do uso significativo da linguagem.

No entanto, há muitas concepções sobre os símbolos – que ainda prevalecem em algumas religiões contemporâneas – que conferem a eles próprios um princípio (potência) de manifestação do transcendente. Tal entendimento sobre os símbolos religiosos não condizem com as compreensões junguiana e tillichiana. Em tais circunstâncias, o símbolo religioso configura-se como uma forma objetificada e materialista, definido pelo esforço de encerrar o sagrado na finitude. Tillich define o referido cenário apresentado como idolatria¹⁸³.

A estética simbólica é outro aspecto valorizado por Tillich, pois comunica a presença do sagrado. Tanto do ponto de vista existencial quanto afetivo, as artes sempre capturaram o pensador em sua ultimidade, levando-o a pensar a experiência religiosa para além da dimensão da palavra. Nesse ponto, sua psicologia profunda compreende a relevância dos símbolos como operadores da subjetividade na relação com o ser. Logo, tanto os símbolos quanto as artes são colocados por Tillich – nesse tipo de análise pelo menos – em patamar de equivalência. Considerando a enorme diversidade de suas representações, os símbolos e as artes exigem um “certo esforço além da racionalidade” por parte daquele que os aprecia. Assim, a arte e o símbolo não podem ser compreendidos conscientemente, pois:

Os símbolos revelam níveis de realidade que a linguagem não-simbólica desconhece. Vamos interpretar ou explicar esta afirmação em termos de símbolos artísticos. Quando buscamos o sentido dos símbolos, logo percebemos que uma das funções da arte consiste em abrir níveis de realidade; a poesia, as artes visuais e a música revelam níveis de realidade que não poderiam ser percebidos de outra forma. Se, na verdade, essa é a função da arte, certamente as criações artísticas têm caráter simbólico (Tillich, 2009, p. 100-101).

Se os símbolos são compreendidos como “chaves” de abertura para os mais diversos níveis de realidade possíveis, essa importância reconhecida por Tillich exclui a possibilidade deles serem lidos meramente do ponto de vista estético; tampouco, interpretados por meios

¹⁸³ A compreensão tillichiana de idolatria consiste na distorção da realidade que leva o ser humano a atribuir divindade a algo finito, “nos termos de Tillich, a elevação de um elemento da finitude à condição de poder e sentido infinito, caracteriza sua definição de idolatria” (Abijaudi, 2023, p. 152).

racionais¹⁸⁴. Entretanto, além da comparação da profundidade das criações artísticas com os símbolos, retoma-se a ideia da importância destes ligada ao religioso.

No texto *Erich Fromm's psychoanalysis and religion*, Tillich (1984c, p. 71, 73), ao fazer um comentário sobre um importante livro de Erich Fromm (1900-1980)¹⁸⁵, seu companheiro no *New York Psychology Group*, encoraja uma aproximação entre teologia e psicanálise capaz de oferecer uma interpretação simbólica da experiência religiosa como forma de superar o teísmo autoritário em favor de um olhar religioso humanista. A obra em questão (*Psychoanalysis and religion*) mereceu a atenção de Tillich, pois, para ele, Fromm ao mesmo tempo que elogia a psicanálise, ele a critica, sobretudo, o próprio pensamento de Freud devido ao distanciamento e desconfiança consideráveis da psicanálise em relação à religião. Há, inclusive, nessa obra, uma frase impactante: “Deus não é um símbolo de poder sobre o ser humano, mas o poder do ser humano” (*God is not a symbol of power but of man's power*) (Fromm, 1950, p. 48, tradução nossa).

Ao criticar um afastamento da importância dos símbolos na psicanálise de Freud, Tillich (1984c, p. 72) propõe a aproximação entre teologia e religião, na qual os símbolos não fundamentam o ser humano, mas o potencializa, na medida em que são expressões da relação humana com o fundamento do ser.

A crítica de Tillich (1984c, p. 71) abriu espaço para ele próprio reconhecer – e elogiar – a tarefa de Jung em relação à importância conferida, não somente aos símbolos, mas à valorização do papel da espiritualidade na vida humana. Tillich também rebateu as acusações de psicologismo direcionadas ao precursor da psicologia analítica pelos seus opositores. O que importa é não se desviar “da questão ontológica daquilo que transcende a alma, não em termos

¹⁸⁴ Ao inserir a arte nessa categoria, o que Tillich sugere implicitamente é também uma mudança de atitude em relação à forma como o ser humano poderia experimentar as criações artísticas para além dos aspectos estéticos.

¹⁸⁵ Considerando o objeto de nossa pesquisa, seria indicado que fosse feito um estudo detalhado e comparado dessa obra sobre a psicanálise humanista de Fromm – que, assim como a *depth psychology*, reconhece a potência da religião na experiência humana – caso o enfoque em relação a *depth psychology* não fosse em relação às contribuições seminais (neste caso: além das filosóficas, as de Freud e Jung). Por mais que a psicanálise de Fromm e a psicologia profunda de Tillich se concatenem em vários aspectos, um estudo pormenorizado da primeira poderia, além de desviar o enfoque trazido, por conta de um estudo de cunho comparativo, dificultar a melhor compreensão do humanismo contemporâneo na *depth psychology*. Em relação a isso, observa-se, em comparação às anteriores, que ambas as psicologias surgiram no mesmo tempo e contexto cultural de uma época. Desse modo, os olhares de Fromm e Tillich – por mais que ambos estivessem exilados da Alemanha Nazista, nos Estados Unidos –, um trabalho comparativo entre esses dois pensadores poderia incorrer na perda de foco em relação aos aspectos existencialistas de Tillich, reforçado pela valorização de sua biografia nesta pesquisa.

do ser sobrenatural, mas em termos do ‘si-mesmo’ ou no ‘fundamento do ser’, no qual a alma, como tudo mais, se encontra enraizada” (Tillich, 1984c, p. 71-72, tradução nossa¹⁸⁶).

Tillich, em sua análise teológico-sistemática sobre o papel do inconsciente em relação ao surgimento das normas teológicas e as projeções humanas inspiradas no símbolo do Jesus “sinótico”, verificou que ele representa um ideal pessoal e social da existência. Para o autor, este é um dos símbolos cujo critério consciente ou inconsciente refletiu no modo pelo qual a teologia sistemática lidou com as suas fontes e também no modo de julgar a experiência humana (Tillich, 2005a, p. 63). Verifica-se, com isso, que a produção simbólica, como expressão do inconsciente, é também o meio pelo qual o psiquismo participa do processo de revelação e, a partir desta, na construção do sentido na experiência.

Para a *depth psychology*, é o símbolo que permite a expressão da linguagem do inconsciente. Ele não surge necessariamente para “explicar” algo ou para torná-lo compreensível por meio da razão, mas sim para correlacionar o vivido e o indizível da experiência transcendente. Do ponto de vista ontológico e psicológico, os símbolos não são o sentido (dessa experiência), porém atuam sobre ele, permitindo, com isso, que o incondicional se manifeste de modo acessível na consciência, sem jamais esgotar o mistério que representam. É o mistério que não pode ser considerado na experiência de outra maneira senão como mistério genuíno, pois para Tillich (2005a, p. 121) ele corresponde a uma dimensão anterior à relação sujeito-objeto. Por conta disso, o símbolo não tem como ser um objeto comum. Logo:

É impossível expressar a experiência do mistério em linguagem comum, porque esta linguagem nasceu do esquema sujeito-objeto e está presa a ele. Se o mistério é expresso na linguagem comum, ele necessariamente é compreendido de forma equivocada, reduzido a outra dimensão, profanado (Tillich, 2005a, p. 121).

A mediação simbólica, que dá forma ao indizível e torna o mistério possível de ser experimentado, só é possível de ser concebida por meio de uma abertura da psicanálise à religião, como propõe a *depth psychology*. Como visto, trata-se de uma crítica não isolada feita pelo autor – como também foi apontada por Erich Fromm –, revelando preocupações da psicanálise humanista na sua contemporaneidade que, por sua vez, se refletiu na psicologia profunda tillichiana.

¹⁸⁶ [...] *the ontological question, namely, the question of that which transcends the soul, not in terms of a supranatural being, but in terms of “being itself” or the “ground of being”, in which the soul like everything else is rooted.*

No *New York Psychology Group*, juntamente com nomes de destaque da psicologia e das ciências humanas ligados à psicologia e psicanálise humanista¹⁸⁷ do século XX, Tillich pôde melhor explorar, nos encontros com esses intelectuais, meios pelos quais as potencialidades humanas pudessem ser desenvolvidas por meio de um olhar integrativo entre a dimensão espiritual e a objetiva. A *depth psychology*, por ter se aproximado da psicologia humanista contemporânea, pode ter cumprido aquilo que era criticado tanto por Tillich quanto por Fromm em relação à psicanálise de Freud: a valorização da experiência religiosa em relação ao aspecto subjetivo. O humanismo contemporâneo, diferente em boa medida da psicanálise freudiana, colaborou com a construção da concepção ontológica tillichiana e conferiu dignidade específica à religião no campo da subjetividade.

4.5 TILlich E O *NEW YORK PSYCHOLOGY GROUP*¹⁸⁸: APROXIMAÇÃO COM O HUMANISMO CONTEMPORÂNEO

Em vista da valorização das contribuições freudiana e junguiana, a do humanismo contemporâneo é de igual importância para a *depth psychology*. Além do olhar junguiano, mais simpático do que o freudiano no que diz respeito à importância da religião para o indivíduo, a preocupação da psicologia e da psicanálise humanista se destaca, pois é, em boa parte, voltada para a importância da experiência religiosa como forma de conferir sentido para a experiência e para superar a autoalienação.

O *New York Psychology Group* se manteve em atividade entre os anos 1941 e 1945 e contava com intelectuais de diversas áreas de formação como teologia, filosofia, sociologia e psicologia, dentre os quais Tillich era visto como uma das figuras centrais por sustentar as atividades desse núcleo que, por sua vez, se reunia mensalmente para discutir um tema específico por ano. De acordo com Hart (2009, p. 653), os temas consistiam em “Psicologia da

¹⁸⁷ Utilizaremos a adoção do termo “psicologia e psicanálise humanista” no que diz respeito ao campo psicológico geral ligado à vertente humanista contemporânea, na qual tal nomenclatura faz-se necessária e justa respeitando-se a existência de diferentes abordagens psi dentro de um mesmo contexto. Embora a psicologia humanista de Carl Rogers e Rollo May sejam, talvez, as mais conhecidas de uma forma geral, há também a vertente psicanalítica do humanismo contemporâneo representada, por sua vez, pela *depth psychology* e pela psicanálise humanista de Erich Fromm.

