

## A EFETIVIDADE DA VIDA E SUAS AMBIGUIDADES: ALGUNS PARALELOS ENTRE A TEOLOGIA SISTEMÁTICA DE PAUL TILLICH E A PSICOLOGIA DE C.G. JUNG

Bruno de O. S. Portela<sup>1</sup>

**Resumo:** A proposta alavancada por esse ensaio visa apresentar possíveis paralelos entre dois grandes pensadores do campo das Ciências Humanas, chamando atenção à problemática da efetividade da vida, suas ambiguidades e a relação com ética e espírito. Para empreender tal provocação chamamos ao diálogo a obra Teologia Sistemática de Paul Tillich, traçando rotas de colisão com os escritos da psicologia profunda de Carl Gustav Jung. Deste modo, as questões levantadas dão ensejo a se pensar que há possibilidade de estabelecer pontes entre a Psicologia e a Teologia, abrindo caminhos para aquilo que o pensamento existencial vem provocando nos autores, ou seja, uma investigação do próprio quesito – vida, e sua distinção de bases orgânicas, sua ambiguidade natural e a possibilidade de se pensar ética e a relação com o espírito, sobretudo quando ressaltado pelo viés psicológico. Posto de outro modo, vida como um processo.

**Palavras-chave:** Efetividade da Vida; Teologia Sistemática; Paul Tillich; Carl Gustav Jung; Inconsciente.

### Considerações iniciais

O filósofo e teólogo Paul Tillich construiu ao longo de dez anos uma de suas mais importantes obras, a Teologia Sistemática, um complexo tratado protestante que nasce no intercurso entre as grandes inquietações da teologia de seu tempo em consenso com a cultura e o paradigma científico. Temos por outro lado a psicologia profunda nos escritos do psicólogo suíço Carl Gustav Jung e suas inúmeras contribuições com a visão de Inconsciente Coletivo, Arquétipos e Processo de Individuação para o campo das Ciências Humanas, engajado na busca pelo desvelar da alma.

Esses dois gigantes do pensamento, cada qual em sua respectiva área, delimitam formas de se aproximar da natureza humana, elaborando em seus sistemas uma possibilidade de olhar, observar, intuir, seja da perspectiva religiosa, seja científica psicológica, os dramas existências em consoante às questões da ambiguidade e efetividade da vida; ou ainda, para os mistérios que assolam o

<sup>1</sup> Mestre em Ciência da Religião pela UFJF; Especialista em Psicologia Clínica Junguiana pelo Instituto Junguiano do Rio de Janeiro (IJRJ); Graduado em Psicologia (Juiz de Fora); Docente do Centro Universitário Fundação São José – Itaperuna. Coordenador de grupos de Iniciação Científica.

espírito; e claro, os meios que permitem um questionamento a cerca da vida em moldes éticos.

Assim, o foco deste trabalho é levantar alguns conceitos presentes na obra, Teologia Sistemática de Paul Tillich, à partir do quarto capítulo, A Ambiguidade da Vida, indo de encontro com a possibilidade de um diálogo com o campo da psicologia complexa de Carl Gustav Jung. Resumindo de modo geral, trata-se de uma análise comparativa entre os pontos de vista dos autores, onde o teólogo e o psicólogo, abordam a questão da vida, suas ambiguidades e a relação com a ética.

Pensar as bases de Jung e Paul Tillich em determinados aspectos, revelar um pouco do *espírito da época* em que esses dois grandes teóricos fizeram parte e deixaram seu legado ao mundo como interpretes de seu tempo. Sobretudo, quando se pretende de algum modo encontrar paralelos entre a visão tillichiana e junguiana, almejando proporcionando um possível diálogo, erguendo assim pontes hermenêuticas.

Assim, o artigo encontra-se organizado em três sessões, destacando primeiro os paralelos entre as dinâmicas arquetípicas de Jung, com a ideia de ontogenia de Tillich, ao que diz respeito às ambiguidades da vida. Num segundo momento, as polaridades de orgânicas (materiais) e espirituais, são colocadas em foco e o paralelo de comparação entre Psicologia e Teologia recai sobre a compreensão da percepção do Ser na existência, tanto por um viés junguiano com o termo psicoide, quanto a investigação dos conceitos de Geist e Pneuma, por parte de Tillich. Por último, com a dinâmica existencial proposta pelos autores, a possibilidade de uma unificação, ou Autointegração segundo o teólogo alemão, e o conceito de Individuação para o psicólogo suíço, nos apontando para a capacidade inerente do Ser, em solucionar o conflito de opostos, se inserindo em um viés ético na existência.

