



As fronteiras da finitude: um panorama do diálogo de Paul Tillich com a psicologia

**The boundaries of finitude: a panorama of Paul Tillich's dialogue with
psychology**

**Gustavo Vieira da Silva
Adriano Furtado Holanda**
Universidade Federal do Paraná
Brasil

Resumo

O pensamento do teólogo protestante Paul Tillich é caracterizado por uma perspectiva interdisciplinar. Uma das interfaces mais importantes em seu pensamento é entre a religião e a psicologia. Ele interpretou as obras de diversos psicólogos e utilizou a ciência psicológica em seus construtos teológicos. Além disso, ele participou das reuniões do *New York Psychology Group*, debatendo com importantes pesquisadores de sua época. O artigo apresenta o diálogo de Tillich com a psicanálise freudiana, com Erich Fromm, Carl Rogers e Rollo May. Por fim, discutem-se as fronteiras entre psicologia e religião no que se refere ao campo teórico e prático do psicoterapeuta e do líder religioso.

Palavras-chave: Paul Tillich; psicologia da religião; Erich Fromm; Carl Rogers; Rollo May.

Abstract

The thought of the protestant theologian Paul Tillich is characterized by an interdisciplinary perspective. One of the most important interfaces in his thought is between religion and psychology. He interpreted the works of several psychologists and used Psychology in his theological ideas. Moreover, he participated of the New York Psychology Group reunions, discussing with widely known researchers of his time. The article presents the dialogue between Tillich and the Freudian Psychoanalysis, Erich Fromm, Carl Rogers and Rollo May. At last, the article discusses the boundaries between psychology and religion in reference to the psychotherapist's and the religious leader's theoretical and practical fields

Keywords: Paul Tillich; psychology of religion; Erich Fromm; Carl Rogers; Rollo May.

1. Paul Tillich: fronteiras da vida e pensamento

Paul Tillich destacou-se como um dos mais importantes pensadores da teologia do século XX por sua postura de diálogo com vários intelectuais de sua época e por seu projeto de construção teórica interdisciplinar. Em sua primeira autobiografia, Tillich (1936) apresenta o conceito de "fronteira" como o símbolo mais conveniente para se abordar sua vida e pensamento. A partir disto, examinaremos algumas das fronteiras indicadas por Tillich para conhecer aspectos relevantes de sua biografia.

Paul Johannes Oskar Tillich nasceu em 20 de Agosto de 1886, em Starzeddel, um vilarejo no leste da Alemanha. Seu pai era pastor luterano e após assumir o posto de superintendência da igreja na Prússia, muda-se para Berlim com toda a família, em 1900 (Mueller, 2005). É com relação a esse período de vida que ele apresenta a primeira fronteira em que viveu: a fronteira do temperamento de seus pais. Seu pai era da Alemanha oriental tendo como características a tendência meditativa e melancólica, uma elevada consciência de dever e pecado e um forte senso de autoridade. Sua mãe, por outro lado, era da Alemanha ocidental, tendo como distintivo o seu gosto pela vida, a alegria, a sensualidade, a versatilidade e um espírito democrático. Ele ressalta, por conseguinte, que a importância do conflito em seu pensamento advém desta herança dupla (Tillich, 1936).



Outra fronteira experimentada por Tillich ainda em sua juventude foi entre a natureza e a vida urbana. A relação com a natureza está em paralelo com o interesse posterior de Tillich pela filosofia de Schelling e pelo romantismo alemão em geral (Ribeiro, 2003). O mar, por exemplo, oferecia para Tillich um símbolo no qual "o infinito beirava o finito". Estas vivências no campo e no litoral influenciariam posteriormente o autor a compreender o ser humano sempre em uma situação fronteira (*border-situation*) (Tillich, 1936). Logo, para ele, a natureza é admirada enquanto uma forma finita em que se revela o infinito, ou seja, como uma experiência em que o sagrado se manifesta na fronteira (Calvani, 1995). Assim, Tillich apresentava desde cedo uma inclinação em erigir uma reflexão na fronteira entre a condição da existência concreta e a vivência do sagrado.

Tillich inicia, ainda nos anos de juventude, seus estudos universitários em Berlim, continuando-os em Tübingen e Halle. Em 1910 – com cerca de vinte e quatro anos de idade – doutora-se em filosofia em Breslau e em 1912, cerca de dois anos depois, licencia-se em teologia em Halle (Gibellini, 2002). Ele se tornou um pastor e teólogo de tradição luterana: "sou luterano por nascimento, educação, experiência religiosa e reflexão teológica" (Tillich, 1936). Desta forma Tillich se formou num contexto teológico que dava grande destaque à proposição da corrupção da natureza humana e da necessidade da intervenção divina para a sua redenção.

A partir de 1914, Tillich assume uma outra fronteira – o *front* militar – ao decidir servir ao exército alemão como capelão na Primeira Guerra Mundial (Mueller, 2005). Até este momento Tillich mantinha em certa medida o idealismo característico da vida pequeno-burguesa, com um marcante otimismo. Contudo, logo no início do trabalho de capelão – realizado até o fim da guerra – Tillich abandona o otimismo idealista, passando a cultivar uma concepção mais trágica da condição humana. Portanto, na experiência de sofrimento e morte vivida na guerra, Tillich confronta-se diretamente com uma outra face da vida, que traria questionamentos definitivos para o autor (Ribeiro, 2003).

Nos anos posteriores, Tillich dedica-se às atividades de docência: de 1919 a 1924 em Berlim; em 1924 e 1925 em Marburg, ao lado de Heidegger e Bultmann; em 1927 em Dresden; e de 1929 a 1933 em Frankfurt. Nesta última, Tillich reuniu em torno de si um grupo de intelectuais entre os quais estavam integrantes da então incipiente Escola de Frankfurt.

Tillich dedicou-se durante vários anos à produção de um pensamento a respeito do socialismo religioso e de críticas ao nacionalismo fascista. Devido a isto, a publicação da obra "A decisão socialista" em 1933 é o motivo formal utilizado pelo regime de Hitler para a demissão de Tillich da Universidade de Frankfurt e para o seu impedimento em manter quaisquer atividades acadêmicas na Alemanha (Mueller, 2005). Neste momento, Tillich emigra para os Estados Unidos a convite de Reinhold Niebuhr para lecionar no *Union Theological Seminary* de Nova Iorque. Desta forma, na iminência da Segunda Guerra Mundial, Tillich enfrentou uma outra fronteira: a transição para um "novo mundo". Ele chegou aos Estados Unidos, juntamente com sua família, em novembro de 1933 (Tillich, 1967). Sobre o impacto desta mudança na vida de Tillich, comenta Mueller (2005, p. 29):

Um homem no fulgor de sua vida e carreira se vê, de uma hora para outra, em terra estranha, tendo que aprender a dominar uma língua nesse sentido estranha, tendo que se adaptar a uma cultura muito diferente da sua e vista por esta com certo desprezo, tendo que recomeçar sua carreira praticamente do zero.