¹⁸⁸ Uma das obras mais completas que trata não somente da relação entre Tillich e a psicologia, mas a respeito do *New York Psychology Group*, inclusive apresentando detalhes acerca das reuniões do grupo, é *Paul Tillich and psychology* de Terry Cooper (2006) – também utilizada como referência bibliográfica neste trabalho. Embora tais detalhes sejam de grande relevância para a discussão desta pesquisa, eles não serão explorados detidamente por seu enfoque consistir em aspectos gerais da psicologia profunda de Tillich, os quais, para este item, dizem respeito às contribuições da psicologia e psicanálise humanista contemporânea na *depth psychology*.

Fé, Psicologia do Amor, Psicologia da Consciência, Psicologia da Cura e Ética na Psicoterapia”. Foi então que:

Através de seu contato com esse grupo, e a Faculdade de Teologia do Union (Theological Seminary), Tillich entrou em contato com pensadores como Erich Fromm, Rollo May, Seward Hiltner, David Roberts, Howard Clinebell e Harrison e Grace Elliott. Indiretamente, seu trabalho com este grupo também motivou o interesse de Tillich pelo mito e pelo símbolo que resultaram no seu diálogo com Gustave Weigel da Faculdade de Woodstock (Farris, 1999, p. 31-32, parênteses nossos).

Embora a religião fosse um dos componentes importantes nas discussões do grupo, isso não quer dizer que, de um modo geral, por parte de alguns humanistas, ela tenha sido tão presente. Carl Rogers (1902-1987), por exemplo, foi um dos nomes de destaque da psicologia e da psicanálise humanista do século XX e fez parte do *New York Psychology Group*. Procurava não aproximar o seu pensamento da religião (Cooper, 2009, p. 15, 17). No entanto, como pode ser percebido, a postura de Rogers de distanciamento quanto à importância da religião é isolada se comparada com a de outros membros como Rollo May, Erich Fromm, Karen Horney e o próprio Paul Tillich.

Dado o caráter interdisciplinar do grupo, as reuniões não orbitavam somente o campo psicológico, mas tocavam em temas teológicos e filosóficos, quase sempre sensíveis e desafiadores. Um exemplo foram as discussões entre Paul Tillich e Erich Fromm, ocorridas nas reuniões do grupo em 1941, motivadas pelas críticas de Fromm direcionadas às doutrinas luterana e calvinista. No olhar de Fromm, essas religiões promoveriam a submissão e a inutilidade humana, enquanto Tillich e outros contestavam essa visão, que julgavam utópica e falha, por ela ignorar a defesa da liberdade individual feita pelos reformadores (Hart, 2009, p. 653).

Percebe-se que, embora um exemplo como esse possa ser visto – ainda que superficialmente – como um desvio ao tema proposto pelo grupo, essas tensões provocaram reflexões interessantes, dentre as quais, no que diz respeito ao papel das religiões institucionalizadas. Essas análises permitiram compreender que essas instituições, do ponto de vista subjetivo, não seriam capazes de cumprir, a todo momento, funções estruturantes para o desenvolvimento do ser humano. Para Cooper (2006, p. 63), Tillich e Fromm eram as figuras principais do *New York Psychology Group*, justamente por conta dessas diferenças trazidas por eles em relação à condição humana. Essa colocação de Cooper parece sugerir uma inclinação maior das discussões do *New York Psychology Group* para as psicologias profundas do que

para outras psicologias, o que revela, com isso, uma espécie de separação entre alguns membros do grupo.

O pensamento humanista do grupo, ao mesmo tempo que denuncia o fato da religião não ser a todo instante positiva e estrutural para o sujeito, reconhece nela uma potência integrativa e potencialmente constitutiva da subjetividade. Nesse sentido – como já fora discernido anteriormente –, ao invés de potência, há, pois, a noção de princípio adotada pelo pensamento tillichiano. Desse modo, a ideia de haver um princípio humanista para Tillich (2005a, p. 691) objetiva o desenvolvimento de todas as potencialidades do ser humano, ainda que não haja, nesse princípio, respostas de como seria ou deveria ser esse processo. O humanismo assume um caráter prático e educativo para o ser humano em direcionar suas potencialidades.

Entretanto, o pensador considera o humanismo indefinido e autorreferente falhando em conduzir “para onde” seriam direcionadas essas forças e, para lidar com essa questão sem negá-lo, Tillich encontra na teonomia a possibilidade de conduzir as potencialidades para uma dimensão transcendente (Tillich, 2005a, p. 691-692). A teonomia, sendo uma dimensão essencial e ineliminável da cultura, jamais triunfa completamente devido à alienação existencial humana, mas também não é completamente suprimida. Ela se manifesta, pois, historicamente, equilibrando-se de forma dinâmica e fragmentada com as forças da autonomia e da heteronomia (Tillich, 2005a, p. 692).

O autor se manteve profundamente interessado e bastante envolvido com a psicologia e a psicanálise entre os anos de 1940 e 1965 – isto é, até a data de sua morte –, sendo estas as fases mais importantes do envolvimento de Tillich com essas áreas¹⁸⁹ (Farris, 1999, p. 32). Entre os anos 1940 e o pós-Segunda Guerra Mundial, a psicologia nos Estados Unidos estava orientada na tendência à adaptação social, refletindo, com isso, a prevalência por um ideal de conformidade e estabilidade cultural o qual sofreu impactos com o relativo declínio do otimismo estadunidense nos anos 1950, sobretudo do “sonho americano” – ou da promessa por uma sociedade economicamente próspera conforme expressa no “American way of life”

¹⁸⁹ Um exemplo no sentido de produções intelectuais que tratam de temas voltados à psicologia profunda e à psicanálise, refletindo, pois, o momento vivido por Tillich de interesse em psicologia e psicanálise, pode ser analisado na obra que reuniu diversos textos de sua autoria, intitulada *The meaning of health*. Dos vinte e seis textos que compõem o livro, vinte e três deles foram escritos e publicados por Tillich ainda em vida entre os anos de 1944 e 1964. Embora não teria sido somente este número de textos de Tillich voltados ao tema, destacando-se aqueles que tratam de temas transversais – e não menos pertinentes – à *depth psychology*, como a sua *Teologia sistemática*, cujos três volumes foram publicado pela primeira vez, separadamente, respectivamente, em 1951, 1957 e 1962. Assim como as obras: *A coragem de ser*, *The new being* e *Dinâmica da fé*, que foram publicadas pela primeira vez, respectivamente, nos anos de 1952, 1955 e 1957.

(Farris, 1999, p. 32-33). Tal cenário revelou uma fragilidade no campo social em que questionou-se o papel das psicologias centradas na adaptação do sujeito à cultura, e que aos poucos foram sendo substituídas por abordagens psicológicas inovadoras, por sua vez, apresentadas por psicólogos e psicanalistas humanistas, já referidos, centradas na “Atualização”, “Integração” e “Ansiedade” (Farris, 1999, p. 32).

Observa-se que o fator de instabilidade social afeta não somente as questões objetivas ligadas às necessidades materiais, mas também as subjetividades e, com isso, questionam-se certas abordagens psicológicas – e até mesmo algumas vertentes psicanalíticas – que visavam o fortalecimento da consciência ou do *eu*. Tal visão seria uma forma de “preparar” o sujeito para adquirir certa resiliência e superar seus desconfortos internos por meio de tais psicoterapias, adaptando-o à cultura.

Há de se considerar também a presença de fatores ambientais com potencial de impacto subjetivo. Um exemplo nesse sentido, dado o contexto histórico dos Estados Unidos vivido naquele período, seria a tensão política marcada pela polarização entre o país e a União Soviética – conhecida como “Guerra Fria” –, acentuada ainda mais após o término da Segunda Guerra Mundial. Tal cenário poderia afetar os indivíduos nas mais diversas formas, desde a ameaça constante por um conflito bélico de escala global, a disputa por tecnologias, ou até mesmo o risco iminente por eventos diretos e indiretos que colocassem em xeque a estabilidade e a segurança da população.

Outro aspecto ambiental de relevância diz respeito aos valores culturais nacionais desinteressados em individualizar os fatores subjetivos do sofrimento de cada indivíduo. A opção escolhida se alinhou com a dinâmica capitalista ao classificar os indivíduos de forma quantitativa. Assim, ao invés de um olhar individualizado, passa-se a classificar esses indivíduos conforme seus níveis de adaptação, verificando a opção pela defesa dos valores culturais (Farris, 1999, p. 32). Tais relações indicam movimentos e possibilidades que podem afetar a natureza humana; o que levanta, com isso, certas controvérsias em relação às psicologias de abordagem mais adaptativas ao se apoiarem na premissa de uma natureza humana estanque nesse sentido. Desse modo, reforça-se a ideia de que os conflitos com a cultura sejam solucionados por meio de um ajuste do ser humano em relação ao ambiente – sugerindo ser esta uma espécie de “habilidade” adquirida e transmitida pelos antepassados. Isso sugere, inclusive, que os nossos antepassados foram mais adaptativos do que dotados de uma capacidade transformadora do ambiente. Para Tillich, não seria nem um caso nem outro.

A esse respeito, em seu discurso de 1952, intitulado *Human nature can change: a symposium*, o pensador defende a ideia de que a natureza humana é simultaneamente mutável

e imutável, pois o ser humano, enquanto ser de liberdade finita, é capaz de transformar a ele próprio e o ambiente, entretanto, jamais deixaria de ser um ser livre, finito e essencialmente marcado pela tensão entre a mudança, o destino e a angústia (Tillich, 1984d, p. 73, 76). A liberdade é, pois, o destino do ser humano sendo ela não somente um meio, mas sim o único meio para um fim que se confunde com a tarefa humana que é tornar-se livre por mais que finita seja a liberdade humana (Tillich, 1984d, p. 76). O autor denuncia toda e qualquer forma institucional ou psicológica que busque adaptar o ser humano ao curso do progresso de uma sociedade, pondo em xeque, com isso, a liberdade humana. Segundo ele:

Nenhuma instituição social, nem a educação, nem a ajuda psicológica pode modificar esse elemento central da natureza humana. Instituições sociais de ordem totalitária tentam transformar seres humanos em coisas por meio do terror; o modelo da educação que visa o ajustamento procura transformar as pessoas em cidadãos facilmente manipuláveis, a psicoterapia do tipo mecanicista tenta transformar seres humanos em homúnculos obedientes ou em seres artificiais. Mas nenhuma delas funciona permanentemente (Tillich, 1984d, p. 76, tradução nossa¹⁹⁰).

A aproximação de Tillich com as psicologias humanistas estadunidenses representou uma adesão crítica e seletiva em comparação às outras formas de psicologia. Para ele, prevaleceu o humanismo contemporâneo, tanto como denúncia contra o ajustamento do ser humano quanto da proposta do humanista em relação à liberdade genuína.