Deste modo, as questões levantadas dão ensejo a se pensar que há possibilidade de estabelecer pontes entre a Psicologia e a Teologia, abrindo caminhos para aquilo que o pensamento existencial vem provocando nos autores, ou seja, uma investigação do próprio quesito – vida, e sua distinção de bases orgânicas, sua ambiguidade natural e a possibilidade de se pensar ética e a relação com o espírito, sobretudo quando ressaltado pelo viés psicológico. Posto de outro modo, vida como um processo.

## 1 – Ambiguidade da vida: ontologia x dinâmica arquetípica

Pois bem, nos debruçamos então na quarta parte da obra Teologia Sistemática, onde Paul Tillich nos apresenta a problemática da *vida e suas ambiguidades*. Ele inicia o capítulo apontando algumas implicações pertinentes que o termo *vida*<sup>2</sup> nos suscita. Na concepção do autor a palavra *vida* é decorrente das experiências de morte, ou seja, é através da comparação com a morte que o termo vida se torna válido<sup>3</sup>. Para Tillich (2005, p. 475) “Este conceito polar de vida pressupõe o uso da palavra para designar um grupo especial de seres existentes, isto é, os ‘seres vivos’. ‘Seres vivos’ também são ‘seres que estão morrendo’”.

Desta forma, este genérico conceito de vida manifesta o padrão a qual o conceito ontológico foi formulado. Nos desígnios do autor, entende-se como ‘efetividade do ser’. Posto de outro modo, “O conceito ontológico de vida libera a palavra “vida” de sua vinculação ao reino orgânico e a eleva ao nível de um termo básico que pode ser usado dentro do sistema teológico, mas somente se for interpretado em termos existenciais” (TILLICH, 2005, p. 476).

O conceito ontológico de vida integra duas qualificações que são fundamentais na estruturação da totalidade do sistema, que são o essencial e o existencial. Neste sentido que a palavra ‘vida’ está relacionada como a mistura de elementos entre, o essencial e o existencial. Assim como, entre a Potencialidade e a Efetividade. Segundo Tillich, podemos dizer que, “Somente se entendermos esta unidade e a relação das dimensões e âmbitos da vida, podemos analisar corretamente as ambiguidades existenciais de todo os processos da vida e expressar adequadamente a pergunta pela vida sem ambiguidade, ou vida eterna” (TILLICH, 2005, p.476). Assim, o que Tillich não quer é limitar o próprio conceito vida a compreensão de senso comum com um viver biológico, muito pelo contrário, *Vida*

---

<sup>2</sup> Nas obras em alemão o teólogo utiliza a palavra – *Das Leben*, cuja tradução mais próxima do português se da como –Vida.

<sup>3</sup> Essa compreensão lembra muito a ideia de Heidegger no que diz respeito ao *Dasein*, e parece ser o típico pensamento existencial em sua definição – “A questão da constituição ontológica de ‘fim’ e ‘totalidade’, obriga a tarefa de uma análise positiva dos fenômenos da existência até aqui postergados. No centro destas considerações, acha-se a caracterização ontológica do ser-para-o-fim em sentido próprio da presença e a conquista de um conceito existencial da morte”. (HEIDEGGER, 1997, p. 17)

como algo pertencente ao reino do humano, ou seja, ao sentido existencial, a vivência<sup>4</sup>.

Vale ressaltar que o teólogo ao se referir a uma dimensão da vida em relação à *ambiguidade* tenta encontrar o ponto central onde se instaura o problema da passagem do inorgânico para o orgânico. Para abordar tal problema ele propõe duas questões: a primeira é uma possível relação entre o espírito e as dimensões psicológicas e biológicas; a segunda diz respeito à dimensão que se faz presente ao espírito quanto a uma ordem de conhecimento, ou seja, relacionado a uma dimensão histórica. “Constelações na esfera do orgânico tornam possível a efetivação da dimensão da percepção de si, e da mesma forma, constelação da dimensão do espírito” (TILLICH, 2005, p. 488). Posto de outro modo, nosso teólogo quer apontar a *ambiguidade* enquanto característica central da problemática existencial do homem, ultrapassando qualquer questão fisiológica ou material.