Diante das dificuldades da emigração, o *Union Theological Seminary* foi considerado por ele como um abrigo onde pôde não apenas continuar trabalhando, mas também ter uma profunda experiência comunitária com os alunos, os professores e suas famílias. No mesmo ano em que chegou, Tillich aproximou-se também da Universidade de Colúmbia, onde passou a realizar diversas atividades acadêmicas e a dialogar com outros pensadores. Além disso, o caráter cosmopolita da cidade de Nova Iorque, o relacionamento com alunos de outras partes do mundo e a possibilidade de participar em



vários grupos de pesquisa proporcionaram a Tillich um enriquecimento cultural muito amplo (Tillich, 1967).

Já em 1941, Tillich é efetivado como professor no *Union Theological Seminary* e durante este período envolveu-se intensamente com movimentos organizados de ajuda aos imigrantes, especialmente aos judeus. Imediatamente após a guerra, o pensamento de Tillich é difundido nos Estados Unidos e, progressivamente, ele vai se tornando um dos intelectuais mais reconhecidos deste país. Ao aposentar-se do *Union Theological Seminary* em 1955, é oferecida a ele uma docência especial em Harvard, reservada para pensadores que estão nas "fronteiras do conhecimento", podendo lecionar para vários cursos e disciplinas diferentes. Neste mesmo período são publicados vários ensaios e obras sistemáticas, tornando seu pensamento conhecido em âmbito internacional. Posteriormente, logo após sua aposentadoria de Harvard em 1962, ele é convidado para uma cátedra honorária em Chicago, onde aprofunda suas pesquisas acerca da questão do diálogo inter-religioso. Tillich trabalhou com afinco até dias antes de seu falecimento, em 11 de outubro de 1965, em consequência de um enfarte (Mueller, 2005).

As vivências de fronteira da vida de Tillich se refletem na própria estrutura de seu pensamento. Em sua primeira autobiografia ele estabelece um paralelo entre as suas experiências fronteiriças e a condição humana. Para ele, percebemo-nos em uma situação trágica, sob uma condição de alienação ontológica e, neste sentido, sempre estaremos na fronteira entre a nossa "casa" e uma "terra estranha", tenhamos ou não participado de uma emigração geográfica (Tillich, 1936). Esta idéia de fronteira faz-se presente, ainda mesmo, em seu método. Na construção de seu sistema filosófico-teológico, Tillich utiliza a metodologia de correlação, na qual estabelece uma relação entre perguntas existenciais da cultura e as respostas dadas pela teologia (Tillich, 2005). Desta forma, Tillich constrói seu pensamento sempre na "fronteira" entre as questões postas pela condição humana e os símbolos religiosos.

2. Na fronteira entre a psicologia e a teologia

A relação de Tillich com a psicologia do século XX tem um claro paralelo com a sua atitude de pesquisa no campo da filosofia. Tillich (1936) afirma que os seus estudos de filosofia se mantiveram na "fronteira" entre o idealismo e as filosofias que rejeitavam o idealismo. Ele reconhece a importância da tradição idealista alemã – que ganha sua maior expressão em Hegel – devido à sua proposta de elaborar as categorias que dão sentido aos diferentes domínios da realidade, tarefa considerada por Tillich como fundamental na filosofia. Concomitantemente, ele se posiciona ao lado dos pensadores que questionam a pretensão do idealismo filosófico em retratar o universo de forma absoluta, não percebendo seu caráter relativo e finito.

Neste campo de diálogo entre o idealismo e a sua crítica, Tillich destaca o pensamento de Schelling. Friedrich Schelling (1775-1854) foi – juntamente com Fichte – um dos mais importantes representantes do idealismo alemão pós-kantiano. Para Schelling, o único conhecimento possível é aquele que a própria consciência tem de si; assim, sua filosofia é uma identidade entre consciência e natureza, e o fim último da natureza é o homem. Sua filosofia chega à identidade do absoluto, que é infinita. Nas palavras de Schelling, tudo o que existe, de certa forma é identidade (Reale & Antiseri, 2005). Conforme Stone (1984), Schelling propõe na última fase de seu pensamento uma filosofia positiva ao lado da filosofia negativa: enquanto esta trata de conceitos e essências, aquela lida com os fatos e a existência. Schelling considera ambas dimensões de estudo da filosofia interdependentes, pois os conceitos e essências são necessários na compreensão da existência. O interesse de Tillich por Schelling era tão vívido que a ele o teólogo dedicou seus trabalhos de doutorado em Filosofia e de licenciatura em Teologia (Tillich, 1936). Um aspecto do pensamento de Schelling que exerceu grande influência em Tillich é a interpretação da vida a partir de uma estrutura triádica, conceito assumido por Schelling após a morte de sua esposa em 1809 e que indica uma inclinação à uma perspectiva mais trágica acerca da condição humana (Stone 1984; Tillich, 2004c). Segundo a estrutura triádica da vida, haveriam três princípios fundamentados no divino: primeiro, o inconsciente ou princípio da vontade; segundo, o *logos* ou princípio da razão; e terceiro,



o Espírito, a unidade dos dois princípios anteriores. O símbolo cristão da “queda” significava, para Schelling, a liberdade do ser humano de se afastar de seu fundamento criativo e, no mesmo sentido, o mal significava a contradição da vontade e o ato humano de voltar-se contra o fundamento divino. Embora estes três princípios permaneçam em unidade na vida divina, eles se apresentam como uma ruptura na condição existencial do ser humano. No pensamento de Schelling, esta reflexão filosófica da existência era um ponto de partida a partir do qual ele estabelecia respostas religiosas inseridas na tradição cristã (Tillich, 2004c). Stone (1984) aponta para apropriação da estrutura triádica da vida no bojo do construto teológico tillichiano:

Para Schelling, assim como para Tillich, a vida humana implica separação do fundamento divino, uma conseqüente polarização na vida humana entre o primeiro e o segundo [princípios divinos] e um movimento em direção à reconciliação dos elementos polares entre si e com o divino, resultando em um enriquecimento da vida divina (Stone, 1984, p. 20).

Logo, Tillich se apropria das contribuições de Schelling acerca da polaridade entre os aspectos essenciais e existenciais do ser humano e da unidade de tais aspectos na vida divina.

Para Tillich (2004c), a crítica ao pensamento idealista no campo da filosofia do século XIX feita por Kierkegaard, Schopenhauer, Nietzsche e pelo pensamento voluntarista francês é devedora das proposições de Schelling. Igualmente, ele relaciona a filosofia de Schelling à emergência da psicanálise:

Muitos de vocês, provavelmente, acreditam que o inconsciente foi descoberto por Freud. O mérito de Freud não consiste em ter descoberto esse conceito, mas em tê-lo aplicado na forma de um método científico derivado da psicologia médica. O conceito remonta a Schelling, embora não diretamente, mas por meio de Schopenhauer (Tillich, 2004c, p. 159).

Percebe-se, portanto, que Tillich estabelece uma aproximação entre a filosofia de caráter existencial e a chamada “psicologia profunda”. Para ele, o existencialismo dos séculos XIX-XX e a psicanálise são movimentos que possuem a mesma raiz filosófica: o questionamento da filosofia da consciência – aqui entendida como a identificação com o projeto racionalista (Tillich, 1959). Na conclusão de seu curso sobre a história do pensamento cristão, ele declara:

A redescoberta do existencialismo é muito importante para a teologia. Tem percebido os elementos mais tenebrosos do homem em contraste com a filosofia da consciência voltada para as decisões conscientes do homem e para a sua boa vontade. (...) Remeteu a questão da condição humana para o centro do pensamento teológico, e por causa disso as respostas teológicas passaram a ser novamente importantes. Por tudo isso, podemos dizer que o existencialismo e Freud, com todos os seus seguidores e simpatizantes, são aliados providenciais da teologia cristã do século XX (Tillich, 2004b, p. 246).