Nesse panorama, é possível identificar o caráter de denúncia que a *depth psychology* “herdou”: experiências de Tillich, sobretudo as suas experiências de caráter heteronômico, embora não exclusivamente. Como toda psicologia denuncia algo, a psicologia profunda tillichiana o fez também em conformidade com o espírito daquele tempo – em relação ao sujeito em suas demandas e condições enfrentadas por eles. Ela encontrou no humanismo contemporâneo uma base importante para lidar e também denunciar que boa parte do sofrimento humano advém das relações autoritárias, sociais e de poder, sendo elas veladas ou não.

Em sua análise sobre o pensamento socialista tillichiano – mas que não se distancia do debate sobre a questão da liberdade humana –, Abijaudi (2023, p. 94) identifica que a alienação enquanto fenômeno de “separação produz destruição, desumanização e morte, não apenas em

¹⁹⁰ *Neither social institutions, nor education, nor psychological help can change this central element of human nature. Social institutions of the totalitarian type try to transform men into things through terror; education of the adjustment type tries to transform men into easily manageable citizens, psychotherapy of the mechanistic type tries to transform men into well-functioning homunculi or artificial men. But none of them works permanently.*

termos genéricos, mas também políticos e sociais”. A alienação seria, pois, o desdobramento do que Tillich (1984d, p. 76) apontou aquilo que torna as pessoas facilmente manipuláveis. Analisando o ser humano pelo ponto de vista da *depth psychology*, ele necessita de uma cura por inteiro, uma vez que é na totalidade do ser que o humano se encontra fragmentado no sentido de estar “alienado de si mesmo, em contradição de si mesmo [...], tanto no seu corpo quanto no seu espírito” (Higuet, 2014, p. 180).

É percebido que o *New York Psychology Group* proporcionou uma potente e inclusiva articulação sistemática entre teologia, psicanálise e filosofia, baseada nas discussões e trocas com diversos intelectuais. Potente, pois as discussões foram capazes de não apenas denunciar os limites das abordagens psicológicas de orientação funcionalista, mas de reforçar o fundo crítico do ponto de vista cultural, social e religioso que contribuem de forma direta e indireta para a autoalienação. Inclusiva, no sentido de as mais diversas abordagens psi – tanto as psicológicas quanto as psicanalíticas – poderem se articular, cada qual em conformidade com sua técnica, dentro de um enquadre ontológico construído em conjunto ao longo dos quase cinco anos de atividades.

A confluência entre a *depth psychology* e o humanismo contemporâneo – na interdisciplinaridade dialógica proposta pelo *New York Psychology Group* – possibilitou uma abertura de horizonte desta como um método terapêutico atento ao ser humano em sua dimensão holística. Tal perspectiva se dá pelo fato de esse olhar humanista não se limitar ao aspecto subjetivo (da interioridade), mas também por se importar com os impactos subjetivos provocados pelas trocas produzidas por meio das dinâmicas culturais, sociais e religiosas.

Por mais que essas interações tenham sido exploradas por Freud, em seu esforço de tornar o sujeito menos suscetível à influência do inconsciente – não de libertá-lo (pois não há como) –, o *New York Psychology Group* considerou tal esforço como insuficiente. Assim, o humanismo contemporâneo se propôs a não se limitar em relação à denúncia – como também fez Freud ao seu modo – mas centrar-se na construção de meios para o ser humano superar os efeitos da alienação por meio do despertar do seu potencial interno.

Nos limites éticos entre a psicanálise, por um lado, e a psicologia e psicanálise humanista, por outro, a psicologia profunda tillichiana revela um outro potencial a ser explorado: o clínico. Tal possibilidade se daria como uma contribuição no sentido de aproximar o humanismo contemporâneo do período vivido pelo pensador (no caso, entre os anos 1940 e 1960) com a psicologia e a psicanálise humanistas.

Todavia, a atuação terapêutica do método de Tillich se restringiu na conjuntura da conversação pastoral. Em consideração aos limites entre esse espaço de atuação e o clínico,

discute-se sobre possibilidades relativas a uma clínica voltada para a psicologia profunda tillichiana. É o que será feito a seguir.

4.6 DEPTH PSYCHOLOGY: UM MÉTODO CLÍNICO?

A investigação empreendida ao longo deste capítulo permitiu mapear as origens psicanalíticas da *depth psychology*, suas interlocuções com Freud e Jung, sua articulação com os símbolos religiosos e o *New York Psychology Group*. Chega-se, assim, a um ponto importante na síntese final proposta neste item da pesquisa, que é: afinal, a psicologia profunda tillichiana seria uma vertente das psicologias profundas de Freud e Jung? Uma psicanálise humanista? Ou um método terapêutico específico?

O objetivo desta análise sobre a *depth psychology* não é o de se chegar a uma confirmação de ser uma coisa ou outra, mesmo porque, em consideração ao pensamento de Tillich, configurado como não dicotômico, uma resposta fixa e definitiva a algumas das perguntas acima poderia ser um passo perigoso. Entretanto, pode-se dizer que a sua psicologia profunda revela uma intenção que transcende tais categorias, porém, sem superá-las.

Tomando por base o que Tillich afirmou: de que a *depth psychology*, na função terapêutica que ela cumpre, baseia-se na psicanálise, as considerações de James Farris (1999) podem ajudar a situar o que poderíamos dizer como especificidades que distinguem a *depth psychology* de outras psicologias, pois:

A psicologia profunda moderna, pelo menos como era compreendida durante os anos 40 a 60, entendeu as realidades da vida interna, ou psíquica, como sendo condicionadas pela ansiedade, pelo medo e sentimento de culpa. Estas experiências eram entendidas não como tendo a sua fonte na dimensão racional da pessoa, mas no inconsciente. Em outras palavras, os seres humanos são caracterizados por uma ruptura profunda, ou separação, entre os conteúdos conscientes e inconscientes, que cria auto-destruição, ou comportamento neurótico. Esta visão da pessoa é bem parecida com a compreensão de Tillich da separação e da ansiedade. Porém, Tillich acreditava que a psicanálise cometia um erro fundamental. De acordo com Tillich, a psicanálise quer lidar com o fenômeno da alienação humana como uma realidade emocional ou psicológica somente. A ferramenta, na psicanálise, para lidar com a alienação e a ansiedade é a análise. A psicanálise, pelo menos em suas expressões clássicas, busca descobrir as raízes inconscientes da alienação e traz estes conteúdos para a consciência. Tal consciência permite à pessoa integrar o conflito e reconcilia esta fragmentação (Farris, 1999, p. 33).

Como foi apresentado até aqui, os entendimentos de cura para a *depth psychology* são distintos dos da psicanálise. Entretanto, Freud apresentou outros meios pelos quais o sujeito possa lidar com o seu sofrimento. Em seu texto *Futuro de uma ilusão* (1996a), explorou,

também, o que diz respeito à função da lei paterna da obediência como medo do desamparo e os efeitos da cultura na subjetividade.

Para o precursor da psicanálise, a função da lei paterna é instituir a obediência como um palco social fundado no medo do desamparo, pois, após o mito do parricídio primordial, os irmãos, assombrados pela culpa e pelo temor da aniquilação de toda a família, internalizaram a vontade do pai morto como mandamento divino (Freud, 1996a, p. 49, 53). Nesse sentido, eles transformaram uma proibição nascida do trauma e da necessidade de sobrevivência nas bases de organização de uma civilização que, ao substituir a violência pela culpa, fornece uma proteção – ainda que ilusória – contra o caos, ao trocar a responsabilidade da liberdade pela neurose coletiva: o preço pago pela ordem (Freud, 1996a, p. 49, 53).

A neurose, em Freud, seria um pacto de submissão a uma lei introjetada inconscientemente como forma de lidar com um trauma primordial do abandono, provocando com isso uma alienação psíquica do sujeito com a lei. Por mais que não exista em Freud a possibilidade de um fundamento ou uma essência humana transcendente, a visão psicanalítica não se sobrepõe a de Tillich, em que, ontologicamente, o essencial comunica um aspecto de pureza e divindade da natureza humana. Assim, tal essência diz respeito à inocência sonhadora e ela seria, portanto, para Tillich (1984b, p. 54), a herança de todas as criaturas.

Baseado no que foi apresentado até aqui, a perspectiva tillichiana vê nesse mecanismo uma alienação sustentada pelo ser humano através de uma fuga da liberdade e da evitação máxima da coragem de ser que, por sua vez, o afasta do seu fundamento. Nas palavras do pensador:

O ser humano atualiza sua liberdade. Todos perdem continuamente sua inocência sonhadora. Ele conquista seu medo do reino desconhecido da atualidade e cai na armadilha do que teme: ao transgredir sua mera potencialidade, ele se separa de sua unidade original e imediata com o infinito. Ele tenta se tornar Deus em conhecimento e poder mágico. Ele tenta alcançar a infinidade, não em sujeição ao infinito, mas puxando a infinidade para dentro de seu próprio ser finito. Ele cessa de aceitar sua finitude, contingência, transitoriedade, e com elas sua angústia, solidão e mortalidade. Assim, a inocência sonhadora é perdida, o ser humano contradiz sua própria bondade criada, e ele cai sob compulsões, tendências autodestrutivas e desespero (Tillich, 1984b, p. 54-55, tradução nossa¹⁹¹).

¹⁹¹ *Man actualizes his freedom. Everyone continuously loses his dreaming innocence. He conquers his fear of the unknown realm of actually an falls into the grip of what he is afraid of : in trespassing on his mere potentiality, he separates himself from his original and immediate unity with the infinite. He tries to become himself like God in magic knowledge and magic power. He tries to reach infinity, not in subjection to the infinite, but by drawing the infinity into his own finite being. He ceases to accept his finitude, contingency, transitoriness, and with them his anxiety, solitude, and mortality.*

Pode-se verificar, mais uma vez, que, assim como é nas outras psicologias profundas, para a *depth psychology*, não se pressupõe uma solução definitiva para os conflitos psíquicos. Especificamente para a psicologia profunda tillichiana, no que diz respeito a um desenvolvimento das potencialidades humanas como forma de superação da alienação, o princípio mais importante em vista seria a inocência sonhadora. Esta se fragmenta e se manifesta no ser humano somente no estado de saúde e elevação, pois a renúncia – da inocência sonhadora – não seria consciente. A perda deu lugar às conquistas permanentes do ser humano ligadas às condições da finitude – as “manifestações” do desamparo: solidão, insegurança, estranheza, doença e morte –, sendo elas, pois, aceitas de forma voluntária enquanto herança de todos os seres (Tillich, 1984b, p. 54).

Para a psicanálise freudiana, o complexo de Édipo pressupõe uma renúncia do sujeito em relação ao objeto desejado – a figura do pai ou a figura da mãe –, e, com isso, a lei se internaliza como expectativa de tornar o sujeito mais próximo do afeto perdido. Entretanto, essa “adaptação” jamais resultará em uma restauração daquilo que acontecera exatamente como antes¹⁹². Podemos concluir, em última instância, que não é possível reconstituir ou recuperar o objeto perdido, a não ser parcialmente¹⁹³. Logo, a tarefa da análise pessoal é a de ajudar o sujeito a tomar ciência acerca desses conflitos concentrados sobre essa perda e, por meio de suas condições intelectuais, ele encontra formas de lidar com o desconforto provocado pela perda.

