

Clarissa França Dias

**A MULTIDIMENSIONALIDADE DO SER HUMANO EM VIÉS
INTEGRATIVO**

CORRELAÇÕES ENTRE A ANTROPOLOGIA TRANSPESSOAL E A ANTROPOLOGIA
TEOLÓGICA

Dissertação de Mestrado em Teologia

Orientador: Prof. Dr. Geraldo Luiz De Mori

Apoio PAPG-FAPEMIG

Belo Horizonte
FAJE - Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
2022

Clarissa França Dias

A MULTIDIMENSIONALIDADE DO SER HUMANO EM VIÉS

INTEGRATIVO

CORRELAÇÕES ENTRE A ANTROPOLOGIA TRANSPESSOAL E A ANTROPOLOGIA
TEOLÓGICA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Teologia.

Área de concentração: Teologia Sistemática

Orientador: Prof. Dr. Geraldo Luiz De Mori

Belo Horizonte
FAJE - Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
2022

FICHA CATALOGRÁFICA

Dias, Clarissa França

D541m A multidimensionalidade do ser humano em viés integrativo:
correlações entre a antropologia transpessoal e a antropologia
teológica / Clarissa França Dias. - Belo Horizonte, 2022.
191 p.

Orientador: Prof. Dr. Geraldo Luiz De Mori

Dissertação (Mestrado) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e
Teologia, Departamento de Teologia.

1. Antropologia teológica. 2. Psicologia Transpessoal. I. De
Mori, Geraldo Luiz. II. Faculdade Jesuíta de Filosofia e
Teologia. Departamento de Teologia. III. Título.

CDU 233

Elaborada por Zita Mendes Rocha – Bibliotecária – CRB-6/1697

Clarissa França Dias

**A MULTIDIMENSIONALIDADE DO SER HUMANO EM VIÉS
INTEGRATIVO**
**CORRELAÇÕES ENTRE A ANTROPOLOGIA TRANSPESSOAL E A
ANTROPOLOGIA TEOLÓGICA**

Esta Dissertação foi julgada adequada à obtenção do título de Mestra em Teologia e aprovada em sua forma final pelo Curso de Mestrado em Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia.

Belo Horizonte, 14 de outubro de 2022.

COMISSÃO EXAMINADORA:

Geraldo Luiz de Mori
Prof. Dr. Geraldo Luiz De Mori / FAJE (Orientador)

Aparecida Maria de Vasconcelos
Profa. Dra. Aparecida Maria de Vasconcelos / FAJE

p/ Aparecida Maria de Vasconcelos
Profa. Dra. Lúcia Pedrosa de Pádua / PUC Rio

AGRADECIMENTOS

Senhor, sou grata a Ti, por me atrair de maneira amorosa, intensa e profunda por meio da energia de Jesus Cristo, meu Salvador, e da força do Espírito Santo. A minha vida a Ti pertence. A oportunidade de estudar teologia foi uma bênção ao favorecer a expansão da minha consciência, ao contribuir com o meu amadurecimento íntimo e ao refinar os laços da minha relação Contigo. Finalizado este projeto, reconheço-me, ainda mais, como filha amada e respeitada incondicionalmente, como um ser humano multidimensional e como um canal da sua irradiação luminosa. Assumo, conscientemente, o meu compromisso diante da graça recebida, podendo dizer perante o Cristo, finalmente: tu sabes que te amo e eu também sei que te amo!

Essa relação com o Senhor transborda em mais agradecimentos. Aos meus pais, Haroldo e Simone, tutores da minha existência terrena, que com o mais profundo amor, dedicação, incentivo, responsabilidade e paciência, proporcionam-me a fundação necessária para que eu construa a minha vida e siga o meu caminho. A toda minha família consanguínea e àqueles que se uniram a ela ao longo dos anos, fazendo parte desta história.

Ao Thadeu, pelo nosso amor antigo, pela companhia nessa jornada de grandes aprendizados, pelo respeito à minha individualidade, pela tolerância na partilha dos desafios diários e pelo seu bom humor que traz leveza ao nosso dia-a-dia.

À Luciana, pelo nosso reencontro. O seu amor e a sua presença lúcida me resgataram em um momento de crise, acordando a minha percepção para que eu ativasse a memória de quem eu sou e bancasse a minha verdade íntima. Além disso, concedeu-me a experiência de estar no Centro da Consciência, escola de autoconhecimento, juntamente aos nossos amigos e família espiritual, à qual estendo cada uma dessas palavras, todo meu afeto e minha gratidão.

Por fim, ao Pe. Geraldo, que me aceitou como sua orientanda em clima de muita generosidade; a todos os excelentes funcionários e professores da FAJE que me formaram neste ambiente de alto nível acadêmico; e à FAPEMIG pelo financiamento indispensável à concretização desta dissertação.

EPÍGRAFE

"Tudo o que sobe, converge".

(Teilhard de Chardin)

RESUMO

A complexa pergunta filosófica sobre o que é o ser humano engendrou inúmeras tentativas de respostas ao longo da história que moldaram a cognição do sujeito ocidental da contemporaneidade. As concepções sobre a natureza humana que ganharam maior influência partem de uma lógica dualista que fragmenta o indivíduo, separando o corpo da alma, a matéria do espírito. Consequentemente, esse dualismo antropológico compromete a percepção da pessoa sobre si mesma, sobre o mundo, sobre o outro e sobre o Outro, gerando sérias implicações na vivência da consciência humana por um viés integrativo. Pelo fato de impactar a compreensão dos seres humanos, tal realidade existencial se expressa, inevitavelmente, na construção dos diferentes saberes, manifestando-se como um desafio a ser superado por aqueles que reconhecem o poder curativo do amor como o único capaz de reunir tudo aquilo que se encontra alienado do fundamento do ser. Nesse contexto, observamos que tanto a teologia cristã como a psicologia transpessoal dedicam-se ao desenvolvimento de uma cosmovisão do ser humano que respeite a sua multidimensionalidade sem perder de vista a existência de um centro norteador e integrador da pessoa. Destarte, ao constatarmos que as disciplinas antropológicas provenientes de ambas as áreas comungam do mesmo objetivo de resgate da noção unitária da criatura humana, utilizamos o método de correlação, do teólogo alemão-estadunidense Paul Tillich, para criar uma interface entre elas. Para tanto, definimos o percurso desta pesquisa: expor um breve sobrevoo histórico-filosófico sobre a questão do dualismo antropológico na cultura ocidental e suas influências na teologia cristã e na psicologia moderna, chegando até a vertente transpessoal; demonstrar a importância dos estudos interdisciplinares e transdisciplinares que viabilizam a atualização dos discursos de fé para os crentes do terceiro milênio; explanar sobre as bases epistemológicas da antropologia transpessoal, demonstrando como a transpessoalidade responde ao problema levantado e qual a sua visão de ser humano; elucidar as bases epistemológicas da antropologia teológica, evidenciando a resposta dada pela Revelação ao mesmo tema, por meio dos símbolos cristãos; correlacionar as antropologias transpessoal e teológica por meio das categorias de dimensão espiritual/dimensão teológica, ego/alienação-pecado e experiência transpessoal/experiência extática, identificando os pontos de aproximação e os pontos de distanciamento para que haja fecundação mútua entre as matérias e para confirmarmos como a abordagem transpessoal pode colaborar com a visão cristã da pessoa humana em sua real vocação de ser livre e responsável; sugerir, a partir dos estudos do que o ser humano é na sua relação com o Deus Uno e Trino, revelado em Jesus Cristo, um parecer crítico dos resultados da pesquisa que possibilite novos *insights* para o fazer teológico e para a práxis cristã.

PALAVRAS-CHAVE: Multidimensionalidade. Ser Humano. Unidade. Antropologia. Psicologia Transpessoal. Teologia Cristã.

ABSTRACT

The complex philosophical question about what is the human being has engendered numerous attempts at answers throughout history that have shaped the cognition of the contemporary western subject. The conceptions about human nature that gained greater influence start from a dualistic logic that fragments the individual, separating the body from the soul, matter from the spirit. Consequently, this anthropological dualism compromises the person's perception of himself, of the world, of the other and of the Other, generating serious implications in the experience of human consciousness through an integrative bias. Because it impacts the understanding of human beings, this existential reality is inevitably expressed in the construction of different knowledge, manifesting itself as a challenge to be overcome by those who recognize the healing power of love as the only one capable of bringing together all that is alienated from the foundation of the being. In this context, we observe that both christian theology and transpersonal psychology are dedicated to the development of a cosmovision of the human being that respects its multidimensionality without losing sight of the existence of a center that guides and integrates the person. Thus, when we find that the anthropological disciplines from both areas share the same objective of rescuing the unitary notion of the human creature, we used the german-american theologian Paul Tillich's method of correlation, to create an interface between them. In order to do so, we defined the course of this research: to present a brief historical-philosophical overview of the issue of anthropological dualism in western culture and its influences on christian theology and modern psychology, reaching the transpersonal aspect; demonstrate the importance of interdisciplinary and transdisciplinary studies that make it possible to update the discourses of faith for the believers of the third millennium; explain the epistemological basis of transpersonal anthropology, demonstrating how transpersonality responds to the problem raised and what is its vision of being human; elucidate the epistemological bases of theological anthropology, highlighting the response given by Revelation to the same theme, through christian symbols; to correlate the transpersonal and theological anthropologies through the categories of spiritual dimension/theological dimension, ego/alienation-sin and transpersonal experience/ecstatic experience, identifying the points of approximation and the points of distance so that there is mutual fertilization between the subjects and to confirm how the transpersonal approach can collaborate with the christian vision of the human person in his/her real vocation to be free and responsible; to suggest, from the studies of what the human being is in his relationship with the One and Triune God, revealed in Jesus Christ, a critical opinion of the research results that allows new insights for theological practice and for christian praxis.

KEY WORDS: Multidimensionality. Human Being. Unity. Anthropology. Transpersonal Psychology. Christian Theology.

LISTA DE FIGURAS

FIGURA 1: Eixo evolutivo e estados de consciência	71
FIGURA 2: O Grande Ninho do Ser	82
FIGURA 3: Dualismo moderado	131
FIGURA 4: Reversão dialética	132
FIGURA 5: Justaposição estéril (1)	133
FIGURA 6: Justaposição estéril (2)	133
FIGURA 7: Dinâmica da relação de integração-inclusão	135
FIGURA 8: Fórmula de David Tracy	154

LISTA DE QUADROS

QUADRO 1: Concepção filosófica clássica do ser humano	19
QUADRO 2: Concepção filosófica cristã patrística e medieval do ser humano	23
QUADRO 3: Concepção filosófica moderna do ser humano	26
QUADRO 4: Concepção filosófica contemporânea do ser humano	32
QUADRO 5: As quatro concepções filosóficas gerais do ser humano	33
QUADRO 6: Corpo teórico da Psicologia Transpessoal por Vera Saldanha	69
QUADRO 7: Aspectos do ser humano no Antigo Testamento	119
QUADRO 8: Concepção antropológica veterotestamentária	122
QUADRO 9: Visão neotestamentária do ser humano	125
QUADRO 10: Aspectos do ser humano no Novo Testamento	126
QUADRO 11: Cristologia como centro da antropologia teológica	147
QUADRO 12: A Trindade como resposta às questões existenciais humanas	149
QUADRO 13: Correlações entre as epistemologias das antropologias transpessoal e teológica	159
QUADRO 14: As correlações mutuamente críticas e os símbolos cristãos	159
QUADRO 15: Dimensão espiritual	160
QUADRO 16: Dimensão teológica	161
QUADRO 17: Aproximações das noções de dimensão espiritual e de dimensão teológica	161
QUADRO 18: Ego	162
QUADRO 19: Alienação/pecado	163
QUADRO 20: Aproximações das noções de ego e de alienação/pecado	163

QUADRO 21: Experiência transpessoal	164
QUADRO 22: Experiência extática	165
QUADRO 23: Aproximações das noções de experiência transpessoal e de experiência extática	165
QUADRO 24: Distanciamentos das noções de dimensão espiritual e de dimensão teológica	172
QUADRO 25: Distanciamentos das noções de ego e de alienação/pecado	175
QUADRO 26: Distanciamentos das noções de experiência transpessoal e de experiência extática	179
QUADRO 27: As possibilidades de diálogo transdisciplinar e pluralista	181

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

a.C.	= antes de Cristo
AIT	= Abordagem Integrativa Transpessoal
ALUBRAT	= Associação Luso-Brasileira de Transpessoal
AT	= Antigo Testamento
Cl	= Carta aos Colossenses
CNBB	= Conferência Nacional dos Bispos do Brasil
1Cr	= Primeira Carta aos Coríntios
2Cor	= Segunda Carta aos Coríntios
d.C.	= depois de Cristo
EAC	= estados alterados de consciência
Ef	= Carta aos Efésios
Fl	= Carta aos Filipenses
Gn	= Livro de Gênesis
GS	= Gaudium et Spes
Hb	= Carta aos Hebreus
Jo	= Evangelho de João
NT	= Novo Testamento
PNEPS	= Política Nacional de Educação Popular em Saúde
R.E.I.S	= funções psíquicas da razão, da emoção, da intuição e da sensação
Rm	= Carta aos Romanos
SOI	= Sistema Operacional Integral

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
1 QUESTÕES METODOLÓGICAS DO DIÁLOGO ENTRE A PSICOLOGIA TRANSPESSOAL E A TEOLOGIA CRISTÃ	14
1.1 Contexto histórico-filosófico do problema do dualismo na cultura ocidental	14
1.2 Expressões dualísticas na psicologia e na teologia	34
1.3 Abordagem transdisciplinar e o método de correlação	49
2 ANTROPOLOGIA TRANSPESSOAL	59
2.1 Bases epistemológicas da antropologia transpessoal	60
2.2 A dimensão transpessoal do ser humano	73
2.3 Questões fundamentais da experiência transpessoal humana	83
3 ANTROPOLOGIA TEOLÓGICA	92
3.1 Bases epistemológicas da antropologia teológica	93
3.2 A dimensão teológica do ser humano	100
3.3 Questões fundamentais da relação ser humano-Deus	116
4 A MULTIDIMENSIONALIDADE DO SER HUMANO EM VIÉS INTEGRATIVO: CORRELAÇÕES ENTRE A ANTROPOLOGIA TRANSPESSOAL E A ANTROPOLOGIA TEOLÓGICA	140
4.1 O símbolo cristão e a correlação mutuamente crítica	140
4.2 Aproximações das epistemologias das antropologias transpessoal e teológica	158
4.3 Distanciamentos das epistemologias das antropologias transpessoal e teológica	168
CONCLUSÃO	184
REFERÊNCIAS	188

INTRODUÇÃO

A etimologia da palavra "antropologia" provém dos termos gregos *anthropos*, que designa a espécie humana, e *logos*, que se refere à razão e à lógica, indicando uma área de pesquisa das ciências humanas que se debruça sobre a investigação das origens e das características do ser humano da forma mais abrangente possível. A ciência antropológica se manifesta de modo incipiente a partir do período socrático (séculos V a IV a.C.), em que Sócrates e seu discípulo, Platão, enfatizam o sujeito como centro das reflexões filosóficas. Todavia, somente nos séculos XIX e XX é que ela se estabelece cientificamente, robustecendo-se enquanto disciplina acadêmica. Seu desenvolvimento engloba diversas vertentes de estudo que compreendem o ser humano a partir de pontos de vista específicos. A proposta desta pesquisa é a de fazer uma correlação, em nível epistemológico, entre a antropologia transpessoal e a antropologia teológica.

A primeira vertente deriva de uma abordagem transpessoal, cuja origem parte da formalização de investigações no campo da psicologia transpessoal. Nesse sentido, a reciprocidade entre os domínios antropológico e psicológico é inseparável no estudo sobre a constituição humana pela lente de análise transpersonalista, uma vez que a sistematização dessa área do conhecimento e as suas bases epistemológicas nascem no berço da psicologia transpessoal. Esta concerne ao estudo da natureza humana apoiado na ideia de que a subjetividade é eminentemente espiritual e se desdobra, ainda, em dimensões mentais, emocionais e físicas, constitutivas de uma totalidade indissociável. Tal visão perpassa, além disso, pela pesquisa dos níveis não usuais de percepção (além da vigília) como caminho de acesso aos princípios da unidade essencial da realidade fenomenológica.

A segunda vertente, por sua vez, parte da teologia cristã e, no caso desta pesquisa, com ênfase em autores selecionados da teologia católica. Ela aborda o estudo do que o ser humano é em sua relação com o Deus Uno e Trino, revelado em Jesus Cristo. Dessa forma, a revelação cristã se apresenta como o método escolhido para se desvelar a natureza essencial da pessoa humana - em ótica integrativa que engloba a multidimensionalidade humana -, e a sua mais central vocação enquanto sujeito livre e responsável por si mesmo.

Com base nisso, elucidamos que o caminho para a possibilidade do diálogo entre a psicologia transpessoal e a teologia cristã surgiu a partir de reflexões advindas de nossa experiência profissional no campo das terapias transpessoais. A abordagem transpersonalista vincula-se às vivências que contribuem com a construção de um sentido de vida mais profundo, as quais ultrapassam as noções meramente personalísticas da pessoa (sem deixar de

incluí-las), atingindo sua dimensão mais sagrada e eminente. Dessa forma, a terapêutica conduz o indivíduo, em processo de autoconhecimento e de autoaperfeiçoamento, à busca pelo sagrado, tocando, naturalmente, as questões existenciais de seu tempo-espacó, da sua relação consigo mesmo, com o outro e com o Outro.

Nesse percurso, é natural e previsto que o desenvolvimento de uma espiritualidade mais profunda possa levar o sujeito ao encontro de tradições religiosas que respondam, de maneira mais ou menos efetiva, às questões existenciais advindas da sua experiência no mundo. Levando em consideração o lugar de fala ao qual nos situamos (ocidentais, brasileiros, falantes de língua portuguesa, colonizados por uma nação majoritariamente cristã-católica), as influências que determinam o estabelecimento das categorias por nós utilizadas (sagrado/profano; certo/errado; bonito/feio; saudável/doentio etc.), bem como a fé que norteia a construção de nossa espiritualidade, optamos por promover uma interface entre a antropologia transpessoal e a antropologia teológica como uma possibilidade de enriquecimento da reflexão cristã contemporânea sobre o ser humano, a partir de elementos transpessoais de análise da consciência humana em sua busca pelo sagrado.

Tendo em vista o contexto clínico no qual estabelecemos contato com nossos alunos no Centro da Consciência - escola de autoconhecimento, com sede em Belo Horizonte, Minas Gerais, além de atuação virtual - somado, ainda, aos estudos em torno do fenômeno da expansão da consciência, percebemos que, tanto na abordagem transpessoal, quanto na perspectiva teológica, deparamo-nos com a questão existencial do dualismo¹ como causa de uma visão de ser humano da civilização ocidental que se apresenta inapropriada e fragmentária. As consequências dessa distorção perceptual dificultam a realização da individuação² do sujeito em termos psicológicos e a concretização de sua verdadeira libertação em nível teológico-cristão.

A causa dessa compreensão deficitária deve-se às influências de um pensamento dicotômico que atua em variados níveis da percepção humana, podendo ser exemplificado na dissociação entre os dois elementos constitutivos da pessoa - corpo/matéria e alma/espírito -, que desconstroem a visão milenar de ser humano como unidade psicofísica, desintegrando espiritualidade de corporeidade e valorizando mais uma do que a outra. O paradigma dualista,

¹ Reconhecemos a dualidade como um fenômeno da natureza e não como um problema. Nesse sentido, ressaltamos que a nossa pesquisa visa à superação do dualismo, isto é, à superação da concepção de duas realidades contrárias a si e que estabelecem, portanto, um eterno conflito. No caso do dualismo antropológico, essa manifestação se dá na separação entre corpo e alma ou entre matéria e espírito. Dessa forma, quando utilizarmos as expressões "dualismo", "dualista", "dualístico" e afins, significa que estamos nos referindo às visões que fragmentam e que separam, e não às manifestações naturais da dualidade no plano material.

² Carl Gustav Jung entendia a individuação como um processo que significa tornar-se um ser único, alcançar uma singularidade profunda, tornando-nos o nosso próprio si-mesmo.

portanto, altera profundamente a percepção que o indivíduo tem de si mesmo, afetando, ainda, a compreensão sobre sua evolução espiritual e obscurecendo a sua relação com a dimensão do divino.

Nesse sentido, observamos um esforço em comum por parte das abordagens transpessoal e teológica em superarem o dualismo antropológico e resgatarem a noção de ser humano uno na pluralidade das suas dimensões. Cada área tem construído seu próprio caminho, com seu método, suas nomenclaturas, suas definições e sua lógica específicas, como veremos nos capítulos 2 e 3. A hipótese que se lança é a de que a interdisciplinaridade e a transdisciplinaridade favorecem o enriquecimento mútuo entre as disciplinas, aprofundando o conhecimento sobre o que o ser humano é em sua relação com Deus a partir de categorias transpessoais de análise.

É importante apontarmos as implicações de uma pesquisa interdisciplinar para estabelecermos as possibilidades e as limitações deste projeto. Uma delas é a necessidade de explicarmos o básico da matéria transpessoal aos teólogos e o básico da matéria teológica aos leigos que se interessam pela transpessoalidade. A outra é decorrente desta: a impossibilidade de aprofundamento em algumas questões referentes às duas áreas para que possamos cumprir o objetivo de correlacioná-las, em nível epistemológico, na promoção de uma cosmovisão e de novos *insights* para pesquisas futuras. Isto com a ressalva de que, por se tratar de uma dissertação em teologia, o enfoque deste estudo se dá na transmissão da verdade da palavra teológica para as comunidades dos crentes, bem como no modo de fazer teológico.

Para tanto, a metodologia escolhida é proveniente do pensamento do teólogo alemão-estadunidense Paul Tillich e se denomina "método de correlação". Esse procedimento científico mostrou-se apropriado, uma vez que ele busca avaliar a situação existencial do ser humano e as perguntas implícitas no contexto observado - suscitadas pelas ciências humanas que apresentarão suas respostas próprias - e correlacionar tudo isto com as respostas implícitas na mensagem cristã. Essa teologia é conhecida como "teologia de fronteira", pois visa ao diálogo fecundo entre a ciência teológica e as ciências humanas no intuito de atualizar o discurso cristão para os fiéis do momento presente.

Em coerência com a proposta de atualização discursiva, destacamos a opção que fizemos por não utilizar a palavra "homem" para nos referirmos ao ser humano, com exceção das citações dos autores que foram mantidas *ipsis litteris*. A ideia é superarmos as marcas linguísticas que moldam uma cognição de senso comum que, algumas vezes, não atua de maneira integrativa e inclusiva. Por conta dessa escolha, assumimos o desconforto estético de repetição exaustiva do termo "ser humano" e afins.

Feitos os esclarecimentos iniciais³, passamos à estrutura deste trabalho. No primeiro capítulo, dedicamo-nos a uma breve contextualização histórica e filosófica sobre o problema do dualismo na mentalidade dos indivíduos do ocidente. Nesse momento, portanto, apresentamos a situação existencial humana. Demonstramos como a fragmentação da noção de ser humano influenciou tanto a ciência psicológica (berço da psicologia transpessoal que, por sua vez, fundou os princípios epistemológicos da antropologia transpessoal) como a teologia cristã, incitando, em ambas as áreas, o desejo de superação da visão dualista. Então, explicitamos a metodologia utilizada para a promoção do diálogo entre a psicologia transpessoal e a teologia cristã.

No segundo capítulo, seguindo a lógica tillichiana, tratamos da antropologia transpessoal como uma área das ciências humanas que levanta os questionamentos implícitos na situação existencial dos seres humanos e que responde a eles, oferecendo caminhos de transposição da dinâmica dualista. Para tanto, discriminamos as bases epistemológicas dessa matéria pela demonstração do paradigma holístico como norteador de seus fundamentos, apontando os seus principais autores e conceitos de modo a destacar o diferencial dessa abordagem em relação às outras; apresentamos a dimensão transpessoal da consciência humana como o lugar de maior centralidade da pessoa que favorece o acesso a diferentes níveis de realidade, promovendo a ampliação perceptual dos indivíduos sobre si mesmos e sobre o mundo, assim como o contato com o âmbito do sagrado; e, enfim, abordamos as questões fundamentais da experiência transpessoal humana, elucidando como a transpessoalidade colabora com o desenvolvimento de uma visão de ser humano que acolhe a multidimensionalidade na unidade do ser, além de demonstrarmos como esse paradigma pode ser um contribuinte da ótica cristã sobre a pessoa humana.

O terceiro capítulo vincula-se às respostas implícitas na mensagem cristã em relação à situação existencial humana, ou seja, às verdades teológicas para o tema do dualismo antropológico. Sendo assim, iniciamos essa parte definindo as bases epistemológicas da área, explanando sobre os desafios de se construir uma antropologia à luz do Deus criador e salvador, revelado em Jesus Cristo. Em seguida, discorremos sobre a dimensão teologal da pessoa humana como o fundamento da relação ser humano-Deus que possibilita o entendimento do indivíduo sobre sua real condição de imagem e semelhança divinas, sua totalidade psicofísica e sua vocação como sujeito livre e responsável. Aprofundamos, ainda

³ Completamos os esclarecimentos iniciais com a seguinte informação sobre os autores citados na pesquisa: para aqueles que são vivos, colocamos, entre parênteses, apenas a data de nascimento. Já aqueles em que não registramos nenhuma data, é porque não localizamos os dados.'

mais, neste tema, apresentando o caminho de superação empreendido pela teologia para transcender a cognição dualista do ser humano que fragmenta suas dimensões espirituais de suas dimensões corpóreas. Para finalizar essa parte, afirmamos a visão cristã unitária sobre a pessoa que comprehende a unidade do ser humano na pluralidade de suas dimensões.