Para ele, as chaves hermenêuticas oferecidas pela psicologia profunda e pelo existencialismo eram importantes por desvelarem o desespero, os conflitos e o irracional da existência humana. Por outro lado, ele critica o materialismo metafísico subjacente a algumas destas disciplinas, considerando a perspectiva naturalista de Freud como uma forma de doutrina religiosa (Tillich, 1936, 2001b).

A partir do interesse de Tillich pela “fronteira” entre o pensamento metafísico e o existencial, pode-se compreender o seu interesse por algumas das abordagens de psicologia emergentes no século XX. Ainda na Alemanha, Tillich interessou-se



especialmente pela psicanálise e outras formas de psicologia profunda. Em Frankfurt, a partir de 1929, Tillich foi incentivado a estudar as teorias psiquiátricas da época devido ao seu contato com o neurologista Kurt Goldstein – conhecido por seus trabalhos com lesados cerebrais e pela criação da chamada “Teoria Organísmica”, precursora da teoria sistêmica – e o psicólogo Adhémar Gelb – primeiro psicólogo a trabalhar com lesados cerebrais no hospital de Frankfurt e membro da escola gestaltista. Desde então, ele ofereceu um destaque especial aos processos psíquicos – especialmente de qualidade inconsciente – nas suas formulações teológicas (Farris, 1999).

Com a ascensão do regime nazista e o exílio para o continente norte-americano, Tillich entrou em contato com releituras da psicanálise a partir de reflexões existenciais. Ao chegar aos Estados Unidos, Tillich encontra um país em tensão devido aos conflitos mundiais que emergiam na época. Desse modo, ele viveu durante uma importante transição nas perspectivas psicológicas estadunidenses: enquanto na guerra havia a tendência à adaptação e homogeneização, nas décadas de 1940 e 1950 houve um questionamento do “otimismo americano” e das possibilidades de controle e ordenação, com a gênese das especulações acerca da ansiedade, atualização (1) e integração no campo da psicologia (Ribeiro, 2003). Especialmente durante a década de 40, Tillich esteve envolvido nos debates realizados pelo *New York Psychology Group* (NYPG). Neste grupo participaram vários pensadores de vanguarda da psicologia da época, dentre os quais se destacam Erich Fromm, Carl Rogers, Rollo May, Ruth Benedict, Seward Hiltner e David Roberts.

A partir de seus estudos e diálogos com diferentes campos da psicologia, Tillich apresentou uma interface entre psicologia e religião no próprio bojo de sua teologia sistemática. Os seus construtos lançam mão de idéias acerca da ansiedade, culpa, auto-atualização e integração que se posicionam na fronteira entre a psicologia e a teologia. Passemos agora para uma análise mais específica do diálogo de Paul Tillich com as diferentes abordagens em psicologia.

2.1. A apropriação da psicanálise freudiana por Tillich

Tillich estabeleceu um fecundo diálogo com a psicanálise em seus escritos. Ao se referir à psicanálise, Tillich explica não estar se preocupando em restringir-se a uma corrente teórica da psicologia profunda, mas ao amplo campo de pensadores que utilizam o conceito freudiano de inconsciente (Tillich, 1959). Desta forma, ele dialoga com a psicanálise em ensaios teológico-filosóficos, textos de teologia prática e, igualmente, em sua teologia sistemática.

Alguns conceitos psicanalíticos são tomados como importantes contribuições na teologia de Tillich. A noção que recebe o maior destaque é o inconsciente. Segundo Tillich, a metodologia clínica de Freud oferecera uma evidência da condição trágica da humanidade, colocando em xeque a concepção cartesiana de ser humano como pura consciência (Tillich, 1959). Desta forma, a descoberta freudiana impunha um desafio novo de pensar a fé para além do referencial do ser consciente: “fé como manifestação da pessoa integral não pode ser imaginada sem a atuação concomitante dos elementos inconscientes na estrutura da pessoa” (Tillich, 2001b, p. 8).

Igualmente, Tillich se apropria da idéia de uma dualidade pulsional no ser humano. Ao explanar sobre as ambigüidades da vida em sua *Teologia Sistemática*, ele assevera: “a ambigüidade da autocriação aparece em termos de autoconsciência nas ambigüidades do prazer e da dor e nas ambigüidades do ‘instinto de vida’ e do ‘instinto de morte’” (2005, p.516). Para ele, o ser humano vivencia essa condição de ambivalência ao experimentar a dor no prazer e o prazer na dor. Da mesma forma, a pulsão de morte se expressa no ser humano através da ambivalência entre sofrimento diante da iminência da morte e, ao mesmo tempo, do desejo pela morte (Tillich, 2005).

Contudo, Tillich advoga que Freud teria confundido a condição de existência humana com a de sua essência. Ele exemplifica sua afirmação comparando a noção freudiana de libido com a noção cristã de concupiscência: enquanto a idéia de libido insaciável no ser humano é vista como parte de sua essência, na tradição cristã a insaciabilidade faz parte do estado alienado do ser humano, que não é idêntico à sua natureza essencial. A



descrição freudiana de libido deve ser vista, sob uma perspectiva teológica, como a descrição do ser humano em uma condição de auto-alienação segundo Tillich (1959). Ainda acerca das pulsões, Tillich critica também os pensadores que abandonaram a noção de pulsão de morte, a exemplo de Jung e Fromm. Estes teriam elevado a condição de existência humana à de essência e, assim, teriam imputado à condição de existência características presentes somente de essência, propondo uma visão otimista da condição humana pouco coerente com a tragicidade inerente a ela. (Tillich, 1959).

Tillich também dialogou com a psicologia profunda no campo do símbolo e do sacramento. Ele afirma que o questionamento da consciência trouxe novamente à baila a importância do sacramento: "à luz da redescoberta do inconsciente no século 20, a teologia cristã pode agora reavaliar positivamente a mediação sacramental do Espírito" (2005, p. 577). Logo, a psicanálise é tomada como um referencial para Tillich no que tange à proposição dos símbolos religiosos como um meio de comunicação da graça divina para as esferas inconscientes e irracionais, tanto individuais como coletivas (Wondracek, 2005). Contudo, há uma grande distinção entre eles também neste campo: enquanto na perspectiva freudiana o símbolo se limita à sua natureza pulsional e, portanto, considerada aqui como existencial; na perspectiva tillichiana o símbolo participa também da realidade significada ou essencial, consistindo numa abertura para o infinito (Josgrilberg, 1999).

Tillich classificou como matéria de fé alguns posicionamentos de Freud como o materialismo metafísico, o julgamento puritano acerca do sexo – ele considera que Freud era mais puritano do que os próprios puritanos – e a dicotomia entre religião e razão (Tillich, 2001b). Da mesma forma, ele apontou uma contradição básica na psicanálise:

Freud, como quase todo grande homem, não foi consistente. Com relação ao processo de cura, ele sabia algo acerca do homem curado... E, visto que estava convencido da possibilidade de cura, isso estabeleceu uma contradição profunda com sua restrição básica ao homem existencial. Em termos comuns, o seu pessimismo sobre a natureza humana e seu otimismo sobre as possibilidades de cura nunca foram reconciliadas nele ou em seus seguidores (Tillich, 1959, p. 120).