Verifica-se que, enquanto para a psicanálise freudiana, a origem da perda se liga à impossibilidade de o sujeito obter para si, no contexto sexual, o que não é permitido pela lei do incesto, para a *depth psychology*, a perda diz respeito a um estado de inocência sonhadora rompido graças aos atravessamentos existências da experiência humana. Entretanto, assim como para Freud, os afetos renunciados não serão eliminados do sujeito, mas sim recalçados – sendo isso uma reminiscência. Para Tillich, a perda também não é completa pois, para ele, “a impressão ou o impacto do essencial nunca poderá ser esquecido e vive dentro da memória da

Thus, the dreaming innocence is lost, man contradicts his own created goodness, he falls under compulsions, self destructive trends, and despair.

¹⁹² Embora o apogeu do complexo de Édipo ocorra ainda na infância entre os três e cinco anos de idade, ele é revivido na puberdade sendo “superado com maior ou menor êxito num tipo especial de escolha de objeto” (Laplanche, 1998, p. 77). Na teoria freudiana, é a partir da puberdade que se chega à última fase da psicosexualidade, chamada de fase genital (Laplanche, 1998, p. 180).

¹⁹³ Um dos conceitos de objeto para a psicanálise é aquele correlativo à pulsão que objetiva atingir uma determinada meta e obter, com isso, uma satisfação, podendo esse objeto ser uma pessoa ou um objeto parcial, real ou fantasístico (Laplanche, 1998, p. 321). Na teoria freudiana, a criança abandona o objeto total – a figura do pai ou a da mãe – pelo parcial, reinvestindo sua libido antes no primeiro objeto passando então para o segundo não mais fixo, sendo variável.

razão existencial e da humanidade” (Tillich, 1957, p. 22, 33-36 ,43-44 *apud* Dourley, 2008, p. 33, tradução nossa¹⁹⁴).

Essa análise não deve ser tomada a nível comparativo – como feito anteriormente entre *depth psychology* e psicanálise – mas sim a partir do fato de que ambas as “psicanálises” tratam de questões voltadas à clínica terapêutica e ontologicamente ligadas a “perdas”. Essas perdas seriam, portanto, questões insuperáveis da condição humana e estariam relacionadas ao adoecimento psíquico provocado pelo conflito existencial, por sua vez, atualizado na relação com o outro e com o ambiente. Dessa maneira, Tillich (1984e, p. 87) verifica que há uma relação entre a condição humana universal e a doença psicossomática. Ou seja, uma fuga da angústia – a ameaça do não-ser em vários aspectos – representada como uma manifestação distorcida do dilema existencial. O “[...] existencialismo como uma filosofia fala da situação humana, que se refere a todos, saudáveis ou doentes. A *depth psychology* aponta para as maneiras pelas quais as pessoas tentam escapar da situação, fugindo para a neurose e caindo na psicose (Tillich, 1984e, p. 87, tradução nossa¹⁹⁵).

Com base no que já foi discutido neste estudo, a cura na leitura tillichiana é um processo integral – não restrito exclusivamente à resolução de um conflito psíquico. A cura é, portanto, a salvação “para além do ambíguo e fragmentário” que, além de sarar o indivíduo, se prolonga através e para além da história (Tillich, 2005a, p. 720). O conceito de cura ligada à salvação, já tratado neste texto, é um aspecto digno de ser analisado do ponto de vista do *ethos* terapêutico.

Pensar um *ethos* terapêutico para a *depth psychology* requer um olhar diferenciado se comparado à psicanálise e outras psicologias profundas. O texto de Higuete (2014), embora não estivesse tratando desse objetivo diretamente, possui trechos¹⁹⁶ que possibilitam algum vislumbre na direção de uma breve definição de um *ethos* para a psicologia profunda tillichiana.

¹⁹⁴ *the impress or impact of the essential can never be forgotten and lives on in the memory of existential reason and humanity.*

¹⁹⁵ *Existentialism as philosophy speaks of the universal human situation, which refers to everybody, healthy or sick. Depth psychology points to the ways in which people try to escape the situation by fleeing into neurosis and falling into psychosis.*

¹⁹⁶ A referência base diz respeito ao texto de autoria de Etienne Higuete, “Saúde, doença e cura no pensamento de Paul Tillich”, cujo trecho em questão segue na íntegra:

“Na prática dos processos de cura, os agentes podem ultrapassar os limites de seu campo específico. Por um lado, o ministro não pode evitar juízos médicos e sociais a respeito da situação do aconselhado. A extrapolação não pode ser evitada porque somos seres vivos e não somos organizados conforme as estruturas da lógica simbólica. Por outro lado, o médico generalista, o trabalhador social, o psiquiatra são seres humanos que não vivem sem uma preocupação última, por mais que seja oculta ou apagada, aproximando-se, assim, da dimensão espiritual, que corresponde à função própria do ministro. O médico ou o psiquiatra evitarão influenciar o paciente com a própria visão do mundo, do mesmo modo que o ministro evitará opinar no plano médico ou psicanalítico, mas não será completamente possível.

Nesses enquadres, o *ethos* terapêutico se constrói na superação de fronteiras disciplinares rígidas, orientando-se pelo ideal do “sacerdócio universal” no qual todo ajudante, seja ele terapeuta, pastor ou médico, atua partindo de uma visão integral do ser humano (Higuete, 2014, p. 180-181). O ajudante deverá unir cuidado técnico, reunir uma capacidade de compreensão da condição existencial e abertura à dimensão espiritual, mas sem impor visões de mundo, reconhecendo que a verdadeira ajuda se dá quando se responde ao outro em sua totalidade, inclusive “à luz do eterno” (Higuete, 2014, p. 180-181).

Com base nessas considerações, é possível traçar um perfil de *ethos* terapêutico da *depth psychology*. Não diferente da psicanálise que, por sua vez, espera-se que, eticamente, na formação que é contínua, o psicanalista desenvolva competências previstas em seu tripé de formação¹⁹⁷, há também condições específicas esperadas do terapeuta. Tal distinção também não radicaliza um lugar do outro, porém, em vista do que foi visitado até aqui, o terapeuta da *depth psychology* deve ser capaz de unir à competência clínica uma maior sensibilidade em relação à escuta devido a uma disposição de abertura à dimensão da experiência espiritual e religiosa do indivíduo.

O *ethos* da *depth psychology* se volta para uma clínica em que se espera competências técnicas do terapeuta – no sentido de escuta, postura profissional e olhares atentos – assim como uma atuação impessoal – no sentido ético de que o profissional não deverá impor ao paciente suas visões de mundo, nem percepções, nem valores pessoais. Nas palavras de Tillich, a conversação pastoral (que, no texto¹⁹⁸, é onde ele insere a *depth psychology*) “trata formas especiais de distúrbios psicológicos e relações humanas das quais estes distúrbios ocorrem”

Tillich afirma a sua convicção de que o verdadeiro auxiliar (ajudante, *helper*) reúne *todos* os elementos de ajuda e que o psicanalista é tanto *maior* quanto pode ser ao mesmo tempo um sacerdote, assim como o sacerdote é tanto maior quanto pode ser ao mesmo tempo um curador. A igreja antiga conhecia este ideal e possui exemplos disso, e em Jesus, enquanto símbolo de suas ações, eles são unidos” (Higuete, 2014, p. 180-181). “O ideal é o sacerdócio universal e, em função disso, a possibilidade de que *cada* auxiliar (*helper*) preste ajuda também à luz do eterno” (Tillich, 1956, p. 122-123, *apud* Higuete, 2014, p. 181).

O trecho final do texto de Tillich, ao qual o autor faz citação, é *Theology and counseling*, (1956) um daqueles que compõem a obra *The meaning of health*.

¹⁹⁷ No ano de 1926, no texto “A questão da análise leiga”, após melhor considerar o processo de formação em psicanálise nas escolas, Freud definiu que: “Nesses institutos (Berlim, Viena, Londres), os candidatos são submetidos eles próprios a análise, recebem um ensino teórico, sob forma de cursos, sobre todos os assuntos importantes para eles, e se beneficiam da *supervisão* de analistas mais velhos, experientes, sendo então autorizados a fazer suas primeiras tentativas em casos fáceis” (Kaufmann, 1996, p. 128). Sendo esta a última diretriz de Freud para a formação dos analistas nas escolas tanto as freudianas quanto as lacanianas, a mesma se mantém e é conhecida atualmente como “tripé de formação do analista” que consiste na análise pessoal, teoria e supervisão.

¹⁹⁸ *Theology and counseling* (Tillich, 1984f, p. 116, 123).

(Tillich, 1984f, p. 119, tradução nossa¹⁹⁹). Tillich é bastante cuidadoso ao separar os lugares do ministro e do psicanalista. Entretanto, há um outro aspecto interessante apontado por ele no que diz respeito a um certo nível de impessoalidade para o qual ele se volta em relação ao lugar que o terapeuta assume na relação terapêutica:

Não é o terapeuta como um indivíduo que realmente aceita – é o que eu sempre digo aos meus amigos psicanalistas: “Quem é você para aceitar alguém?” Mas você pode aceitar alguém se você perceber que ambos são aceitos igualmente, de modo que o poder de aceitação trabalha através de você e através dele. E não é você sozinho que aceita, você, um ser humano questionável, que talvez precise de aconselhamento e análise tanto quanto seu paciente (Tillich, 1984f, p. 121, tradução nossa²⁰⁰).

O que chama a atenção em relação ao trecho acima não diz respeito à noção tillichiana de aceitação, mas sim em relação à presença de um *ethos* da *depth psychology*. Tillich, de forma bastante breve e enfática, define bem a relação terapêutica quanto ao lugar do terapeuta em relação ao indivíduo onde não são os valores ou os julgamentos do primeiro que irão preponderar em relação ao outro. Caso isso aconteça, fica expresso um tipo de falta no terapeuta digna de ser elaborada analiticamente.

Percebemos que, embora o panorama de um setting clínico da *depth psychology* se confunda com o de uma conversação pastoral – o que não é uma inverdade –, esses limites apontados por Tillich, em última análise, não visam separar o clínico do ambiente pastoral, mas, sim, dignificar o lugar ético do terapeuta em relação ao sujeito. Dessa forma, se vai além das concepções tradicionais psicológicas e psicanalíticas. A psicologia profunda tillichiana objetiva, conforme já tratado ao longo deste trabalho, uma reconciliação profunda do ser consigo mesmo. Compreender essa “missão”, sem que haja uma abertura para um olhar existencial e espiritual, consiste em um limite considerável de vislumbrar o potencial terapêutico da abordagem tillichiana.