No quarto e último capítulo, aplicamos o método de correlação e definimos que "o Cristo" é o símbolo cristão que responde ao problema do dualismo antropológico suscitado pela abordagem transpessoal, ancorado, ainda, nos símbolos trinitários. Além disso, damos um passo à frente, inspirados pelas correlações mutuamente críticas do teólogo norte-americano David Tracy, ao correlacionar as perguntas e respostas existenciais da abordagem transpessoal com as perguntas e respostas do âmbito bíblico-cristão. Destarte, analisamos os pontos de aproximação e os pontos de distanciamento entre as principais categorias transpessoais e teológicas, a saber: dimensão espiritual/dimensão teológica; ego/alienação-pecado; experiência transpessoal/experiência extática. Por meio dos resultados da pesquisa, elucidamos a validade da contribuição transpessoal para a concepção cristã do ser humano e as possibilidades de aprofundamento da lente transpersonalista por meio da Revelação. Finalmente, a partir da riqueza de um estudo interdisciplinar e da factual interface entre tais campos do saber, consideramos que nossa dissertação possa facilitar *insights* para trabalhos futuros.

1 QUESTÕES METODOLÓGICAS DO DIÁLOGO ENTRE A PSICOLOGIA TRANSPESSOAL E A TEOLOGIA CRISTÃ

Este capítulo objetiva explicitar a particularidade das questões metodológicas que envolvem o diálogo entre a antropologia transpessoal e a antropologia teológica. A motivação de correlacionar tais disciplinas parte da observação de uma situação existencial humana marcada pela hegemonia do paradigma dualista na concepção sobre o ser humano que ambas as disciplinas visam superar, no intuito de resgatar a concepção unitária da pessoa que garante a dignidade humana e o acesso à sublime vocação de ser livre e responsável.

A fim de estabelecer a interface entre as referidas vertentes antropológicas, apresentamos uma breve contextualização histórico-filosófica que evidencia o problema do dualismo antropológico na cultura ocidental há milênios. Tal apresentação revela a complexidade do tema e da pergunta "o que é o ser humano?", evidencia a impossibilidade de se esgotar o assunto e representa uma espécie de *estado da arte*, apesar de não encontrarmos produções científicas que combinem os principais termos ligados ao nosso objetivo geral ("antropologia transpessoal" e "antropologia teológica").

Em seguida, demonstramos como essa visão dualista do ser humano se traduziu no campo da psicologia moderna (berço da psicologia transpessoal que deu origem ao estudo antropológico transpersonalista) e no campo da teologia cristã, reforçando a demanda de posicionamento de ambas as áreas frente a essa perspectiva fragmentária.

Por fim, chegamos aos esclarecimentos concernentes a uma pesquisa interdisciplinar, expondo seus desafios, bem como suas possibilidades e suas riquezas para o progresso do conhecimento humano. Nesse ponto, definimos o uso do método de correlação, do teólogo alemão-estadunidense Paul Tillich, demonstrando-o como o guia do exercício teológico "de fronteira" ao qual nos propomos.

1.1 Contexto histórico-filosófico do problema do dualismo na cultura ocidental

Apresentamos, neste item, uma sucinta recapitulação da história das noções do ser humano na filosofia ocidental baseadas no volume I da obra *Antropologia Filosófica*, do filósofo e padre jesuíta Henrique C. de Lima Vaz. Essa produção histórica consiste no agrupamento de quatro concepções gerais, a saber: a clássica, a cristã patrística e medieval, a moderna e a contemporânea. Nesse percurso, a cultura grega arcaica, que se desenvolveu nos

séculos VIII e VII a.C., assume-se como berço para as reflexões porvindouras, ancorando a formação da cultura clássica greco-romana em suas diversas formas de manifestação.

De acordo com Padre Vaz, três linhas dominantes demonstram os traços da imagem do ser humano formada nesse período. A linha teológica ou religiosa define uma clara oposição entre os mundos dos deuses e dos mortais; a linha cosmológica possui o desafio de conciliação entre a necessidade cósmica (à qual deuses e seres humanos estão submetidos) e a liberdade humana; e, por fim, a linha antropológica expressa o antagonismo entre o apolíneo e o dionisíaco enquanto dimensões constitutivas da alma grega articulada por meio das experiências humanas e da relação do ser humano com os deuses. Segundo o autor:

As linhas que compõem a imagem do homem na cultura grega arcaica encontram um ponto de intersecção e convergência no temeroso tema do destino (*moira*), que oferece um fio condutor para a passagem da visão arcaica à visão clássica do homem.⁴

Ao citar A. Magris, o jesuíta distingue o pessimismo⁵ e o moralismo⁶ como as duas correntes de pensamento que se destacam em face do problema do destino. Dentre elas, o moralismo prevalece na idade clássica, contribuindo com a noção de responsabilidade individual do ser humano, detentor de livre-arbítrio, de modo a enfatizar as ideias de mérito e de demérito. No entanto, vemos que, ainda nessa época, não existe um pensamento antropológico definido. Apenas ao adentrarmos no período clássico é que observamos, em Diógenes de Apolônia (499-428 a.C.), uma filosofia sobre a imagem do ser humano, que marca o fim da era pré-socrática.

Padre Vaz nos explica que, em suas noções, Diógenes enfatiza a superioridade dos seres humanos sobre os animais pela aptidão que os primeiros possuem de olhar para o alto e de ver os astros, demonstrando uma relação entre o olhar humano e a ordem cósmica; constrói a ideia do ser humano como estrutura corporal-espiritual que se manifesta por meio de suas obras, provenientes de suas habilidades manuais e da sua capacidade em articular linguagem e pensamento; entende o ser humano como ordenado finalisticamente em si mesmo e para o qual se ordena a própria ordem do cosmos (*kósmos*); e cria a metáfora do macrocosmo e do microcosmo para dizer do indivíduo como interseção da relação entre a

⁴ VAZ, Henrique C. de Lima. *Antropologia filosófica*. v. 1. 8. ed. Edições Loyola: São Paulo, 2006, p. 22.

⁵ De acordo com Padre Vaz, essa corrente "acentua a inexorabilidade do destino e, diante dele, o desamparo do homem e o vão inútil assomo da *hybris*" (VAZ, 2006, p. 23), termo grego que denomina o orgulho humano.

⁶ Segundo o mesmo autor, o moralismo "funda-se sobre a descoberta da responsabilidade pessoal, tentando circunscrever a esfera da realidade sobre a qual o homem pode estender seu poder de escolha e, portanto, ver-se imputado um mérito ou um demérito" (*Ibid.*, p. 23).

ordem da natureza (*physis*) e a ordem da cidade (*polis*). Essa perspectiva revela uma nova transição em que, "ao longo do séc. V a.C., o problema antropológico sobrepõe-se pouco a pouco ao problema cosmológico como centro teórico de interesse na filosofia grega."⁷

Nosso autor aponta que, assim, na segunda metade do século V a.C., os Sofistas, que valorizam a pessoa por suas capacidades práticas e pelo seu saber teórico, legitimam essa mudança no curso da reflexão antropológica ao definirem o problema da cultura (*paideia*) como o cerne das questões filosóficas da época. Para Padre Vaz, sete principais ideias funcionam como a diretriz conceptual sofista que dá origem à noção do ser humano como animal racional, formando a base da antropologia e do humanismo clássico que influenciam, até hoje, a imagem do ser humano no ocidente. São elas:

- a) o conceito de uma *natureza humana* (*anthropinê physis*) com seus predicados próprios e com as exigências que lhe são essenciais; b) o conceito de narração histórica pela investigação, seriação e julgamento dos fatos; c) a oposição entre a convenção (*nómos*) e a natureza (*physis*) na organização da cidade e nas normas do agir individual; d) o individualismo relativista, acompanhado das primeiras formulações céticas do conceito de verdade; e) a concepção de um desenvolvimento progressivo da cultura; f) a análise do homem como ser de necessidade e carência, ao qual compete suprir com a cultura o que lhe é negado pela natureza, tema esse que alimentará o pensamento antropológico ao longo de toda a sua história; g) finalmente, a ideia fundamental do homem como ser dotado do *logos* (*zoon logikón*), ou seja, da palavra e do discurso capaz de demonstrar e persuadir.⁸

No entanto, Sócrates (470-399 a.C.) é o grande representante de uma transição que delineia a imagem clássica do ser humano, definidora do pensamento antropológico ocidental. O filósofo jesuíta demonstra que a ótica socrática entende a pessoa apenas quando associada à sua dimensão de interioridade, a chamada *alma* (*psyché*), cujo significado ganha uma dimensão singularmente nova e central nas ideias do autor grego. Além disso, diante de suas várias contribuições, o filósofo ateniense passou a ser considerado o fundador da filosofia moral e também da antropologia filosófica.

A "alma", segundo Sócrates, é a sede de uma *areté* (excelência ou virtude) que permite medir o homem segundo a dimensão interior na qual reside a verdadeira grandeza humana. É na "alma", em suma, que tem lugar a opção profunda que orienta a vida humana segundo o justo ou o injusto, e é ela, portanto, que constitui a verdadeira essência do homem, sede de sua verdadeira *areté*.⁹

⁷ VAZ, 2006, p. 25.

⁸ *Ibid.*, p. 26-27.

⁹ *Ibid.*, p. 28-29.

Pouco tempo depois, o seu discípulo Platão (428-348 a.C.) formula uma antropologia baseada tanto nas categorias dos conceitos pré-socráticos (relação ser humano-cosmos) quanto nas noções sofistas (indivíduo como ser de cultura) e nas ideias socráticas (humano interior). Conforme elucida Padre Vaz, a antropologia platônica configura-se como a mais poderosa influência não apenas na concepção clássica como também na imagem atual sobre o ser humano. No entanto, ele afirma que, segundo alguns autores, a marca do dualismo corpo-alma (*sôma-psyché*), visível especialmente na obra intitulada *Fédon*, compromete a unidade antropológica. O filósofo jesuíta demonstra, ainda, a receptividade de Platão às influências do movimento religioso órfico, que se apoia na visão dualística da existência humana, em que corpo e alma possuem estatutos ontológicos distintos, sendo o corpo considerado o sepulcro da alma pela designada expressão corpo-sepulcro (*sôma-sêma*).

Nos primeiros escritos, Platão ainda usa "corpo" para designar a pessoa. Nesse sentido, o corpo não é simplesmente objeto sobre o qual se tropeça, mas um todo unitário que em si constitui uma totalidade e pode ser analisado. O corpo torna-se, assim, objeto de contemplação e pode ser distinguido da alma que o transforma em ser vivente. O corpo ainda é o aspecto visível do homem e sua figura corporal essencial. Nesse mesmo sentido, o corpo pode ser objeto de paixões eróticas, distintas do caráter, das relações existenciais e da alma do amado. No *Fedro*, portanto, Platão ainda considera que a alma, juntamente com o corpo, forma o homem como ser vivente. Mas nos escritos do período médio, o corpo é valorizado por Platão de forma essencialmente negativa. A alma deve ser a dominadora e a orientadora do corpo e se contrapõe a ele.¹⁰

Padre Vaz contrapõe as inveteradas críticas ao apresentar as recentes revisões em torno da literatura platônica, ao afirmar que:

Na verdade, a antropologia platônica apresenta uma unidade que resulta da síntese dinâmica de temas, cuja oposição se concilia do ponto de vista de uma realidade transcendente à qual o homem se ordena pelo movimento profundo e essencial de todo o seu ser: a realidade das Ideias. É essa ordenação transcendente que explica, no homem, a polaridade constitutiva da vida da "alma" (*psyché*) em sua condição terrena. Essa polaridade encontra uma expressão admirável nos diálogos que anunciam a maturidade do pensamento de Platão.¹¹

Ele completa, ainda, dizendo que:

O lugar-comum que faz de Platão um "dualista" típico em sua concepção do homem não parece respeitar a complexidade de motivos do pensamento antropológico platônico. Na verdade, esses motivos se entrelaçam numa visão do homem de surpreendente riqueza, na qual as situações concretas, em cujo contexto nascem e se desenvolvem os grandes Diálogos, provocam o aparecimento dos temas que

¹⁰ STRIEDER, Inácio. "O homem como ser corporal". In: *Síntese Nova Fase*, v. 19, n. 56 (1992): 93-112, p. 100.

¹¹ VAZ, 2006, p. 31.

sucessivamente dominam a visão platônica do homem: o tema do *logos* verdadeiro, da imortalidade e do destino nos diálogos do ciclo da morte de Sócrates; o tema da educação do indivíduo para a justiça em si mesmo e na cidade, na *República*; o tema do desejo amoroso ou *eros* e do movimento imanente à "alma" no *Banquete* e no *Fedro*; o tema do homem na ordem do universo no *Timeu* e no X livro das *Leis*; enfim, o tema da relação do homem com o divino (*tò theion*) que se sobrepõe a todos os outros e permanece, do *Fédon* às *Leis*, como o motivo fundamental da antropologia platônica.¹²

Apesar das objeções do filósofo jesuíta, observamos que a noção de dualismo platônico ainda é predominante e originadora de outros conteúdos com marcas duais. Aristóteles (384-322 a.C.), discípulo de Platão, não escapou às influências de seu mestre ao se deparar com a pergunta sobre a natureza humana. Sendo um dos fundadores da antropologia enquanto ciência e alcançando uma evolução importante na concepção de ser humano por meio de uma síntese científico-filosófica. Ele percorre, segundo Padre Vaz, um caminho que se inicia na tendência dualista da visão platônica sobre a *psyché* e que chega até a ideia autêntica de monismo hilemórfico, indicando a alma como a forma do corpo. A antropologia aristotélica, dessa maneira, apresenta-se como mais um marco na filosofia do ser humano.

Essa originalidade se afirma na criação de uma "antropologia" (o termo não é aristotélico e só aparece na Idade Moderna) no sentido estrito, ou seja, de uma "filosofia das coisas humanas" que reivindica seu lugar próprio na construção sistemática aristotélica, entre a investigação da natureza (*physikē episthémē*), à qual o homem pertence, e a ciência das coisas primeiras e divinas (*protē philosophia, theología*), à qual o homem pode elevar-se. O centro da concepção aristotélica do homem é, assim, a *physis*, mas animada pelo dinamismo teleológico da forma (*entelécheia*) que lhe é imanente e, como forma ou *eidos*, é seu núcleo inteligível. Aristóteles transpõe assim para o horizonte da *physis* o *telos* ou o fim do ser e do agir do homem, que Platão situara no horizonte do mundo ideal. Na verdade, o homem tem bem assinalado o seu lugar na estrutura hierárquica da *physis*, mas, por outro lado, fiel à inspiração platônica de suas origens, Aristóteles celebra também no homem a capacidade de passar além das fronteiras de seu lugar no mundo e elevar-se, pela *theoría*, à contemplação das realidades transcendentais e eternas.¹³

Ao adentrarmos a época helenística dos séculos III-I a.C., vemos o Epicurismo e o Estoicismo como as duas grandes escolas desse tempo. Na visão de Padre Vaz, a questão fundamental para o desenvolvimento das antropologias epicuristas e estoicas gira em torno do indivíduo como o centro da reflexão filosófica, sugerindo um individualismo que se diferencia do conhecido individualismo moderno. Na perspectiva helênica, a pessoa deve, necessariamente, submeter-se à razão (*logos*) para que possa alcançar a felicidade, o bem-estar (*eudaimonía*).

¹² VAZ, 2006, p. 33.

¹³ *Ibid.*, p 34-35.

De acordo com o filósofo jesuíta, o Epicurismo sugere uma antropologia rigorosamente materialista ao conceber a alma (*psyché*) como um elemento físico composto de átomos e que se dissolve com a morte do corpo. Já o Estoicismo, apesar das aproximações com as noções epicuristas, apresenta uma ótica diferente sobre o ser humano, a qual parte da visão monista da *physis*. Essa corrente de pensamento foi a que mais se expandiu nesse período, gerando influências tardias, inclusive, no cristianismo, por meio da "mensagem de salvação que ele transmite ao indivíduo desamparado e impotente em face dos caprichos da fortuna (*tyche*) e do arbítrio do poder (*dynamis*)."¹⁴

Encerrando a etapa das concepções clássicas do ser humano, Padre Vaz nos mostra que a antropologia neoplatônica resgata algumas categorias das filosofias anteriores, especialmente do platonismo médio, ao mesmo tempo em que apresenta uma reformulada apreciação sobre o ser humano que dominará o pensamento ocidental não apenas no âmbito filosófico, mas também no campo religioso no fim da Antiguidade. As obras do filósofo Plotino (205-270 d.C.) retratam a forte ideia de um dualismo renovado da *sôma-psyché* em contraposição ao monismo estoico e ao cristianismo. Padre Vaz faz algumas considerações sobre a concepção plotiniana/neoplatônica do ser humano, afirmando que:

O que importa acentuar aqui é que o dualismo antropológico de Plotino não é o dualismo gnóstico da oposição alma-corpo, mas um dualismo finalista da alma voltada para o inteligível que é o homem interior e verdadeiro e da alma voltada para o corpo, que representa a condição inferior do homem.¹⁵

O neoplatonismo vai, assim, dar forma definitiva a uma concepção *dual* da estrutura ontológica do homem que se tornará uma das referências fundamentais do pensamento antropológico no Ocidente: dualismo *subjetivo*, alma sensível-inteligível ou tempo-eternidade.¹⁶

Vejamos o resumo da concepção filosófica clássica do ser humano no quadro abaixo:

CONCEPÇÃO FILOSÓFICA CLÁSSICA DO SER HUMANO (síntese das principais ideias)	
Está ancorada nas reflexões da cultura grega arcaica, pois os traços da imagem humana, no período arcaico, são delineados por três linhas dominantes que influenciam as noções clássicas do ser humano: teológica, cosmológica e antropológica;	Platão: o pensamento platônico reúne as ideias pré-socráticas, sofistas e socráticas; sua influência perdura até os dias atuais; em sua obra <i>Fédon</i> , observa-se a marca do dualismo corpo-alma; a alma é superior ao corpo; e o corpo é visto como essencialmente negativo;

¹⁴ VAZ, 2006, p. 42.

¹⁵ *Ibid.*, p. 46.

¹⁶ *Ibid.*, p. 47.

Diógenes de Apolônia: no pensamento de Diógenes, afirma-se a superioridade do ser humano na criação; o indivíduo é compreendido como uma estrutura corporal-espiritual que se manifesta por meio de suas obras; e há uma tendência ao antropocentrismo;	Aristóteles: o pensamento aristotélico alcança uma concepção do ser humano por meio de uma síntese científico-filosófica ao apresentar a ideia autêntica de monismo hilemórfico (a alma como a forma do corpo);
Sofistas: no pensamento sofista, a pessoa é valorizada por suas capacidades práticas e teóricas e a cultura humana é o cerne das questões filosóficas;	Influências helenísticas: o indivíduo é o centro da reflexão filosófica; <ul style="list-style-type: none"> - Epicurismo: antropologia rigorosamente materialista; - Estoicismo: visão monista da natureza que se aproxima das noções cristãs;
Sócrates: o pensamento socrático é definidor da imagem clássica do ser humano. Nele, a noção de pessoa se efetiva pela associação à dimensão de interioridade (alma), que é a essência do sujeito;	Neoplatonismo: retrata uma forte ideia de um dualismo renovado do corpo-alma. Fomenta uma concepção dual da estrutura ontológica do ser humano.

QUADRO 1: Concepção filosófica clássica do ser humano

No decorrer da história, entre os séculos VI e XV, chegamos à era medieval com novas possibilidades de se pensar o ser humano, provenientes do encontro entre o helenismo e o cristianismo. Nossa autor expõe que a concepção teológica oriunda da tradição bíblica vétero e neotestamentária contará com o aporte do instrumental conceitual da tradição filosófica grega para gerar as noções cristãs patrísticas e medievais, com influxo decisivo nas formulações futuras da modernidade e da contemporaneidade.

A tradição bíblica fundamenta-se em uma linguagem religiosa que possui, como pedra angular, a Revelação. Nesse sentido, a antropologia elaborada apoia-se na ideia de um ser humano que tem, como causa primária, uma fonte transcendente. De acordo com Padre Vaz, podemos observar dois traços importantes dessa concepção. O primeiro deles é "a unidade radical do ser do homem, definida pela relação constitutiva que o ordena à audição da Palavra de Deus". Vale ressaltar que a perspectiva para se pensar essa unidade é soteriológica, e não ontológica, ou seja, ela se articula pelo itinerário salvífico do sujeito.

É válido destacar que existe uma diferenciação entre a noção bíblica do ser humano e as expressões dualísticas de viés ontológico, principalmente aquelas de raízes gnósticas. No NT, as referências sobre o indivíduo que utilizam os termos carne (*sarx*), alma (*psyché*), espírito (*pneûma*) e coração (*kardía*) não colocam em oposição os elementos de sua natureza, mas contrapõem as situações de vida marcadas pelo vício humano de não-aceitação da proposta salvífica de Deus. Segundo o autor, essa teologia é herdeira do judaísmo, que não era dualista, e afirma a encarnação do Verbo e a ressurreição de Jesus como centro da antropologia cristã. Nela, o corpo nunca foi tão valorizado como em outra religião. Todavia, no diálogo com as correntes filosóficas e sobretudo com o Gnosticismo, algumas tendências

dualistas penetram o Cristianismo. A hipótese de contaminação gnóstica do NT provém da interpretação ontológica e não soteriológica dos termos bíblicos traduzidos do hebraico para o grego. Na perspectiva do AT, Padre Vaz entende que:

O homem é "carne" (*basar*) na medida em que se revela a fragilidade e a transitoriedade de sua existência; é "alma" (*nefesh*) na medida em que a fragilidade é compensada, nele, pelo vigor de sua vitalidade; é "espírito" (*ruah*), ou seja, manifestação superior da vida e do conhecimento, pela qual o homem pode entrar em relação com Deus; finalmente, é "coração" (*leb*), ou seja, o interior profundo do homem, onde tem sua sede afetos e paixões, onde se enraízam inteligência e vontade e onde têm lugar o pecado e a conversão a Deus.¹⁷

O segundo traço da concepção bíblica sobre o humano é "a manifestação progressiva do ser e do destino do ser humano por meio do próprio desenrolar da história da salvação"¹⁸. Do ponto de vista cristão, a realização máxima do desvelar de Deus para a criatura humana e, portanto, da criatura humana para si mesma, dá-se em Jesus Cristo. O filósofo jesuíta afirma que:

A leitura cristã do AT vê a consumação desse processo no mistério da encarnação do Verbo de Deus: o homem Cristo-Jesus passa a ser o arquétipo ou a *analogia entis concreta* como norma absoluta da concepção cristã do homem. A antropologia do NT apresenta-se, pois, como a fonte primeira da visão bíblico-cristã do homem, da qual fluirá incessantemente o pensamento cristão sobre o homem ao longo dos séculos.¹⁹

Apesar das tentativas de dissolução da perspectiva gnóstica na compreensão cristã sobre o ser humano, o Gnosticismo ganha maior presença na era da Patrística (séculos I a VIII) como o grande opositor intelectual e espiritual do Cristianismo. O dualismo ontológico, anteriormente proposto, invade também o campo soteriológico, aprofundando a noção dualista e colocando em risco o querigma cristão. Nossa autor explicita que:

O dualismo preconizado pelas correntes gnósticas implica uma condenação da matéria, obra do princípio do mal, o que o coloca em oposição frontal à verdade central do anúncio cristão, expressa no "fazer-se carne" do Logos divino (*o lógos sárxi egéneto*, Jo 1, 14). Ora, a antropologia patrística desenvolve-se toda à luz do mistério da Encarnação, e é esse mistério que transpõe em um nível concreto, pela referência a um arquétipo *histórico*, o tema da "imagem e semelhança".²⁰

¹⁷ VAZ, 2006, p. 51.

¹⁸ *Ibid.*, p. 52.

¹⁹ *Ibid.*, p. 52.

²⁰ *Ibid.*, p. 53.

Nesse momento, os Padres da Igreja, tanto da patrística grega quanto da patrística latina, engendram os seus esforços na construção de uma antropologia cristã. No entanto, os teólogos de origem grega apresentam, em suas constelações ideológicas, o forte acento da filosofia grega marcada pelo dualismo ontológico/gnóstico. Padre Vaz mostra que Orígenes (185-253) destaca-se como o maior representante da patrística grega que articula cristianismo e platonismo por meio de uma acentuação do caráter ontológico da visão sobre a pessoa. Ele nota, ainda, as distintas contribuições sobre a natureza humana dos teólogos Irineu de Lião (130-202), Gregório de Nissa (330-395) e Nemésio de Emesa (350-420), sendo o primeiro o maior opositor da antropologia gnóstica. Santo Irineu conduz a crítica ao Gnosticismo com base na ideia da criatura humana como reflexo da glória de Deus.

No pensamento patrístico latino, destacamos Santo Agostinho (354-430), que, por sua vez, expressa o seu pensamento, valendo-se das influências do neoplatonismo por meio do tema da estrutura do humano interior, presente na antropologia paulina, a qual se baseia na visão soteriológica do ser humano, nas doutrinas do pecado e da graça e nos conceitos de liberdade e de livre-arbítrio. Além disso, recorre-se também à antropologia da narração bíblica da criação a partir do tema do ser humano imagem de Deus. O filósofo jesuíta diz que essas fontes influenciadoras auxiliaram o bispo de Hipona a fundar uma antropologia agostiniana que se define como um marco na história da cultura ocidental.

Segundo Padre Vaz, as concepções de Santo Agostinho ultrapassam o platonismo e instituem a base da concepção medieval do ser humano por meio de uma estruturação coerente das noções do *humano como ser uno*, em que o corpo integra-se à unidade da natureza humana, superando o dualismo maniqueísta; do *humano como ser itinerante*, em que a criatura humana trilha o itinerário da vida, assumindo um caminho linear no tempo para chegar à eternidade do encontro com Deus; e do *humano como ser-para-Deus*, finalidade que dá sentido radical à sua unidade e à sua itinerância.