Ao lado das críticas a Freud e seus seguidores, Tillich considerou, em termos gerais, as contribuições da psicologia profunda como essenciais à Teologia do séc.XX e fomentou o debate entre psicanálise e religião.

2.2. O embate entre Paul Tillich e Erich Fromm

Erich Fromm foi um psicanalista de origem judaica que se dedicou a aliar a teoria freudiana à análise marxista da sociedade. Semelhantemente a Tillich, ele emigrou para os Estados Unidos na emergência do estado nazista. O diálogo com Erich Fromm, diferentemente do diálogo com a psicanálise freudiana, não é comum nos escritos de Tillich. Entretanto, Fromm e Tillich destacaram-se nas reuniões do *New York Psychology Group* (NYPG) entre os anos de 1941 e 1945, discutindo sobre quatro grandes temas: fé, amor, consciência e ajuda. Segundo Cooper (2006), os dois pensadores eram os representantes mais importantes nos dois partidos que se formaram nos debates do NYPG. Para compreender os embates entre Fromm e Tillich é importante notar as suas diferenças de opinião acerca de dois importantes conceitos em seus pensamentos: alienação e fé.

A noção de alienação consiste na diferença fundamental no pensamento de Tillich e Fromm. Fromm compreende a alienação humana como uma condição temporária, passível de ser superada pelo próprio ser humano através de meios como a ciência psicológica e a organização política. Afirma que, enquanto as escrituras judaicas enfatizavam a escolha do indivíduo diante do bem e do mal, a igreja cristã progressivamente perpetuou o dogma da desobediência de Adão como produto de uma natureza pecaminosa – ou seja, alienada (Fromm, 1967). Fromm (1970) critica a teoria



freudiana de postular um dualismo natural entre pulsões de vida e de morte e afirma: "as condições individuais e sociais que contribuem para deter a energia favorável à vida produzem a destrutividade que, por sua vez, é a fonte de que provêm as variadas manifestações do mal" (p. 185). Logo, na perspectiva de Fromm, é a falta de condições adequadas para o desenvolvimento das potencialidades para o bem (as potencialidades primárias) que engendram as respostas de agressividade ou outras manifestações do mal (as potencialidades secundárias).

Tillich, por sua vez, advoga que a criação fora potencialmente boa enquanto o homem estava numa condição por ele denominada de "inocência sonhadora". Contudo, na efetivação de sua liberdade finita – processo que consistiu na passagem da essência para a existência – o ser humano entrou para uma condição de alienação total, ou seja, a radical separação de sua essência. Esta condição não pode ser superada pelo ser humano autonomamente e, desta forma, o ser humano não pode oferecer a si mesmo redenção ou cura. Para ele, somente através da Presença Espiritual em suas várias manifestações é que as ambivalências presentes na condição de alienação podem ser fragmentariamente superadas (Tillich, 2005). Sobre Fromm, ele afirma (Tillich, 1959, p. 122):

Pensadores como Fromm falam acerca da possibilidade do ser humano se tornar uma personalidade autônoma não-autoritária que se desenvolve através da razão (...). Em todos esses representantes da psicologia profunda perde-se a profundidade de Freud. Perde-se a percepção do elemento irracional que está presente em Freud e em grande parte da literatura existencialista.

Desta forma, Tillich apresenta uma crítica contundente à perspectiva de autonomia do ser humano em Fromm, insistindo na tragicidade da finitude humana e a sua relação com a fé e a transcendência.

Quanto à questão da fé especificamente, Fromm (1970) critica a perspectiva iluminista que antepõe fé e razão. Para Fromm, a religião é uma resposta formal e elaborada para a existência humana, assim, para ele a fé é uma atitude básica, pois para se viver é necessário se ter fé em algo. Ele classifica a fé em duas categorias distintas. Uma é a fé irracional, a fé em pessoas, idéias ou símbolos que está fundada na autoridade ou na tradição. A outra é a fé racional que é uma convicção firme baseada na atividade produtiva, intelectual e emocional. A partir desta distinção, Fromm conclui: "como a fé racional é baseada em nossa própria existência, nada pode ser seu objeto que transcenda a experiência humana" (1970, p.179).

Na perspectiva de Tillich (2001b), a fé não é apenas racional, pois é uma manifestação do ser humano como um todo, tanto de seus aspectos conscientes como inconscientes. Além disso, ele afirma que a fé não significa a crença em algo absurdo e não é referente a uma manifestação baseada somente em emoções, embora inclua as emoções. Para ele, "a fé é o estado de ser tomado por uma preocupação última" (Tillich, 2005, p. 585). Logo, consoante com a perspectiva de alienação tillichiana, a fé não procede do ser humano, mas está no ser humano. Neste sentido, a obediência presente na fé não é a obediência heterônoma, mas o ato de manter-se aberto à Presença Espiritual que tomou posse de nós na experiência de crer. A partir desta perspectiva, Tillich tece a seguinte consideração sobre a fé humanista:

Conforme a concepção humanística, o divino se revela como humano e vice-versa. Aquilo que toca o homem incondicionalmente é o homem. (...) Os tipos sacramental e místico [de fé] rompem os limites do humano: o sacramental em direção ao universo e todos os seus conteúdos, o místico em direção àquilo que transcende o homem e seu mundo. O humanista, em contraste, permanece dentro do âmbito do humano. Por este motivo a fé humanística é chamada de



“profana”, enquanto que se designa os outros dois tipos de “religiosos” (Tillich, 2001b, p. 44).

Logo, nas discussões do NYPG, Tillich enfatizava a legitimidade das formas não-humanistas de fé, advogando a coerência entre a noção radical de alienação do ser humano e a idéia de uma fé aberta para a ação transcendente (Cooper, 2006).

Por fim, destacam-se ainda outros temas discutidos no NYPG. Ao lado da idéia de fé nas capacidades da humanidade, Fromm advogava a necessidade do amor-próprio como um fundamento para o amor aos outros. Entenda-se, aqui que – para Fromm – o amor seria a única resposta sadia e satisfatória para o problema da existência humana. Ademais, o amor pelo outro e o amor por nós mesmos não seriam alternativas distintas, pois uma atitude de amor por si é encontrada em qualquer um capaz de amar os outros. Além disso, Fromm defendia também a idéia de uma moral antropocêntrica e uma noção de ajuda que buscasse a neutralidade quanto aos valores. Do outro lado nos embates, Tillich critica a noção de amor-próprio, pois para ele o amor é sempre auto-transcendente. Além disso, ele critica a possibilidade de uma neutralidade na atuação clínica, pois ressalta o fato de estar sempre presente a dimensão do último – ou seja, a dimensão religiosa em um sentido amplo – nas questões morais, éticas e de valores comunicados pelo psicoterapeuta (Cooper, 2006).

O diálogo entre Fromm e Tillich aponta para diferenças entre as perspectivas humanistas e existenciais sobre a condição humana, um conflito que se repete entre as próprias abordagens psicológicas humanistas (invariavelmente identificadas com os modelos americanos) e existencialistas (direcionadas aos modelos europeus). Esse mesmo conflito pode ser encontrado em outras dimensões, em seu diálogo com Rogers.