4.7 OBSERVAÇÕES FINAIS

A proposta deste capítulo, que considerou a construção de um painel sobre a *depth psychology* no ponto de vista clínico – ou pelo menos uma tentativa nesse sentido –,

¹⁹⁹ [...] deals with special forms of psychological disturbances and human relationships in which these disturbances occur.

²⁰⁰ It is not the counselor as an individual, who really accepts – that is what I always tell my psychoanalytic friends: “Who are you to accept somebody?” But you can accept somebody if you realize that you both equally are accepted, so that the power of acceptance works through you and through him. And it is not you alone who accepts, you a questionable human being, who perhaps need counseling and analysis as much as your patient does.

pressupondo e identificando um *ethos* na psicologia tillichiana, não objetivou estruturá-la no sentido epistemológico, mas apontar uma possibilidade ou viabilidade para a clínica psicanalítica. Verifica-se que passos mais avançados nessa direção precisam ser dados, sobretudo, na consideração do avanço do pensamento psicanalítico pós-freudiano no contexto não humanista. Ao passo que a aproximação de Tillich com o humanismo contemporâneo das produções de Tillich já confere à *depth psychology* um estatuto de uma psicologia atenta às demandas contemporâneas.

Em um sentido geral em relação ao objetivo, não somente do capítulo, mas também deste trabalho, o exame realizado trouxe luz à compreensão da *depth psychology* como uma síntese amadurecida entre suas raízes filosóficas – fortemente representadas pelas ideias de Schelling e Kierkegaard. Além desses movimentos, encontram-se a parte de Tillich, as psicologias profundas de Freud e Jung e o humanismo contemporâneo estadunidense. Tais rastros originam-se de suas fronteiras existenciais, ou seja, de um sujeito atravessado pela angústia provocada por perdas e frustrações, compensadas por excessos, embora o desejo de amar e por mudanças nas relações humanas não lhe fora apagado.

O diálogo das referidas matrizes filosóficas com a *depth psychology* mostrou-se potente e coerente. E disso, a análise das interlocuções com as matrizes da psicologia profunda – psicanálise e psicologia analítica – e do humanismo contemporâneo de Tillich contribuíram para uma releitura ontológica de sua psicologia profunda – em comparação com a de Freud. Se a psicanálise iluminou o inconsciente enquanto instância psíquica das pulsões recalcadas, por sua vez, Tillich o interpretou como dimensão psíquica da profundidade na qual se dá o encontro do ser humano com o Sagrado. A concepção tillichiana de inconsciente aproxima a *depth psychology* da psicologia analítica, no que diz respeito à importância que os símbolos e os arquétipos assumem nos estudos do *self*. Entretanto, como já visto, embora haja influências, o conceito tillichiano de *self* não é o mesmo que o junguiano.

Essas aproximações e reinterpretações de Tillich, em relação aos aspectos ontológicos ligados às psicologias de Freud e Jung, ressoam diretamente com o objetivo da pesquisa. Isso porque este estudo mostra a forma como Tillich concebe sua psicologia profunda como um instrumento para iluminar a condição humana em sua ambiguidade existencial, tanto a partir da fragmentação do ser humano – em finitude e infinitude –, de Kierkegaard, quanto a partir da abertura ao fundamento do ser, por sua vez, de inspiração schellinguiana.

A integração de Tillich no *New York Psychology Group*, por mais que tenha durado por um período de aproximadamente cinco anos, permitiu que esta “síntese” pudesse florescer, com as contribuições do pensamento humanista da época em conformidade com o contexto social

estadunidense. O humanismo contemporâneo reforçou o caráter holístico de cura, sustentando a tese tillichiana de uma cura integral dos aspectos físico, psicológico e espiritual enquanto uma reconciliação do ser em sua totalidade, como forma de superar as alienações impostas pela heteronomia vinda do campo social.

Observa-se que o que poderíamos chamar de “movimento final” da formação da *depth psychology* não somente consolidou a psicologia profunda de Tillich, mas também forneceu ao filósofo uma resposta aos atravessamentos vividos por ele ao longo de sua vida. Isso sugere considerar que quando se fala em “reconciliação”, em análise de suas fronteiras, a cada processo traumático vivido, essas experiências provocaram fragmentações na “alma” de Tillich. Assim, a sua busca com a *depth psychology* pode ser compreendida, ao mesmo tempo, como uma possibilidade de cura para as pessoas e uma forma do autor se curar e descobrir mais sobre as consequências do trauma em sua concepção sobre o ser.

Todavia, os devidos reconhecimento e conhecimento do esforço de Tillich, naquele tempo, se restringiu aos limites epistemológicos no âmbito do *New York Psychology Group* e acadêmico estadunidense onde Tillich lecionou, respectivamente: no Union Theological Seminary em Nova York (entre 1933 e 1955), na Universidade de Harvard (entre 1955 e 1962) e, por fim, na University Divinity School em Chicago (entre 1962 e 1965).

Tal reconhecimento (e conhecimento) sobre a *depth psychology* talvez tenha sido injusto no que diz respeito à atuação e possibilidade de consolidação clínica. Sem a intenção de compará-la com a notabilidade tanto da psicanálise quanto da psicologia analítica ou até mesmo de algumas psicologias e psicanálises humanistas, observa-se que a psicologia profunda tillichiana, ao contrário da visibilidade conferida pelo “grande público” das universidades – dada a profusão do nome de Tillich e das suas obras acadêmicas – não atingiu tal notoriedade. Embora algum efeito tenha surtido no sentido epistemológico, ela se deu timidamente no âmbito de sua clínica, em vista de sua atuação ter sido concentrada no âmbito da conversação pastoral. Entretanto, o potencial terapêutico da psicologia profunda de Tillich, devido à sua eficácia nos casos de seus pacientes, é também um fato. Mesmo assim, por parte do grande público, ela ainda é muito pouco conhecida.

Até o momento, podemos concluir que o potencial terapêutico da *depth psychology* confirmou as intenções iniciais da pesquisa, em observação ao seu caráter singular de uma psicologia profunda. Ela não é, e nem pretende ser, uma nova escola psicanalítica – como ocorreu com alguns pós-freudianos ao romperem com a escola freudiana –, mas sim uma *abordagem de base psicanalítica reinterpretada à luz de uma ontologia dinâmica*. A definição de Higuete (2014, p. 180-181) é, desde aqui, a mais potente, permitindo assim definir o *ethos*

terapêutico da *depth psychology* como aquele que exige do ajudante – aquele que se encontra no lugar de terapeuta – uma competência técnica aliada e uma sensibilidade espiritual nos termos apresentados.

5 CONCLUSÃO

A pesquisa procurou investigar as referências à psicanálise no pensamento do teólogo luterano e filósofo da religião Paul Tillich (1886-1965). Como visto ao longo do trabalho, esse autor refletiu, singularmente, acerca dos fenômenos inconscientes, recorrendo à psicanálise em um sentido epistemológico e, em uma segunda instância, ao pensar a *depth psychology* como uma forma de amparo ao sofrimento psíquico, em especial às expressões de angústia, aplicada, terapêuticamente, especialmente, no contexto de conversação pastoral.

Como indicado, a expressão *depth psychology*, traduzida em língua portuguesa como *psicologia profunda* ou *psicologia do profundo*, consiste em uma perspectiva enfatizada por Tillich, sob influências da psicanálise freudiana e da psicologia junguiana, que admitem os fenômenos inconscientes como expressões da subjetividade como aspectos essenciais e existenciais humanos. A *depth psychology* compreende que o sofrimento psíquico é decorrente do reflexo da consciência em relação às ameaças existenciais que surgem na forma de culpa, de sentimento do vazio e de enfrentamento da finitude. Dessa forma, a angústia é vista como uma condição humana, que, para se lidar com ela, é necessária a busca da dimensão profunda do ser em um movimento em direção a sua plenitude.

O itinerário biográfico, filosófico e psicanalítico de Paul Tillich não pode ser separado das fronteiras que o atravessaram desde a infância até os últimos dias de sua vida. Acreditamos que a defesa dessa prerrogativa na pesquisa tenha se confirmado por levar em consideração as intersecções entre os aspectos envolvendo vida e formação intelectual, além da produção específica do autor a respeito da sua proposta de psicologia profunda. Notabiliza-se tal movimento como produções intelectuais oriundas do desejo do pensador – em sua profundidade – de procurar encontrar não um sentido, mas sim uma possibilidade de ser em meio à angústia e, além do limite desta, como forma de evitar e lidar com o desespero.

Do ponto de vista epistemológico, a *depth psychology* nunca se deixa estabilizar plenamente como uma psicologia, teologia ou filosofia, pois emerge, afinal, como a “psicanálise tillichiana”, por sua vez assentada em um esforço permanente de escuta das fronteiras humanas. Do ponto de vista psicanalítico – e potencialmente convergente com o olhar tillichiano – essas fronteiras são compreendidas não apenas como limites, mas como lugares privilegiados nos quais a verdade do sujeito – e a da própria existência – se deixa entrever em sua radical ambivalência.

Dado o fundo ontológico-existencial realçado por Tillich em suas reflexões filosóficas e teológicas, em que a experiência humana é examinada e articulada sob o ponto de vista

correlacional, verifica-se que não se pode compreender a *depth psychology* sem que haja olhar às fronteiras existenciais. Assim, longe da intenção de articular a pesquisa em um quadro de mera contextualização crítico-comparativa entre vida e obra do pensador, o estudo de sua biografia fornece um material vivo, tornando possível perceber traços da vida de Tillich em cada conceito formulado pelo pensador ao longo de sua existência. Todavia, ressalta-se que não se trata de uma novidade – mesmo não sendo aplicável a todos os casos – se tratando de estudos biográficos de filósofos, teólogos e psicanalistas.

A diferença que esta pesquisa procurou revelar se voltou, portanto, às fronteiras vivenciadas por Tillich e que levaram a compreensão da *depth psychology* para além de uma psicologia, ou seja: uma abordagem contextualizada com a condição humana a partir da experiência do indivíduo com o inconsciente.

A infância permeada por ambivalências, a relação complexa entre a sensibilidade materna e a severidade paterna, o impacto emocional provocado pela morte da mãe, os traumas como resultado da experiência da guerra, as crises conjugais, o exílio por motivos políticos nos Estados Unidos e a adaptação com um novo idioma e cultura – tudo isso fornece o pano de fundo que marcou Tillich. Essas condições, que o atravessaram inconscientemente, possibilitaram a ele dar corpo filosófico aos conceitos psicanalíticos, que em seu caso não foram oriundos de uma base meramente conceitual.

Além desses elementos apresentados, é importante reconhecer que a relação de Tillich com o pai assumiu, desde cedo, o caráter de uma projeção idealizada que funcionava simultaneamente como modelo e como parâmetro de homem e adulto. Esse movimento, associado ao impacto traumático da experiência da guerra, contribuiu para a desestabilização dos ideais religiosos de Tillich que, além do modelo de ser humano, também perseguiu a carreira religiosa do pai. E isso lhe exigiu novas formas de elaboração subjetiva – muitas delas expressas em sua crescente dedicação intelectual – o que o levou a se refugiar na própria filosofia, resultando na remodelação de sua percepção teológica.