Nessa direção, formando a estrutura do pensamento medieval sobre o indivíduo, nosso autor nos indica que temos como pilares a Sagrada Escritura, a antropologia agostiniana e o aristotelismo, por meio de suas exigências de inteligibilidade às quais as categorias antropológicas devem estar submetidas. Para ele, Santo Tomás de Aquino, em meio a essas três grandes influências, realiza uma síntese antropológica, considerada por muito tempo como a superação definitiva do dualismo. A problemática da relação entre a alma racional e o corpo é respondida com a noção aristotélica da unidade hilemórfica do ser humano. Padre Vaz acrescenta que:

Ao mesmo tempo, no entanto, mantém a estrita espiritualidade da alma e, portanto, sua essencial transcendência sobre a matéria e sua criação imediata por Deus. Sendo, porém, a *anima intellectiva* a única forma substancial do composto humano, a diferença específica *rationale* da definição clássica determina todo o homem, assegurando assim a *unidade antropológica* exigida pela tradição bíblico-cristã. A alma intelectiva é, pois, a *enteléqueia* do corpo ou o ato que o integra na perfeição essencial do ser-homem, e de sua unicidade deriva a unidade do agir e do fazer humanos, conclusão de grande importância para a ética tomásica.²¹

No quadro abaixo, vemos a síntese da concepção filosófica cristã patrística e medieval do ser humano:

CONCEPÇÃO FILOSÓFICA CRISTÃ PATRÍSTICA E MEDIEVAL DO SER HUMANO (síntese das principais ideias)	
Na era medieval, surgem novas possibilidades de se pensar o ser humano, provenientes do encontro entre o helenismo e o cristianismo; a concepção teológica conta com o aporte instrumental conceitual da tradição filosófica grega;	Cristianismo: a encarnação do Verbo e a resurreição de Jesus Cristo preconizam a valorização do corpo humano. Nesse sentido, Jesus Cristo é o arquétipo como norma absoluta da concepção cristã do ser humano;
A antropologia dessa época, elaborada a partir da Revelação cristã, apoia-se na ideia de um ser humano que tem, como causa primária, uma fonte transcendente;	Orígenes: articula cristianismo e platonismo por meio de uma acentuação do caráter ontológico da visão sobre a pessoa;
Tanto no Antigo Testamento como no Novo Testamento, defende-se a unidade radical do ser humano em perspectiva soteriológica;	Irineu de Lião: maior opositor da antropologia gnóstica; seu pensamento está embasado na ideia da criatura humana como reflexo da glória de Deus;
As noções bíblicas de ser humano se contrapõem às expressões dualísticas de viés ontológico, principalmente àquelas de raízes gnósticas;	Santo Agostinho: a antropologia agostiniana trabalha o tema da estrutura do humano interior, em perspectiva soteriológica, com base na teologia paulina, nas doutrinas do pecado e da graça e nos conceitos de liberdade e livre-arbítrio;
Gnosticismo: propõe não apenas um dualismo ontológico, mas também soteriológico. A matéria e o corpo são condenados como essencialmente maus;	Santo Tomás de Aquino: apresenta uma síntese antropológica de superação ao dualismo; para tanto, vale-se da noção aristotélica da unidade hilemórfica do ser humano.

QUADRO 2: Concepção filosófica cristã patrística e medieval do ser humano

Na transição para a Idade Moderna, já desde o século XII até o desfecho da modernidade no século XVIII, novas tendências filosóficas surgem em direção contrária à síntese tomista. Para o filósofo jesuíta, a chamada "pluralidade antropológica", resultante da variedade de culturas e do avanço das ciências humanas, desfaz a unidade cultural vista no período clássico, bem como a unidade religiosa vista na era medieval. O autor prossegue afirmando que, entre os séculos XIV e XVI, surge a época da Renascença e a figura do

²¹ VAZ, 2006, p. 62.

cardeal Nicolau de Cusa (1401-1464), cuja obra se destaca em meio às diversas antropologias. Sua produção orbita as ideias fundamentais da dignidade do ser humano e da criatura humana universal, encontrando-se ligada à doutrina nominalista²², abordagem desagregadora da síntese medieval entre teologia e filosofia. Assim, as antropologias renascentistas, novamente, evocam o problema da unidade e da igualdade da natureza humana, servindo de passagem para as concepções racionalistas sobre o humano.

Segundo Padre Vaz, é com René Descartes (1596-1650) que o pensamento racionalista atinge sua expressão paradigmática. No cartesianismo, recoloca-se o problema antropológico como problema da relação entre a alma e o corpo. Nessa lógica, só se admite a alma como substância pensante (*res cogitans*) e o corpo como substância extensa (*res extensa*), cujas naturezas são distintas. As propriedades de cada uma das substâncias, no pensamento cartesiano, são incompatíveis. Nesse sentido, algo que seja de natureza pensante possui apenas as potências do entendimento e da vontade, sendo as demais funcionalidades reservadas ao âmbito da substância extensa, que não passaria de um “autômato mecânico”.

Nosso autor ressalta que, no âmbito do dualismo cartesiano, a natureza intrínseca à alma está vinculada ao ato de pensar (“penso, logo existo”), ação essa que dá ao sujeito condições de se tornar cônscio da própria existência. Diante de todo o racionalismo cartesiano, então, existir tem como base a atividade do pensamento que determina as possibilidades de se adquirir conhecimento e de vivenciar experiências, por meio das representações mentais e intelectuais. Nesse cenário, a alma, pelo entendimento e pela vontade, é autoridade total na relação com o corpo e suas funções vinculadas aos atos de sentir, de imaginar, de desejar e de movimentar.

De acordo com Descartes, o corpo enquanto *res extensa* se define por suas propriedades de extensão, como comprimento, largura, altura e profundidade, comuns a todo objeto pertencente ao mundo da matéria. Possui qualidades sensíveis de apreensão do mundo interno e externo, porém não é definido por elas, uma vez que, mesmo sem a alma para animá-lo, ele continua existindo. Visto, portanto, a partir de uma visão mecanicista, o corpo/máquina em nada depende da alma para existir e vice-versa, o que ressalta a perspectiva dualista na concepção antropológica. Além disso, observa-se que a antropologia cartesiana, ápice do pensamento dualista na modernidade, entende que a alma é a substância primordial que conferirá ao indivíduo a condição de sua existência por se vincular ao ato

²² Essa doutrina liga-se à crença de que as ideias gerais como, por exemplo, gêneros e espécies, são apenas nomes simples que não possuem realidade fora do espírito ou da mente. Na visão dos nominalistas, a única realidade é aquela em que os indivíduos e os objetos são individualmente considerados.

pensante, encontrando-se totalmente independente do corpo, visto como máquina. Padre Vaz assinala que:

Esse dualismo característico da ideia racionalista do homem apresenta-se essencialmente diverso do dualismo clássico, de feição platônica ou platonizante. Aqui o espírito como *res cogitans* separa-se do corpo como *res extensa*, não para elevar-se à contemplação do mundo das Ideias (como no *Fédon* platônico), mas para melhor conhecer e dominar o mundo (...).²³

O pensamento racionalista da modernidade também se expressa nas ideias de grandes filósofos, como Thomas Hobbes (1588-1679), Blaise Pascal (1623-1662) e John Locke (1632-1704). A antropologia pascaliana enfatiza a oposição entre a Natureza e o Espírito, opondo o estudo das ciências abstratas ao estudo sobre o ser humano. Sob outra perspectiva, os ingleses Hobbes e Locke apontam uma diferente e importante versão do racionalismo conhecida como empirismo inglês, anunciada pelo cientista Francis Bacon (1561-1626).

Padre Vaz frisa que a aplicação hobbesiana do racionalismo mecanicista ao contexto social e individual é rigorosa, indicando um viés radicalmente materialista em que o *Cogito* de Descartes não assume a dignidade ontológica primordial vista no pensamento cartesiano. Pelo contrário, só o corpo existe, pois é o único capaz de ocupar um espaço. Locke, por outro lado, transmite uma imagem de pessoa resumida na noção da bondade natural dos seres humanos, o otimismo naturalista. Na visão lockeana, o indivíduo possui, em si mesmo, as condições plenas que lhe permitem alcançar o conhecimento de Deus, da natureza e dele mesmo.

Nesse cenário, o modelo mecanicista instaura-se como base epistemológica de um novo paradigma que determinará o desenvolvimento das ciências humanas. O século XVII é marcado, assim, pela revolução científica norteada por um instrumental metódico de vertentes dedutiva e indutiva, que atinge todas as áreas do saber e que predomina na cultura moderna. O filósofo jesuíta elucida que as investigações empíricas sobre o ser humano, inspiradas na ideia de animal-máquina, transformam o campo das ciências da vida, entre elas, a psicologia, bem como as ciências da linguagem e, ainda, as ciências do direito e do estado.

Chegado o século XVIII, temos a formação da civilização da Ilustração que apresenta uma concepção da natureza humana divergente das perspectivas cristã-medieval e clássica racionalista. Citamos aqui, apenas a título de conhecimento e de acordo com Padre Vaz, os princípios do pensamento iluminista que operam como diretrizes fundamentais na construção da imagem humana, a saber: a humanidade, a civilização, a tolerância, a revolução, entre

²³ VAZ, 2006, p. 73.

outros. Conhecidos filósofos naturalistas, como François-Marie Arouet, de pseudônimo Voltaire (1694-1778), Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) e Denis Diderot (1713-1784) sistematizam o saber antropológico desse período, por meio da noção do ser humano como centralidade irradiadora das linhas de inteligibilidade.

Encerrando o período moderno, a obra de Immanuel Kant (1724-1804) encontra-se no limiar entre as conceptualizações da Ilustração e do Romantismo, expresso no âmbito das correntes filosóficas do Idealismo alemão da contemporaneidade. No que se refere à complexa imagem que Kant faz do indivíduo, Padre Vaz localiza o pensamento do filósofo de Königsberg na esteira do dualismo racionalista e explica que:

São dois os planos epistemológicos sobre os quais se edifica a concepção kantiana do homem: o plano de uma *ciência de observação* que utiliza o procedimento analítico para unificar os dados da observação por meio de uma teoria das faculdades (*Vermögen*), cujo núcleo conceptual é a representação do Eu exprimindo-se em consciência-de-si; e o plano de uma *ciência a priori* que situa no campo da Ética ou da Metafísica dos Costumes a possibilidade de determinação da essência do homem.²⁴

Resumimos as principais ideias da concepção filosófica moderna do ser humano no quadro a seguir:

CONCEPÇÃO FILOSÓFICA MODERNA DO SER HUMANO (síntese das principais ideias)	
Na modernidade, observa-se o surgimento de uma pluralidade antropológica consequente do avanço das ciências humanas. Algumas vertentes assumem uma direção contrária à síntese tomista da era medieval;	Blaise Pascal: o pensamento pascaliano enfatiza a oposição entre a Natureza e o Espírito, opondo o estudo das ciências abstratas ao estudo sobre o ser humano;
Nicolau de Cusa: seu pensamento orbita o tema da dignidade humana. Está ligado à doutrina nominalista. Sua abordagem evoca o problema da unidade e da igualdade da natureza humana, servindo de passagem para as concepções racionalistas sobre o humano;	John Locke: sua imagem de pessoa se baseia no otimismo naturalista. Para ele, o sujeito possui, em si mesmo, as condições que lhe permitem alcançar o conhecimento de Deus, da natureza e do próprio ser humano;
René Descartes: seu pensamento é paradigmático. O problema antropológico é o da relação entre a alma e o corpo, que são substâncias distintas e incompatíveis. No dualismo cartesiano, a alma possui autoridade total sobre o corpo, que é visto como máquina. Essa separação visa ao conhecimento e ao domínio do mundo pelo espírito;	Ilustração: a concepção da natureza humana é divergente das perspectivas cristã-medieval e clássica racionalista. Alguns princípios do pensamento iluminista na construção da imagem humana são: humanidade, civilização, tolerância, revolução etc.
Thomas Hobbes: de influência empírica inglesa, o pensamento hobbesiano possui viés radicalmente	Immanuel Kant: o pensamento kantiano encontra-se na esteira do dualismo racionalista e no limiar entre a

²⁴ VAZ, 2006, p. 92.

materialista. Nele, só o corpo existe, pois é o único capaz de ocupar um espaço;	modernidade e a contemporaneidade. A concepção kantiana de ser humano se edifica nos planos epistemológicos de uma ciência da observação (o Eu se exprime em consciência-de-si) e de uma ciência a priori (possibilidade de determinação da essência do ser humano);
--	--

QUADRO 3: Concepção filosófica moderna do ser humano

Após Kant, as correntes filosóficas que se desdobram compõem o cenário da reconhecida filosofia contemporânea dos séculos XIX e XX. Como já foi assinalado, o Idealismo alemão abre a era da contemporaneidade e, dentre as inúmeras expressões vistas, temos o Romantismo como importante linha de compreensão do estudo sobre o ser humano. De acordo com nosso autor, o movimento romântico assume, nesse contexto, uma posição totalmente contrária às ideias clássicas, valorizando, no sujeito, a particularidade de sua sensibilidade, de suas emoções e de suas paixões na aspiração pelo Universo, pelo Todo, expresso na manifestação artística do indivíduo. Esse individualismo, distinto do individualismo racionalista, define o ser humano por seu *Cogito* que o liga à razão universal. Destacamos Rousseau, novamente, como uma das personalidades de grande influência nessa conjuntura e, sobre a sua antropologia, Padre Vaz declara que:

A antropologia de Rousseau está intimamente ligada à sua *experiência humana* e é, nesse sentido, eminentemente existencial. Porém, se por um lado Rousseau coloca o *sentimento*, cuja sede é o *coração* ou a *consciência moral*, no centro de sua visão do homem, por outro, como genuíno herdeiro da tradição racionalista, dá a seu pensamento uma rigorosa estrutura racional e, ao mesmo tempo, axiomático-dedutiva.²⁵

Por outro lado, as influências de filósofos como Johann Gottlieb Fichte (1762-1814), Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) e Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775-1844) trazem avanços nas conceptualizações da imagem humana elaboradas no Idealismo alemão, com especial destaque, nesta pesquisa, para a concepção hegeliana do humano. O filósofo jesuíta clarifica que Hegel procura moldar uma síntese que também considere alguns elementos da filosofia clássica e, nesse clima de integração, sua obra adquire notável valor na idade contemporânea.

Como, no sistema hegeliano, *tout tient à tout*, em sua concepção do homem estão dialeticamente articulados os momentos da *natureza*, do espírito individual ou *espírito subjetivo*, do espírito na história ou *espírito objetivo* e, finalmente do *Absoluto*. Nessa articulação dialética, entrelaçam-se as influências do racionalismo

²⁵ VAZ, 2006, p. 100-101.

e do romantismo de um lado, da herança clássica e da herança cristã de outro. Desse modo, a concepção hegeliana de homem integra os traços fundamentais que definiram o homem clássico, o homem cristão e o homem moderno, ao mesmo tempo em que a modernidade inaugurada na Renascença cumpre seu primeiro ciclo. (...) É talvez nesse caráter de *rememoração* (*Erinnerung*) dos grandes estágios do humanismo ocidental que reside a importância singular do pensamento hegeliano.²⁶

Enfatizamos que a articulação dialética nas obras de Hegel, na ótica de Padre Vaz, exprime a compreensão de diferentes níveis de realidade que se integram num todo inteligível e que também demonstram a estrutura humana em sua completude, não significando, portanto, uma superposição de níveis. Ele identifica, ainda, que no centro dessa edificação hegeliana, a categoria do "Espírito" substitui o lugar ocupado pela categoria da "consciência". Dessa forma, a Filosofia do Espírito subjetivo, fundada por Hegel, revela-se em três momentos dialogais em que a concretude do indivíduo é determinada para si mesma. Vemos, então, que:

A concepção hegeliana do homem articula-se, assim, segundo um ritmo dialético ternário que põe em evidência o caráter *subjetivo* do Espírito, ou seja, sua negatividade essencial que lhe permite realizar-se como sujeito efetivamente real, ou seja, em sua individualidade efetiva. É, pois, o "homem efetivo" que se constitui por meio desse movimento dialético que, em seu ritmo triádico, pode ser considerado uma tentativa de superação do dualismo clássico alma-corpo. A resposta à questão kantiana "O que é o homem?" é, pois, ao mesmo tempo uma "exposição" dos momentos constitutivos do *ser* do homem e do movimento dialético de seu *tornar-se* homem segundo os níveis de sua realidade, ou seja, segundo a *matéria* ou o *ser* do homem, objeto da *Antropologia*, segundo a *forma* ou o operar do homem, objeto da *Fenomenologia*, e segundo a *figura* ou realização do homem, objeto da *Psicologia*.²⁷

O discipulado de Hegel, em seu *post mortem*, fragmenta-se em duas correntes antagônicas, uma mais ortodoxa e outra mais crítica em relação ao pensamento do filósofo alemão, sendo esta última um movimento que busca recolocar a antropologia no centro do pensamento hegeliano. Nessa tentativa, realçamos as figuras de Ludwig Feuerbach (1804-1872) e de Karl Marx (1818-1883) como protagonistas de um antropocentrismo radicalmente materialista.

Segundo Padre Vaz, em Feuerbach, vemos uma concepção antropológica em que "o homem é o único deus para o homem"²⁸. Dessa maneira, o ser humano apropria-se dos atributos divinos, revelados pela teologia cristã, como a sua estrutura fundamental, rejeitando

²⁶ VAZ, 2006, p. 105.

²⁷ *Ibid.*, p. 113-114.

²⁸ *Ibid.*, p. 117.

a ideia do Deus transcendente. A relação com o mundo objetivo e as carências do "ser sensível" ou "ser genérico" serão definidoras da imagem humana.

O autor completa que Marx, inspirado por Feuerbach e, ao mesmo tempo, trazendo novas contribuições, aborda, substancialmente, os tópicos sobre o ser humano e a Natureza, a natureza humana, as relações sociais e a filosofia da história. Sua concepção de indivíduo tem como característica central as *necessidades humanas* e estabelece-se na configuração do humano como *ser social*, relacionado nos níveis da natureza humana e da situação histórica do sujeito.

O século XIX viu, ainda, o auge do desenvolvimento e da diversificação das ciências humanas, responsáveis por uma grande renovação do cenário antropológico. No campo científico, Jean-Baptiste de Lamarck (1744-1829) e Charles Darwin (1809-1882) formulam a ideia de *Evolução*, cuja influência atinge o campo filosófico, impactando os chamados *ideólogos*, bem como as noções positivistas de Augusto Comte (1798-1857) e de seus continuadores Herbert Spencer (1820-1903) e Émile Durkheim (1858-1917). Enfatizamos, nesse quadro, a motivação que a mentalidade positivista exerce no campo da psicologia experimental de Wilhelm Wundt (1832-1920) para se constituir enquanto ciência.

Nesse ínterim, é forçoso aludirmos à importância de três clássicos do pensamento europeu envolvidos nas origens da denominada antropologia filosófica contemporânea. O primeiro deles é Søren Kierkegaard (1813-1855) com sua filosofia existencial. As obras kierkegaardianas se caracterizam, essencialmente, por uma ótica teológica. Padre Vaz explica, todavia, que as categorias de *existência* e de *indivíduo* marcaram o pensamento filosófico do século XIX no que concerne à noção de ser humano.

O segundo é Friedrich Nietzsche (1844-1900) que se destaca pela crítica realizada ao dualismo cartesiano que possui como núcleo ontológico a *consciência*, contrapondo que essa categoria apenas representa o instrumental do "corpo" (*leib*), considerado a unidade superior e a totalidade do sujeito. Sobre a antropologia nietzsiana, nosso autor explica que:

É a partir do conceito englobante de *corpo* que Nietzsche descreve a estrutura do indivíduo em seus diversos aspectos ou níveis e, partindo dessa estrutura, o movimento da vida individual e social que culmina no ato criador. É esse ato que define o sentido mais profundo do ser humano como possibilidade ou como ponte e transição para o super-homem. A doutrina antropológica de Nietzsche é dominada por um radical imanentismo que se exprime no retorno eterno.²⁹

²⁹ VAZ, 2006, p.126-127.

O terceiro é Max Scheler (1874-1928), que inova ao adotar a fenomenologia de Edmund Husserl (1859-1938) como caminho para o conhecimento do ser humano. Segundo Padre Vaz, a visão scheleriana parte de um núcleo personalista, por meio do conceito de *pessoa*, que se afasta das noções de um Deus pessoal valorizado outrora, para falar, primordialmente, sobre a relação do indivíduo com a natureza.

Na perspectiva de Padre Vaz, a contemporaneidade apresenta três modelos gerais de "imagens do humano", em perspectiva filosófica, que agrupam inúmeras concepções sobre o ser humano. São elas: a antropologia existencial, a antropologia personalista e as antropologias materialistas. A antropologia existencial, como já visto em Kierkegaard, centraliza a categoria da *existência* em suas elaborações, sendo essa existência uma "existência cristã como existência do indivíduo que manifesta sua singularidade irredutível à explicação lógica ao lançar sua liberdade no salto absurdo da fé"³⁰.

Nesse cenário, o existencialismo de Martin Heidegger (1889-1976) é de forte influência antropológica e sua análise da existência é categórica para a constituição dessa linha de pensamento. Por outro lado, Jean-Paul Sartre (1905-1979), apesar de inspirado pelas ideias heideggerianas, avança nas conceptualizações antropológicas dentro do "contexto de uma *ontologia*, mas, diferentemente de Heidegger, encerra o ser no horizonte da descrição fenomenológica e limita o lugar de sua manifestação às estruturas da existência humana".³¹ Pontuamos que, na ótica do nosso autor, o pensamento sartriano manifesta-se em uma fase *existencialista* e em outra fase *materialista*. Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) também se enquadra no modelo existencialista e sua colaboração manifesta-se em "uma síntese entre a psicologia da forma e a fenomenologia do ser-no-mundo do humano, conduzida desde o ponto de vista da percepção"³².

O segundo modelo é o da antropologia personalista que, como também já visto em Scheler, apropria-se da categoria de *pessoa* para a estruturação do sistema antropológico. Variados são os tipos de *personalismos* que, inclusive, são contrários entre si. Porém, convém destacar aqueles de inspiração cristã, por meio da antropologia clássica e tomásica, bem como os de inspiração fenomenológica, como apresentado por Scheler. Para o filósofo jesuíta, as antropologias personalistas de influência cristã comungam da "afirmação do Deus pessoal transcendente como paradigma e fim último da pessoa"³³.

³⁰ VAZ, 2006, p. 129.

³¹ *Ibid.*, p. 131.

³² *Ibid.*, p. 131.

³³ *Ibid.*, p. 132.