2.3. O encontro entre Paul Tillich e Carl Rogers

Carl Rogers iniciou sua formação para ministro religioso no *Union Theological Seminary* de Nova York em 1924, seminário no qual Tillich posteriormente iria lecionar. Passados dois anos de estudos de teologia, Rogers optou por transferir-se para o curso de Psicologia na *Columbia University*. Entretanto, apesar de Rogers ter rompido com os estudos teológicos, ele e Tillich tornaram-se reconhecidos, segundo Cooper (2006), como os dois pensadores que mais influenciaram a teologia pastoral e o aconselhamento religioso no século XX. Rogers participou dos encontros do *New York Psychology Group*, mas afirmou não ter sido muito influenciado pelos encontros deste grupo (Cooper, 2006). Contudo, Rogers considerava como importantes as idéias lançadas por Tillich no campo da teologia contemporânea. Uma conversa entre eles foi gravada no final da vida de Paul Tillich, em 1965, e foi posteriormente transcrita e veiculada como panfletos na *San Diego State College*. Posteriormente este diálogo foi publicado como um capítulo de livro compilado por Kirschenbaum e Henderson (1989, p. 64), e recentemente traduzido e publicado no Brasil (Rogers & Tillich, 2008).

Introduzindo a conversa, Rogers enfatiza os pontos convergentes no pensamento dos dois autores: a atenção dada por ambos à coragem do ser humano afirmar o seu ser diante das forças que tentam miná-lo, a concepção de ato anti-moral como aquele que contradiz a auto-atualização e a adoção de posturas que desafiam o positivismo científico. Em seguida, Rogers e Tillich voltam-se à discussão de vários temas, entre os quais se destacam a natureza humana, a aceitação de um ser humano por outro, a questão da preocupação última e a idéia de uma personalidade ótima (Rogers & Tillich, 2008).

Acerca da questão da existência ou não de uma natureza humana, Rogers e Tillich apresentam opiniões bastante próximas. Rogers declara acreditar que – de alguma forma – o ser humano possui uma natureza. Entre o que pode caracterizar a natureza humana, Rogers destaca o homem como ser social e o fato de estar na direção da auto-efetivação. Tillich concorda com a tese de que o ser humano tem uma natureza, considerando a argumentação que nega esta natureza humana como proposição impossível. Para ele, todo aquele que fala sobre o ser humano aponta características que correspondem à natureza humana. Afirma Tillich (2008, p. 122):



O primeiro ponto que quero ressaltar é que o homem, definitivamente, tem uma natureza, e acredito que a melhor forma de provar isso é negativamente, ao mostrar que é impossível alguém sustentar que o homem *não* possui uma natureza. Penso no famoso existencialista francês, Sartre, que tem negado que o homem tenha uma natureza, e tem ressaltado que o homem é tudo que faz de si mesmo e isso é a sua liberdade. Mas, se ele diz que isso é a liberdade do homem de fazer a si mesmo, então isso, claramente, significa que ele tem a natureza da liberdade, que outras espécies não possuem.

Entretanto, durante o mesmo diálogo, Rogers e Tillich apontam para uma grande diferença entre eles acerca da condição humana e do processo de auto-atualização. Para Rogers, um bebê não está alienado de si mesmo. Uma criança pequena é, para ele, um organismo total e integrado, gradualmente individual, mas que tem uma alienação de si mesmo diante do julgamento dos outros – as condições para a aceitação e amor. Tillich, por outro lado, assevera que a criança não pode existir sem ambigüidade. A própria necessidade da educação e julgamento na formação de uma criança aponta para os conflitos interpessoais que emergem desde os primeiros anos. Para explicar sua opinião, Tillich diferencia a *essência* humana (um estado potencial e completamente integrado do indivíduo), e a *existência* humana (a condição existencial do ser humano marcada pela finitude e pela impossibilidade de ter plenitude por si mesmo).

Outra questão importante do diálogo é a questão dos efeitos que a aceitação entre os humanos produz. Para Rogers, quando um cliente encontra um clima de liberdade tende a se “mover” na direção de uma auto-compreensão e de um comportamento mais social. Nestes casos, a liberdade não serviria para dar vazão à maldade, mas para engendrar condições profícuas de desenvolvimento humano. Diante destas afirmações, Tillich lança um questionamento: quem é livre o suficiente para criar tal situação de liberdade para os outros? Para ele, a humanidade está sob uma condição de ambigüidade na qual ninguém pode criar uma esfera de liberdade plena. Supondo que isto exista de alguma forma, ele não acredita no poder do ser humano em utilizar a sua liberdade na direção que deseja.

Em resposta, Rogers concorda com a dificuldade em se criar liberdade completa no encontro entre psicoterapeuta e cliente, mas advoga que mesmo um clima não ideal de liberdade, aceitação e compreensão parecem libertar a pessoa para se dirigir para objetivos sociais. Tillich concorda com a possibilidade de efetivações fragmentárias na aceitação entre humanos, mas explica porque advoga a impossibilidade de uma aceitação plena no domínio humano. Para ele, a ambigüidade da condição humana pode ser caracterizada como o demônico. Este é uma força subjacente à vida, mais forte que a bondade do indivíduo e, para ele, pode ser evidenciada através da idéia de inconsciente freudiano ou pela idéia de luta de classes marxista. Diferentemente de uma abordagem mitológica do demônico, Tillich defende a existência de estruturas ambíguas – criativas em certo sentido, mas destrutivas em um sentido último – que tomam conta do ser humano e da sociedade e indicam para a impossibilidade de relacionamentos interpessoais e sociais totalmente harmônicos.

Outro tema importante abordado por Rogers e Tillich (2008) é a “dimensão do último”, a relação do homem – ser finito – com algo que não é transitório e finito, mas incondicional e referente a uma preocupação última. O ser humano percebe-se como algo mais que um mero objeto finito no mundo. Ele experimenta algo que transcende espaço e tempo e é justamente esta dimensão que está expressa na linguagem religiosa. Os momentos de nossa vida em que o temporal é invadido pelo eterno seriam as experiências individuais ligadas à dimensão do último. Rogers, em resposta, comenta experimentar algo de caráter último em alguns de seus atendimentos clínicos, mas ressalta que esta experiência não é sentida como se dirigindo para cima, mas para baixo, nos contornos da própria existência. Tillich comenta, então, que a experiência com a dimensão do último é uma experiência com o fundamento criativo do universo e, desta forma, este fundamento



criativo pode ser experienciado em tudo que está enraizado neste fundamento. Logo, ele aponta para a possibilidade da presença do sagrado em uma conversa não-religiosa, quando há algo presente no encontro pessoa-pessoa que transcende os limites da realidade de cada um dos indivíduos.

O último tema de destaque abordado por Rogers e Tillich (2008) é acerca de um critério quanto a uma personalidade ótima. Para Rogers, um critério importante é o da maior abertura de um indivíduo para a experiência. Tillich declara ter uma concepção bastante similar, reinterpretando a abertura para a experiência como o amor *ágape*, o amor que afirma a outra pessoa enquanto pessoa. Além disso, Tillich acrescenta ao seu critério de personalidade ótima a fé, que para ele denota um senso de preocupação última, de estar relacionado com o incondicional.