O questionamento sobre as *ambiguidades da vida* também recebe uma atenção especial dentro do meio psicológico. Neste sentido que Jung ao relatar sobre a questão da vida relaciona ao confronto entre as *polaridades* pelas quais as instâncias da *consciência* e do *inconsciente* estão em mutua relação de compensação. Nesta abordagem o *inconsciente* compensa as atitudes da *consciência*. Sempre que uma atitude *consciente* parece sobrepôr de forma extrema, ou, se determinadas atitudes se tornam demasiadamente hipertrofiadas em detrimento de outras, aparecem no *inconsciente* elementos compensadores, indicando que a psique funciona como um sistema *autoregulador*.

Deste modo, a questão da *ambiguidade da vida* se apresenta na teoria de Jung relacionada a dinâmica da psique, e conseqüentemente ao inconsciente. (JUNG, 2011-a), e como esse não se restringe apenas a uma questão biológica, material, mas norteia pontos de contato com o mental, com a vida anímica, temos aí uma chave de pensar os dois autores em consonância ao que diz respeito a ambiguidade psíquica como base para a vida.

---

<sup>4</sup> O conceito de *vivência* foi elaborado de forma sistemática por Dilthey, servindo de sustentação para o pensamento e paradigma das Ciências Humanas da qual Tillich está obviamente inserido. Para Dilthey. “Na vivência cooperam conjuntamente os processos de todo o ânimo. Nela é-nos dada a conexão, enquanto os sentidos oferecem apenas uma multiplicidade de particularidades. O processo individual é sustentado na vivência pela totalidade integral da vida anímica, e a conexão em que se encontra em si e com a totalidade da vida anímica pertence à experiência imediata. Isso determina já a natureza da compreensão de nós mesmos e dos outros”. (Dilthey, 2010, p. 48).

Retornando as ideias de Jung acerca da dinâmica dos fenômenos psíquicos, cabe destacar que tais formulações foram profundamente influenciadas em seu pensamento pelas construções da filosofia, juntamente com os biólogos e físicos de seu tempo. Pode-se dizer que o conceito de *inconsciente* surgiu muito antes de Freud, o que leva Jung a pontuar a importância da filosofia de Leibniz, Kant e Schelling, e “subsequentemente, esse conceito tinha sido elaborado por Carus até se tornar um sistema, que em seguida Von Hartman também tinha estudado, profundamente influenciado pelo pensamento de Carus.” (SHANDASANI, 2005 p. 185). De fato, pode-se dizer que a psicologia do *inconsciente* surgiu com C. G. Carus, e foi desenvolvida por Von Hartman, William James e Ribot.

O conceito de *inconsciente* da teoria junguiana é herdeira das construções da filosofia de Carus, e que com o tempo e as pesquisas de Jung, acabaram por ganhar uma forma própria. Para a teoria do psicólogo suíço, esse *inconsciente* é definido como a matriz da *consciência*. Embora ele faça uma divisão didática sobre as instâncias pessoais e coletivas do *inconsciente*, vale lembrar que este é coletivo, tendo um grande destaque em sua teoria.

Por inconsciente coletivo entende-se o estado psíquico que abrange todos os seres humanos, influenciando povos, culturas, arte e em tudo que diz respeito ao que o ser humano é, e faz<sup>5</sup>. Sobre isso, Jung nos diz:

Eu optei pelo termo "coletivo" pelo fato de o inconsciente não ser de natureza individual, mas universal; isto é, contrariamente à psique pessoal ele possui conteúdos e modos de comportamento, os quais são 'cum grano salis' os mesmos em toda parte e em todos os indivíduos. Em outras palavras, são idênticos em todos os seres humanos, constituindo, portanto um substrato psíquico comum de natureza psíquica suprapessoal que existe em cada indivíduo. (JUNG, 2011-b, p.12).

A teoria de um *inconsciente coletivo* surgiu após longas discussões acadêmicas sobre as implicações da memória e sobretudo, a incessante busca pela afirmação e suposição de que a ontogenia corresponderia a filogenia. Essa abordagem vai direcionar Jung a buscar em diversos autores uma forma de conceber o inconsciente em suas dimensões tanto ontogênicas quanto filogênicas. Tais autores podem ser destacados como “[...] teóricos da memória orgânica e por

<sup>5</sup> VON FRANZ, aluna de Jung, rá desenvolver melhor esse tema em – **Processo de Individuação**. In C. G. JUNG (org). O Homem e Seus Símbolos 2008.

psicólogos como Hering, Butler, Ribot, Forel, Laycock e Hall. Esse aspecto foi um dos elementos constitutivos mais importantes do conceito junguiano de inconsciente coletivo.” (SHANDANASI, 2005, p. 254).