O terceiro modelo é o das antropologias "materialistas", ditas no plural e entre aspas pelo fato de comporem inúmeras correntes antropológicas distintas e de aludirem ao conceito de *matéria* com suas imprecisas definições. De acordo com nosso autor, o ponto de união entre elas se dá, portanto, na utilização do método reducionista que, filosoficamente, atribui supremacia à categoria de natureza enquanto esfera ideal de entendimento sobre a criatura humana. As ciências psicológicas - com destaque para a psicanálise com a noção de *inconsciente*, por exemplo - estão presentes nessa conjuntura inspirando a reflexão antropológica. Sobre isto, Padre Vaz diz que:

As antropologias materialistas se caracterizam pelo fato de assumir como referência epistemológica básica uma determinada ciência que passa a ser considerada como *ciência normativa* para o conhecimento global do homem e para o desenho do *modelo* do homem que se considera ratificado pelo conhecimento científico. Entre as ciências que mais frequentemente inspiram essas imagens "científicas" do homem convém enumerar as ciências das origens (Paleontologia e Pré-história humanas), a Biologia humana, as Psicologias profundas, a Linguística e a Etnologia. Os modelos do homem que se inspiram na ciência das origens são geralmente delineados na perspectiva da teoria da Evolução. O reducionismo materialista se apresenta, em geral, como o pressuposto metodológico dessas visões evolucionistas. (...) Mas é necessário lembrar que a perspectiva evolucionista inspirou igualmente modelos antropológicos espiritualistas, dentre os quais se tornaram mais conhecidos o de Henri Bergson e o de Pierre Teilhard de Chardin.³⁴

Enfim, diante dessa recapitulação histórica acerca das concepções filosóficas do ser humano no Ocidente, Padre Vaz reconhece uma semelhança entre as conceptualizações antropológicas que perpassam as noções clássicas, passando pelas cristãs patrísticas e medievais e chegando até as modernas, a saber: o ser humano como ente *universal*. Em contrapartida, o filósofo jesuíta aponta uma inflexão nas ideias contemporâneas sobre a pessoa que sugerem novos modelos de um sujeito humano *pluriversal*. Primeiramente, Padre Vaz elucida o aspecto da universalidade humana, afirmando que:

A tradição filosófica ocidental apresenta uma espécie de *invariante* conceptual na formação da ideia do homem: a pressuposição do homem como ser *universal*, ou seja, reflexo ou receptáculo intencional de toda a realidade. A imagem clássica do *microcosmo* que reflete o grande *cosmo* inaugura essa tradição da universalidade do homem, que Platão exprimiu como "parentesco" da alma com as Ideias e Aristóteles como o "ser todas as coisas" que, de algum modo, compete à alma. Na filosofia moderna a mesma ideia está presente na universalidade do *Cogito* cartesiano e no apriorismo do Entendimento kantiano; no Espírito hegeliano, para o qual se encaminha o desenvolvimento dialético da Natureza; no "ser genérico" de Feuerbach e em sua transposição dialética pelo materialismo histórico. Os modelos antropológicos conservam a ideia do *homem universal*, seja pensado como "existente" (*Dasein, Existenz* ou *pour-soi*), seja como "pessoa", seja considerado em

³⁴ VAZ, 2006, p. 133-134.

sua singularidade biológica (A. Gehlen) ou em sua posição axial no fluxo da evolução (P. Teilhard de Chardin).³⁵

Em seguida, ele constata e explicita as tendências de inclinação da filosofia atual à pluriversalidade do ser humano:

Não obstante a persistência dessa ideia da universalidade e centralidade do homem em sua relação com a Natureza, a sua utilização mostra-se cada vez mais problemática em face do enorme crescimento e diversificação das ciências da natureza e do próprio homem. As antropologias filosóficas contemporâneas preferem reconhecer a pluridimensionalidade dos sentidos que a experiência de seu próprio ser revela ao homem e procuram situar-se numa perspectiva que lhes pareça privilegiada para, a partir dela, construir um discurso englobante e coerente sobre a totalidade da experiência humana. Nesse caso não é a centralidade de um lugar único gerador de sentido (como o *lógikon* clássico ou o *Cogito* cartesiano), mas a pluralidade de lugares de sentido que permite igualmente a pluralidade dos discursos antropológicos.³⁶

As principais ideias ligadas à concepção filosófica contemporânea do ser humano estão sintetizadas no quadro abaixo:

CONCEPÇÃO FILOSÓFICA CONTEMPORÂNEA DO SER HUMANO (síntese das principais ideias)	
O Idealismo alemão abre a era da contemporaneidade, tendo o Romantismo como importante linha de compreensão do estudo sobre o ser humano. Essa vertente é contrária às ideias clássicas do ser humano. Valoriza as particularidades do sujeito: sensibilidade, emoções, paixões na aspiração pelo Todo que se expressam nas manifestações artísticas;	Sören Kierkegaard: propõe uma filosofia existencial de caráter teológico. Em seu pensamento, as categorias de "existência" e de "indivíduo" marcaram o pensamento filosófico no que concerne à noção de ser humano;
Jean-Jacques Rousseau: antropologia eminentemente existencial. Ao mesmo tempo em que coloca o sentimento humano como centro de sua visão da pessoa, dá a seu pensamento uma rigorosa estrutura racional e axiomático-dedutiva;	Friedrich Nietzsche: critica o dualismo cartesiano que possui como núcleo ontológico a "consciência", contrapondo que essa categoria apenas representa o instrumental do "corpo", considerado a unidade superior e a totalidade do sujeito;
Georg Wilhelm Friedrich Hegel: o pensamento hegeliano procura moldar uma síntese que considere alguns elementos das filosofias clássica, cristã-medieval e moderna, conhecida como Filosofia do Espírito subjetivo. Considera o ser humano como um todo inteligível que integra diferentes níveis de realidade e que possui como centro a categoria do "Espírito";	Max Scheler: adota a fenomenologia como caminho para o conhecimento do ser humano. A visão scheleriana parte de um núcleo personalista, por meio do conceito de "pessoa", para falar sobre a relação do indivíduo com a natureza;
Ludwig Feuerbach: concepção antropológica radicalmente materialista. Rejeição à ideia do Deus	Em resumo, a contemporaneidade apresenta três modelos gerais de "imagens do humano":

³⁵ VAZ, 2006, p. 135-136.

³⁶ Ibid., p. 136.

transcendente, fazendo do ser humano o seu próprio deus. A relação com o mundo objetivo e as carências do "ser sensível" definem a imagem humana;	- Antropologia existencial; - Antropologia personalista; - Antropologias materialistas;
Karl Marx: sua concepção de indivíduo tem como característica central as necessidades humanas e estabelece-se na configuração do humano como ser social, relacionado nos níveis da natureza humana e da situação histórica do sujeito;	Diferentemente das noções clássicas, cristã-medievais e modernas, que compreendem o indivíduo como um ente <i>universal</i> , a concepção contemporânea de ser humano sugere novos modelos de um sujeito humano <i>pluriversal</i> .

QUADRO 4: Concepção filosófica contemporânea do ser humano

Para fins didáticos, relacionamos as principais influências das quatro concepções filosóficas gerais de ser humano, à luz do pensamento de Padre Vaz, no quadro abaixo:

AS QUATRO CONCEPÇÕES FILOSÓFICAS GERAIS DO SER HUMANO (de acordo com Padre Vaz)	
<i>CONCEPÇÕES</i>	<i>PRINCIPAIS INFLUÊNCIAS</i>
Clássica	Diógenes de Apolônia, Sofistas, Sócrates, Platão, Aristóteles, Epicurismo, Estoicismo e Neoplatonismo. ³⁷
Cristã patrística e medieval	Cristianismo, Gnosticismo, Orígenes, Irineu de Lião, Gregório de Nissa, Nemésio de Emesa, Santo Agostinho e Santo Tomás de Aquino. ³⁸
Moderna	Nicolau de Cusa, René Descartes, Thomas Hobbes, Blaise Pascal, John Locke, Ilustração e Immanuel Kant. ³⁹
Contemporânea	Romantismo, Jean-Jacques Rousseau, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Ludwig Feuerbach, Karl Marx, Søren Kierkegaard, Friedrich Nietzsche e Max Scheler. ⁴⁰

QUADRO 5: As quatro concepções filosóficas gerais do ser humano

Não intentamos, por meio do panorama geral apresentado, esgotar o tema, aprofundando e discorrendo sobre todas as linhas de pensamento antropológico desenvolvidas ao longo da história. Relembramos que o motivo dessa contextualização visa demonstrar a complexidade do tema em torno da pergunta "o que é o ser humano?" e apontar o dualismo antropológico como uma problemática que ainda se reflete na cognição do indivíduo ocidental do terceiro milênio. Por conseguinte, reconhecemos que esse paradigma também afetou tanto a psicologia moderna como a teologia cristã. Tendo em vista que essas

³⁷ Vide quadro 1 nas páginas 19 e 20.

³⁸ Vide quadro 2 na página 23.

³⁹ Vide quadro 3 nas páginas 26 e 27.

⁴⁰ Vide quadro 4 nas páginas 32 e 33.

duas ciências formam as bases epistemológicas da antropologia transpessoal e da antropologia teologia, respectivamente, verificamos, no item seguinte, como esse dualismo se expressou nessas áreas do saber, a fim de que possamos compreender a necessidade ainda vigente de um esforço que transponha a separação entre alma e corpo, espírito e matéria, no entendimento sobre o humano.

1.2 Expressões dualísticas na psicologia e na teologia

Iniciando pela ciência psicológica, reafirmamos que ela não escapou ao influxo das correntes dualistas e algumas de suas abordagens, senão a maioria, apropriaram-se de conceptualizações de ser humano calcadas no modelo dicotômico predominante. Sabemos que o aprofundamento teórico no campo da psicologia não é objeto de estudo desta dissertação. No entanto, demanda-nos discorrer brevemente sobre as expressões que o dualismo obteve no contexto histórico da psicologia transpessoal para chegarmos, no próximo capítulo, às bases epistemológicas da antropologia suscitada por esta linha de pesquisa.

A psicologia moderna, enquanto área formal de estudo, fundamentalmente científica, surge no século XIX, influenciada pela ideia de que os métodos modernos das ciências naturais também poderiam ser adotados nas pesquisas sobre a mente e a natureza humana. Todavia, os temas abordados pela ciência psicológica já eram assuntos tratados pelos filósofos do século V a.C., como visto no item anterior. Segundo alguns historiadores, o pensamento platônico, aristotélico e o de outros teóricos gregos determinaram o arcabouço herdado pela psicologia moderna, sendo base de todas as pesquisas posteriores. Porém, a diferenciação entre o entendimento dos antigos e a perspectiva dos modernos não se encontra nos questionamentos levantados, mas sim nas abordagens e nas metodologias empregadas para se alcançar respostas sobre a condição humana.

De acordo com os norte-americanos Duane Schultz, psicólogo, e Sydney Ellen Schultz, pesquisadora, em sua obra *História da Psicologia Moderna*, por se tratar de uma ciência nova, a psicologia ainda não atingiu o seu estágio paradigmático, ou seja, uma fase de unificação de pontos de vista entre os psicólogos a respeito das conceituações em relação à área. As divergências entre os especialistas são enormes para definir o que de fato é a psicologia e o que ela estuda. Alguns dizem ser uma ciência que estuda o comportamento humano, outros se referem à investigação da mente, outros a vinculam às pesquisas sobre a consciência humana e outros ainda a sugerem como conhecimento da "alma". Observamos,

ainda, que, assim como a teologia, a psicologia (e mais ainda a abordagem transpessoal) enfrentou resistências e ainda se depara com elas na esfera acadêmica, sendo questionada em sua perspectiva de ciência verdadeira pela natureza dos assuntos abordados, bem como pelos métodos utilizados na construção do conhecimento.

Apesar das suspeitas e das divergências em relação às inúmeras linhas psicológicas fundadas, a ciência psicológica afirma-se como uma área de estudo própria e, atualmente, comprehende-se a existência de três grandes correntes de pensamento ou três grandes "forças", às quais daremos enfoque neste item. São elas: o behaviorismo (ou comportamentalismo ou, ainda, psicologia comportamental), a psicanálise e a psicologia humanista⁴¹. Todas essas três forças foram inspiradas pelo espírito filosófico, científico e religioso da época (*zeitgeist*). Dessa forma, essas correntes sofreram o impacto da antiga concepção platônica em seu caráter dualista, mas, enquanto herdeiras da modernidade, foram afetadas principalmente pelas ideias mecanicistas, cartesianas, positivistas, empíricas e materialistas predominantes do século XVII ao XIX.

O espírito do mecanicismo, que afirma o universo como uma grande máquina e utiliza a metáfora do relógio mecânico como ilustração dessa compreensão, busca explicar todos os processos naturais por meio das leis da física e da química, afetando a experiência humana em sua totalidade. Juntamente ao determinismo e ao reducionismo, essa crença passa a caracterizar a ciência e, consequentemente, a psicologia. O resultado é a percepção de que a pessoa é uma máquina e de que o seu funcionamento (mental, inclusive) e o seu comportamento são governados por leis mecânicas, sendo possível, desse modo, aplicar os métodos experimentais e quantitativos para se desvelar a natureza humana. Esse cenário favoreceu, nas pesquisas científicas psicológicas, a realização de experimentações com animais vivos, antes mesmo do surgimento da anestesia, uma vez que os animais, assim como os seres humanos, eram também máquinas, porém com a desvantagem de serem considerados criaturas desprovidas de alma, segundo o dogma religioso da época.

Toda essa mentalidade descrita é simbolizada na figura de Descartes, personalidade que contribuiu imensamente com o desenvolvimento dos estudos psicológicos ao trazer uma nova visão a respeito do antigo problema mente-corpo. A primeira contribuição cartesiana diz respeito à concepção mecanicista do corpo, em que a mente e o corpo são concebidos como

⁴¹ Para além da ideia de três grandes "forças" da psicologia, reconhecemos a existência de inúmeras correntes teóricas que apontam para distintas linhas de pesquisa psicológica. Todavia, mesmo tendente a um reducionismo, fizemos essa escolha metodológica pela noção clássica das três principais abordagens, visto a nossa impossibilidade de aprofundamento no assunto, bem como a necessidade de delimitação do objeto de estudo desta dissertação.

entidades totalmente distintas, sendo a parte material responsável por todas as funções do ser, exceto a função do pensamento. Por ser matéria, a estrutura física está, então, sujeita às experimentações científicas. Por conta dessas características materiais, Descartes propõe, ainda, que, na interação mente-corpo, o corpo possui ampla influência sobre a mente e não apenas o contrário, como os teóricos da época pensavam. Sobre isto, o casal Schultz declara que:

Descartes introduziu uma abordagem para a questão que vinha de longa data, ou seja, o problema mente-corpo, e concentrou a atenção na dualidade físico-psicológica. Ao fazê-lo, ele redirecionou a atenção dos pesquisadores, que passaram do conceito teológico abstrato da alma para o estudo científico da mente e dos processos mentais. Como consequência, houve a transferência dos métodos de investigação da análise metafísica subjetiva para a observação e a experimentação objetiva. As pessoas faziam apenas conjecturas a respeito da natureza e da existência da alma, mas podiam, de fato, observar as operações e os processos da mente. Desse modo, os cientistas acabaram aceitando a mente e o corpo como duas entidades separadas.⁴²

Os autores acrescentam que, para completar suas ideias sobre a interação mente-corpo, Descartes discorre sobre um ponto, no corpo humano, capaz de favorecer essa influência mútua. O estudo empírico da localização das funções mentais na estrutura física do ser humano favorece, então, o surgimento de abordagens psicológicas voltadas unicamente à descrição dos processos correlacionais entre os elementos constitutivos da pessoa.

Ele concebeu a mente como uma unidade, o que significava que ela deveria interagir com o corpo em apenas um único ponto. Também acreditava que a interação ocorria em alguma parte dentro do cérebro, porque a pesquisa havia demonstrado que as sensações viajavam até ele, onde também se originava o movimento. Estava claro para Descartes que o cérebro era o ponto central das funções da mente e que a única estrutura cerebral unitária (ou seja, que não era dividida nem duplicada em cada hemisfério cerebral) seria o corpo pineal ou *conarium*. E ele considerou lógico ser esse o centro da interação.⁴³

A doutrina das ideias inatas é mais uma das colaborações cartesianas. Para o filósofo, as noções de Deus, do eu, da perfeição e do infinito eram inerentes à natureza humana. Esse conceito trazido por Descartes é a origem da teoria nativista da percepção, cuja ideia reflete a capacidade de percepção como habilidade inata e não aprendida. Tal teoria foi posteriormente utilizada pelas correntes da psicologia da *gestalt* e, mais tarde, pelas correntes da psicologia cognitiva.

⁴² SCHULTZ, Duane P.; SCHULTZ, Sydney Ellen. *História da Psicologia Moderna*. Tradução da 11a ed. norte-americana por Priscilla Rodrigues Lopes. 4a ed. São Paulo: Cengage, 2019, p. 33.

⁴³ *Ibid.*, p. 35.

Outra inferência proveniente desse raciocínio de Descartes é a constatação de que, da mesma maneira que os autômatos, o corpo poderia movimentar-se de forma involuntária, ou seja, sem a ação consciente da mente, sugerindo a teoria do ato de reflexo (*undulatio reflexa*). Esse conceito cartesiano está na base do princípio behaviorista de estímulo-resposta (E-R) do século XX. Schultz e Schultz explicam que:

Essa teoria é precursora da psicologia behaviorista de estímulo-resposta (E-R) do século XX, cuja ideia consiste na possibilidade de um objeto externo (estímulo) provocar uma resposta involuntária, como a perna que salta quando o médico bate no joelho com um pequeno martelo. O comportamento reflexo não envolve pensamento nem processo cognitivo: parece ser completamente mecânico ou automático. O trabalho de Descartes também serviu de subsídio para a crescente tendência à hipótese científica da previsibilidade do comportamento humano. O modo de operação do corpo mecânico pode ser previsto e calculado, desde que os estímulos sejam conhecidos.⁴⁴

O casal Schultz acrescenta que os esforços para o estabelecimento da psicologia como ciência objetiva contam, ainda, com outra influência, além do mecanicismo. O positivismo de Auguste Comte (1798-1857) parte do pressuposto de que só pode ser considerado conhecimento válido aquele que possui uma natureza social e que pode ser observado concretamente, de maneira visível, audível e/ou palpável. Seguindo esse raciocínio, o processo de introspecção proveniente da experiência perceptual do sujeito, bem como as categorias da "alma", "consciência" ou "mente" foram descartados dos estudos psicológicos nos primeiros anos do século XX. Ressaltamos que esse descarte não se dá pelo fato de os teóricos não acreditarem na existência da alma, mas por ela ser um elemento imensurável e, portanto, considerada inútil à ciência, tornando-se um pseudoproblema na psicologia da época. John Broadus Watson (1878-1958), psicólogo norte-americano, positivista não-declarado e norteado pelo *zeitgeist* científico do período, adota essa abordagem mecanicista, objetiva e materialista para fundar a corrente do behaviorismo, conhecida como a primeira "força" da psicologia.

O comportamentalismo constitui-se de três estágios de desenvolvimento. Sua primeira fase, marcada no início do século XX, gira em torno da obra de Watson. A partir de 1930 até 1960, os trabalhos de Clark Leonard Hull (1884-1952), Edward Chace Tolman (1886-1959) e Burrhus Frederic Skinner (1904-1990) caracterizam a segunda fase conhecida como neobehaviorismo. Entre esses autores havia um certo consenso no que diz respeito ao estudo da aprendizagem como tópico central da psicologia; ao comportamento humano como sendo

⁴⁴ SCHULTZ; SCHULTZ, 2019, p. 34.

regido pelas leis do condicionamento; e à adoção do princípio do operacionismo nas investigações da área. Entre 1960 e 1990, Julian Rotter (1916-2014) e Albert Bandura (1925-2021) inauguram a terceira fase de evolução dessa corrente, conhecida como neo-neobehaviorismo ou sociobehaviorismo. Nesse período, apesar de manterem a observação do comportamento manifesto como centro da teoria, as pesquisas retomam as análises em torno dos processos cognitivos.

Diferentemente das outras escolas de psicologia herdeiras de uma tradição acadêmica, a segunda "força" surge no final do século XIX em um contexto clínico da medicina e da psiquiatria. Por esse motivo, a psicanálise, fundada por Sigmund Freud (1856-1939), possui como objeto de estudo algo que costuma ser ignorado pelas correntes científicas: a psicopatologia, ou comportamento anormal, e o inconsciente. Para isso, adota métodos também variados para compreender as doenças mentais com o objetivo de oferecer tratamento aos adoecidos. Ao contrário do behaviorismo, os experimentos em laboratório não são a ferramenta utilizada, mas a observação clínica é que determina os estudos psicanalíticos. Levando em consideração o *zeitgeist* em que Freud vivia, o casal Schultz relata que essa ótica da psicanálise possui inspiração no pensamento de Darwin.

Darwin discutiu várias ideias usadas posteriormente por Freud como temas centrais da psicanálise, até conflitos e processos mentais inconscientes, significado dos sonhos, simbolismo oculto de alguns comportamentos e importância do impulso sexual. De modo geral, Darwin concentrou-se, assim como Freud faria posteriormente, nos aspectos não racionais do pensamento e do comportamento.⁴⁵

Todavia, apesar de apresentar uma perspectiva tão diferente sobre a mente humana, a teoria freudiana também sofreu influência das mesmas ideias mecanicistas que norteavam a abordagem da ciência comportamental. O próprio termo "psicanálise" revela o método analítico como caminho de entendimento das forças psíquicas do ser humano. Nesse sentido, os fenômenos da mente também poderiam ser analisados, dissecados e reduzidos assim como as máquinas, de acordo com os preceitos das ciências naturais.

Além disso, Freud adota a noção determinística e previsível da realidade a partir do conhecimento de causa (no caso, consciente ou inconsciente), resultando em um abandono da ideia de livre-arbítrio ou livre iniciativa na experiência humana. Na tentativa de cientificar a psicanálise, ele passa a seguir os princípios da física para construir uma "representação dos

⁴⁵ SCHULTZ; SCHULTZ, 2019, p. 321.

processos mentais como estados determinados quantitativamente de partículas materiais específicas"⁴⁶. Schultz e Schultz acrescentam que:

Apesar de Freud mudar a intenção de modelar a psicologia com base na física, quando descobriu que o objeto de estudo escolhido - a personalidade humana - não podia ser estudado por meio das técnicas da química e da física, continuou fiel ao positivismo e ao determinismo que alimentaram a psicologia experimental. Além disso, embora Freud tenha sido influenciado por essa visão, não ficou restrito a ela. Ele alterou ou descartou a filosofia em áreas nas quais percebeu que não se adequava. Por fim, demonstrou quão limitante o conceito mecanicista da natureza humana poderia ser.⁴⁷

Com o passar do tempo, a psicanálise não mais se manteve sob o monopólio de Freud. Alguns grandes nomes da psicologia deram continuidade ao desenvolvimento do sistema psicanalítico e, após vinte anos de fundação dessa vertente, também surgiram facções concorrentes. No grupo dos continuadores, Donald Woods Winnicott (1896-1971) foi um médico e psicanalista inglês que se apropriou do aspecto original da obra freudiana revestindo-a de uma linguagem mais adaptada ao século XX e, portanto, colocando novamente essa abordagem no circuito dos debates contemporâneos. Sua especialidade principal era a pediatria e, por esse motivo, seus estudos focalizaram temas ligados às análises infantil e maternal. Seu contributo inclui a teoria sobre a importância e os efeitos do cuidado materno no desenvolvimento da criança; a teoria sobre o objeto transicional, em que a mãe vive uma regressão parcial e temporária para identificar-se com o bebê e compreender suas necessidades básicas; a teoria dos pais "suficientemente bons"; e as ideias que distinguem o verdadeiro *self* do falso *self*.

Ainda nesse agrupamento, temos Jacques Lacan (1901-1981), psiquiatra francês de fundamental importância no desenvolvimento da psicanálise. Em sua época, Lacan se opõe aos pós-freudianos que articularam a Psicologia do Ego e propõe um retorno ao pensamento original de Freud, revelando-se um exímio intérprete dos textos freudianos. Sua abordagem é considerada inovadora pela guinada que ele promove no sistema psicanalítico, agora envolvido em uma nova roupagem baseada em conceitos da linguística de Ferdinand de Saussure (1857-1913) e da antropologia estrutural de Claude Lévi-Strauss (1908-2009). Citamos, a título de conhecimento, seus principais conceitos: a *foraclusão* do Nome-do-Pai; a noção de que o inconsciente é estruturado como uma linguagem; a metonímia e a metáfora como as únicas formas de produção de significado para os conteúdos do inconsciente; a

⁴⁶ FREUD, 1895, p. 359 *apud* SCHULTZ; SCHULTZ, 2019, p. 344.

⁴⁷ SCHULTZ; SCHULTZ, 2019, p. 345.

nodulação do Real, Simbólico e Imaginário; e os quatro discursos (do mestre, da histérica, do analista e do universitário).

Já no campo das facções concorrentes, destacamos o pensamento de Carl Gustav Jung (1875-1961) não apenas pela sua clara importância - uma vez que ele chegou a ser considerado, por Freud, o seu substituto e herdeiro do movimento psicanalítico -, mas pelo fato de a psicologia analítica junguiana estar nas bases das abordagens humanista e transpessoal devido aos novos elementos presentes em sua tese sobre o humano. O suposto sucessor de Freud exprimia dúvidas e objeções ao trabalho do pai da psicanálise e a publicação da obra *Psicologia do inconsciente* em 1912, de conteúdo contrário aos princípios freudianos, foi o ponto crucial para o rompimento entre ambos os analistas.

Em sua teoria da personalidade, diferentemente de Freud, Jung não valorizou as noções sobre o complexo de Édipo; não considerou a libido exclusivamente em termos sexuais, mas como energia de vida generalizada; e não concordava que as vivências dos primeiros anos de vida da criança determinam de modo definitivo a personalidade humana. Além disso, ao investigar mais a fundo a mente inconsciente, Jung a dividiu em duas dimensões: a dimensão do inconsciente pessoal referente às lembranças, impulsos, desejos e percepções do indivíduo; e a inédita dimensão do inconsciente coletivo como o âmbito de registro das experiências herdadas da espécie humana e da espécie animal. Seu trabalho investiga, ainda, as ideias sobre arquétipos, complexos, introversão e extroversão, tipos psicológicos e o conceito de *autorrealização* que foi fundamental para o desenvolvimento das noções psicológicas humanistas. Todavia, a psicologia junguiana não teve grande repercussão na psicologia científica como a psicanálise, devido ao fato de conter bases religiosas e místicas.

Na segunda metade do século XX, por volta de 1960, surge nos Estados Unidos a terceira "força", conhecida como psicologia humanista. Liderada por Anthony Sutich (1907-1976) e Abraham Maslow (1908-1970) e marcada, ainda, pelas influências de personalidades ligadas ao período de pós-fundação da psicanálise como Jung, Alfred Adler (1870-1937), William Reich (1897-1957), Carl Rogers (1902-1987), entre outros, essa corrente coloca-se em total divergência às duas primeiras forças do behaviorismo e da psicanálise. Originada em um contexto de contracultura *hippie*, o humanismo demonstra uma profunda insatisfação diante da primazia de uma mentalidade mecanicista e materialista. Além do mais, para esses psicólogos:

A psicologia comportamental consistia em uma abordagem limitada, artificial e improdutiva da natureza humana. Eles consideravam que o foco no comportamento manifesto era desumanizador e que essa visão reduzia o ser humano ao *status* de simples animal ou máquina. Discordavam da visão de comportamento do homem como uma forma predeterminada em resposta aos fatos de estímulo da vida. E, ainda, consideravam o homem um ser muito mais complexo do que ratos de laboratório ou autômatos, de forma que ele não poderia ser analisado de forma objetiva, quantificado e reduzido a unidades de estímulo-resposta (E-R). Os psicólogos humanistas também se opunham às tendências deterministas da psicanálise freudiana e à forma como se minimizava o papel da consciência, além de criticarem Freud por estudar apenas indivíduos neuróticos e psicóticos. Eles argumentavam que, se os psicólogos se concentravam apenas no estudo da disfunção mental, como seria possível compreender a natureza da saúde emocional e de outras qualidades positivas do homem? Ao abrir mão de analisar prazer, alegria, êxtase, bondade, generosidade, por exemplo, para estudar o lado obscuro da personalidade humana, a psicologia estava ignorando as virtudes e as forças exclusivamente humanas.⁴⁸

O casal Schultz explica que, em vista disso, as noções humanistas mostram-se inovadoras ao objetivar os estudos sobre o desenvolvimento das máximas potencialidades humanas, em todos os aspectos, com vistas à plena realização pessoal e social, partindo da compreensão da integridade da natureza humana, dotada de poder criativo, livre-arbitrio, aspirações positivas e experiências conscientes. Nessas condições, a razão e o nível intelectivo do sujeito não possuem maior importância em relação ao âmbito de seus sentimentos. Esses aspectos da condição humana, antes menosprezados pelas escolas psicológicas científicas, assumem o foco das pesquisas humanistas desenvolvidas como resposta às limitações percebidas nas duas primeiras forças.