Rogers e Tillich (2008) evidenciam semelhanças importantes sobre a possibilidade da descrição de uma natureza humana e uma personalidade ótima. Contudo, ambos apresentam diferenças marcantes sobre a condição humana e as possibilidades oferecidas pela psicoterapia e pela aceitação interpessoal. Para Rogers haveria somente uma tendência no ser humano: a auto-atualização. Todas as características trágicas da humanidade – como a ansiedade – seriam conseqüências das incongruências na formação que são postas pelas diferentes condições de “aceitabilidade” enfrentadas por uma pessoa. Logo, a chave para a libertação do sofrimento estaria na “auto-aceitação” incondicional. Para Tillich, por outro lado, a existência finita e a condição de ansiedade ontológica trariam sempre a emergência de tendências destrutivas e de conflitos na psique. Por conseguinte, não haveria possibilidade de uma aceitação plena na esfera humana, sendo somente possível se falar de aceitação do finito pelo infinito, o que aponta para a necessidade da transcendência (Cooper, 2006).

O diálogo com Rogers evidencia ainda mais a diferença do pensamento de Tillich com o da tradição humanista. Apesar de Rogers dedicar-se em sua obra à importância da “aceitação”, esta deixa de ser pensada em termos teológicos e assume uma forma secular:

Rogers dedicou grande parte de sua vida e de seu trabalho buscando explicar a importância da palavra ‘aceitação’ como um fator chave na psicoterapia. Embora ele tenha explicitamente distanciado a si mesmo da dogmática ou de qualquer linguagem teológica, ele manteve profunda tendência pela ‘justificação pela graça somente’ – [o lema da reforma protestante] – em sua versão secularizada da graça interpessoal (Cooper, 2006, p. 15).

Logo, embora ambos estivessem interessados na condição alienada do ser humano, Rogers via esta situação como um problema interpessoal enquanto Tillich o concebia como uma questão ontológica. Voltemo-nos, agora, para a relação de Tillich com Rollo May, pensador que propõe uma psicologia existencialista, mas a partir de uma análise ontológica do ser humano que o distingue da tradição humanista de Fromm e Rogers.

2.4. A influência de Paul Tillich em Rollo May

Durante a década de 1930, Rollo May realizou o mestrado em teologia no *Union Theological Seminary* preparando-se para se tornar um ministro da Igreja Congregacional. Durante este período, ele foi aluno de Paul Tillich. May refere-se explicitamente ao pensamento de Tillich em seu trabalho, e estabeleceu pontes entre a ontologia tillichiana com a psicoterapia (Cunningham, 2007).

Para May (1976), as contribuições psicológicas acerca de forças, dinamismos ou energias devem ser entendidos no contexto do ser, ou seja, a partir de uma compreensão ontológica. Logo, ele se dedica à explanação de seis processos ou características ontológicas, aquelas características essenciais que constituem a pessoa que busca uma psicoterapia, referindo-se assim às contribuições de Tillich. Para este último, a ontologia precede a toda formulação científica ou a qualquer aproximação cognitiva da realidade. Ele declara: “[A] ontologia é descritiva e não especulativa. Ela tenta descobrir quais são



as estruturas básicas do ser” (Tillich, 2004a). Esta compreensão ontológica, base do pensamento tillichiano, pode ser compreendida como uma forma de fenomenologia (Goto, 2004).

May (1976) desdobra os processos ontológicos em seis, dentre os quais, quatro processos caracterizam todos os seres vivos e dois processos caracterizam especialmente os seres humanos. O primeiro é a autocentralidade, ou seja, a tendência do indivíduo em centrar-se em si. O segundo processo é a auto-afirmação ou coragem, a necessidade do ser humano preservar a sua centralidade. Já nestes dois primeiros processos ontológicos, pode-se notar a influência de Tillich. Para ele, a vida é mistura de ser e não-ser. Assim, em busca de autocentralidade, o ser tem de responder com coragem, a afirmação do ser “a despeito de” quaisquer forças que antepõem contra ele (Tillich, 2001a, 2005).

O terceiro processo abordado por May (1976) é a participação, ou seja, a necessidade do ser humano sair de sua centralidade para participar de outros seres. Contudo, ele declara que todo ser humano se depara neste processo com o risco de perder o seu próprio centro ou identidade na relação com o outro. Tillich (2005) também dá grande destaque para a polaridade individualidade-participação, um dos três elementos ontológicos polares citados em sua *Teologia Sistemática*. Para ele, nas condições da existência, a unidade entre individualidade e participação se desfez e, desta forma, o ser humano se depara com duas ameaças: o extremo do fechamento em si mesmo e o risco da subjugação ao outro.

O quarto processo citado por May (1976) é a percepção, processo exemplificado pela percepção animal daquilo que ameaça a afirmação do ser. Diferentemente da percepção, ele destaca um quinto processo de autoconsciência, capacidade do humano em reconhecer as suas ameaças e, ao mesmo tempo, as suas possibilidades de superação. Ele declara que, devido ao fato do ser humano possuir um mundo, ele reconhece a possibilidade de transcender as situações dadas e, assim, percebe-se como tendo liberdade. A descrição deste processo também tem um correlato com o pensamento de Tillich (2005) no que tange à liberdade finita. Também para ele, o ser humano possui um mundo e, desta forma, percebe-se com possibilidades infinitas de superação das condições que o ameaçam. Contudo, Tillich relaciona essa liberdade finita com a consciência do que ameaça o seu ser e, assim, com a ansiedade existencial.

Por fim, o sexto processo ontológico arrolado por May (1976) é a ansiedade, processo definido como a luta do ser humano contra o que intenta destruir o seu ser. Como esclarecimento, ele cita explicitamente a idéia tillichiana do ser ameaçado pelo não-ser. Para Tillich, a ansiedade tem uma relação estreita com a condição de finitude humana. A finitude é a limitação do ser pelo não-ser. O não-ser tem o poder de ameaçar tudo o que “é” com um fim definido. Assim, somente Deus – o “ser-em-si” – não tem um fim e não pode ser ameaçado pelo não-ser. A ansiedade, por sua vez, é a finitude na consciência. Conseqüentemente, em sua qualidade ontológica, a ansiedade é tão onipresente quanto a finitude, sendo expressão desta desde “dentro”. Assim, a ansiedade está sempre presente no humano e não depende de ser provocada por qualquer objeto do mundo externo ou do psiquismo, pois o seu objeto é o “nada” (Tillich, 2001a, 2005).

May apresenta a neurose em relação a estas várias características ontológicas, como um mecanismo que visa à preservação do centro da existência de um dado indivíduo sempre que este for ameaçado. Igualmente, a neurose poderia ser uma rigidez diante da ameaça de perder-se na participação. Num sentido amplo, a neurose pode ser compreendida como um caminho buscado pelo indivíduo a fim de enfrentar o não-ser. Para o terapeuta caberia, então, a tarefa de transmutar a percepção do paciente em autoconsciência. Esta significa a consciência da liberdade humana em suas características construtivas e, igualmente, em suas características trágicas (May, 1976). Tillich apresenta uma concepção bastante semelhante da neurose. Ele declara: “a neurose é o meio de evitar o não-ser evitando o ser” (2001a, p. 51). Assim, o humano neurótico optaria por afirmar um eu reduzido diante das ameaças que lhe sobrevêm. Tanto May como Tillich apontam para a possibilidade da religião representar uma afirmação neurótica ou corajosa do ser (May, 1998; Tillich, 2001a).