Juntamente com a construção do *inconsciente coletivo* veio à formulação de uma hipótese: existiriam neste *inconsciente* certas forças das quais, influenciariam o comportamento humano. Jung chama essas forças de Arquétipos. Esta teoria é assimilada por ele em parte decorrente tanto das categorias kantianas, que significaram uma possibilidade de solucionar a problemática da hereditabilidade das ideias (essencialismo), quanto às questões pertinentes a uma memória instintiva responsável pela organização do comportamento.

A distinção entre herdar ideias e herdar a possibilidade de formular ideia é similar ao conceito de herança proposto pelo psicólogo empirista, William Preyer e o filósofo Alfred Fouillée. (SHANDASANI, 2005).

Parafraseando Jung (2011-d), essas tendências primordiais ou arquétipos referem-se a um funcionamento psíquico muito primitivo. Da mesma forma que o indivíduo não é um ser separado do resto do mundo, ou seja, não é apenas um ser singular, mas também um ser social e coletivo, a psique humana também não pode ser algo isolado e totalmente individual. E do mesmo modo que algumas funções sociais se opõem aos interesses dos indivíduos, a psique coletiva também é dotada de certas funções ou tendências que, devido à sua natureza coletiva, pode se opor às necessidades individuais.

A definição de arquétipo é praticamente a marca que distingue a psicologia junguiana das demais psicologias, e neste termo podemos encontrar nitidamente uma alusão a ideia de uma potencialidade que se efetiva na existência. Embora o conceito proposto por Tillich seja muito mais abrangente, no sentido de pensar a ontologia do Ser, ele não deixa em certa medida, de se relacionar com a proposta de Jung para o conceito de arquétipo, pensando esse último como aquilo liga essência e existência.

Assim, para esta teoria psicológica o indivíduo tem de lidar com as tendências do inconsciente coletivo, e ao fazer isso se depara com profundas *ambiguidades* decorrentes da relação entre o ser individual e o ser coletivo, entre efetivar as potencialidades presentes tanto em sua própria psique, quanto na psique coletiva. Mais do que isso, é justamente a escolha ética existencial, fazendo aqui um ponte entre propostas tanto psicológicas, quanto filosofias e teológicas.

## 2 – Da esfera orgânica a esfera espiritual

Tillich prossegue o texto abordando outras questões relacionadas as esferas dinâmicas da vida. Ele tenta traçar uma linha de raciocínio de forma linear, na qual as constantes lutas evolutivas revelaram um predomínio do espírito sobre outras dimensões. Este predomínio pode ser observado desde a aquisição da linguagem até as mais elaboradas dinâmicas psicológicas, e por fim, o estado espiritual. “Embora definamos o ser humano como o organismo em que a dimensão do espírito é dominante, não podemos fixar um ponto exato em que ela apareceu sobre a terra” (TILLICH, 2005, p 489).

Na esfera orgânica estão presentes as esferas vegetais e animais. Assim, “A dimensão orgânica se caracteriza por *Gestalten* (‘totalidades vivas’) que se auto-relacionam, autopreservam, autodesenvolvem e autoperpetuam” (TILLICH, 2005, p. 483). Esta dimensão é a que diz respeito a todo servivo, todo ser que apresenta uma dinâmica de interação enquanto forma viva de vida. Neste contexto que ele expõe uma das ideias que mais causam divergências, ou seja, o surgimento da vida. Enquanto de um lado temos uma concepção teórica que justifica o aparecimento da primeira célula como uma intervenção do divino, por outro lado esta hipótese é refutada pela biologia naturalista. “O conflito surgiu não somente em torno do significado da doutrina evolucionista para a doutrina do ser humano, mas também em torno da transição do inorgânico para o orgânico” (TILLICH, 2005, p. 483).

De forma análoga, pode-se pensar a passagem de uma dimensão do vegetativo à do animal, e especialmente os fenômenos que dizem respeito a uma ‘percepção interior’ no indivíduo. Para solucionar esta questão, coloca-se a “[...] distinção entre potencial e efetivo fornece uma solução: potencialmente, a percepção de si está presente em cada dimensão; em termos efetivos, ela só pode aparecer na dimensão animal” (TILLICH, 2005, p. 484).

Assim, a dimensão de uma percepção profunda de si, ou psicológica, abre possibilidade para outra esfera se tornar efetiva, a esfera espiritual. O espiritual para o autor parece subjazer-se a esfera da própria experiência mental do viver, dando a entender que o espiritual depende do psicológico para ser percebido.