Pode-se dizer que se tratou de um movimento de caráter subjetivo sendo esta a forma que Tillich encontrou de reorganizar os sentimentos de desamparo vividos. Psicanaliticamente, dá-se o nome de intelectualização a forma como o ego se defende do conteúdo indesejado que, no caso de Tillich, por meio do uso da razão, transformava as perdas e rupturas afetivas sentidas internamente em conceitos teológicos e filosóficos que se refletiram nas bases conceituais da *depth psychology*.

Ao reconstituirmos esse percurso, tornou-se possível ressaltar que a formação intelectual de Tillich decorre de uma relação peculiar com o conhecimento: o saber como substituto,

desdobramento e transfiguração de vivências profundas, das quais dependia a própria possibilidade de reorganização subjetiva frente aos desamparos por ele experienciados. Entretanto, Tillich não escapou definitivamente de seguir por estradas profissionais previamente pavimentadas pelo pai, onde houve um espelhamento no sentido de um modelo de homem, por sua vez, contornado por valores machistas e conservadores conforme os moldes burgueses e religiosos de seu tempo.

Como verifica-se na fase boêmia da vida do pensador, principalmente no período entreguerras, a experiência também funcionou como um modo de lidar com o seu sofrimento, evitando assim, o colapso de seu ego em um período de instabilidade afetiva e política. Todavia, não se pode compreender esse movimento ingenuamente como algo no sentido de fuga das realidades interna e externa. Esse movimento expressa a ameaça do não-ser – sendo esta a tensão constante –, vivida por Tillich, confrontando a liberdade que marca sua biografia e obra, com a rigidez paterna internalizada. Entretanto, o “movimento final”, ou seja, o de redução dos impactos emocionais dessa condição, ele desenvolverá como um dos conceitos principais de seu pensamento: a coragem de ser.

Esses “aspectos” se evidenciaram mais notadamente na ausência ou no abandono do feminino – nesse caso, não exclusivamente, mas notabilizado pelas figuras da mãe, irmã e das suas esposas. O feminino para Tillich era, portanto, menos uma realidade concreta do outro sexo e mais um território inconsciente de ambivalência – simultaneamente lugar de acolhimento e ameaça, promessa de sentido e possibilidade de perda. Essa condição produzia uma busca incessante por reencontro, frequentemente atravessada por idealizações intensas e desilusões igualmente profundas.

Ao repetir, inconscientemente, a cena primária do desamparo, Tillich projetava no feminino tanto o anseio por reconciliação quanto o medo da separação. A alteridade da mulher – especialmente daquelas com quem estabeleceu vínculos mais profundos – tornava-se o espelho em que suas próprias fronteiras eram postas à prova. Assim, sua organização subjetiva não deve ser interpretada somente por conta do machismo estrutural – enquanto transmissão de valores culturais, familiares e religiosos reforçados pela figura paterna. É preciso, pois, olhar para a função do feminino, que se revela mal resolvida em Tillich.

Desse modo, sua questão com o feminino é a própria expressão de uma subjetividade moldada pela relação com as perdas desses afetos, inevitáveis ao longo da existência. No feminino ele encontrava, portanto, a possibilidade de viver a inocência, sem rigidezes, com autonomia e liberdade. O feminino era um refúgio, uma forma de resistir, portanto, ao lugar social que Tillich perseguia, por sua vez, marcado pelo rigor, exigência e referência centrados

na figura masculina. Além disso, o feminino, para Tillich, condensava o enigma da profundidade: o ponto onde ser e não-ser colidem, e onde a falta não se apresenta como falha, mas sim como uma estrutura ontológica.

O estudo pretendeu situar a *depth psychology* na origem afetiva de Tillich sem desconsiderar sua densidade conceitual. Ele não pensa suas produções intelectuais a partir da neutralidade – ele pensa a partir de uma ferida. E é precisamente essa ferida, reiteradamente confrontada, que dá à *depth psychology* uma tonalidade própria: a impossibilidade de pensar o indivíduo senão como dividido entre o ser e o não-ser na profundidade humana. Psicanaliticamente – e convergente, sobretudo, com o pensamento freudiano – é possível realizar uma leitura ontológica do pensamento tillichiano de que essas tensões não cessam de se repetir, exigindo do sujeito uma elaboração sempre renovada.

Verifica-se que a *depth psychology* não consiste em uma teoria do inconsciente paralela à psicanálise, mas sim em um lugar, ao mesmo tempo capaz de integrá-la, sendo também interpretativa da condição humana moldada pelas fronteiras existenciais. Na psicologia profunda de Tillich, o sofrimento psíquico é pensado como condição existencial que aponta para a impossibilidade humana de escapar à finitude – e não limitado à uma desorganização psíquica ou cuja causa se alinha à uma psicopatologia.

Indo além do olhar psicanalítico freudiano, esse movimento aproxima-se, por vezes, da formulação lacaniana segundo a qual o sujeito – o psicanalítico, marcado pela falta –, na ontologia de Jacques Lacan, se constitui na hiância²⁰¹ entre a linguagem e a falta. Por mais que o arcabouço lacaniano não tivesse sido utilizado nesta pesquisa, a brevíssima análise é um recorte que representa possibilidades de vislumbrar possibilidades da *depth psychology* para a clínica psicanalítica lacaniana, portanto, notável na contemporaneidade.

Sendo assim, a hiância, nesta análise, representa o desejo do Outro – recalcado pelo sujeito em relação à figura materna ou paterna. Tanto para Tillich quanto para Lacan, há o reconhecimento de que o ser humano (o sujeito para Lacan) só se organiza em torno de uma falta. Entretanto, há diferenças quanto ao modo dessa organização para esses pensadores. Para Lacan, o olhar se volta para a estrutura simbólica que se constrói como forma de dar conta do desejo. Para Tillich, a falta representa a expressão existencial da separação entre o indivíduo – no caso, a criatura – do fundamento do ser. Nesse ponto, mais do que diferenças, evidencia-se

²⁰¹ Hiância é um termo utilizado na psicanálise lacaniana que diz respeito à uma falta constitutiva do sujeito, uma barreira entre o significante e o significado.

a potência do diálogo: para ambos, é pela falta – e não apesar dela – que o sujeito encontra caminho para um modo de existência com o menor impacto de sofrimento possível.

A pesquisa tornou possível sustentar que a *depth psychology* se constitui como um campo que, além do psicanalítico, mantém afinidades com certas leituras humanistas e com a psicologia analítica, mas não pode ser reduzida a elas. O que a aproxima da psicanálise – e, particularmente, do pensamento freudiano – é a sua atenção ao inconsciente enquanto dimensão constitutiva do ser humano. É essa instância psíquica que revela a profundidade existencial, e o que a distingue é a insistência em correlacionar a profundidade humana com as determinações ontológicas da existência. Tillich, embora não o conceba do mesmo modo que Freud, Jung e Lacan, não nega a especificidade do inconsciente; ele o reinsere num horizonte específico – com maiores possibilidades talvez – onde o conflito psíquico surge como expressão das tensões entre finitude e infinitude e entre a essência humana e a existência.

Ao privilegiar Schelling e Kierkegaard, fontes importantes encontradas na *depth psychology*, Tillich reforça que o tratamento do sofrimento humano não pode ser relegado a uma compreensão exclusivamente clínico-psicanalítica. As noções de finitude kierkegaardiana e o abismo schellinguiano são examinadas na psicologia profunda tillichiana enquanto modos de analisar a condição faltante na qual se constitui o ser humano. A angústia – tanto no olhar de Kierkegaard quanto no de Tillich – é possível de ser examinada como uma experiência irreduzível e incapaz de ser resolvida por meio de técnicas terapêuticas. Conquanto, ambos enxergam a angústia como uma abertura àquilo que ultrapassa o próprio ser humano, indo em direção à possibilidade de ser e de realizar algo novo.

Também merecem destaque a importância do segundo casamento e a adaptação nos Estados Unidos, onde a relação com Hannah Tillich é igualmente atravessada por feridas emocionais. No caso da esposa, pelas expectativas dela em relação ao marido que, no olhar dela, não era tão presente afetivamente no lar. Um casamento cujos conflitos notórios que permearam o casal, paradoxalmente, trouxeram ao autor a sustentação afetiva possível e fundamental para melhor poder atravessar as diversas fronteiras existenciais nos anos iniciais no novo país. Sendo assim, para Tillich, a família desempenhou naquele período uma função decisiva, oferecendo-lhe o suporte emocional possível para atravessar o trauma do exílio e de dar sequência em suas produções intelectuais no novo ambiente.

É sobre esse “fio condutor” que esta dissertação procurou demonstrar que a *depth psychology*, assim como a psicanálise, não objetiva curar o sujeito – no sentido de eliminá-lo da angústia –, ou até mesmo buscar condições e meios específicos de adaptá-lo à realidade objetiva. Tal proposta tillichiana, compreendida até aqui, consiste na recolocação do ser

humano em seu fundamento. Assim, a cura – enquanto uma possibilidade e um objetivo a ser alcançado no tratamento – incide na integração simbólica e existencial do ser. A integração do ser resulta na saúde, sendo ela a capacidade de suportar e mediar a tensão entre ser e não-ser sem levar o ser humano ao colapso representado pela condição de sucumbência à paralisia – diante da existência – ou ao desespero, ou seja, a própria doença. A saúde na concepção tillichiana não representa o equilíbrio dos aspectos fisiológicos e psíquicos do ser humano, mas sim a coragem de lidar com a ameaça do desaparecimento da existência. Coragem de ser como enfrentamento de algo que representa o perigo iminente e que não possui corpo ou imagem, que não se fixa e que não se domestica: o não-ser.

Esperamos, com base nessas considerações apresentadas, reforçar a ideia de que Tillich nunca se propôs a construir uma psicologia nos moldes freudianos ou junguianos, e tampouco permaneceu no plano teórico de uma abordagem fenomenológica com base na religião. Sendo assim, a *depth psychology* pode ser considerada um dispositivo analítico da condição humana e fundamentada como um gesto ético. Analítico porque oferece uma leitura dos movimentos subjetivos à luz das tensões existenciais; ético porque exige do humano uma coragem de ser, uma tomada de posição frente àquilo que o ameaça.

A integração de Tillich no *New York Psychology Group* foi fundamental no que seria a “fase” tillichiana do desenvolvimento de uma psicologia profunda e humanista. Os tempos iniciais da psicologia humanista estadunidense, no final dos anos de 1940, culminou na fundação desse grupo notabilizado por intelectuais renomados – não somente de formação médica e psicológica – no espírito interdisciplinar daquele tempo. Essa diferença da formação dos membros – que em alguma medida também acompanha os das escolas psicanalíticas pós-freudianas –, conferiu ao *New York Psychology Group* uma potência equivalente à psicanálise, sobretudo a pós-freudiana. O grupo se afastou de um interesse somente voltado à clínica, em conformidade com as necessidades do período pós-guerra, e se dirigiu também para os contextos sócio-políticos em correlação com as questões existenciais do ser humano.