Pode-se perceber a apropriação por May da ontologia tillichiana. Para ele, a psicoterapia tem relações estreitas com a teologia:

Quanto mais profundamente o pensamento penetra no campo da psicoterapia, mais nos aproximamos dos domínios da teologia. A psicoterapia começa com o problema de como o indivíduo neurótico pode viver de modo mais eficaz. Daí surge o problema de encontrar sentido na vida do neurótico e nesse ponto a psicoterapia se descobre lidando com assuntos teológicos. As questões fundamentais, onde termina a psicoterapia, apontam para o campo da teologia (May, 1998, p. 178)

Para May, assim como para Tillich, quando a psicoterapia aborda as dimensões do sentido último está estabelecendo interfaces com a teologia.

Pode-se perceber, portanto, que a relação estabelecida com Tillich com diferentes abordagens da psicologia de sua época se deu enquanto um intercâmbio muito fecundo. Ele se manteve aberto para abordar o domínio da fé e do sagrado em relação às diferentes linhas psicológicas, mas não elegeu uma abordagem de psicologia como equivalente à sua concepção filosófico-teológica. Logo, Tillich dedicou-se a mostrar que na fronteira do psicológico existem outros aspectos da condição humana que precisam ser discutidos.

3. Psicoterapia e religiosidade: reconsiderando a "fronteira"

O percurso acadêmico de Paul Tillich na "fronteira" entre a teologia e vários campos do conhecimento humano lança importantes contribuições para o diálogo entre a psicologia e a experiência religiosa.

Tillich posiciona-se diante da questão da "cura" na psicoterapia e na religião. Para ele, a condição humana implica em uma situação existencial trágica. Ele assevera:

Muitos psicanalistas tentam dominar negatividade, ansiedade, alienação, insignificância e culpa existenciais. Eles rejeitam o fato que estas [características] são universais, que elas são existenciais neste sentido. Eles consideram toda ansiedade, toda culpa, toda vacuidade como doenças que podem dominadas como a doença pode ser e, assim, tentam removê-las. Mas isto é impossível. As estruturas existenciais não podem ser curadas nem mesmo pelas mais refinadas técnicas. Elas são objetos de salvação (Tillich, 1959, p. 122).

Utilizando no trecho citado a noção de salvação – termo este pertencente à tradição cristã – Tillich aponta para a necessidade ser humano buscar respostas incondicionais diante de sua condição existencial finita, sendo levado para além de si, para a dimensão do último. Para ele, nos mitos religiosos, saúde e salvação aparecem sempre unidos. Assim, existe certa identidade entre a cura corporal e espiritual, pois a saúde/salvação é a reconciliação do ser humano, a partir do seu centro, com o divino, com a natureza, com os outros e consigo mesmo. Logo, saúde/salvação é a elevação do ser humano à unidade transcendente da vida, estado em que a ambigüidade é superada fragmentariamente na fé e no amor. É importante assinalar, contudo, que no pensamento de Tillich a saúde e a doença relacionam-se dialeticamente. Como a possibilidade de cura é somente fragmentária, a doença em uma dimensão pode criar cura em outra, e vice-versa. Ele é categórico quanto à impossibilidade de qualquer tipo de terapia salvar o ser humano da necessidade da morte e, por conseguinte, da necessidade do ser humano encontrar a sua preocupação última e incondicional (Higuet, 1999).



Para Tillich, as várias psicologias se deparam com perguntas presentes na estrutura ontológica humana. Contudo, as respostas dadas pela psicoterapia nunca são neutras em um sentido último:

Não existe psicanálise ou existencialismo teísta e não-teísta. Eles analisam a situação humana. Sempre que os analistas ou os filósofos dão respostas, eles não o fazem como existencialistas. Eles o fazem a partir de outras tradições, seja ela Católica, Protestante, Luterana, humanista ou socialista. As tradições advêm de toda parte, mas elas não advêm da própria questão (Tillich, 1959, p. 125).

Na perspectiva de Tillich, a psicologia assume invariavelmente pressuposições filosóficas e também teológicas. Logo, seu pensamento lança um desafio para as discussões contemporâneas entre psicologia e religião (2). Tillich indica para a necessidade de uma revisão nas psicoterapias acerca de sua noção de natureza humana para além do psicologismo e também a consideração da pessoa que busca um atendimento de psicoterapia como alguém que possui uma "preocupação última", ou seja, uma relação com algo que a transcende e é, neste sentido, incondicional (Cooper, 2006).

A partir desta interpretação da condição humana, Tillich (2001a) lança contribuições sobre o diálogo entre ministros religiosos e psicoterapeutas. De acordo com ele, as dificuldades encontradas neste diálogo apontam para a necessidade de uma revisão acerca dos pressupostos ontológicos tanto da psicoterapia quanto da prática religiosa. Uma compreensão restrita acerca da ontologia por psicoterapeutas e ministros teria acarretado práticas equivocadas. De um lado, psicoterapeutas estariam propondo práticas que confundem ansiedade existencial com neurótica, dedicando-se à remoção de algo que, ao invés de ser um sintoma, é uma categoria do ser. Por outro lado, ministros muitas vezes não percebem as necessidades terapêuticas dos neuróticos, instilando coragem em alguém patologicamente fixado numa auto-afirmação limitada. Nestes casos, ou o conteúdo da mensagem religiosa é compulsivamente repellido ou, ainda, é incorporado no "castelo" da autodefesa do neurótico, afastando-o ainda mais de um encontro com a realidade. Destarte, Tillich (2001a, p. 59) assevera:

A ansiedade patológica, uma vez estabelecida, é um objeto de tratamento médico. A ansiedade existencial é um objeto de ajuda sacerdotal. Nem a função médica, nem a sacerdotal, estão restritas a seus representantes vocacionais. O ministro pode ser um psicoterapeuta e o psicoterapeuta um sacerdote, e cada ser humano pode ser ambos em relação ao próximo. Mas as funções não devem ser confundidas e os seus representantes não devem tentar substituir o outro. O alvo de ambos é ajudar os homens a alcançarem a auto-afirmação plena, a atingirem a coragem de ser.

Logo, para Tillich há certa complementaridade das funções do psicoterapeuta e do ministro religioso, respeitando-se, todavia, as especificidades de cada campo de atuação. Neste sentido também, a perspectiva quanto à unidade saúde/salvação em seu pensamento é uma chave para superar o conflito moderno entre revelação e razão, entre fé e ciência psicológica.

A ênfase de Paul Tillich na ontologia subjacente aos diferentes projetos de psicologia e psicoterapia lança perspectivas de pesquisa inter/transdisciplinares entre a teologia, a filosofia e a psicologia. Da mesma forma, as suas contribuições sobre os diferentes papéis do líder religioso e do psicoterapeuta oferecem subsídios para, por um lado, legitimar a utilidade da psicoterapia nos contextos religiosos e, por outro, para a aceitação dos limites da psicoterapia, o reconhecimento do sagrado e da necessidade do incondicionado e da preocupação última. A sua abordagem ampla e complexa do ser humano permite a construção de diálogos fecundos acerca da condição humana e da *salus* – palavra latina que congrega os significados de saúde física e espiritual.