É interessante ressaltar uma observação feita por Tillich quanto ao problema terminológica que a palavra ‘espírito’ suscita, no caso.

O termo estóico para designar espírito é *pneuma*, e o latino, *spiritus*, com suas derivações nas línguas modernas – no alemão é *Geist*, no hebraico, *ru'ach*. Não existe problema semântico nestas línguas, mas ele existe no português, por causa do abuso da palavra 'espírito' com 'e' minúsculo. (TILLICH, 2005, p. 484).

O autor nos recorda que nas línguas semíticas e nos povos indo-europeus, as raízes para designar esta palavra provêm de 'respiração'. É através da observação e da experiência de respiração e, sobretudo, quanto ao cessar da respiração em um cadáver que instigou o seguinte questionamento no ser humano: o que mantém vivo a vida? Em resposta, foi postulado como responsável, obviamente, a respiração.

Onde há respiração, há o poder da vida; onde ela desaparece, também desaparece o poder da vida. Como poder da vida, o espírito não pode ser identificado com o substrato inorgânico que é animado por ele; antes, o espírito é o próprio poder de animação e não uma parte agregada ao sistema inorgânico. (TILLICH, 2005, p. 484-485).

Porém, em consequência de alguns desdobramentos no campo da filosofia, foi atribuída a este termo uma conotação mística e ascética, que futuramente estaria presente em uma divisão entre espírito e corpo, gerando assim uma confusão do termo espírito como mente e/ou logos, embora ambas as definições se mostrem insuficientes para representar tal ideia.

Na psicologia junguiana por sua vez, é possível perceber uma preocupação com relação à problemática de uma dimensão física e uma dimensão espiritual, entre corpo e psique, e conseqüentemente a passagem de um mundo inorgânico para o orgânico. Para trilhar um caminho entre estas questões, Jung define uma característica do Arquétipo, o termo *Psicoide*. "O importante fato do arquétipo se situar nas fronteiras no psíquico e do físico, levou Jung a denominá-lo arquétipo *psicóide*, isto é, não estritamente psíquico, mas psíquico e material, ou psicofísico". (BOECHAT, 2004, pag. 114)

Assim, no mapa junguiano da psique encontra-se uma região na qual existe um espaço entre a pura matéria e o puro espírito, isto é, entre o corpo humano e a mente transcendente, ou ainda, entre o instinto e a imagem arquetípica. "Nas extremidades da psique estão às áreas *psicóides* que produzem efeitos quase-psíquicos como sintomas psicossomáticos e os acontecimentos parapsicológicos". (STEIN, 2006, pag. 96).

Em uma carta de Jung datada 10 de setembro de 1935, ele relata:



Corpo e espírito são para mim meros aspectos da realidade da psiqué. A experiência psíquica é a única experiência imediata. O corpo é tão metafísico quanto espírito. Pergunte aos físicos modernos o que o corpo é, eles estão chegando rapidamente ao reconhecimento da realidade da psique.(JUNG, cartas vol.1, pag. 213).

Nos Seminários Zaratustra, proferidos por Jung de 1934 a 1939 é retomado a antiga questão do corpo como uma unidade sutil, tema este elaborado nas religiões de povos antigos. O psicólogo suíço defende a ideia do corpo sutil como uma região entre a psique e a matéria. Essas são formulações iniciais para o posterior conceito de aspecto psicoide do arquétipo.

Em algum local o inconsciente se torna material, porque o corpo é uma unidade viva, e nosso consciente e nosso inconsciente estão mergulhados nele: eles contatam o corpo. Em algum lugar existe um ponto onde os dois extremos se encontram e permanecem entrelaçados. E esse é o local onde não se pode dizer que se trata de matéria ou aquilo que se chama 'psique'. (JUNG, 1988, p.441 – tradução livre).

Tanto os conceitos de Tillich como os de Jung remontam a tendência dos teóricos do século XIX/XX, na qual, se buscava uma raiz que pudesse explicar o ser humano em toda sua complexidade. O que pode ser previamente ressaltado é que Jung também estava implicado a compreender questões muito similares as que Tillich propõe, como é o caso das dimensões e as esferas materiais e espirituais. Embora as questões abordadas até então revelem um pouco das similaridades entres eles, o próximo tema deixa mais nítido esta proximidade.