Além dessas importâncias, o trabalho identificou algumas lacunas importantes, especialmente no contexto psicanalítico – extensivo ao modo geral, mas, sobretudo, no contexto brasileiro – no que diz respeito ao estudo sistemático da relação entre o pensamento psicanalítico e o teológico de Tillich. Por mais que seja possível vislumbrar textos que explorem muito bem essas relações, ainda assim, permanece pouco explorado o modo como a *depth psychology* pode dialogar com a clínica. Dessa forma, visando estudos futuros, pode haver várias perspectivas de diálogo. Entretanto, a que vislumbramos teria potente articulação com a clínica lacaniana, pois ela privilegia o inconsciente estruturado como linguagem. Não ocorre,

portanto, a intenção de anular as ontologias lacaniana e tillichiana. A articulação, em tese, se daria no sentido de explorar possibilidades entre as mesmas, ampliando a compreensão sobre o sofrimento humano em que a linguagem dos símbolos religiosos assume papel de importância na significação e nomeação do sujeito, o qual, na concepção lacaniana, é estruturado pela linguagem.

Por fim, torna-se possível afirmar que o legado tillichiano – sobretudo quando lido à luz da psicanálise – convida a um olhar mais complexo sobre o ser humano. O indivíduo não pode ser reduzido à soma de conteúdos inconscientes nem à imanência das estruturas simbólicas. Trata-se de um sujeito que se constitui na travessia entre forças que o excedem e a coragem de ser para significá-las – sendo que, para isso, ele admite que não pode se evadir da ameaça do não-ser. É nesse espaço – entre o que falta e o que convoca, entre o que ameaça e o que fundamenta o ser – que a *depth psychology* encontra sua importância, revelando assim o seu potencial.

REFERÊNCIAS:

I - Obras de Paul Tillich

TILLICH, Paul. **The shaking of the foundations**. New York: Charles Scribner's Sons, 1948.

TILLICH, Paul. Autobiographical reflections. *In*: KEGLEY, Charles. W.; BRETALL, Robert, W. (Eds.). **The theology of Paul Tillich**. New York: The Macmillan Company, 1964, p. 1-21.

TILLICH, Paul. **On the boundary: an autobiographical sketch**. Eugene: Charles Scribner's Sons, 1966.

TILLICH, Paul. **A coragem de ser** (1952). Tradução de Eglê Malheiros. 5. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

TILLICH, Paul. The relation of religion and health: historical considerations and theoretical questions (1946). *In*: TILLICH, Paul. **The meaning of health: essays in existentialism, psychoanalysis, and religion**. Edited by Perry Le Fevre. Chicago: Exploration Press, 1984a. p. 16-52.

TILLICH, Paul. Psychotherapy and a Christian interpretation of human nature (1949). *In*: TILLICH, Paul. **The meaning of health: essays in existentialism, psychoanalysis, and religion**. Edited by Perry Le Fevre. Chicago: Exploration Press, 1984b. p. 53-57.

TILLICH, Paul. Erich Fromm's psychoanalysis and religion (1951). *In*: TILLICH, Paul. **The meaning of health: essays in existentialism, psychoanalysis, and religion**. Edited by Perry Le Fevre. Chicago: Exploration Press, 1984c. p. 71-72.

TILLICH, Paul. Human nature can change: a symposium (1952). *In*: TILLICH, Paul. **The meaning of health: essays in existentialism, psychoanalysis, and religion**. Edited by Perry Le Fevre. Chicago: Exploration Press, 1984d. p. 73-76.

TILLICH, Paul. The theological significance of existentialism and psychoanalysis (1952). *In*: TILLICH, Paul. **The meaning of health: essays in existentialism, psychoanalysis, and religion**. Edited by Perry Le Fevre. Chicago: Exploration Press, 1984e. p. 81-95.

TILLICH, Paul. Theology and counseling (1956). *In*: TILLICH, Paul. **The meaning of health: essays in existentialism, psychoanalysis, and religion**. Edited by Perry Le Fevre. Chicago: Exploration Press, 1984f. p. 116-123.

TILLICH, Paul. Existentialism and psychotherapy (1960). *In*: TILLICH, Paul. **The meaning of health: essays in existentialism, psychoanalysis, and religion**. Edited by Perry Le Fevre. Chicago: Exploration Press, 1984g. p. 151-164.

TILLICH, Paul. The meaning of health (1961). *In*: TILLICH, Paul. **The meaning of health: essays in existentialism, psychoanalysis, and religion**. Edited by Perry Le Fevre. Chicago: Exploration Press, 1984h. p. 165-173.

TILLICH, Paul. Carl Jung (1962). *In*: TILLICH, Paul. **The meaning of health: essays in existentialism, psychoanalysis, and religion**. Edited by Perry Le Fevre. Chicago: Exploration Press, 1984i. p. 174-178.

TILLICH, Paul. Paul Tillich converses with psychoterapists. *In*: TILLICH, Paul. **The meaning of health: essays in existentialism, psychoanalysis, and religion**. Edited by Perry Le Fevre. Chicago: Exploration Press, 1984j. p. 217-249.

TILLICH, Paul. Die Religiöse Lage der Gegenwart (1926). *In: Main Works v. 5: Writings on Religion.* Edited by Robert P. Scharlemann. Berlin; New York: de Gruyter, 1988. p. 27-98.

TILLICH, Paul. The meaning and justification of religious symbols (1961). *In: Main works vol. 4: writings in philosophy of religion.* Berlin; New York: de Gruyter, 1989.

TILLICH, Paul. **A dinâmica da fé** (1961). Tradução de Walter O. Schlupp. 7. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2002.

TILLICH, Paul. **Teologia sistemática.** Tradução de Getúlio Bertelli e Geraldo Korndörfer. 7. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2005a. Obra compilada e traduzida dos três volumes originais: v.1 (1951), v.2 (1957), v.3 (1963).

TILLICH, Paul. **The new being:** introduction by Mary Ann Stenger (1955). United States of America: University of Nebraska Press, 2005b.

TILLICH, Paul. **Teologia da cultura** (1959). Tradução de Jaci Maraschin. São Paulo: Fonte Editorial, 2009.

II - Escritos sobre Paul Tillich

ADAMS, James Luther. **Paul Tillich's philosophy of culture, science and religion.** New York: Harper & Row, 1970.

ADAMS, James Luther. Introduction: the storms of our times and starry night. *In.* ADAMS, James Luther; PAUCK, Wilhelm; SHINN, Roger Lincoln (Eds.). **The thought of Paul Tillich.** New York: Harper & Row. 1985. p. 1-28.

CALVANI, Carlos Eduardo. Aspectos biográficos, referenciais teóricos e desafios teológicos. *In: Estudos de Religião.* (Paul Tillich: trinta anos depois. Introdução à teologia sistemática). São Bernardo do Campo: IEPG. Ano X, n. 10, julho de 1995. p.11-36.

CALVANI, Carlos Eduardo. A fronteira é o melhor lugar para adquirir conhecimento – circunstâncias históricas e pessoais da formação de Tillich. **Estudos de religião.** Vol. 30, n. 3, setembro a dezembro de 2016. p. 165-188.

CALVANI, Carlos Eduardo. Vida e obra de Paul Tillich a partir de seu contexto. *In:* TADA, Elton S.; SOUZA, Vítor Chaves de (Orgs.). **Paul Tillich e a linguagem da religião.** Santo André: Kapenke, 2018. p. 57-80.

CALVANI, Carlos Eduardo. A história da religião na filosofia positiva de Schelling – a tese tillichiana de 1910. **Correlatio**, v.18, n.1, junho de 2019. p. 41-66.

COOPER, Terry. D. **Paul Tillich and psychology.** Macon, Georgia: Mercer, 2006.

DANZ, Christian. Tillich's philosophy. *In:* RE MANNING, Russel (Ed.). **The Cambridge companion to Paul Tillich.** Cambridge: Cambridge University Press, 2009. p. 173-188.

DOURLEY, John P. **C.G. Jung and Paul Tillich:** the psyche as sacrament studies in Jungian psychology by Jungian analysts. Toronto: Inner City Books, 1981.

DOURLEY, John P. **Paul Tillich, Carl Jung and the recovery of religion.** New York: Routledge, 2008a.

DOURLEY, John P. Tillich em diálogo com a Psicologia. **Correlatio**. vol.13, junho de 2008b. p. 105-120.

DOURLEY, John P. Tillich in dialogue with psychology. *In*: RE MANNING, Russel (Ed.) **The Cambridge companion to Paul Tillich**. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. p. 238-253.

FARRIS, James. Paul Tillich e a psicologia. *In*: HIGUET, Etienne Alfred (Ed). **Estudos de religião**. Ano XIII, n. 16, junho de 1999. p. 27-36.

GENEANET. **Paul Johannes Oskar Tillich**. [20--]. Disponível em : <https://gw.geneanet.org/thoschi?lang=en&n=tillich&p=paul+johannes+oskar>. Acesso em: 07 jul. 2025.

GILKEY, Langdon. The role of the theologian in contemporary society. *In*: ADAMS, James Luther; PAUCK, Wilhelm; SHINN, Roger Lincoln (Eds.). **The thought of Paul Tillich**. New York: Harper & Row. 1985. p. 330-350.

GOTO, Tommy Akira. **O fenômeno religioso**: a fenomenologia em Paul Tillich. São Paulo: Paulus, 2004.

GROSS, Eduardo. Elementos do pensamento de Schelling na obra de Paul Tillich. **Numen**, v.7, n.2, 2010. p. 79-99.

GROSS, Eduardo. O conceito de religião em Paul Tillich e a ciência da religião. **Correlatio**, v.12, n. 24, dezembro de 2013. p. 59-76.

HART, Curtis W. Paul Tillich and psychoanalysis. **Journal of religion and health**. November, 2009. p. 646-655.

HIGUET, Etienne Alfred. Saúde, cura e salvação no pensamento de Paul Tillich. *In*: HIGUET, Etienne Alfred (Ed.). **Estudos de religião**. Ano XIII, n. 16, junho de 1999. p.75-85.

HIGUET, Etienne Alfred. A Força de Eros no pensamento ético e político de Paul Tillich. **Correlatio**. n. 2, outubro de 2002. p. 2-13.

HIGUET, Etienne Alfred. Prefácio. *In*: GOTO, Tommy Akira. **O fenômeno religioso**: a fenomenologia em Paul Tillich. São Paulo: Paulus, 2004. p. 7-11.

HIGUET, Etienne Alfred. As relações entre religião e cultura no pensamento de Paul Tillich. **Correlatio**. n. 14, dezembro de 2008. p. 123-143.