O pai espiritual da psicologia humanista, Maslow, conferiu certa respeitabilidade acadêmica a essa vertente por meio de estudos - com uma pequena amostra de pessoas notáveis - que visavam compreender a capacidade de grandes realizações do ser humano e, portanto, avaliar se existia alguma diferença entre os indivíduos que se destacam em determinada área e os outros de condição mediana ou normal. Em seus resultados, concluiu que todos possuem a propensão inata à autorrealização, à qual Jung mencionara. Porém, para atingir esse estágio de desenvolvimento pleno das habilidades e de realização máxima do seu potencial, o sujeito deve atender, antes, a determinadas necessidades em ordem de prioridade, a saber: fisiológicas, de segurança, de pertinência, de amor e de estima.

As características que Maslow observou nas pessoas autorrealizadas são: percepção objetiva da realidade; plena aceitação da própria natureza; compromisso e dedicação a algum tipo de trabalho; simplicidade e naturalidade de comportamento; necessidade de autonomia, privacidade e independência; experiências de "pico" ou místicas intensas; empatia e afeição

⁴⁸ SCHULTZ; SCHULTZ, 2019, p. 374.

pela humanidade; resistência ao conformismo; estrutura de caráter democrático; atitude de criatividade; e alto grau do que Adler chamava de interesse social⁴⁹.

Vale destacar, ainda, o contributo de Carl Rogers por sua abordagem da psicoterapia conhecida como terapia centrada na pessoa. Sua teoria da personalidade também se orienta por noções similares à da autorrealização. Todavia, seus resultados são provenientes da aplicação da teoria centrada na pessoa no contexto universitário. O casal Schultz explica que:

O nome da terapia de Rogers expressa sua visão da personalidade humana. Ao colocar a responsabilidade pela melhora na pessoa ou no paciente, e não no terapeuta (como ocorre na terapia ortodoxa), Rogers assumia que as pessoas seriam capazes, consciente e racionalmente, de mudar os próprios pensamentos e comportamentos do indesejável para o desejável. Ele não acreditava no indivíduo permanentemente reprimido por forças inconscientes ou por experiências da infância. A personalidade é moldada pelo presente e pela maneira como o indivíduo percebe a circunstância.⁵⁰

Rogers observou que, apesar da ânsia pela autorrealização ser inata no sujeito, como observou Maslow, as vivências na infância e o processo de aprendizagem da criança podem incentivar ou reprimir essa busca pessoal. Nesse sentido, ele destaca a função primordial da *atenção positiva* (amor incondicional da mãe pelo bebê) na saúde psicológica do indivíduo. Semelhantemente a Maslow, Rogers também indica as características que ele percebeu nas pessoas que haviam alcançado o estágio máximo que ele denominou de funcionamento pleno. São elas: mente aberta para aceitar qualquer tipo de experiência e de novidades; tendência a viver plenamente cada momento; capacidade para se orientar pelos próprios instintos e não pelas opiniões ou razões de outras pessoas; senso de liberdade no pensamento e na ação; alto grau de criatividade; e necessidade contínua de maximizar o seu potencial⁵¹.

Apesar do pouco reconhecimento científico e acadêmico, se comparada às duas primeiras "forças" da psicologia, a psicologia humanista deu um passo importante para a evolução do pensamento psicológico que impactou novas vertentes da psicologia contemporânea. Ela reforça a ideia de livre-arbítrio do sujeito, restaura o estudo da consciência na psicologia experimental acadêmica e reforma a visão sobre o ser humano, não mais considerado como máquina, mas como indivíduo que deve ser considerado em sua integralidade e em suas necessidades múltiplas. Nesse ponto, observamos um passo à frente na superação do dualismo antropológico.

⁴⁹ SCHULTZ; SCHULTZ, 2019, p. 376.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 379.

⁵¹ *Ibid.*, p. 381.

Tendo em vista a originalidade da visão humanista, é importante ressaltarmos o quanto o *zeitgeist* intelectual que precede o período do surgimento dessa abordagem favoreceu para que essas mudanças ocorressem no âmbito psicológico. Estas decorrem da evolução científica, especialmente na área da ciência física. Vemos que, já nas últimas décadas do século XIX, o conceito de "campos de força" e os estudos sobre magnetismo foram desconstruindo a noção atomística que imperava no ocidente. Chegado o século XX, o modelo determinista, mecanicista e reducionista, característico da época de Galileu Galilei (1564-1652) e de Isaac Newton (1643-1727), começa a perder força diante das novas perspectivas de Albert Einstein (1879-1955), Niels Bohr (1885-1962) e Werner Heisenberg (1901-1976). Aos poucos, a ciência contemporânea entende não ser possível uma total objetividade em suas investigações, pelo fato de constatarem a indissociação entre observador e objeto observável. Schultz e Schultz explicam que:

A rejeição pelos físicos do objeto de estudo mecanicista e objetivo e, ao mesmo tempo, o reconhecimento da subjetividade restabeleceram o papel vital da experiência consciente como uma forma de obter informações sobre o mundo real. Essa revolução na física foi um argumento efetivo para tornar novamente a consciência uma parte legítima do objeto de estudo da psicologia. Embora o sistema psicológico científico tenha resistido à nova física por meio século, atendo-se a um modelo desatualizado e definindo-se insistenteamente como uma ciência objetiva do comportamento, a disciplina acabou reagindo ao *Zeitgeist* e modificando-se, de modo a readmitir os processos cognitivos.⁵²

A partir desse contexto, forma-se um cenário propício ao desenvolvimento de novas pesquisas e à retomada de antigos estudos atrelados a um paradigma não-dualista ou, pelo menos, a um dualismo mais ameno. É o caso da psicologia da *gestalt*, da psicologia cognitiva, da psicologia evolucionista, da neurociência cognitiva, da psicologia positiva e, finalmente, da psicologia transpessoal, à qual nos detemos para alcançar o objetivo central desta dissertação.

É fundamental ressaltarmos que os apontamentos feitos em relação a todas as correntes psicológicas citadas não visam desmerecer o valor que cada uma possui na evolução do pensamento dessa área. Todas são úteis e importantes. As observações feitas apenas demonstram como o paradigma dualista se infiltrou na história da psicologia.

Com relação à abordagem transpessoal, Sutich e Maslow, os mesmos psicólogos fundadores da psicologia humanista, percebem, com o tempo, que haviam desconsiderado um elemento importante no modelo criado por eles mesmos, a saber: a componente da dimensão

⁵² SCHULTZ; SCHULTZ, 2019, p. 395.

espiritual da *psique* humana. Ao observar uma “propensão humana a buscar significado para a vida por meio de conceitos que transcendem o tangível, à procura de um sentido de conexão com algo maior que si próprio”⁵³, Maslow afirma:

Devo dizer que considero a Psicologia Humanista ou Terceira Força de Psicologia, apenas transitória, uma preparação para a Quarta Psicologia, ainda mais elevada, transpessoal, transhumana, centrada mais no cosmo do que nas necessidades e nos interesses humanos, indo além do humanismo, da identidade, da individuação e quejandos.⁵⁴

Enfim, veremos no próximo capítulo como a linha de pensamento transpessoal traduz, na psicologia contemporânea, os esforços de desenvolvimento de uma cosmovisão que transcende a percepção dualista da realidade, em variados níveis, sem deixar de incluir o fenômeno da dualidade no processo de amadurecimento da consciência humana. Entendemos que essa superação do dualismo pode colaborar com o acesso à realidade mais essencial do ser humano, que se vê integrado e empoderado para expressar a manifestação de seus mais altos dons e de suas mais sublimes vocações. Para tal, no que diz respeito ao cenário acadêmico, a psicologia transpessoal adotou metodologias não-hegemônicas para o embasamento de seus saberes que serão elucidadas no item seguinte.

As expressões dualísticas também encontram manifestação no campo da teologia católica. No item anterior, sobre o contexto histórico-filosófico do dualismo no ocidente, as reflexões trazidas por Padre Vaz demonstraram grande parte dessa tradução separatista no âmbito teológico, pelo fato de teologia e filosofia estabelecerem íntima relação. Não nos é conveniente, dessa forma, redizer o que já foi informado. Todavia, cabe-nos discorrer um pouco mais sobre este tema, a fim de trazermos mais elementos de análise para a reflexão que será aprofundada no capítulo terceiro desta pesquisa.

Retomando a problemática da relação corpo-alma, o teólogo gaúcho Inácio Strieder (1940-2016) sintetiza o que ele acredita serem as principais correntes de pensamento que atuam como fonte de toda a discussão sobre esse assunto: o maniqueísmo, o dualismo órfico/platônico, o unitarismo aristotélico-tomista e o monismo antropológico dos antigos hebreus-semitas. Segundo ele, todas essas vertentes influenciaram a visão cristã sobre o humano e, mesmo que o cristianismo apresente uma originalidade na concepção sobre a natureza humana, em seu ponto de vista, a afirmação teológica careceu, muitas vezes, de suficiente lucidez para responder aos sugestionamentos dualistas. A Revelação cristã, por sua

⁵³ GUIMARÃES, Hélio Penna; AVEZUM, Álvaro. "O impacto da espiritualidade na saúde física". In: *Revista de Psiquiatria Clínica*, vol. 34, supl. 1, Belo Horizonte, p. 88-94, 2007, p. 89.

⁵⁴ MASLOW, Abraham H. *Toward a psychology of being*. 3. ed. New York: John Wiley and Sons, 1998, p. 12.

vez, é clara ao comunicar a unidade psicossomática do indivíduo e sua contribuição sobre a importância do corpo recusa todo e qualquer dualismo antropológico. Strieder declara que:

A visão cristã é fundamentalmente positiva em relação ao corpo. Pois afirma que o filho de Deus assumiu um corpo humano, tornando-se assim o Salvador dos homens. Além disso, em sua morte, Cristo não voltou ao estado de puro espírito, mas ressuscitado é assumido na glória com a dimensão corporal. Inclusive, na Ceia, deixa o testamento de sua presença corporal. Na fórmula da consagração eucarística "isto é o meu corpo...", este corpo não se identifica simplesmente com os limites da figura material do Cristo. Portanto, aqui existe uma compreensão cristã original de "corpo". E sendo o Cristo proposto como o modelo a ser imitado pelos homens, a dimensão corporal adquire um valor novo e fundamental para os cristãos. O corpo é o próprio homem, é a sua vida cheia de antagonismos, mas a única forma de ser.⁵⁵

Ancorada no monismo antropológico do Antigo e do Novo Testamentos, a perspectiva striederiana aponta, ainda, para a compreensão de que a teologia paulina atribui ao corpo o seu mais sagrado sentido, definindo-se como uma verdadeira "teologia do corpo". Entretanto, as interpretações equivocadas sobre a visão do apóstolo Paulo geraram uma aproximação dessa teologia à mentalidade dualista órfico-platônica, ao igualarem o conceito de "corpo" à forma concreta do chamado "humano exterior". Assim, a antropologia cristã que se desdobra desde a era da Patrística até os dias atuais, encontra-se, muitas vezes, comprometida em seus princípios, abrindo brechas a uma pregação cristã que propõe a salvação da alma e a negligência do corpo. Strieder explicita o que acredita ser essencial na teologia paulina para essa discussão.

Para Paulo, o *sōma* (corpo) sempre é mais do que apenas aquilo que vulgarmente se entende por "corpo". Para ele, este conceito engloba a totalidade do ser humano, que é um ser aberto e com inúmeras possibilidades e disposições. A vida do homem se realiza corporalmente e este corpo está constantemente em construção; com as nossas relações e ações ampliamos o corpo. A tarefa do cristão é justamente construir e ampliar o seu corpo na imitação de Cristo. Desta tarefa resulta a vida cristã. Para Paulo, o "corpo" é o "lugar" ou o "âmbito" no qual se realiza a comunicação e a solidariedade do homem com o seu próximo, com o seu ambiente e com Deus. Paulo não propõe nenhum dualismo antropológico em detrimento do corpo. Não conhece "almas", mas homens.⁵⁶

Não obstante, como já dito, a força da linguagem dualista marcou a civilização ocidental. Em resumo, as concepções da Idade Antiga sobre o corpo se revestem de variada significação, acentuando, no entanto, a ideia de desvalorização do corpo em relação à alma. Esses significados, por sua vez, indicam o corpo como objeto, o que gera repercussões não

⁵⁵ STRIEDER, 1992, p. 97-98.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 110.

apenas no âmbito particular do sujeito, mas no nível social, cultural, religioso, ético, econômico e político. Relembramos aqui algumas dessas definições apontadas por Strieder:

O corpo é idêntico à carne organizada, é a matéria que nos envolve, é a pessoa, é o objeto de desejos eróticos, é um objeto do mundo exterior, é uma substância extensa, espacial; o cosmos é o corpo de Deus, a alma também possui corpo, o corpo é o Ego da pessoa, também o cadáver é corpo, os corpos físicos nunca podem ter forma esférica, isto somente compete à alma e à razão, o corpo é a manifestação objetiva da alma. Ao lado das ideias de desprezo do corpo existe na Antiguidade um verdadeiro culto ao corpo: na arte e nos esportes. De acordo com esta compreensão se busca um corpo perfeito: "Mens sana in corpore sano".⁵⁷

Na modernidade, Descartes "beberá" dessa fonte conceptual ao propor um dualismo radical entre o elemento espiritual e o elemento corpóreo. Para Strieder, a visão cartesiana "des-anima" a matéria ao mesmo tempo em que "des-materializa" a alma, fazendo do primeiro um objeto de estudo exclusivo das ciências naturais e do segundo um objeto exclusivo da filosofia. Dessa maneira, o teólogo observa, como consequência, a severa ruptura entre ciências espirituais e ciências naturais, autoconhecimento e conhecimento, existência e natureza, alma e corpo.

Embora reconheçamos as contribuições cartesianas no avanço científico, essa visão, contudo, não foi capaz de garantir ao ser humano a sua dignidade e nem de apresentar soluções reais aos problemas fundamentais da vivência humana, mesmo prometendo ao sujeito moderno o progresso e o bem-estar. Pelo contrário, serviu de base, muitas vezes, para a escravidão, a exploração, as segregações de toda ordem e a violência em suas múltiplas manifestações, expressões que o cristianismo busca erradicar. No ponto de vista de Strieder, o motivo pelo qual o pensamento cartesiano favorece esse tipo de consequência se deve à noção de que o corpo se identifica com a dimensão física, que é uma mera máquina. Para o teólogo, no entanto, "corpo" exprime não apenas a estrutura orgânica do ser humano, mas engloba o ser corporal que é a própria criatura humana inteira. Ele diz:

Portanto, na "morte" não sobrevive a nossa alma, mas sobrevive a nossa pessoa, o nosso Ego, que é o nosso corpo, pois o ser humano somente existe como ser corporificado. Seria totalmente equivocado afirmar que Cristo, ou os líderes espirituais, estão aí para salvar almas. A sua ação soteriológica se dirige ao homem todo e não a uma suposta alma presa em nosso corpo, e que é preciso salvar para fazê-la retornar a Deus. Pode-se afirmar com bastante certeza que todo espiritualismo desencarnado é dualista e alienante.⁵⁸

⁵⁷ STRIEDER, 1992, p. 106.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 109.

O teólogo espanhol Alfonso García Rubio (1934) corrobora a percepção sobre os impactos causados pela concepção cartesiana da modernidade. Ele acrescenta que os métodos da ciência experimental, vangloriados na idade moderna, alteram radicalmente a visão que o indivíduo possui da natureza, de si mesmo e, consequentemente, da relação que estabelece com o mundo. Não mais o ser humano assume a postura de contemplação e de imitação da natureza observada no período antigo e medieval. A racionalidade técnica, na ruptura entre o observador e objeto observável, conduz o ser humano ao enfrentamento, à dominação, à destruição e à transformação do meio para benefício pessoal apenas, revelando profunda incoerência com o discurso da fé no progresso "que supostamente deveria estar a serviço da libertação do ser humano [mas que] acabou escravizando-o"⁵⁹.

À vista disso, García Rubio aponta como esse arcabouço teórico sustenta o paradigma da civilização industrial, iniciada no final do século XVIII, com algumas consequências antropológicas que perduram ainda hoje. Ele observa uma progressiva comercialização das relações humanas que reduzem a identidade da pessoa a uma perspectiva dicotômica: a de produtora/consumidora. Essa dicotomia, gradativamente, promove o rompimento da antiga unidade ser humano/natureza e ser humano/comunidade. Nesse raciocínio, o sujeito é visto de maneira "atomizada" e apartada de sua realidade, evidenciando o tom individualista da idade moderna. O teólogo entende, portanto, que:

A causalidade de tipo mecanicista passou a imperar na sociedade industrial, como influxo direto do predomínio da ciência experimental. Não só a realidade natural, mas igualmente a humano-social e humano-individual estão já programadas segundo leis estáveis. E o que não pode ser medido com estas leis é automaticamente desvalorizado ou simplesmente deixado de lado. Assim aconteceu com a imaginação, com o simbolismo e com a fé em Deus, para citar só alguns exemplos. Certamente, grave empobrecimento do humano.⁶⁰

Por essa lógica, a metafísica antiga, a teologia e todo tipo de entendimento mais sutil da realidade passam a ocupar o campo da ilusão, da fantasia, da ingenuidade e da alienação. Apenas a criação humana, concreta, observável e mensurável, é objeto e caminho seguro para o desvelamento da verdade.

Ao se deparar com esse cenário, a Igreja se abriu ao diálogo com o mundo da civilização industrial guiado pelo antropocentrismo moderno. O posicionamento que se depreende da Constituição *Gaudium et Spes* do Concílio Vaticano II trabalha para a

⁵⁹ RUBIO, Alfonso García. *Unidade na pluralidade: o ser humano à luz da fé e da reflexão cristãs*. São Paulo: Paulinas, 1989, p. 31.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 25.

"dinâmica do desprendimento-encarnação-serviço em relação ao mundo moderno, utilizando para isso a mediação de elementos antropológicos tomados especialmente do existencialismo e do personalismo de orientação cristã"⁶¹. Todavia, rapidamente, a atualização teológica viu-se contestada pelas ciências humanas marcadas pela visão racionalista. Atualmente, porém, o posicionamento de alguns cientistas, especialmente os físicos, atenua esse embate entre ciências naturais e humanas e a ciência teológica. A deficiência da visão materialista-positiva e a relatividade dos métodos experimentais favorecem uma atitude mais aberta no campo científico em relação à religião.

García Rubio atesta a posição da Igreja contra o dualismo e aponta os ininterruptos esforços da comunidade eclesial na superação da dicotomia entre espírito e matéria, bem como na desconstrução da ideia do corpo como intrinsecamente mau. Defende, assim, a unidade fundamental do ser humano, utilizando, como antídoto para a visão dualista, a fé em Deus criador e salvador que autocomunica o seu amor e se dá a conhecer aos seus filhos na figura encarnada de seu Filho, Jesus Cristo. Ainda assim, o teólogo observa a infiltração de um dualismo moderado "na teologia, na espiritualidade e no conjunto da vida cristã", no momento em que o elemento espiritual é exaltado em detrimento da esfera corpórea. Mesmo moderada, essa marca fragmentadora na teologia é o que motiva a continuidade dos estudos que possam ampliar a cognição humana a respeito de sua integridade psicossomática.

A partir de toda essa explanação, ressaltamos que a teologia cristã não se coloca contra a ciência e as suas diversas contribuições ao progresso humano. Apenas reivindica o seu lugar de fala, demonstrando o específico da palavra teológica sobre o ser humano e a importância de considerarmos também essa forma de percepção da realidade que garante uma visão unitária do ser humano, uma relação de integração-inclusão na experiência imanente e transcendente do sujeito, bem como a restrição do dualismo apenas ao âmbito da vontade em que "a consciência humana experimenta a contradição ética entre pecado, por uma parte, e abertura a Deus e aos irmãos, por outra."⁶² García Rubio esclarece que:

Se a teologia deve dizer a sua palavra própria sobre o ser humano, é porque a imensa riqueza de conhecimentos sobre o homem acumulada pelas diversas ciências antropológicas não diz e não pode dizer *tudo* sobre o homem. As ciências humanas respondem sempre parcialmente, como é próprio do método científico, à pergunta sobre o ser humano. O conhecimento científico sobre o homem não esgota o conhecimento do humano. Existem outras dimensões da realidade humana que possuem também a sua própria inteligibilidade, diferente daquela meramente científica.⁶³

⁶¹ RUBIO, 1989, p. 41.

⁶² *Ibid.*, p. 85.

⁶³ *Ibid.*, p. 65.

As descrições e as reflexões dos dois primeiros itens deste capítulo puderam nos mostrar a problemática levantada nesta pesquisa sobre o dualismo antropológico, influência ainda hegemônica na mentalidade ocidental contemporânea, e as expressões dualísticas no campo psicológico e no campo teológico. Desde já, notamos uma aproximação de perspectivas entre a psicologia transpessoal e a teologia cristã no tocante aos esforços de superação do paradigma dualista, bem como no que se refere às crenças a respeito da existência de uma multidimensionalidade do ser humano, à comunhão indissociável dessas dimensões do indivíduo e à sua abertura radical ao sagrado como ponto central de sua vocação. Diante do nosso objetivo de amadurecer a visão unitária da pessoa humana e de tornar essa realidade inteligível pela correlação entre a antropologia transpessoal e a antropologia teológica, consideramos ser plausível demonstrar, no próximo item, o percurso metodológico escolhido nesta dissertação para tornar possível o diálogo entre as disciplinas antropológicas, no estabelecimento de uma interface entre as áreas.

1.3 Abordagem transdisciplinar e o método de correlação

Para a realização desta pesquisa, compete-nos adotar metodologias que também colaborem com o enfrentamento ao predomínio da visão fragmentária nos âmbitos acadêmico e científico. Essas metodologias, longe de desmerecerem as contribuições do método científico tradicional, atuam como possibilidades de alargamento perceptual ao nos revelar dimensões do saber imensuráveis para o cientificismo, mas que, nem por isto, são falsas e devem ser ignoradas. A metodologia transdisciplinar, formulada pelo físico teórico Basarab Nicolescu (1942), surge como uma nova abordagem nas academias, cumprindo esse papel ao favorecer uma cosmovisão. Ao contextualizar o cenário acadêmico, Nicolescu afirma que:

A ciência moderna nasceu de uma ruptura brutal em relação à antiga visão de mundo. Ela está fundamentada numa ideia, surpreendente e revolucionária para a época, de uma separação total entre o indivíduo conhecedor e a Realidade, tida como completamente *independente* ao indivíduo que a observa. (...) Os sucessos extraordinários da física clássica, de Galileu, Kepler e Newton até Einstein, confirmaram a justezza destes três postulados (a existência de leis universais, de caráter matemático; a descoberta destas leis pela experiência científica; e a reproduzibilidade perfeita dos dados experimentais). Ao mesmo tempo, eles contribuíram para a instauração de um paradigma da *simplicidade*, que se tornou predominante na entrada do século XIX.⁶⁴

⁶⁴ NICOLESCU, Basarab. *O Manifesto da Transdisciplinaridade*. São Paulo: Triom, 1999, p. 3.

Para o autor, nesse paradigma da *simplicidade*, o dogma filosófico é baseado na existência de um único nível de realidade, em sentido pragmático e ontológico. Com a emergência da revolução quântica, porém, uma nova visão de mundo dá início à desconstrução dos fundamentos do pensamento clássico. Conceitos da física clássica como, por exemplo, "causalidade local", "objetividade clássica" e "determinismo" são colocados à prova diante da entrada de noções da física quântica, como "descontinuidade", "causalidade global", "não separabilidade", "indeterminismo" e "teoria do caos". Tais noções contemporâneas caracterizam o nível da abstração e demonstram uma dimensão invisível suscitada pela física quântica que se revela, por conseguinte, como parte constitutiva de toda a natureza e, portanto, como parte integrante da realidade. De acordo com Nicolescu, é preciso considerar, nesse sentido, diferentes níveis de realidade, tendo em vista que a natureza é vasta e sempre desconhecida em sua totalidade e que ela participa do ser no mundo, o que motiva a busca inesgotável do ser humano por conhecimento e justifica, inclusive, a existência da própria ciência. O teórico esclarece com maior profundidade, definindo que:

Deve-se entender por *nível de Realidade* um conjunto de sistemas invariantes sob a ação de um número de leis gerais: por exemplo, as entidades quânticas submetidas às leis quânticas, as quais estão radicalmente separadas das leis do mundo macrofísico. Isto quer dizer que dois níveis de Realidade são diferentes se, passando de um ao outro, houver ruptura das leis e ruptura dos conceitos fundamentais (como, por exemplo, a causalidade). Ninguém conseguiu encontrar um formalismo matemático rigoroso. Há, mesmo, fortes indícios matemáticos de que a passagem do mundo quântico para o mundo macrofísico seja sempre impossível. Contudo, não há nada de catastrófico nisso. A *descontinuidade* que se manifestou no mundo quântico manifesta-se também na estrutura dos níveis de Realidade. Isto não impede os dois mundos de coexistirem. A prova: nossa própria existência. Nossos corpos têm ao mesmo tempo uma estrutura macrofísica e uma estrutura quântica.⁶⁵

Segundo o físico, a repercussão em relação à ideia sobre os diferentes níveis de realidade favoreceu o desenvolvimento de estudos na área quântica que revisam a ciência da lógica, o estudo das normas da verdade, considerada única e imutável pelo paradigma da *simplicidade*. Considerando a lógica diretamente vinculada ao meio ambiente observado e sabendo que este sofre mudanças com o passar do tempo, as regras de análise passam a ter como único fundamento o método empírico. Dessa maneira, novas lógicas quânticas emergem nesse cenário de revolução científica trazendo, dentre vários conceitos, a noção importante do *terceiro incluído*, princípio em que a tensão existente entre dois elementos

⁶⁵ NICOLESCU, 1999, p. 9.

contraditórios pode promover "uma unidade mais ampla que os inclui"⁶⁶. Esse preceito produz impactos em outros campos do saber e também nas ações de regulação de toda a sociedade, uma vez que explica a multiplicidade de interações inexplicáveis pela lógica clássica.