### **3 – Autointegração x Processo de Individuação**

Partindo para outro aspecto delineado pelo trabalho, vemos que Tillich relaciona o termo vida com algumas funções básicas em relação à natureza e a ambiguidade. Na formulação do autor, a vida é a efetivação do ser potencial, portanto, esta efetivação tende a ocorrer em todo ser enquanto processo vital. Nas dinâmicas deste processo encontram-se os 'atos' e as 'ações', que caracterizam um movimento centrado em uma direção específica. Temos assim, etapas do processo vital onde o centro pode se deslocar e sair de si mesmo, perdendo a autonomia de

movimento. “Podemos, pois, distinguir três elementos no processo da vida: a auto-identidade, a auto-alteração e a volta a si mesmo. A potencialidade se torna efetividade somente através destes três elementos no processo que chama vida” (TILLICH, 2005, p. 492-493).

Sobre estes aspectos então, temos; uma função da vida vinculada à auto-integração, em que “o centro da auto-identidade é estabelecido, levado à auto-alteração e restabelecido, com os conteúdos daquilo em que foi alterado” (TILLICH, 2005, p. 493). Vale lembrar que para Tillich, o termo ‘auto’ é utilizado para indicar que é a própria vida que conduz e direciona o espírito à centralidade de um processo de auto-integração.

Assim, os processos de efetivação implicam também outros processos, como o de criação e produção de novos centros, chamados de autocriação. “É o princípio de crescimento que determina a função de autocriação, crescimento dentro do movimento circular de um ser autocentrado e crescimento na criação de novos centros para além deste círculo” (TILLICH, 2005, p. 493).

Para cada elemento do processo vital, Tillich parece apontar para três movimentos que os representam: um que gira em torno de si mesmo, responsável pela autointegração, representando o princípio da centralidade; outro que progride em direção horizontal, e por fim, retorna ao ponto inicial sempre trazendo novos conteúdos, chamado de autocriação, sobre o princípio do crescimento. E por fim, o que ele denomina como,autotrascendência,, ou seja, movimento vertical onde “Uma situação finita é transcendida por outra, mas a vida finita não é transcendida” (TILLICH, 2005, p. 494). Este último traz consigo o princípio do sublime.

Deste modo, nosso teólogo afirma: “Minha intenção é discutir as diferentes funções da vida não em sua natureza essencial, i.e., separada de sua distorção existencial, mas na maneira como aparecem nas ambiguidades de sua efetivação, pois a vida não é nem essencial nem existencial, mas ambígua” (p. 494). É neste sentido que as funções da vida estão para Tillich relacionada à relação do indivíduo consigo próprio (pela moralidade), com a sociedade e com a religião. A vida como processo de efetivação de si mesmo.

Na Psicologia Analítica os processos de efetivação estão vinculados às vivências psicológicas e a uma busca de sentido para a vida, ou seja, uma forma de poder explicar os fenômenos que dela decorrem e assim explicar a si mesmo. Para tanto, essa busca de sentido tem um propósito, ela visa uma ampliação da

consciência, uma completude. No entanto, isso só será possível mediante um intenso processo de crescimento interno a partir da aquisição de uma maturidade psíquica. (VON FRANZ, 2008).

A este desenvolvimento instintivo, Jung o chamou de Processo de Individuação. Este processo compreende que o indivíduo busca por sua totalidade psíquica, uma junção de fatores conscientes e inconscientes, uma unicidade interna, com aquisição de uma personalidade cada vez mais ampla. Segundo Von Franz (2008) é como se existisse uma predisposição ou acordo interno na personalidade, de modo que os conteúdos ocultos no inconsciente pudessem vir à consciência para sua posterior elaboração e assimilação.

A individuação para Jung só pode significar um processo de desenvolvimento psicológico, que faculte a realização das qualidades individuais dadas, ou seja, torna efetivo aquilo que estava presente enquanto uma potencialidade. “Com isto, não se torna “egoísta”, no sentido usual da palavra, mas procura realizar a peculiaridade do seu ser e isto, como dissemos, é totalmente diferente do egoísmo ou do individualismo”. (JUNG, 2011-b, p.50).

À medida que o ego assimila os conteúdos do inconsciente, ocorre uma aproximação da consciência com os conteúdos inconscientes. Assim o Ego ganha maturidade psicológica, passando a não ser mais o centro da personalidade, surgindo assim um novo ponto central, o Self. Desta forma que este ponto se torna um novo centro que equilibra a personalidade total, garante bases sólidas para a personalidade. (JUNG, 2011-b).