HIGUET, Etienne Alfred. Saúde, doença e cura no pensamento de Paul Tillich: reflexões teológicas e pastorais. **Revista pistis praxis**. v. 6, n. 1, janeiro/abril de 2014. p. 167-188.

LEAL, Paulo Ronaldo B. A influência de Schelling. **Correlatio**. v. 14, n. 28, dezembro de 2015. p. 97-116.

MAY, Rollo. **Paulus**: reminiscences of a friendship. New York: Harper & Row, 1973.

MOURA, Ivanilton A. heteronomia e a queda do fundamento da verdade na pós-modernidade ao se pensar religião e política. **Correlatio**. v. 22, n. 1, junho de 2023. p. 77-98.

MUELLER, Enio R. Prefácio à nova edição brasileira. *In*: TILLICH, Paul. **Teologia sistemática**. Tradução de Getúlio Bertelli e Geraldo Korndörfer. 7. ed. São Leopoldo: Editora Sinodal, 2005a.

MUELLER, Enio R. Paul Tillich: vida e obra. In: MUELLER, Enio R.; BEIMS, Robert (Orgs.). **Fronteiras e interfaces: o pensamento de Paul Tillich em perspectiva interdisciplinar**. São Leopoldo: Sinodal, 2005b. p. 11-39.

MUELLER, Enio R. Paul Tillich: caminhos do pensar. In: MUELLER, Enio R.; BEIMS, Robert (Orgs.). **Fronteiras e interfaces: o pensamento de Paul Tillich em perspectiva interdisciplinar**. São Leopoldo: Sinodal, 2005c. p. 40-65.

PAUCK, Wilhelm. To be or not to be: Tillich on the meaning of life. In: ADAMS, James Luther; PAUCK, Wilhelm; SHINN, Roger Lincoln (Eds.). **The thought of Paul Tillich**. New York: Harper & Row, 1985. p.29-43.

PAUCK, Wilhelm; PAUCK, Marion. **Paul Tillich: his life and thought**. volume I: life. New York: Harper & Row, 1976.

RIBEIRO, Claudio de O. Teologia no plural: fragmentos biográficos de Paul Tillich. **Correlatio**. n. 3, abril de 2003. p. 03- 26.

RIBEIRO, Claudio de O. História e libertação: contribuições de Paul Tillich para o contexto latino-americano. **Revista de cultura teológica**. n. 21, outubro/dezembro de 1997. p. 80-114

RIBEIRO, Claudio de O.; ABIJAUDI, André Yuri Gomes. As religiões diante da preocupação última da vida: uma reflexão a partir do pensamento de Paul Tillich. **Estudos de religião**. v. 31, n. 3, set.-dez. 2017. p. 349-375.

TILLICH, Hannah. **From time to time**. New York: Stein and Day, 1973.

TILLICH, Hannah. **From place to place**. New York: Stein and Day, 1976.

TILLICH, René. My father, Paul Tillich. In: NORD, Ilona e SPIEGEL, Yorich (Orgs.). **Spurensuche: Lebens-und Denkwege Paul Tillichs**. Münster: LIT, 2001.

TIME, The Weekly Newsmagazine (Estados Unidos): **Paul Tillich, a theology for protestants**. v. LXXIII, n. 11.16 mar. 1959a. p. 46-48.

TIME, The Weekly Newsmagazine (Canadá): **Paul Tillich, a theology for protestants**. v. LXXIII, n. 11.16 mar. 1959b. p. 62-69.

SCHARLEMANN, Robert P. Tillich and the religious interpretation of art. In: ADAMS, James Luther; PAUCK, Wilhelm; SHINN, Roger Lincoln (Eds.). **The thought of Paul Tillich**. New York: Harper & Row, 1985. p. 156-174.

SCHMITZ, Erik Dorff. A coragem de ser na filosofia e teologia de Paul Tillich. **Encontros teológicos**. 2022. n. 3, setembro/dezembro de 2022. p. 821-837.

SCOTT JR, Nathan. A. Tillich's legacy and the new scene in literature. In: ADAMS, James Luther; PAUCK, Wilhelm; SHINN, Roger Lincoln (Eds.). **The thought of Paul Tillich**. New York: Harper & Row, 1985. p. 137-155.

SIEGFRIED, Theodor. The significance of Paul Tillich's theology for the German situation. In: ADAMS, James Luther; PAUCK, Wilhelm; SHINN, Roger Lincoln (Eds.). **The thought of Paul Tillich**. New York: Harper & Row, 1985. p. 65-83.

ULANOV, Ann Belford. The anxiety of being. In: ADAMS, James Luther; PAUCK, Wilhelm; SHINN, Roger Lincoln (Eds.). **The thought of Paul Tillich**. New York: Harper & Row, 1985. p. 119-136.

III - Obras voltadas para a Psicanálise e Psicologia Analítica

FFYTICHE, Matt. **As origens do inconsciente:** de Schelling a Freud: o nascimento da psique moderna. Tradução de Cláudia Gerpe Duarte e Eduardo Gerpe Duarte. São Paulo: Cultrix, 2014.

FRANTZ, Marie-Louise von. O processo de individuação (1964). *In:* JUNG, Carl Gustav (Org.). **O homem e seus símbolos**. Tradução de Maria Lúcia Pinho. 3. ed. Rio de Janeiro: Harper Collins Brasil, 2016, p. 206-307.

FREEMAN, John. Introdução (1964). *In:* JUNG, Carl Gustav (Org.). **O homem e seus símbolos**. Tradução de Maria Lúcia Pinho. 3. ed. Rio de Janeiro: Harper Collins Brasil, 2016, p. 7-12.

FREUD, Sigmund. O futuro de uma ilusão (1927). *In:* FREUD, Sigmund. **O futuro de uma ilusão, O mal-estar na civilização e Outros trabalhos**. Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, XXI. Rio de Janeiro: Imago, 1996a. p. 15-63.

FREUD, Sigmund. Totem e tabu (1913 [1912-13]). *In:* FREUD, Sigmund. **Totem e tabu e Outros trabalhos**. Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, XXIII. Rio de Janeiro: Imago, 1996b. p. 11-163.

FROMM, Erich. **Psychoanalysis and religion**. 2nd printing. New Haven: Yale University Press, 1950.

JULIEN, Philippe. **A psicanálise e o religioso:** Freud, Jung e Lacan. Tradução de Cláudia Berliner; Revisão técnica de Marco Antônio Coutinho Jorge. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

JUNG, Carl Gustav. Chegando ao inconsciente (póstumo) (1964). *In:* JUNG, Carl Gustav (Org.). **O homem e seus símbolos**. Tradução de Maria Lúcia Pinho. 3. ed. Rio de Janeiro: Harper Collins Brasil, 2016, p. 18-131.

KAUFMANN, Pierre. **Dicionário enciclopédico de psicanálise:** o legado de Freud e Lacan. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

LAPLANCHE, Jean. **Vocabulário da psicanálise:** Laplanche e Pontalis; sob a direção de Daniel Lagache. Tradução de Pedro Tamen. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

ROUDINESCO, Elisabeth; PLON, Michel. **Dicionário de psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

IV - Obras voltadas para o campo da filosofia

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

CHAUÍ, Marilena de Souza. Kierkegaard: Vida e Obra. *In:* KIERKEGAARD, Søren Aabye. **Diário de um sedutor; Temor e tremor; O desespero humano**. Tradução de Carlos Grifo, Maria José Marinho e Adolfo Casais Monteiro. 3. ed. São Paulo: Nova Cultural. 1988 (Coleção Os pensadores). p. V-XIII.

COELLO, Arturo Leyte. Arte e sistema. *In:* PUENTE, Fernando Rey, VIEIRA, Leonardo Alves (Org.). **As filosofias de Schelling**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005. p. 17-41.

JAPIASSÚ, Hilton; MARCONDES, Danilo. **Dicionário básico de filosofia**. 3. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

KIERKEGAARD, Søren Aabye. Temor e tremor. *In*. KIERKEGAARD, Søren Aabye. **Diário de um sedutor; Temor e tremor; O desespero humano**. Tradução de Carlos Grifo, Maria José Marinho e Adolfo Casais Monteiro. 3. ed. São Paulo: Nova Cultural. 1988 (Coleção Os pensadores). p. 107-185.

KIERKEGAARD, Søren Aabye. **As obras do amor**. Tradução de Álvaro Luiz Montenegro Valls. Revisão da tradução por Else Hagelund. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2013a.

KIERKEGAARD, Søren Aabye. **O conceito de angústia**: uma simples reflexão psicológico-demonstrativo direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário. Tradução de Álvaro Luiz Montenegro Valls. 3. ed. Petrópolis: Vozes, Editora Universitária São Francisco, 2013b.

ROOS, Jonas. **10 lições sobre Kierkegaard**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2022.

ROOS, Jonas. **Tornar-se cristão**: paradoxo e existência em Kierkegaard. São Paulo: Liber Ars, 2019.

TORRES FILHO, Rubens Rodrigues. Schelling: vida e obra. *In*: **Obras escolhidas [de Friedrich von Schelling]**. 3. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1989. (Coleção Os pensadores) p. V-XIV.

SAUSSURE, Ferdinand de. **Curso de linguística geral**. 27. ed. São Paulo: Cultrix, 2006.

SHELLING, Friedrich W.J. Bruno ou do princípio divino e natural das coisas. *In*: SCHELLING, Friedrich W.J. **Obras escolhidas**. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. 3. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1989a. (Coleção Os pensadores) p. 71-154.

SHELLING, Friedrich W.J. História da Filosofia Moderna: Hegel. *In*: SCHELLING, Friedrich W.J. **Obras escolhidas**. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. 3. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1989b. (Coleção Os pensadores) p. 155-178.

SHELLING, Friedrich W.J. Cartas filosóficas sobre o dogmatismo e o criticismo. *In*. SCHELLING, Friedrich W.J. **Obras escolhidas**. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. 3. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1989c. (Coleção Os pensadores) p. 1-37.

SISTO, Davide. **Schelling - entre a natureza e a melancolia**. Tradução de Filipa Velosa. São Paulo: Salvat, 2017.

VALLS, Álvaro. Apresentação. *In*: KIERKEGAARD, Søren A. **As obras do amor**. Tradução de Álvaro Luiz Montenegro Valls. Revisão da tradução por Else Hagelund. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2013. p. 7-14.

VIEIRA, Leonardo Alves. **Schelling**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

V - Dissertação e tese

ABIJAUDI, André Yuri Gomes. **Uma ontologia do amor**: a reunião dos separados e a superação da vida fragmentada a partir de Paul Tillich. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) – Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2018.

ABIJAUDI, André Yuri Gomes. **Religião e nazismo**: o socialismo religioso como denúncia e oposição ao totalitarismo em Paul Tillich. Tese (Doutorado em Ciência da Religião) – Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2023.