Os problemas complexos não se resolvem com a lógica clássica do “falso” e do “verdadeiro”, do “é” ou “não é”. Exigem uma terceira lógica, a da complementaridade dos opostos. Por exemplo, no nível do quantum, onda e corpúsculos formam uma unidade. A unidade se dá pela tensão entre ambos e o que parecia contraditório num determinado nível, noutro não é. E os opostos não são eliminados, eles continuam existindo. Esta lógica não abole a lógica aristotélica do “sim” e do “não”. Apenas não mais se considera a existência de somente dois termos e, sim, três; um terceiro que é o Terceiro Termo Incluído. A lógica do Terceiro Termo Incluído permite cruzamento de diferentes olhares, construindo-se um sistema coerente e sempre aberto, o que nos permite compreender, principalmente, os fenômenos sociais e políticos. A lógica aristotélica justifica a exclusão do diferente, dando lugar ao fundamentalismo, ao racismo e ao cientificismo, bem como separa o “bem” do “mal”. Por isso se diz que a transdisciplinaridade está “entre”, “através” e “além” das disciplinas (Basarab Nicolescu, 1999). A transdisciplinaridade transgride as fronteiras epistemológicas de cada ciência disciplinar e constrói um novo conhecimento “através” das ciências, um conhecimento integrado em função da humanidade, resgatando as relações de interdependência, pois a vida se constitui nas relações mantidas pelo indivíduo com o meio ambiente.⁶⁷

Na metodologia transdisciplinar de Basarab Nicolescu existe, ainda, um terceiro pilar para se estudar os sistemas naturais, além dos diferentes níveis de realidade e da lógica do terceiro incluído, a saber: a complexidade. Considerando a realidade de nossa sociedade atual, com suas características distintas e plurais, em meio a um crescimento exponencial de conhecimento e de acesso à informação, é previsível a proliferação de múltiplas abordagens de um mesmo fenômeno observado.

Fazendo um adendo, isso demonstra algo que a ciência moderna decidiu negar em seus postulados (o que exemplifica o dualismo primordial de Ken Wilber, filósofo e pai da psicologia transpessoal, que veremos no segundo capítulo): o fato de que, em todo conhecimento, o observador está sempre e necessariamente envolvido, não havendo a possibilidade de um saber puramente científico, racional, objetivo e universal. Cada visão da realidade, nesse sentido, pede uma apresentação lógica e com rigor epistemológico e metodológico para provar sua veracidade e evitar avaliações infundadas e conclusões errôneas. É o caso tanto da psicologia transpessoal quanto da teologia cristã. Elas confirmam

⁶⁶ NICOLESCU, 1999, p. 14.

⁶⁷ SANTOS, Akiko. O que é transdisciplinaridade. Publicado no periódico Rural Semanal, da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, I parte: na semana de 22/28 de agosto de 2005; II parte: na semana de 29/04 de setembro de 2005, p. 3-4.

que o método científico tradicional, orbitado pelo âmbito acadêmico, não necessariamente se aplica a todas as áreas do saber, mesmo diante das críticas que tentam invalidá-las como ciência pelo fato de elas não se nortearem pelas regras estabelecidas como verdade absoluta. Para o teólogo jesuíta Mario de França Miranda:

Consequentemente em todas elas (Ciências) o sujeito que pensa, que conhece, que critica, que imagina, que formula, que comprova e que conclui já está sempre incluído nas conclusões. Mesmo no interior de uma mesma Ciência pode haver uma diversidade de horizontes de compreensão da realidade a ser conhecida e explicada, a qual esclarece a variedade dos métodos e teorias que encontramos, por exemplo, no campo da Psicologia ou da Física.⁶⁸

No caso da psicologia transpessoal e da teologia cristã, adiciona-se um elemento desafiador na contestação da hegemonia dos métodos clássicos da ciência: a dimensão espiritual como realidade inerente ao ser humano. Nesse sentido, as consequências do cientificismo se ampliam, uma vez que essa concepção apenas legitima a realidade objetiva regida pelas leis objetivas. Assim, o conhecimento subjetivo, que tem sido vinculado intimamente às noções de espiritualidade, passa a ser afastado, tolerado ou até mesmo rejeitado com desprezo por simbolizar, no senso comum, fantasia, ilusão, ignorância e regressão. Por esse motivo, Basarab Nicolescu observa que "a própria palavra "espiritualidade" tornou-se suspeita e seu uso foi praticamente abandonado"⁶⁹. No entanto, o autor reforça o contexto do surgimento de diferentes níveis de realidade e de novas lógicas no estudo dos sistemas naturais e apresenta o conceito de *complexidade* como contraponto à visão clássica e simplista do mundo.

A complexidade nutre-se da explosão da pesquisa disciplinar e, por sua vez, a complexidade determina a aceleração da multiplicação das disciplinas. (...) O universo parcelado disciplinar está em plena expansão em nossos dias. De maneira inevitável, o campo de cada disciplina torna-se cada vez mais estreito, fazendo com que a comunicação entre elas fique cada vez mais difícil, até impossível. Uma realidade multiesquizofrênica complexa parece substituir a realidade unidimensional simples do pensamento clássico. O indivíduo, por sua vez, é pulverizado para ser substituído por um número cada vez maior de peças destacadas, estudadas pelas diferentes disciplinas. É o preço que o indivíduo tem de pagar por um conhecimento de certo tipo que ele mesmo instaura.⁷⁰

Essa conjuntura de uma sociedade complexa traz consigo desafios que esbarram em questões de variada ordem, como, por exemplo, as éticas. As promessas feitas pelo

⁶⁸ MIRANDA *apud* ALVES, César Andrade. *Método teológico e Ciência: a Teologia entre as disciplinas acadêmicas*. São Paulo: Edições Loyola, 2019, p. 12.

⁶⁹ NICOLESCU, 1999, p. 5.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 16.

cientificismo, com vistas à evolução do corpo social em todos os âmbitos, à promoção de uma vida mais justa e igualitária entre os indivíduos e à solução de todo drama humano, se tornaram promessas falidas, visto que a soma das competências dos melhores especialistas em suas áreas científicas não resulta em maiores competências que resolvam a complexidade dessas questões. No ponto de vista de Nicolescu, dentro de um plano técnico, essa soma de competências não consegue gerar senão uma incompetência generalizada, pois "a intercessão entre os diferentes campos do saber é um conjunto vazio"⁷¹. Para ele, os dados de um problema examinado devem ser considerados em perspectiva integral e não fragmentada por especialidades. A constatação dessa necessidade favorece o surgimento das chamadas pluridisciplinaridade e interdisciplinaridade em meados do século XX.

A pluridisciplinaridade diz respeito ao estudo de um objeto de uma mesma e única disciplina por várias disciplinas ao mesmo tempo. (...) Com isso, o objeto sairá assim enriquecido pelo cruzamento de várias disciplinas. O conhecimento do objeto em sua própria disciplina é aprofundado por uma fecunda contribuição pluridisciplinar. (...) Em outras palavras, a abordagem pluridisciplinar ultrapassa as disciplinas, mas sua finalidade continua inscrita na estrutura da pesquisa disciplinar. A interdisciplinaridade tem uma ambição diferente daquela da pluridisciplinaridade. Ela diz respeito à transferência de métodos de uma disciplina para outra. Podemos distinguir três graus: um grau de aplicação, um grau epistemológico e um grau de geração de novas disciplinas. Como a pluridisciplinaridade, a interdisciplinaridade ultrapassa as disciplinas, mas sua finalidade também permanece inscrita na pesquisa disciplinar. Pelo seu terceiro grau, a interdisciplinaridade chega a contribuir para o *big-bang* disciplinar.⁷²

Como já visto, essas formas de articulação das disciplinas visam à superação de um reducionismo e de uma hiperespecialização enquanto sintomas de um paradigma da *simplicidade* decorrentes da ciência tradicional. Todavia, apresentam ainda algumas limitações que as mantêm em ressonância com os padrões de conhecimento clássicos. É nesse ponto que a transdisciplinaridade aponta um caminho ainda mais abrangente no diálogo entre as ciências humanas e a teologia.

A transdisciplinaridade como o prefixo "trans" indica, diz respeito àquilo que está ao mesmo tempo *entre* as disciplinas, *através* das disciplinas e *além* de qualquer disciplina. Seu objetivo é a compreensão do mundo presente para o qual um dos imperativos é a unidade do conhecimento. (...) Para o pensamento clássico, a transdisciplinaridade é um absurdo porque não tem objeto. Para a transdisciplinaridade, por sua vez, o pensamento clássico não é absurdo, mas seu campo de aplicação é considerado como restrito. (...) Por outro lado, a transdisciplinaridade se interessa pela dinâmica gerada pela ação de vários níveis de realidade ao mesmo tempo. A descoberta desta dinâmica passa necessariamente pelo conhecimento disciplinar. Embora a transdisciplinaridade não seja uma nova

⁷¹ NICOLESCU, 1999, p. 21.

⁷² *Ibid.*, p. 21-22.

disciplina, nem uma nova hiperdisciplina, alimenta-se da pesquisa disciplinar que, por sua vez, é iluminada de maneira nova e fecunda pelo conhecimento transdisciplinar. Neste sentido, as pesquisas disciplinares e transdisciplinares não são antagonistas, mas complementares. (...) A transdisciplinaridade é, no entanto, radicalmente distinta da pluri e da interdisciplinaridade, por sua finalidade: a compreensão do mundo presente, impossível de ser inscrita na pesquisa disciplinar.⁷³

Diante desse novo e amplo percurso metodológico, convém-nos explicitar mais detalhadamente os procedimentos adotados para realizar esta dissertação, uma vez que, por se tratar de investigações provenientes do campo teológico, assumimos um método da teologia cristã com vistas à interface entre as antropologias transpessoal e teológica. O referencial, então, parte do teólogo e filósofo alemão-estadunidense Paul Tillich (1886-1965), desenvolvedor do conhecido método de correlação. Considerado um dos mais influentes teólogos protestantes da primeira metade do século XX, Tillich foi protagonista de um movimento teológico que, àquela época, buscava desenvolver suas pesquisas em perspectiva de mútua colaboração entre as ciências, já anunciando a importância do que hoje conhecemos como transdisciplinaridade. O método de correlação, enquanto procedimento interdisciplinar com abertura ao transdisciplinar, possui, dessa forma, as características que justificam a sua escolha como caminho para este estudo teológico.⁷⁴

Tal abordagem visa criar mutualidade entre as perguntas existenciais do ser humano suscitadas pelas diversas áreas do saber e a verdade teológica. Em nosso caso específico, o método de Tillich será utilizado para correlacionar o entendimento da situação do indivíduo ocidental, marcado por perspectivas antropológicas dualistas que suscitam perguntas no âmbito da psicologia transpessoal, com as verdades teológicas enquanto caminho de acesso ao que é o ser humano em sua relação de comunhão com Deus Uno e Trino.

De acordo com o teólogo italiano Rosino Gibellini, Tillich trabalha com aquilo que se denomina "teologia de fronteira". Ou seja, uma teologia que se mantém nos limites do seu domínio para que o diálogo com a cultura secular se estabeleça. Essa teologia de fronteira - reconhecida por ele como o melhor lugar para se adquirir conhecimento - é marcada por uma teologia apologética, aquela que, à procura da síntese e utilizando o método de correlação como um instrumento, "responde às perguntas implícitas da 'situação' com a força da mensagem eterna e com os meios que lhe fornece a situação a cujas perguntas ela

⁷³ NICOLESCU, 1999, p. 22-23.

⁷⁴ Sobre esse assunto, destacamos a tese de doutorado do teólogo Carlos Alberto Motta Cunha, orientado pelo prof. dr. Geraldo Luiz De Mori, intitulado "O contributo do método da correlação de Paul Tillich à epistemologia da teologia pública no Brasil no contexto do pensamento complexo e transdisciplinar" (2015).

responde"⁷⁵. Vale esclarecer que a "situação" a ser contemplada refere-se à situação cultural dos destinatários da mensagem, isto é, "às formas científicas e artísticas, econômicas, políticas e éticas, nas quais se exprimem as suas [dos indivíduos e dos grupos] interpretações da existência".⁷⁶ Tillich afirma que:

(...) é necessário procurar um método teológico em que a mensagem e a situação estejam relacionadas de tal forma que nenhuma delas seja eliminada. Se este método for encontrado, a velha questão de já dois séculos sobre "o cristianismo e a mentalidade moderna" pode ser atacada com mais êxito. O sistema que exponho a seguir é uma tentativa de usar o "método de correlação" como uma forma de unir mensagem e situação. Ele tenta correlacionar as perguntas implícitas na situação com as respostas implícitas na mensagem. Não deriva as respostas das perguntas, como o faz uma teologia apologética auto-suficiente, mas tampouco elabora respostas sem relacioná-las com as perguntas, como o faz uma teologia querigmática auto-suficiente. Ele correlaciona perguntas e respostas, situação e mensagem, existência humana e manifestação divina.⁷⁷

A correlação pode se dar em três sentidos, todos importantes no fazer teológico, segundo o teólogo alemão-estadunidense. O primeiro designa a correspondência de diferentes séries de dados como, por exemplo, entre símbolos religiosos e aquilo que eles simbolizam, apontando para o problema central do conhecimento religioso. O segundo sentido diz respeito à interdependência lógica de conceitos como, por exemplo, entre as concepções que se vinculam ao humano e as que se ligam ao divino, determinando as afirmações sobre Deus e o mundo. E, por último, o terceiro sentido é atribuído à interdependência real de coisas ou eventos em conjuntos estruturais como, por exemplo, a correlação no sentido factual entre a preocupação última do ser humano e aquilo pelo que ele se preocupa de forma última, qualificando a relação divino-humana dentro da experiência religiosa. Essas correlações, na visão do autor, formam uma espécie de elipse com dois centros (perguntas existenciais e respostas teológicas) que conduz a criatura humana à experiência de contato com aquilo que é essencial em seu próprio ser, à vivência de "unidade de sua finitude com a infinitude na qual ela foi criada e da qual se encontra separada".⁷⁸ Ele enfatiza que:

As respostas implícitas no evento da Revelação só são significativas na medida em que estejam em correlação com questões que dizem respeito à totalidade de nossa existência, com questões existenciais. Só as pessoas que experimentaram o choque da transitoriedade, a angústia na qual se tornam conscientes de sua finitude, a ameaça do não-ser, podem entender o que significa a palavra de Deus. Só as que

⁷⁵ TILLICH, Paul. *Teologia Sistemática*. Tradução de Getúlio Bertelli e Geraldo Korndörfer. São Leopoldo: Sinodal, 2014, p. 3-4.

⁷⁶ GIBELLINI, Rosino. *A teologia do século XX*. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2012, p. 93.

⁷⁷ TILLICH, 2014, p. 25-26.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 75.

experimentaram as ambiguidades trágicas de nossa existência histórica e questionaram totalmente o sentido da existência podem compreender o que significa o símbolo do Reino de Deus. A Revelação responde perguntas que foram formuladas e sempre serão formuladas, pois estas perguntas somos "nós mesmos". O ser humano é a pergunta que ele formula a respeito de si mesmo, antes que qualquer pergunta tenha sido formulada. (...) Ser humano significa formular as perguntas acerca do próprio ser e viver sob o impacto das respostas dadas a estas perguntas. E, inversamente, ser humano significa receber respostas à pergunta do próprio ser e formular perguntas sob o impacto das respostas.⁷⁹

Em sua obra, *Teologia Sistemática*, Tillich aplica o método de correlação nos estudos teológicos e divide seu tratado em cinco partes. Na primeira parte, o autor responde às questões existenciais ligadas ao tema da *razão* (não a razão técnica, mas a razão ontológica sobre o ser humano) com a *Revelação*. Na segunda parte, ele desenvolve a correlação entre o *ser* e *Deus*. Na terceira parte, vemos a pergunta sobre a *alienação da existência* ser respondida com o *Cristo*. Na quarta parte, o teólogo alemão-estadunidense apresenta o *Espírito* como resposta à pergunta sobre a *ambiguidade da vida* individual e coletiva. Por fim, na quinta parte, as questões sobre o *sentido da história* serão respondidas com o *Reino de Deus*. A título de exemplo desse tipo de correlação estabelecida e no intuito de clarificar a metodologia utilizada, podemos observar, brevemente, como Tillich elabora a mutualidade entre perguntas e respostas:

Deus é a resposta implícita na questão da finitude humana. Esta resposta não pode ser derivada da análise da existência. Mas se a noção de Deus aparece na teologia sistemática em correlação com a ameaça do não-ser implícita na existência, Deus deve ser chamado de poder infinito de ser que resiste à ameaça do não-ser. Na teologia clássica, é o ser-em-si. Se definimos angústia como a consciência de ser finito, Deus deve ser chamado de fundamento infinito da coragem. Na teologia clássica, é a providência universal. Se a noção de Reino de Deus aparece em correlação com o enigma de nossa existência histórica, ele deve ser chamado de sentido, plenitude e unidade da história. Desta forma, obtém-se uma interpretação dos símbolos tradicionais do cristianismo que preserva o poder destes símbolos e os abre às perguntas elaboradas pela nossa presente análise da existência humana.⁸⁰

Diante desse modo de fazer teologia do teólogo alemão-estadunidense, evidencia-se, ainda, uma característica central na tese tillichiana. De acordo com os escritos do próprio autor, ele assume um modo singular com o qual o cristianismo se refere à cultura secular e, dessa forma, instaura a chamada teologia da cultura. Nela:

A religião enquanto interesse último é a substância que dá sentido à cultura, e a cultura é a totalidade das formas por meio das quais o interesse fundamental da religião exprime a si mesmo. Em resumo: a religião é a substância da cultura, a

⁷⁹ TILLICH, 2014, p. 76.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 78.

cultura é a forma da religião". É a tese da teonomia da cultura, que afirma a imanência recíproca entre religião e cultura.⁸¹

Importante destacar, finalmente, que o método teológico aqui adotado surge como alternativa a três métodos considerados inadequados na relação entre os conteúdos da fé cristã e a existência espiritual do indivíduo. O primeiro é o método supranaturalista, de traços docético-monofisitas. Segundo Tillich, esse caminho não relaciona a situação humana com a verdade teológica, antes, impõe verdades reveladas, criando situações para o sujeito que deve estar além de sua condição natural humana para se tornar digno de recepcionar a mensagem divina. O segundo é o método naturalista, que desenvolve suas respostas a partir da existência humana. Na visão tillichiana, o problema desse percurso é a ausência de uma verdade revelada *ao* ser humano, sendo perguntas e respostas originárias da ação criativa dos indivíduos. Por fim, o terceiro é o método dualista, baseado na construção de uma estrutura supranaturalista em cima de uma subestrutura natural. A pontuação de Tillich sobre essa lógica é de que as respostas reveladas são derivadas da forma da pergunta, mesclando verdade e falsidade no modo de fazer teológico. Com base nisto, mais uma vez, demonstramos a validade do uso desta metodologia interdisciplinar cristã para a pesquisa proposta nesta dissertação.

Perante o exposto, confirmamos a marca milenar do paradigma dualista na compreensão sobre o ser humano por meio de nossa sucinta contextualização histórica; vimos tal influência na psicologia moderna e na teologia cristã, assim como o objetivo em comum que ambas possuem de superação do dualismo antropológico; e, enfim, elucidamos as questões metodológicas necessárias a uma interface entre as disciplinas da antropologia transpessoal e da antropologia teológica para o resgate da visão unitária da pessoa humana.

Nesse sentido, acreditamos que a metodologia tillichiana nos será útil para criarmos uma correspondência entre a situação existencial do ser humano no ocidente - marcada pelo dualismo antropológico - que fomenta perguntas e respostas no campo da abordagem transpessoal e as verdades teológicas-cristãs. A fim de mantermos a coerência com o percurso metodológico de Tillich, explicitamos, primeiramente, o caminho transpessoal de análise sobre o ser humano para, logo após, no terceiro capítulo, discorrermos sobre a perspectiva teológica em relação ao tema a partir da Revelação cristã.

Com isto, levantamos a hipótese de que a antropologia transpessoal seja uma contribuinte da atual reflexão cristã sobre a criatura humana em sua relação com Deus ao

⁸¹ TILLICH *apud* GIBELLINI, 2012, p. 90.

motivar, a partir do estudo dos elementos transpessoais de análise da consciência humana em sua busca pelo sagrado, os processos de acesso ao nível mais central do ser humano, cuja natureza, em termos teológicos, atrela-se à relação de comunhão com Deus e aos dons supremos, incorporados em Jesus Cristo, pela força do Espírito Santo. Paralelamente, consideramos que o viés teológico possa representar um caminho seguro para as vivências transpessoais, pela abertura a Deus, ao Nazareno e à Presença Espiritual, bem como pela sustentação de um paradigma não-dualista na relação entre as dimensões "criaturais" e "divinas" da pessoa, facilitando a compreensão de um aqui e agora dos seres humanos do terceiro milênio caracterizada pela unidade de conhecimento. Surge, então, a possibilidade de um diálogo interdisciplinar em que ambas as áreas são fecundadas e enriquecem uma à outra.

2 ANTROPOLOGIA TRANSPESSOAL

Neste capítulo, apresentamos a antropologia transpessoal, destacando-a como uma área de pesquisa voltada à observação do aspecto místico da condição humana, a partir da análise que envolve o material transcultural sobre as fases alternativas da consciência e sobre as experiências transpessoais. Suas investigações apontam o sujeito pelo prisma da sua multidimensionalidade e a partir de sua busca pela vivência do sagrado. Ademais, essa disciplina cataloga os aspectos transpessoais do processo de expansão da consciência, refletindo sobre como o ser humano cria sentidos para si mesmo e para suas relações com o outro e com o Outro.

A linha transpessoal, nesse sentido, visa ser uma abordagem mais ampla e mais complexa possível da criatura humana e, desse modo, surge como uma possibilidade de enriquecimento da reflexão cristã contemporânea sobre o humano ao motivar uma visão integrativa na relação entre as dimensões espirituais, mentais, emocionais e físicas do indivíduo, facilitando o desenvolvimento de uma cosmovisão. Destacamos, ainda, que a antropologia transpessoal está incluída no campo da abordagem transpessoal, cuja origem parte da formalização de investigações no campo da psicologia transpessoal. Esta, por sua vez, ancora-se no chamado paradigma holístico emergente no século XX. Dessa forma, a fim de cumprirmos os objetivos a que nos propomos neste capítulo, é necessário entendermos quais são os pressupostos paradigmáticos do movimento holístico, bem como conhecermos a psicologia transpessoal enquanto berço da referida corrente antropológica. É o que abordamos no primeiro item, ao explicitar as bases epistemológicas da antropologia transpessoal.

Logo após, especificamos a dimensão transpessoal humana como aquela que inclui a esfera espiritual da consciência. Esse âmbito nuclear do ser humano caracteriza-se como o fundamento e a possibilidade de manifestação das dimensões mentais, emocionais e físicas do sujeito, norteando o seu sentido de vida mais profundo e o seu processo de individuação. Por fim, examinamos as questões fundamentais da experiência transpessoal humana, mostrando como a transpessoalidade lida com o tema do dualismo antropológico e quais respostas oferece à sua superação.

2.1 Bases epistemológicas da antropologia transpessoal

O sobrevoo histórico-filosófico do primeiro capítulo revelou-nos o século XIX como um período marcado pela hegemonia de tendências materialistas (teorias evolucionistas, positivistas, históricas de Marx, utilitaristas, racionalistas etc.). Observando, porém, a virada para o século XX até as suas últimas décadas, presenciamos o ritmo da chamada Revolução Científica Contemporânea. Ancorada em princípios da física quântica e relativista e na biologia molecular, essa renovação do panorama científico cria, paulatinamente, novas possibilidades metafísicas e aberturas ao âmbito "espiritual". Max Planck (1858-1947), James Jeans (1877-1946), Albert Einstein (1879-1955), Arthur Eddington (1882-1944), Werner Heisenberg (1901-1976), David Bohm (1917-1992), Fritjof Capra (1939) e outros vários nomes são os responsáveis pela consolidação das mudanças no cenário do final do segundo milênio. Eles afirmam o poder dessa transição, por meio de descobertas na área quântica que certificam a premissa de que *tudo é energia* e de que a matéria é, na verdade, energia que vibra em baixíssimas frequências.

Nesse domínio, as reflexões de Basarab Nicolescu também confirmam tais transformações e nos indicam uma incessante busca, no final do século XX, por novas epistemologias que favoreçam um modelo de saber mais integral sobre o mundo e sobre o ser humano. Os fundamentos de uma nova produção científica passam a emergir, nesse contexto, da insatisfação com relação à rigidez da ciência tradicional, sugerindo novos pressupostos paradigmáticos que constituirão o chamado *paradigma holístico*. Alguns deles são: abordagem sistêmica que visa apreender a realidade como um todo complexo; trabalho com a noção de paradoxos; subjetividade do pesquisador incluída no processo da pesquisa; reconhecimento da provisoriação e da incompletude das teorias científicas; diálogo constante entre as áreas do conhecimento; superação da fragmentação tradicional; e reconhecimento da multidimensionalidade humana para além da dimensão racional⁸².