Portanto, a individuação é antes de tudo, um relacionamento do indivíduo consigo mesmo e com os materiais vindos do inconsciente. Esta adaptação ao mundo interno se aproximando do que Tillich chama de autointegração, e relaciona de forma direta esses mecanismos com as esferas do psicológico. Portanto, cabe elucidar que a autointegração representa os movimentos de saída de si, com o retorno a si, mediados pelo que o autor chama de ‘eu psicológico’. Esta instância, que parece ser um processo psíquico acima do nível da consciente é o responsável pelas assimilações e integrações.

O eu psicológico pode ser destruído por sua incapacidade de assimilar (isto é, de incorporar na unidade centrada um número extensivo ou intensivamente excessivo de impressões), ou por sua incapacidade de resistir ao impacto destrutivo das

impressões que atraem o eu para direções demasiadamente numerosas ou contraditórias, ou por sua incapacidade de manter, sob tais impactos, certas funções psicológicas equilibradas com outras (TILLICH, 2005, p. 499).

No campo da psicologia analítica, Nise da Silveira (1981, p.87-88) explica: “Quando consciente e inconsciente vêm ordenar-se em torno do self a personalidade completa-se. O self será o centro da personalidade total, como o ego é o centro do campo do consciente”. Portanto, o Arquétipo do Self pode ser caracterizado como um centro integrador dos conflitos entre interior e o exterior psíquico, que na Teologia Sistemática, parece estar vinculado ao conceito de um Eu Psicológico superior. O Self possui um papel fundamental no processo de individuação, é por meio dele que somos direcionados a uma completude, uma finalidade que supostamente pode ser atingida mediante um árduo processo de conhecimento interno.

A individuação como afirma Bernardi (2003), é por excelência um processo ético, possuindo uma condição *sinequa non*, ou seja, um posicionamento ético do Eu em relação ao Outro. Nesses moldes propostos por Bernardi, temos como pontos principais os relacionamentos interpessoais. O processo de individuação só ocorrerá em toda sua força ética no registro da hospitalidade absoluta, onde o eu torna-se o sujeito que se sujeita ao Outro.

Portanto, o ego precisa estabelecer um relacionamento não só com o inconsciente, mas também com o meio social de forma moral e sensata.

Só se pode falar de integração se esta for entendida não como um processo de unificação ou simplificação, mas como um processo de complexidade e reconhecimento constante da existência das diferenças produzidas no movimento de diferenciação. Integração, portanto, deve ser entendido como o resultado do reconhecimento mútuo de todas as partes. (BERNARDI, 2003, p. 3).

Nos dizeres de Tillich, “A moralidade é a função da vida pela qual se formou a esfera do espírito” (p. 500). O teólogo relaciona a moralidade como uma função que constitui o espírito. Para ele, o ato moral não é simplesmente uma obediência do ser humano a uma lei divina ou norma social, mas antes, é um ato no qual a vida se integra na dimensão do espírito, i.e., a vida se constitui como uma personalidade no âmbito da comunidade. “A moralidade é a função da vida em que o eu centrado se

constitui como pessoa; é a totalidade daqueles atos em que a uma vida potencialmente pessoal se torna uma pessoa real” (TILLICH, 2005, p. 500).

A moralidade só pode constituir um centro onde a potencialidade total se efetiva sob a dimensão do espírito. Então, “Toda ato moral é um ato responsável, uma resposta a uma exigência válida, mesmo que a resposta seja uma recusa a resposta. Se o ser humano se recusa, ele se entrega às forças de desintegração moral; age contra o espírito no poder do espírito, pois ele jamais pode se desfazer de si mesmo como espírito” (TILLICH, 2005, p. 501).

Bernardi (2003) faz uma referência ao seminário apresentado por Jung sobre Zaratustra de Nietzsche, em que Jung relata a seguinte afirmação: “não podemos individuar sem outros seres humanos. Não podemos individuar no cume do Monte Everest ou numa caverna onde não vemos ninguém durante 70 anos. Só podemos individuar com ou contra alguém ou alguma coisa” (JUNG, 1988, pág. 209).

### **Considerações finais**

Decorrente desta observação e dos demais tópicos levantados até então, pode-se formular a seguinte pergunta: em que medida os conceitos descritos por Tillich no quarto capítulo da Teologia Sistemática se assemelhariam aos descritos pela psicologia de Carl Gustav Jung? É possível perceber no conceito de individuação uma similaridade com o processo descrito por Tillich, no qual, a autointegração diz respeito a uma busca do indivíduo por uma forma de consciência de si próprio, ou seja, da experiência da Vida em sua plenitude.