Referências

- Calvani, C. E. B. (1995). Paul Tillich: aspectos biográficos, referenciais teóricos e desafios teológicos. *Estudos da Religião*, 10, 10-35.
- Cooper, T. D. (2006). *Paul Tillich and psychology: historic and contemporary exploitations in theology, psychotherapy and ethics*. Macon, USA: Mercer University Press.
- Cunningham, R. J. (2007). The courage to create Rollo May: the courage to be Paul Tillich. *Journal of humanistic psychology*, 47, 73-90. Retirado em 01/08/2008, do World Wide Web: <http://jhp.sagepub.com/cgi/content/abstract/47/1/73>
- Kirschenbaum, H. & Henderson, V. L. (Org.). (1989). *Carl Rogers: dialogues*. Boston: Houghton Mifflin.
- Farris, J. (1999). Paul Tillich e a psicologia. *Estudos da Religião*, 16, 27-36.
- Fromm, E. (1967). *O coração do homem* (O. A. Velho, trad). Rio de Janeiro: Zahar Editores. (Original publicado em 1964)
- Fromm, E. (1970). *Análise do homem* (O. A. Velho, trad). Rio de Janeiro: Zahar Editores. (Original publicado em 1961)
- Gibelinni, R. (2002). *A teologia do século XX* (J. P. Netto, trad.). São Paulo: Loyola. (Original publicado em 1998)
- Goto, T. A. (2004). *O fenômeno religioso: a fenomenologia em Paul Tillich*. São Paulo: Paulus.
- Higuet, E. A. (1999). Saúde, cura e salvação no pensamento de Paul Tillich. *Estudos da Religião*, 16, 75-84.
- Jolgrisberg, R. S. (1999). A concepção de símbolo e religião em Freud, Cassirer e Tillich. *Estudos da Religião*, 16, 49-57.
- May, R. (Ed.). (1976). *Psicologia existencial* (E. P. Xavier, trad.). Porto Alegre: Editora Globo. (Original publicado em 1960)
- May, R. (1998). *A arte do aconselhamento psicológico* (W. T. Santos & H. Martendal, trads.). Petrópolis: Vozes. (Original publicado em 1976)
- Mueller, E. R. (2005). Paul Tillich: vida e obra. Em E. R. Mueller & R. W. Beims (Orgs.), *Fronteiras e interfaces: o pensamento de Paul Tillich em perspectiva interdisciplinar* (pp. 11-40). São Leopoldo, RS: Sinodal.
- Reale, G. & Antiseri, D. (2005). *História da filosofia: do romantismo ao empiriocriticismo* (Vol.5; I. Storniolo, trad.). São Paulo: Paulus. (Original publicado em 1997)
- Ribeiro, C. (2003). Teologia no plural: fragmentos biográficos de Paul Tillich. *Correlatio*, 3. Retirado em 01/08/2008, do World Wide Web: <http://www.metodista.br/ppc/correlatio/correlatio03/teologia-no-plural-fragmentos-biograficos-de-paul-tillich/>



- Stone, J. A. (1984). *Tillich and Schelling's Later Philosophy*. Em J. J. Carey (Ed.), *Kairos and logos: studies in the roots and implications of Paul Tillich's Theology*. Macon, USA: Mercer University Press.
- Tillich, P. (1936). *The interpretation of history*. Retirado em 01/08/2008, do World Wide Web: <http://www.religion-online.org/showbook.asp?title=377>
- Tillich, P. (1959). *Theology of culture*. New York: Oxford University Press.
- Tillich, P. (1967). *My search for absolutes*. Retirado em 01/08/2008, do World Wide Web: <http://www.religion-online.org/showbook.asp?title=1628>
- Tillich, P. (2001a). *A coragem de ser* (E. Malheiros, trad.). Rio de Janeiro: Paz e Terra. (Original publicado em 1952)
- Tillich, P. (2001b). *Dinâmica da fé* (W. O. Schlupp, trad.). São Leopoldo: Sinodal. (Original publicado em 1957)
- Tillich, P. (2004a). *Amor, poder e justiça, análises ontológicas e aplicações éticas* (S. P. Oliveira, trad.). São Paulo: Novo Século. (Original publicado em 1959)
- Tillich, P. (2004b). *História do pensamento cristão* (J. Maraschin, trad.). São Paulo: ASTE. (Original publicado em 1968)
- Tillich, P. (2004c). *Perspectivas da teologia protestante nos séculos XIX e XX* (J. Maraschin, trad.). São Paulo: ASTE. (Original publicado em 1967)
- Tillich, P. (2005). *Teologia sistemática* (G. Bertelli, trad.). São Leopoldo: Sinodal. (Original publicado em 1951)
- Rogers, C. R. & Tillich, P. (2008). Diálogo entre Carl Rogers e Paul Tillich (M. R. Janzen, trad). *Revista da Abordagem Gestáltica*, 14(1), 121-127. Retirado em 26/02/2009, do World Wide Web: http://pepsic.bvs-psi.org.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1809-68672008000100017&lng=pt&nrm=iso
- Wondracek, K. H. K. (2005). As interfaces fecundas entre a teologia de Tillich e a psicanálise: uma apreciação pessoal. Em Ê. R. Mueller & R. W. Beims (Orgs), *Fronteiras e interfaces: o pensamento de Paul Tillich em perspectiva interdisciplinar* (pp. 161-178). São Leopoldo: Sinodal.

Notas

(1) Os termos ingleses "anxiety" e "actualization" têm traduções diferentes nas obras de Tillich. *Anxiety* é traduzido por ansiedade (p.ex., Tillich, 2001a) ou por angústia (Tillich, 2005). Da mesma forma, *actualization* é traduzido por atualização (p.ex. Tillich 2001a) ou por efetivação (Tillich, 2005). Neste artigo optamos por utilizar os termos ansiedade e atualização por serem mais próximos dos conceitos utilizados nas obras dos autores com quem Tillich dialogou (Freud, Fromm, Rogers e May).

(2) Como exemplo da influência de Tillich no campo interdisciplinar entre psicologia e teologia, Cooper (2006) cita o trabalho de Don Browning, pesquisador que examina as concepções de natureza humana nas correntes psicológicas e, desta forma, busca desvelar os aportes ontológicos que estas apresentam.

Notas sobre os autores

Gustavo Vieira da Silva é Acadêmico do Curso de Psicologia da Universidade Federal do Paraná e Bacharel em Teologia pela Faculdade Teológica Batista do Paraná. Membro do



Silva, G.V. e Holanda, A.F. As fronteiras da finitude: um panorama do diálogo de Paul Tillich com a 83
psicologia. *Memorandum*, 18, 68-83. Retirado em / / , da World Wide Web
<http://www.fafich.ufmg.br/~memorandum/a18/silvahol01.pdf>

Grupo de Estudos e Pesquisas em Psicologia e Fenomenologia da Religião. Contato:
gustavovieira.psicologia@gmail.com

Adriano Furtado Holanda é Professor Adjunto do Departamento de Psicologia da
Universidade Federal do Paraná. Coordenador do Grupo de Estudos e Pesquisas em
Psicologia e Fenomenologia da Religião. Contato: aholanda@ufpr.br

Data de recebimento: 16/12/2009
Data de aceite: 30/02/2010