Antes de nos aprofundarmos no novo modelo em questão, esclarecemos o uso do termo *holismo*, criado pelo filósofo e general sul-africano Jan Christian Smuts (1870-1950). O filósofo utiliza esse conceito, pela primeira vez, em sua obra *Holism and evolution*, no ano de 1926. A produção de Smuts é caracterizada por ele mesmo como um trabalho que opera

⁸² SALDANHA, Vera. *Psicologia transpessoal*: abordagem integrativa: um conhecimento emergente em psicologia da consciência. Ijuí: Editora Unijuí, 2008, p. 50-51.

com as categorias básicas de matéria, vida, mente e personalidade⁸³. Suas principais ideias referem-se à noção de continuidade evolutiva entre matéria, vida e mente; à crítica do conceito tradicional de matéria inerte; à manifestação do holismo na vida enquanto "fator operativo fundamental referente à criação de conjuntos no universo"⁸⁴; à crítica do mecanicismo e sua integração no holismo; à integração holística da mente; à personalidade como ponto culminante da evolução; ao holismo universal como resposta à questão teleológica; à visão holística contemporânea (o novo paradigma); e à continuidade evolutiva. Smuts, assim, comprehende o holismo como um princípio subjacente à evolução e a todo o universo.

Este fator, doravante chamado *holismo*, se encontra subjacente a uma tendência sintética no universo e constitui o princípio responsável pela origem e pelo progresso de conjuntos (*wholes*) no universo. Há uma tentativa para mostrar que esta realização de conjuntos, ou tendência holística, é fundamental na natureza, que ela possui um caráter bastante acentuado e verificável, e que a evolução nada mais é do que o desenvolvimento gradual e a estratificação progressiva de séries de conjuntos, que se estendem, a partir de começos inorgânicos, até os níveis mais elevados de criação espiritual.⁸⁵

Algumas concepções desse filósofo colaboraram para o delineamento do paradigma holístico que pode ser definido como um modelo que:

(...) considera cada elemento de um campo como um evento refletindo e contendo todas as dimensões do campo (conferir a metáfora do holograma). É uma visão na qual o todo e cada uma de suas sinergias estão estreitamente ligadas em interações constantes e paradoxais.⁸⁶

Essa construção teórica, como podemos ver, sugere uma visão holística da realidade. Essa visão holística se distingue do que chamamos de abordagem holística e também da experiência holística. Compreende-se que, para se alcançar uma visão holística, é indispensável adotar uma abordagem holística que combine, harmoniosamente, os aspectos da *holologia* e da *holopraxis*, termos explicados mais à frente. As experiências holísticas, a seu turno, permeiam o exercício da *holopraxis*, cuja vivência conduz a uma visão holística. Todos esses conceitos serão esclarecidos, a começar pelos princípios que caracterizam a visão

⁸³ SMUTS *apud* WEIL, Pierre. "O novo paradigma holístico: ondas à procura do mar". In: BRANDÃO, Dênis M. S.; CREMA, Roberto (org.). *O novo paradigma holístico: ciência, filosofia, arte e mística*. São Paulo: Summus. 1991, p. 20.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 22.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 20.

⁸⁶ UNIVERSIDADE HOLÍSTICA INTERNACIONAL (UNHI) *apud* WEIL, 1991, p. 34.

holística e que serão enumerados abaixo, de acordo com os estudos de Pierre Weil (1924-2008), renomado educador e psicólogo transpessoal francês radicado no Brasil.

1. A perspectiva dualista e separatista na relação sujeito-objeto resulta de uma ilusão mental, possuindo valor apenas relativo. Ela se vincula, ainda, aos estados emocionais e sentimentais destrutivos do equilíbrio nos âmbitos interior e exterior ao indivíduo;
2. Adota-se o conceito de *holocontinuum* para dizer da continuidade entre os seres e da existência que se realiza na vivência do mundo fenomenal pelos seres;
3. Os fenômenos do mundo definem-se como as aparências de um *holomovimento* que formam um *hololudismo* qualificado por uma *holocoreografia* e uma *holosinfonia*. Nessa dinâmica, permeia o ininterrupto fluxo de involução e evolução, sendo o primeiro um movimento de suposta fragmentação na direção do absoluto para o relativo. Já o segundo movimento define-se pelo processo integrativo na direção do relativo para o absoluto, revelando-se na criação de conjuntos interrelacionados que se tornam mais inclusivos e mais completos;
4. Por meio da harmonia gradativa dos indivíduos, facilitada pelas experiências holísticas que realçam os valores da beleza, da verdade e do amor, recupera-se o sentido teleológico da existência humana que é a dissolução da cisão ilusória entre o indivíduo e o mundo;
5. Para que a visão holística não se resuma à mera teoria, é indispensável a vivência holística, pois esta conduz a pessoa à experiência não-dual. Tais vivências possuem um caráter indescritível, uma vez que se situam no âmbito de transcendência à linguagem e à racionalidade;
6. Surgimento de uma nova lógica que integra, em um único sistema, a não-contradição e a contradição. O embasamento desse princípio se dá pela sistemologia do filósofo Stéphane Lupasco (1900-1988);
7. A vivência da realidade é função direta do estado de consciência em que nos encontramos. Apenas no estado de superconsciência se encontra a visão holística, na qual a oposição entre realidade relativa e absoluta é transcendida;
8. A visão holística não pode, por conseguinte, ser produto de apenas uma interpretação intelectual. Por isso, necessita de uma abordagem holística.⁸⁷

⁸⁷ WEIL, 1991, p. 34-35.

No que se refere à abordagem holística, repetimos que a *holologia* e a *holopraxis* são indissociáveis. A primeira liga-se ao estudo teórico de como o antigo e o novo paradigmas impactam a vida humana; à descrição da ótica holística como preparação cognitiva do ser humano para que as vivências holísticas possam emergir com segurança; e à integração da sabedoria das tradições sapienciais com as pesquisas científicas. A segunda atrela-se ao conjunto de métodos que favorecem a emergência da experiência holística. Isto envolve a conjugação de três tipos de *holopraxis* que se reforçam entre si, a saber: a aplicação da visão holística na sociedade (por meio de iniciativas integrativas nos domínios internacionais, religiosos, culturais, profissionais e políticos), no espaço cotidiano da pessoa (por meio de práticas diárias de harmonização das ambiências em que se situa o indivíduo, norteadas pelos valores humanos essenciais em que o bem-estar pessoal está sempre atrelado ao bem-estar comum) e na sua vida íntima (por meio da utilização de métodos orientais e ocidentais de despertamento das vivências holísticas no ser humano que favoreçam a mudança de nível consciencial do sujeito).

O paradigma holístico, dessa forma, contribuiu para o surgimento da psicologia transpessoal nos Estados Unidos, no final da década de 1960, constituindo-se como um alicerce da nova corrente psicológica. Em 1968, Maslow (presidente da *American Psychological Association* à época) convidou Anthony Sutich, Viktor Frankl (1905-1997), Stanislav Grof (1931) e James Fadiman (1939) para uma reunião de discussão sobre os estados alterados de consciência (EAC)⁸⁸, tema emergente diante das novas investigações inspiradas pelo novo modelo cognitivo. Esse encontro foi decisivo para que esses psicólogos se desvinculassem da escola humanística no objetivo de fundar a psicologia transpessoal, que eles qualificaram como sendo a "quarta força" da psicologia.

Para além das descobertas humanistas vinculadas às metanecessidades, às motivações e aos aspectos da autorrealização, a publicação das pesquisas associadas aos EAC e às experiências culminantes⁸⁹ traduziam o diferencial fundamental da base transpersonalista. A

⁸⁸ "De um modo bastante conciso, “um estado de consciência” [...] é aqui definido como um padrão generalizado de funcionamento psicológico. Um “estado alterado de consciência” [...] pode ser definido como uma alteração qualitativa no padrão comum de funcionamento mental em que o experienciador sente que sua consciência está radicalmente diferente do seu funcionamento “normal”. Deve-se notar que um EAC não é definido por um conteúdo particular da consciência, por um comportamento, ou por uma modificação fisiológica, mas em termos de padrão total." (WALSH, Roger; VAUGHAN, Frances (Orgs.). *Caminhos Além do Ego: uma visão transpessoal*. São Paulo: Cultrix, 1995, p. 17)

⁸⁹ "Abraham Harold Maslow conceitua como experiências culminantes uma generalização dos melhores momentos do ser humano, os mais felizes da vida, das experiências de êxtase, de máximo gozo. (...) São momentos em que se está profundamente envolvido, presente na dimensão do agora, excitado e absorvido no mundo. Seria possível afirmar que há uma "qualidade" de presença, não dispersão, concentração e, ao mesmo tempo, leveza. (...) Em síntese, as experiências culminantes não são só os momentos mais felizes e mais

partir desses estudos, Maslow constatou que a ânsia pelo despertar espiritual era algo inerente à natureza do ser humano. Essa pulsão psíquica é nomeada de princípio de transcendência e significa o impulso que permite o ser humano transcender o nível consciencial de vigília ou os estados de consciência restritos à estrutura egoica do indivíduo.

Dessa forma, a partir de um enfoque psicológico instituído por uma ótica antropológica, a corrente transpessoal contempla a dimensão espiritual como intrínseca à natureza humana, juntamente às dimensões mentais, emocionais e físicas do sujeito. Do ponto de vista dessa abordagem, apenas na contemplação dessa condição multidimensional humana é que o indivíduo atinge o estado de humanidade plena. O abafamento dessa necessidade básica, no ponto de vista do psicólogo norte-americano, provoca o adoecimento da consciência humana.

Até então, na história da psicologia moderna, tais fenômenos eram enquadrados nos domínios das psicopatologias ou das superstições de massa. Salientamos que as noções jungianas e assagiorianas já indicavam esse caminho de investigação. Todavia, o *zeitgeist* em que esses psicólogos se encontravam não favoreceu a propagação de tais ideias no campo científico.

Jung foi quem referendou o termo "transpessoal" ao utilizar, nos anos de 1916 e 1917, as palavras *überperson* e *überpersönlich*, que significam, respectivamente, suprapessoa e suprapessoal. Destacamos que o pensamento junguiano assumiu um papel marcante na fundamentação das bases transpersonalistas, uma vez que o psiquiatra suíço explora alguns aspectos dos níveis transpessoais a partir de trabalhos de morte-renascimento simbólicos, ritos de passagem transculturais e a partir do conceito de sincronicidade.⁹⁰ Em seu livro *Memories, Dreams, Reflections* (1963), Jung faz algumas considerações que o sintonizam às novas perspectivas paradigmáticas. Ele diz:

Às vezes a psique funciona fora da lei da causalidade espaço-tempo. Isso indica que nossa concepção de espaço e tempo e, portanto, também da causalidade, é incompleta. Uma visão completa do mundo deveria abranger ainda uma outra dimensão adicional...⁹¹

excitantes, mas também são momentos de máxima maturidade, individuação e realização, numa palavra, os momentos mais saudáveis." (Maslow *apud* Saldanha, 2008, p. 106, 111 e 115)

⁹⁰ O conceito de sincronicidade, segundo a psicologia analítica de Jung, refere-se a um "princípio não conectivo e não causal, referindo-se a coincidências significativas de eventos separados no tempo ou espaço". (SALDANHA, 2008, p. 59)

⁹¹ JUNG *apud* GROF, Stanislav. *A mente holotrópica*: novos conhecimentos sobre psicologia e pesquisa da consciência. Tradução de Wanda de Oliveira Roselli. Consultoria da coleção por Alzira M. Cohen. Rio de Janeiro: Rocco, 1994, p. 115.

Anos depois, Maslow utilizou o termo cunhado por Jung, anunciando a nova abordagem psicológica em seu livro *Toward a Psychology of Being* (1998). Além dos psicólogos já citados até aqui, outros teóricos contribuíram no desenvolvimento da nova disciplina. Alguns deles são: Roberto Assagioli (1888-1974), Alan Watts (1915-1973), Pierre Weil (1924-2008), Frances Vaughan (1935-2017), Kenneth Ring (1935), Charles Tart (1937), Roger Walsh (1946), Ken Wilber (1949), Jean Yves Leloup (1950), Roberto Crema, Vera Saldanha, entre outros.

Como já mencionado, os pesquisadores desse período passaram a considerar importantes as questões que diziam respeito aos “estados místicos, à consciência cósmica, às experiências psicodélicas, ao fenômeno do transe, à criatividade e à inspiração científica, religiosa e artística”⁹². Além do favorável *zeitgeist*, o interesse por esses estudos justificava-se pelo fato de que alguns psicólogos observaram, em suas experiências clínicas, fenômenos que extrapolavam a percepção humana a partir dos cinco sentidos, apontando para um potencial humano localizado e manifestado além do nível da vigília e do nível corpóreo. Essas vivências, provenientes do contato profundo entre terapeuta e cliente/paciente, promoviam sensações de poder e de bem-estar em ambas as partes, que relatavam experiências de comunhão, de unidade e de integração, acarretando, como consequência, mudanças radicais no modo de ser dos envolvidos.

Salientamos que as mesmas bases que inspiraram o advento dessa linha psicológica também motivaram a aplicação de uma visão e de uma práxis transpessoais em outros campos do conhecimento. Nesse sentido, segundo a psicóloga brasileira Vera Saldanha, uma das responsáveis pela sistematização da abordagem transpersonalista, o movimento transpessoal surge, então, “integrando as diversas disciplinas que se dedicam à inclusão e ao estudo das experiências transpessoais, fenômenos correlatos e suas aplicações”⁹³. A abordagem integrativa transpessoal (AIT) seria, portanto:

(...) o estudo e a aplicação dos diferentes níveis de consciência em direção à unidade fundamental do ser. A visão de mundo, na transpessoal, é a de um todo integrado, em harmonia, onde tudo é energia, formando uma rede de interrelações de todos os sistemas existentes no Universo.⁹⁴

⁹² PRATES, Luciana Cangussu. "Linguística Cognitiva e Psicologia Transpessoal: metáforas conceptuais utilizadas para se referir ao “transcendente”". 60 f. Monografia (Especialização) - Instituto Renascer da Consciência, Programa de Pós-Graduação em Psicologia Transpessoal, Faculdade Metropolitana de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2010, p. 28.

⁹³ SALDANHA, 2008, p. 41.

⁹⁴ SALDANHA, Vera. *A Psicoterapia Transpessoal*. Rio de Janeiro: Record: Rosa dos Tempos, 1999, p. 34.

O objetivo do modelo transpessoal é apresentar um quadro mais amplo. Esse modelo não incita propriamente a “verdade”, devendo evoluir como toda e qualquer ciência. Porém, ganha credibilidade a partir de suas conexões com as abordagens da física quântica e relativista. Saldanha indica, ainda, ligações com a teoria de sistemas de informação, com os estudos das estruturas dissipativas de Ilya Prigogine (1917-2003), com o modelo holográfico de consciência de Karl Pribam (1919-2015), com a epistemologia de Humberto Maturana (1928-2021), com a teoria dos campos morfogenéticos do biólogo Rupert Sheldrake (1942) e com os estudos em neonatologia, neurociências, embriologia, genética e psiconeuroimunologia⁹⁵. Trata-se de uma complementaridade de diversos pontos de vista, o que concatena transpessoalidade e transdisciplinaridade, esclarecendo, ainda, a transposição epistemológica da psicologia transpessoal para o domínio da antropologia transpessoal no caso desta dissertação.

De acordo com Mário Simões, cofundador da Associação Luso-Brasileira de Transpessoal (ALUBRAT), o contributo da corrente transpersonalista caminha:

(...) no sentido de **integrar os conhecimentos das diferentes escolas psicológicas** atuais e ampliá-los com uma dimensão saudável da consciência inerente a cada ser humano, no sentido de uma psicologia positiva. Esta incluiria não só os pressupostos da psicologia humanista, segundo Maslow, mas também os da investigação dos estados "positivos" (amor, felicidade, solidariedade, tranquilidade) em contraponto aos da psicologia "tradicional" (psicopatologia da depressão, ansiedade, delírio etc.) e ainda os decorrentes das experiências transpessoais, excepcionais e transformadoras (transcendentais, experiências de pico, de *plateau* etc.).⁹⁶ (negrito nosso)

Nesse sentido, o conceito de inconsciente, abordado na psicanálise freudiana e no modelo junguiano, ganha amplitude na abordagem transpessoal, diante dos novos mapeamentos da consciência humana que são frutos das inúmeras experiências clínicas, estendendo-se "para lá dos níveis ontogenético e filogenético, chegando à experiência de vacuidade"⁹⁷. Os psicólogos transpessoais, então, observaram que o contato com essas dimensões mais profundas possibilita o alcance a conteúdos inacessíveis à consciência de vigília. As cartografias transpessoais sugerem, ainda, a inserção da dimensão espiritual como o âmbito dos valores saudáveis e éticos, em que o ser humano se experimenta em sua máxima plenitude.

⁹⁵ SALDANHA, 2008, p. 70.

⁹⁶ SIMÕES *apud* SALDANHA, 2008, p. 20.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 22.

Na interpretação dos resultados a autora (Vera Saldanha) chama a atenção para o que surgiu como inovador neste estudo, nomeadamente a dimensão espiritual. Como refere a autora, "por ser algo inovador na práxis da psicologia, pode ser mal compreendida, ou reduzida a dogmas, religião, a um caráter místico ou piegas, dissociado dos outros aspectos do desenvolvimento cognitivo ou psíquico". A própria autora ressalta que essa espiritualidade se apresentou desvinculada de qualquer segmento dogmático ou religião estabelecida. Trata-se, isso sim, de "estimular no indivíduo a sua dimensão superior da consciência", de levá-lo a ousar ser mais do que aquilo que é nesse momento, isto é, a ousar transcender-se!⁹⁸

Portanto, a psicologia transpessoal não surge de uma contraposição às escolas precedentes, como geralmente se observa na história da psicologia moderna. Mantendo íntima ligação com o humanismo, a chamada "quarta força" aponta para a inclusão de todas as linhas e abordagens, reconhecendo o valor e a utilidade de cada uma delas, sem deixar de se posicionar contrariamente à hegemonia das tendências mecanicistas que se expressam nas diferentes constelações teóricas e que fragmentam a percepção sobre o humano. No que concerne ao papel da nova corrente psicológica, o neurologista Francisco Di Biase e o psicoterapeuta Mário Sérgio Rocha afirmam que:

Uma das grandes contribuições da psicologia transpessoal foi fornecer um arcabouço conceitual e experimental que permite resolver os conflitos e diferenças existentes entre as diversas escolas de psicologia e psicoterapia, unificando-as num modelo coerente e complementar, integrando-as também às grandes tradições espirituais da humanidade. Desta ampla integração é possível desenvolver um novo paradigma, uma nova perspectiva do homem e da natureza e de suas interrelações, de caráter eminentemente não-materialista que implica uma revisão drástica de todas as nossas concepções filosóficas e médico-psicológicas. Para tal é necessário o desenvolvimento de um novo modelo da interação cérebro/consciência/universo.⁹⁹

Salientamos que, de acordo com a visão dualista da realidade, regida pelo paradigma newtoniano-cartesiano, a consciência é concebida como um produto acidental de um fenômeno mais essencial que é a matéria, ou seja, a consciência como resultante dos processos neurofisiológicos, da atividade elétrica cerebral e restrita à estrutura física do sujeito. No modelo holístico, a consciência ganha eficácia causal, sendo entendida como um "aspecto manifesto além do pessoal, do mental, do tempo, do espaço, das qualidades, dos conceitos, das categorias e de todos os limites"¹⁰⁰.

⁹⁸ SIMÕES *apud* SALDANHA, 2008, p. 23.

⁹⁹ DI BIASE, Francisco; ROCHA, Mário. *Ciência, espiritualidade e cura: psicologia transpessoal e ciências holísticas: uma transformadora síntese da ciência moderna da consciência com as tradições espirituais revelando o poder da mente não-local, da meditação e dos estados alterados da consciência*. Rio de Janeiro: Qualitymark, 2005, p. 82.

¹⁰⁰ FERREIRA, Aurino Lima; SILVA, Sidney Carlos Rocha da. "A espiritualidade como acontecimento transpessoal". In: *Psicologia, espiritualidade e epistemologias não hegemônicas*: v.3. São Paulo: Conselho Regional de Psicologia de São Paulo, 2016, p. 243.

Portanto, a noção de consciência não-local altera a compreensão das interações entre a mente/consciência e o cérebro, uma vez que ela se apresenta como a essência e o fundamento do ser humano e do universo. Por meio dessa qualidade não-local, ela influencia os processos psíquicos e biológicos do indivíduo para além da noção de tempo-espacó, alterando a realidade concreta. Além do mais, é nela que se manifestam as experiências transpessoais que serão descritas mais à frente. Di Biase e Rocha sustentam novos entendimentos sobre a consciência ao afirmarem que:

(...) energia, matéria, vida e consciência originam-se de um campo criador, que é pura informação, situado além de nossos limites perceptuais. Este campo informacional invisível é, na verdade, uma ordem geradora fundamental, que permeia com informação criativa todo o Cosmos, permitindo compreender a natureza básica do Universo como uma totalidade inteligente auto-organizadora indivisível, isto é, uma consciência, um campo holográfico informacional que gera, mantém e transforma o Universo. Esse campo é informacional tanto no sentido de informar (dar o plano criador da forma), como de formar (gerar a forma), tal como o arquiteto planeja o projeto (informa) e depois o constrói (forma). Esta ordem/mente universal é denominada por nós como campo holoinformacional da consciência, constituindo uma, cujos processos quântico-informacionais criativos interagem por meio de relações não-locais (holísticas), internas, e, simultaneamente, por meio de relações externas locais (mecanicistas), gerando energia, matéria, vida e consciência, e também todos os processos que criam, mantém e transformam o Universo. Uma consciência universal, da qual somos parte dinâmica, que se manifesta de modo informacional, semelhante ao holográfico, auto-organizando-se em uma infinita holoarquia cósmica.¹⁰¹

A perspectiva desses cientistas é esclarecida pelo modelo de consciência de Stanislav Grof, caracterizado por dois modos de conhecimento humano. O primeiro, hilotrópico, refere-se à experiência delimitada pelo espaço-tempo tridimensional e linear em que a pessoa se identifica apenas com os limites do próprio corpo físico. A segunda, holotrópica, vincula-se à descrição de Di Biase e Rocha sobre a consciência para além dos limites sensoriais do ser humano. As psicopatologias, na visão transpessoal, revelam uma desarmonia entre os dois modelos de consciência. No entanto, a consideração de um modelo de consciência holotrópica norteado por investigações direcionadas a esse objeto de estudo alternativo à ciência tradicional é que permite à psicologia transpessoal desenvolver sua concepção mais ampliada de ser humano e favorecer caminhos de integração e saúde para o indivíduo que se lança ao processo de autoconhecimento por meio desse paradigma.

No que se refere às conceituações em psicologia transpessoal, a começar pela definição desse campo de saber, os pesquisadores D.H. Lajoie e S.I. Shapiro observaram, por meio de levantamento de dados, uma gama de conceitos que abordam cinco temáticas

¹⁰¹ DI BIASE; ROCHA, 2005, p. 19.

principais, sendo elas: estados de consciência; potencial alto ou último; além do ego ou *self*; transcendência; e espiritual. Na visão do co-fundador Anthony Sutich, tal disciplina se definiria como:

(...) uma força que está emergindo no campo da psicologia, por um grupo de psicólogos e profissionais, homens e mulheres de outros campos que estão interessados naquelas capacidades e potencialidades últimas que não têm um lugar sistemático na teoria positivista e behaviorista (primeira força), nem na psicanálise clássica (segunda força), nem na psicologia humanista (terceira força). A psicologia transpessoal se relaciona especialmente com o estudo empírico e a implementação das vastas descobertas emergentes das metanecessidades individuais e da espécie, valores últimos, consciência unitiva, experiências culminantes, valores do ser, êxtase, experiência mística, arrebatamento, último sentido, transcendência de si, espírito, unidade, consciência cósmica, vasta sinergia individual e da espécie, encontro supremo, interpessoal, sacralização do cotidiano, fenômeno transcendental, bom humor cósmico, consciência sensorial, responsividade e expressão elevadas ao máximo, conceitos experienciais e atividades relacionadas.¹⁰²

Com relação às experiências transpessoais, novo objeto de estudo em psicologia, o psiquiatra australiano Roger Walsh e a psicóloga norte-americana Frances Vaughan as definem como "aqueles em que o senso de identidade ou do eu ultrapassa (trans + passar = ir além) o individual e o pessoal a fim de abarcar aspectos da humanidade, da vida, da psique e do cosmo"¹⁰³. Tais experiências correspondem às vivências holísticas já referidas. Ressaltamos, ainda, que tal definição abrange, com igual importância, os níveis pessoais e transpessoais como constituintes da totalidade do ser humano, enquadrando-os em um contexto mais amplo, não estando determinados ou restritos a nenhuma religião, filosofia, visão específica de mundo e a nenhum método científico, mas valendo-se de suas contribuições.

Outros conceitos essenciais em psicologia transpessoal demandam esclarecimentos para que possamos compreender a epistemologia dessa abordagem. Ao tomarmos como referência a AIT sistematizada por Saldanha, observamos o aspecto estrutural e o aspecto dinâmico na construção de um referencial teórico. O primeiro se define por cinco elementos principais, a saber: os conceitos de unidade, de vida, de ego, os estados de consciência e a cartografia da consciência. O conceito de unidade funciona como o centro dessa estruturação e também como o ponto fundamental para se alcançar a dimensão transpessoal humana. Os outros quatro conceitos se sustentam por meio dele e convergem a ele. Isto significa que, nos caminhos para a plenitude da consciência, a unidade não se manifesta apenas como meta a ser atingida pelo indivíduo, mas como nível causal que sempre existiu e sempre esteve presente

¹⁰² SUTICH *apud* SALDANHA, 2008, p. 44.