Não é de se duvidar que Tillich possa ter tido contato com os conceitos da psicologia analítica ao longo de sua vida, visto que Jung era muito influente na Alemanha, e vice versa. Mas esse não é o ponto. Tanto as ideias de Jung quanto de Tillich, estavam envoltas com o mesmo espírito do tempo. Conseqüentemente este é um desafio que exigirá um trabalho mais detalhado envolvendo uma pesquisa sistemática e conseqüentemente mais aprofundado sobre o movimento do Romantismo alemão. Caberá saltar que outros conceitos apresentados por Tillich como, autocriação e autotranscendência também podem ser vinculados ao Processo de Individuação de Jung, e são temas demasiadamente extensos e mereceriam uma atenção especial.

O que pode ser percebido de antemão é que os dois teóricos compartilham problemáticas muito semelhantes ao que diz respeito à condição do ser humano, a saber, toda dinâmica que envolver o viver, ou mais precisamente, a existência. Enquanto Tillich parte da teologia para se conceber uma resposta à problemática existencial, buscando diretrizes para um viver ético. Envolvendo assim um processo de transformação pessoal cuja raiz está no espírito. Por outro lado, Jung irá busca respostas às essas mesmas questões partindo obviamente da psicologia na tentativa de montar um sistema hermenêutico que sirva como funcional ao homem. Jung também tenta integrar conceitos como Vida, espírito, efetivação e ética, e desta forma, temos o inesgotável mergulho daqueles que não se cansam de vasculhar as problemáticas inapreensíveis da existência – ficando posto, portando, um possível paralelo entre os dois autores.

## REFERÊNCIAS

*BERNARDI, Carlos. **Individoação**: do Eu para o Outro, eticamente. Trabalho apresentado no III Congresso Latino-Americano de Psicologia Junguiana, maio de 2003, Salvador, Bahia.*

*BOECHAT, Walter. **O corpo psicoide**: A crise de paradigma e o problema da relação corpo-mente. 2004. 166f Tese (Doutorado em Saúde Coletiva) Instituto de Medicina Social, Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro 2004.*

*DILTHEY, W. **Introdução às Ciências Humanas**, Tradução: Marco Antônio Casanova. 1. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.*

*HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Vol. 2. Trad. Márcia de Sá Cavalcante. 5º Ed. Petrópolis RJ: Vozes, 1997.*

*JUNG, Carl Gustav. **Memórias, sonhos, reflexões**. Rio de Janeiro. Nova Fronteira, 13ª edição. 2006*

\_\_\_\_\_. **Psicologia do inconsciente**. O.C. vol. 7/1. Petrópolis, Rio de Janeiro. Vozes, 4ª edição. 2011-a

\_\_\_\_\_. **O eu e o inconsciente**. O.C. vol. 7/2. Petrópolis, Rio de Janeiro. Vozes, 4ª edição. 2011-b

\_\_\_\_\_. **A natureza da psique**. O.C. vol. 8/2. Petrópolis, Rio de Janeiro. Vozes, 4ª edição. 2011-c

\_\_\_\_\_. **Arquétipos do inconsciente coletivo**. O.C. vol. 9/1. Petrópolis, Rio de Janeiro. Vozes, 4ª edição. 2011-d

\_\_\_\_\_. **Cartas**. Petrópolis: Vozes, 2003, 3 volumes.

\_\_\_\_\_. **Nietzsche's Zarathustra**. Notes of the seminar given in 1934-1939, edited by James Jarret, 2 vols. Princeton: Princeton University Press, 1988.

SHAMDASANI, Sonu. **Jung e a construção da psicologia moderna**. O sonho de uma ciência. Aparecida, São Paulo: Idéias e letras, 2005

SILVEIRA, Nise. **Imagens do inconsciente**. Rio de Janeiro, Alhambra, 1981

STEIN, Murray. **Jungo mapa da alma: uma introdução**. 3. ed. São Paulo. Cultrix, 2006

VON FRANZ, M. L. **A ciência e o inconsciente**: JUNG, C. G. (Org). O homem e seus símbolos. 8. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008. 419 a 429

VON FRANZ, M. L. **O processo de individuação**: JUNG, C. G. (Org). O homem e seus símbolos. 8. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008. 210 a 307

TILLICH, Paul. **Teologia Sistemática**. São Leopoldo. Sinodal, 5ª edição. 2005