¹⁰³ WALSH; VAUGHAN *apud* SALDANHA, 2008, p. 41.

em sua forma mais pura, embora não captado pela inconsciência momentânea do ser humano em desenvolvimento. Segue abaixo um quadro que apresenta uma visão geral e resumida do aspecto estrutural.

ASPECTO ESTRUTURAL	
CONCEITOS	SIGNIFICADOS
Conceito de unidade	Unidade fundamental do ser humano ou da não-fragmentação. Pressuposto básico do qual partem ou para onde convergem todos os recursos nessa abordagem.
Conceito de vida	Sistema evolutivo com eterna continuidade, em que nascer, morrer e renascer fazem parte de um processo. Caracteriza-se pela dimensão atemporal. Tudo é vida, energia, formas diversas de existência.
Conceito de <i>ego</i>	Dimensão da consciência humana caracterizada por uma construção mental, ilusória, que possui a tendência de solidificar a energia mental em uma barreira, a qual separa o espaço em duas partes: o eu e o outro. Necessária como operacionalizadora da vida no cotidiano.
Estados de consciência	Symbolizam o caminho pelas diferentes dimensões da consciência. Passos que norteiam o processo, ampliam e favorecem a percepção de diferentes níveis de realidade. Alguns deles são: vigília, devaneio, sonho, sono profundo, despertar, consciência cósmica.
Cartografia da consciência	Indica e nomeia as experiências vivenciadas nos variados estados de consciência para um melhor entendimento do psicoterapeuta, do educador ou da própria pessoa em relação aos passos que estão sendo dados e revelados pelo inconsciente.

QUADRO 6: Corpo teórico da Psicologia Transpessoal por Vera Saldanha¹⁰⁴

Além do corpo teórico, Saldanha indica o aspecto dinâmico em psicologia transpessoal, designado pela interrelação dos eixos experencial e evolutivo. O eixo experencial apoia-se nas práticas e nas vivências, utilizando o modelo junguiano de tipologia com vistas à integração das funções psíquicas da razão, da emoção, da intuição e da sensação (R.E.I.S.). Essas funções são, ainda, elementos do desenvolvimento saudável da consciência que favorecem a emergência do eixo evolutivo. Segundo a visão transpersonalista, a inibição de uma dessas funções criará maior identificação com as outras, limitando e fragmentando a percepção do indivíduo, tendo como consequência o impedimento à vivência de suas mais

¹⁰⁴ SALDANHA, 2008, p. 160, 164, 167, 171 e 179.

altas potencialidades. Já o eixo evolutivo indica a esfera da supraconsciência, dimensão que se encontra além do nível pessoal e que desperta novas percepções da realidade. A psicóloga explica que:

O eixo evolutivo traz consigo a apreensão do sentido da experiência no plano pessoal e coletivo. Forma e integra-se uma rede de relações significativas mediante o próprio experienciar, e assim efetua-se a real aprendizagem. Há, então, uma outra qualidade de energia psíquica, é o conhecimento que agrupa valores, a ética à expressão do indivíduo. Ao percorrer o eixo evolutivo, o indivíduo percebe a totalidade, desenvolve sua unidade e sua especificidade. Algo que lhe compete e a ninguém mais. É a evolução de sua própria consciência por meio agora do saber, ao mesmo tempo que há um profundo sentimento de comunhão com o todo e com todos.¹⁰⁵

Uma representação gráfica do aspecto dinâmico pode ser vista a seguir:

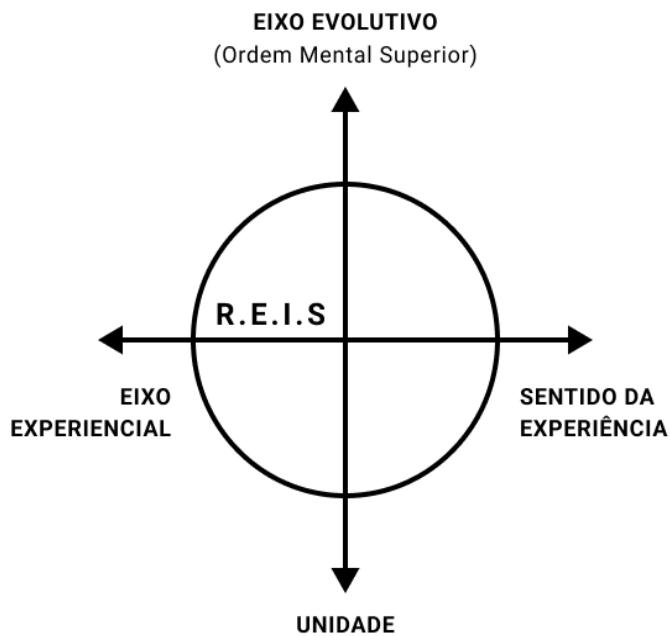


FIGURA 1: Eixo evolutivo e estados de consciência¹⁰⁶

A associação desses dois eixos expressa-se na vida do ser no mundo, refinando suas capacidades perceptuais e aprofundando o seu sentido existencial. A consciência humana trilha o caminho dos estados de solidão, de ignorância, de desamparo, de infelicidade e de angústia para os níveis de comunhão, de sabedoria, de paz, de contentamento e de amor. O indivíduo passa a se manifestar de modo harmonioso e coerente nos atos de ser, estar, pensar, sentir, intuir, falar e agir. Ressaltamos, todavia, que esse desenvolvimento do humano não é

¹⁰⁵ SALDANHA, 2008, p. 202.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 201.

estático e nem linear, mas vivo, contínuo e espiralado, de modo que, em cada aqui-agora, a criatura humana vislumbra novos desafios e novas possibilidades de crescimento íntimo. Esse processo também pode ser nomeado de individuação¹⁰⁷ ou de autorrealização da consciência, como já mencionamos anteriormente.

A partir do que foi explicitado, compreendemos, em resumo, que essa nova linha de pensamento se atrela ao desenvolvimento consciencial integral do ser humano. Na perspectiva da antropologia transpessoal, portanto, a compreensão do indivíduo se dá pela ideia de que a subjetividade humana é eminentemente espiritual e que se desdobra, ainda, em dimensões mentais, emocionais e físicas constitutivas de uma totalidade indissociável. Com vistas à ativação das mais altas potencialidades multidimensionais dos indivíduos, essa corrente inclui, em sua abordagem, os estudos e as práticas que incluem a transcendência e a espiritualidade humanas, os diferentes estados e níveis da consciência e as vivências holísticas. Segundo Ken Wilber, a pluridimensionalidade composta por vários níveis perceptuais estabelece a estrutura do que chamaremos de campo de consciência¹⁰⁸.

Para clarificar o significado de multidimensionalidade do ser humano, definimos o conceito de “dimensão”: todo espaço de configurações, ou seja, toda estrutura ou espaço de arranjo de elementos interligados para operar como um todo ou um sistema¹⁰⁹. A multidimensionalidade, então, passa a adquirir o sentido de múltiplas estruturas ou espaços de configuração coexistentes. Ao mencionar a expressão "ser humano multidimensional", portanto, trazemos a ideia de que “o ser humano é multidimensional por existir em mais de duas dimensões diferentes ao mesmo tempo”¹¹⁰.

Dessa forma, no âmbito transpersonalista, entendemos que o processo de expansão da consciência, facilitado pelas experiências transpessoais, permite o despertar dessa realidade essencial na percepção do indivíduo, favorecendo, ademais, o seu desenvolvimento mais profundo e mais completo. Repetimos que a perspectiva transpessoal não abandona o tradicional arcabouço teórico da psicologia moderna e das outras ciências que investigam o

¹⁰⁷ Abraham Maslow faz uso do termo individuação em seu ensaio *Perceiving, Behaving, Becoming: A New Focus for Education* (1958). O conceito é originário da psicologia analítica de Carl Gustav Jung e costuma ser recepcionado com suspeita no âmbito da psicologia por se mostrar impreciso. Alguns interlocutores tendem a compreendê-lo como uma sugestão ao egoísmo, incitando a negligência das relações pessoais e sociais. Por esse motivo, Maslow vale-se da expressão autorrealização para falar deste processo de individuação do sujeito como o ápice evolutivo da consciência humana. Neste estágio, os seres individuados seriam aqueles de características essencialmente altruístas e de capacidade de transcendência.

¹⁰⁸ WILBER, Ken. *O Espectro da Consciência*. São Paulo: Cultrix, 1995, p. 5.

¹⁰⁹ JÚNIOR, Décio Iandoli. *Da alma ao corpo físico*. São Paulo: AME-Brasil, 2014, p. 193.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 193.

sujeito em seus aspectos biológicos, sociais, culturais, históricos e ambientais. Ela transcende esses fatores, incluindo-os na conceptualização integral sobre o ser humano.

Diante do exposto, dedicamo-nos, no item a seguir, ao aprofundamento dos aspectos transpessoais do ser humano, enfatizando a dimensão espiritual como uma esfera intrínseca e fundamental para a garantia de uma perspectiva integral do sujeito. Por fim, explicitamos essa novidade da abordagem transpessoal para o campo científico, além de definirmos um viés antropológico transpessoal que opere em um viés integrativo.

2.2 A dimensão transpessoal do ser humano

A dimensão transpessoal humana constitui-se de variados graus da estrutura da consciência individual que estão interligados e coexistem de maneira interdependente às outras dimensões humanas dessa mesma estrutura, formando um sistema totalizante do sujeito que inclui a espiritualidade como núcleo de suas manifestações. Essa conceptualização ultrapassa a orientação mecanicista do paradigma newtoniano-cartesiano que entende o ser humano de modo fragmentado e reducionista, uma vez que todas as dimensões do humano são valorizadas igualmente, não existindo hierarquia de valor entre elas.

Nesse sentido, ao reafirmarmos que a visão transpersonalista concebe a dimensão espiritual como parte essencial, natural e saudável do ser humano, convém demonstrar o que compreendemos por espiritualidade nesse âmbito, visto que o conceitual a esse respeito não encontra unanimidade no campo religioso, nem no âmbito científico. Apesar das diferentes noções religiosas e científicas sobre o tema, o psicólogo Luiz Eduardo Berni aponta o elemento vivencial como o ponto em comum entre elas e que traduzem o sentido aqui abordado. Em seu artigo publicado na obra *Psicologia, espiritualidade e epistemologias não hegemônicas* (2016), Berni apresenta tal convergência a partir de conceitos de outros autores.

Para Teixeira:

A espiritualidade não é algo que ocorre para além da esfera do humano, mas algo que toca em profundidade sua vida e experiência. A espiritualidade traduz a força de uma presença que escapa à percepção do humano, mas ao mesmo tempo provoca no sujeito o exercício de percorrer e captar esse sentido onipresente.¹¹¹

¹¹¹ TEIXEIRA *apud* BERNI, Luiz Eduardo. "Os diferentes usos do termo espiritualidade na busca por uma definição instrumental para a psicologia". In: *Psicologia, espiritualidade e epistemologias não hegemônicas*: v.3. São Paulo: Conselho Regional de Psicologia de São Paulo, 2016, p. 51.

Segundo Giovanetti:

A espiritualidade é uma atividade do nosso espírito, e não necessariamente implica em fé em algum ser transcendente, característica necessária na vivência da religiosidade. É por isso que Boff diz que a espiritualidade tem a ver com a experiência, e não com dogmas, ritos ou celebrações. O termo “espiritualidade” designa toda vivência que pode produzir mudança profunda no interior do homem e o leva à integração pessoal e à integração com outros homens.¹¹²

Na visão de Valle:

Do ponto de vista experencial, tão decisivo para o que chamamos de “espiritualidade”, as religiões são muito semelhantes. No que tem de profundamente humano elas se encontram. Espiritualidade consiste essencialmente em uma busca pessoal de sentido para o próprio existir e agir. Acha-se, por isso, unida à motivação profunda que nos faz crer, lutar, amar. Orienta-se para o porquê último da vida, mas sem fugir dos questionamentos e compromissos que a vida nos impõe, ajudando-nos a ter forças para nos comprometermos com eles.¹¹³

A partir dessa linha de raciocínio, caracterizamos, nesta pesquisa, a dimensão espiritual como um âmbito da consciência humana que inclui mas transcende as crenças religiosas, estando vinculado às tendências, às aptidões, às vocações, às habilidades e aos dons do indivíduo que, ativados ou não, determinam o seu sentido de vida mais profundo e a sua relação consigo mesmo, com os outros seres humanos e com o que ele considera sagrado. Semelhantemente à linha de pensamento de Giovanetti, Stanislav Grof e sua esposa, Christina Grof (1941-2014), acentuam que:

A espiritualidade é uma dimensão natural e de grande importância da psique humana e a busca espiritual é um desafio humano legítimo e totalmente justificado. No entanto, é preciso enfatizar que isso se aplica à espiritualidade genuína, com base na experiência pessoal, e não significa um apoio a ideologias e dogmas de religiões organizadas.¹¹⁴

Esse campo assume, ainda, propriedades associadas aos aspectos mais universais, invisíveis, sutis e imateriais da consciência humana, em que o indivíduo trilha o caminho de percebê-las e assim meditar sobre elas para, então, senti-las e, enfim, poder vivenciá-las, amadurecendo-se, gradualmente, no intuito de manifestar suas máximas capacidades. Ressaltamos que, na "quarta força" da psicologia, as experiências transpessoais são consideradas catalisadoras desse processo.

¹¹² GIOVANETTI *apud* BERNI, 2016, p. 52.

¹¹³ VALLE *apud* BERNI, 2016, p. 52.

¹¹⁴ GROF, Stanislav; GROF, Christina. *Respiração holotrópica: uma nova abordagem de autoexploração e terapia*. Rio de Janeiro: Capivara, 2010, p. 25.

Observamos também que o elemento vivencial citado por Berni aponta para a indissociação do espírito e da matéria na concepção do ser humano, evidenciando a perspectiva de uma espiritualidade corpórea. Em outras palavras, a construção de um sentido de vida profundo e a possibilidade de autorrealização humana só são possíveis na experiência e a partir do referencial do corpo humano.

Um dos trabalhos fundamentais do sujeito no mundo seria, dessa maneira, o exercício de espiritualização da matéria/materialização do espírito. Tal processo, em perspectiva transpessoal, acorda a vivência da liberdade, do amor, da felicidade e da nutrição espiritual na criatura humana que assume o seu papel na criação universal, experimentando-se em integração com o todo de modo a desenvolver a capacidade de sempre atrelar o seu bem-estar pessoal ao bem-estar coletivo. Ferreira e Silva explicam que:

(...) na Psicologia Transpessoal, a espiritualidade não tem relação com o que fazemos para ganhar utilitariamente a vida, mas com o que fazemos para vivê-la intensamente de maneira “**incorporada**” (VARELA, THOMPSON, ROSCH, 2003). Relaciona-se com o que fazemos para tornar a vida plena não de títulos, mas de sentido, com o que fazemos para cultivar não nossos papéis, mas a capacidade de criar vínculos afetivos.¹¹⁵ (negrito nosso)

Berni menciona também a definição de espiritualidade da Política Nacional de Educação Popular em Saúde (PNEPS) "como motivação profunda que orienta e dá sentido às opções de vida mais fundamentais da pessoa", explicitando o quão primordial a dimensão espiritual se apresenta no que concerne à promoção da saúde humana¹¹⁶. Na visão da PNEPS, o entendimento de espiritualidade como elemento humano propõe, ainda, uma "inovação epistemológica", uma vez que novos modos de conhecer o ser humano indicam novas e desconhecidas realidades perceptuais e, portanto, graus de consciência. Nesse caso, as concepções de senso de identidade e de personalidade humana ganham referenciais mais amplos, estendendo-se para além dos pontos de vista cultivados no senso comum. De acordo com Ferreira e Silva:

A noção de espiritualidade não é outra coisa senão um acontecimento transpessoal. Nesse caso, ela emerge como aquilo que caracteriza o ser mesmo do sujeito, o si mesmo do humano. Em outros termos, o transpessoal é apenas um signo moderno que muitos intelectuais utilizam para designar uma experiência espiritual. Isso significa exatamente que a espiritualidade desponta como a capacidade de ir além

¹¹⁵ FERREIRA, Aurino Lima; SILVA, Sidney Carlos Rocha da. "A espiritualidade como acontecimento transpessoal". In: *Psicologia, espiritualidade e epistemologias não hegemônicas*: v.3. São Paulo: Conselho Regional de Psicologia de São Paulo, 2016, p. 82.

¹¹⁶ PNEPS, 2012 *apud* BERNI, 2016, p. 53.

dos modos usuais de perceber e interpretar a si e ao mundo a partir de uma perspectiva do eu, do ego, da identidade.¹¹⁷

Já na logoterapia de Viktor Frankl, a dimensão espiritual (nomeada por ele de "noética" e significando a busca de sentido) apresenta-se como o exclusivo da espécie humana e ultrapassa os limites físicos e psíquicos do indivíduo, incluindo-os. Essa especificidade humana compreende, segundo Aquino, "a liberdade, a responsabilidade, as decisões pessoais, a criatividade, a religiosidade, o senso ético, a compreensão de valor e a autotranscendência"¹¹⁸. Por meio dessa visão, Bugental acrescenta que a transpessoalidade é reveladora da natureza humana como natureza divina: "o 'si mesmo' do humano é livre, divino e, nesse caso, espiritual"¹¹⁹. Ferreira, Silva e Silva afirmam que:

(...) é inevitável não perceber que o que nos faz ser humanos, o que caracteriza nossa subjetividade e constitui nosso "si mesmo" não é um "eu" particular, sólido, fixo e fixado; é uma potência criativa, compassiva e divina que dignifica a vida humana, deixando aberto e sempre presente o mistério que é ser espiritualidade.¹²⁰

Ferreira e Silva acrescentam que essa subjetividade aberta, à qual nos referimos, permite novas e incontáveis construções de si mesmo e do outro, abrindo perspectivas de atuação no mundo guiadas por valores amorosos e compassivos, transformando a percepção fixada e ilusória de separatividade do indivíduo, fruto das noções de um "eu" rígido e imutável. A espiritualidade, portanto, com sua característica laica, apresenta-se como a instância norteadora do desenvolvimento mais amplo e mais elevado da pessoa, cabendo ao ser humano a escolha livre de assumir a responsabilidade pessoal, particular e intransferível de autoaperfeiçoamento com o propósito de potencialização da sua dimensão espiritual. Os autores concluem que:

Assim, quando dizemos que a natureza humana ganha destaque por sua instância transpessoal, estamos apenas enfatizando que é o espiritual que a define, e não uma identidade - mesmo que isso não seja frequentemente observado pelas ciências modernas. Por isso, Boainain Jr. (1998) ressalta, para a perspectiva transpessoal, a tendência a buscar a realização espiritual mediante a ultrapassagem da lógica do ego

¹¹⁷ FERREIRA; SILVA, 2016, p. 81.

¹¹⁸ AQUINO *apud* VEGA, Veridiana da Silva Prado. "Espiritalidade na psicologia de acordo com a logoterapia: a dimensão noética e a busca de sentido". In: *Psicologia, espiritualidade e epistemologias não hegemônicas*: v.3. São Paulo: Conselho Regional de Psicologia de São Paulo, 2016, p. 59.

¹¹⁹ BUGENTAL *apud* FERREIRA, Aurino Lima; SILVA, Sidney Carlos Rocha da; SILVA, Silas Carlos Rocha. "A experiência da espiritualidade como natureza da subjetividade". In: *Psicologia, espiritualidade e epistemologias não hegemônicas*: v.3. São Paulo: Conselho Regional de Psicologia de São Paulo, 2016, p. 66.

¹²⁰ FERREIRA; SILVA; SILVA, 2016, p. 66.

e da personalidade, o que é encarado como uma necessidade tão básica quanto a buscar um crescimento cognitivo.¹²¹

Diante desse conjunto conceitual, relembramos que as cartografias transpessoais da consciência simbolizam e mapeiam os diversos níveis da consciência humana sem nunca deixarem de incluir a dimensão transpessoal da consciência, formalizando uma conceptualização de ser humano que integra a dimensão espiritual - antes ignorada pela psicologia moderna - no desenvolvimento integral do indivíduo, juntamente às suas dimensões mentais, emocionais e físicas. Essa visão transpessoal associada à abordagem transpessoal e às vivências transpessoais não atuam apenas como possibilidades de entendimento teórico sobre os seres humanos integrados e unidos em sua multidimensionalidade, mas possibilita a real vivência dos indivíduos como tais. Na transpessoalidade, apenas uma compreensão mais holística que não ignore, mas valorize todos os aspectos da criatura humana de igual modo, é capaz de gerar a integração do ser humano e, portanto, favorecer sua plena humanização.

Com base nessas explicações, elegemos a cartografia da consciência de Ken Wilber como o mapa referencial dos níveis básicos do ser humano a fim de exemplificarmos como se dá a catalogação dos elementos transpessoais do processo de expansão da consciência. Enfatizamos que a teoria wilberiana é de grande complexidade, uma vez que se propõe a realizar uma psicologia integral do ser humano, abarcando os vários aspectos do indivíduo com suas diversas nuances que não são o objeto de estudo desta pesquisa.

Ao longo de todas as pesquisas que Wilber realizou até os dias atuais, percebemos a evolução do seu pensamento e o aprimoramento dos seus mapas da consciência humana. O autor parte da *Teoria do Espectro*, visão filosófica que subjaz o fundamento psicológico de suas obras, para a sistematização do chamado *Grande Ninho do Ser*, "uma grande holarquia do ser e do conhecer" para, enfim, estabelecer o modelo conhecido como *Sistema Operacional Integral (SOI)*, um mapa complexo que abarca os aspectos do humano e de suas relações, cujo objetivo é a universalização da linguagem que favoreça um diálogo transdisciplinar e integral sobre o tema. Nesse sistema, são propostas soluções e práticas integrais para as importantes questões existenciais humanas.

Devido à natureza desta dissertação, escolhemos nos concentrar na *Teoria do Espectro* pelo fato de que os seus pressupostos abordam o surgimento das formas de pensamento dualista, bem como o processo de transcendência do dualismo, servindo de base para

¹²¹ FERREIRA; SILVA, 2016, p. 83-84.

tratarmos das questões fundamentais da experiência transpessoal humana, no terceiro item deste capítulo. O *Grande Ninho do Ser* será tratado de maneira concisa a título de ilustração adicional sobre a inclusão da dimensão espiritual na investigação sobre a natureza humana.

Na visão de Wilber, a psicologia é a ciência de estudo da consciência humana e de suas expressões comportamentais. Ele afirma que:

As *funções* da consciência incluem percepção, desejo, vontade e ação. As *estruturas* da consciência, das quais algumas facetas podem ser inconscientes, incluem o corpo, mente, alma e espírito. Os *estados* da consciência incluem o normal (por exemplo, a vigília, o sonho e o sono) e o alterado (por exemplo, o incomum e o meditativo). Os *modos* da consciência incluem o estético, o moral e o científico. O *desenvolvimento* da consciência abrange todo um espectro, que vai do pré-pessoal, ao pessoal e ao transpessoal, do subconsciente ao autoconsciente e ao superconsciente, do id ao ego e ao Espírito. Os aspectos *relacional* e *comportamental* da consciência referem-se à sua interação mútua com o mundo objetivo, exterior, e com o mundo sociocultural dos valores e das percepções compartilhados.¹²²

De acordo com o filósofo suíço Frithjof Schuon (1907-1998), as ciências que se denominam espirituais necessitam de bases metafísicas e de recursos espirituais disponíveis para as soluções das questões existenciais humanas. Wilber parte dessa premissa para afirmar que:

De um modo geral, nossa própria ciência da alma nos dias que correm foi reduzida a nada mais significativo que a resposta de ratos em labirintos de aprendizagem, o complexo individual de Édipo, ou o desenvolvimento no nível básico da raiz do ego, redução essa que não somente nos obliterou a visão das profundezas da alma, mas também ajudou a devastar nossos entendimentos espirituais tradicionais e levá-los a uma conformidade monótona com uma visão unidimensional do homem. O que está Acima foi negado; o que está Abaixo, ignorado - e solicitam-nos que permaneçamos - no meio - paralisados. Esperando ver, talvez, o que um rato faria nas mesmas circunstâncias ou, num nível um pouco mais profundo, buscando inspiração nas fezes do id. Mas, por estranho que possa parecer, não tenho nada contra o estado particular da nossa ciência da alma, senão apenas contra a monopolização da alma por esse estado.¹²³

A crítica que o modelo transpessoal assume em relação às três grandes "forças" da psicologia e às ciências humanas, em geral, é à postura inflexível que elas assumem, tomando suas conclusões incompletas como se fossem o todo da realidade complexa sobre o ser humano, impedindo um diálogo mais colaborativo e holístico. Depreende-se da visão wilberiana que cada corrente de pensamento possui a sua utilidade e a sua importância na

¹²² WILBER, Ken. *Psicologia Integral: Consciência, Espírito, Psicologia, Terapia*. São Paulo: Cultrix, 2000, p. 15.

¹²³ WILBER, 1995, p. 5.

busca pela compreensão do que é o ser humano, de tal maneira que nenhuma delas é detentora da verdade absoluta e integral, uma vez que se complementam.

Em seu livro *O Espectro da Consciência* (1995), Wilber propõe, dessa forma, e pela primeira vez, uma estrutura que seja síntese dos enfoques orientais e ocidentais acerca da compreensão global e inclusiva da consciência, em que a multiplicidade de aspectos do indivíduo possa ser igualmente considerada e valorizada. O autor não pretende, assim, esgotar e limitar as investigações e conceptualizações do ser humano. Para ele:

(...) a consciência é pluridimensional, ou aparentemente composta de muitos níveis; cada escola importante da psicologia, psicoterapia e religião se dirige a um nível diferente; essas diversas escolas, portanto, não são contraditórias, mas complementares, sendo cada abordagem mais ou menos correta e válida quando se dirige ao próprio nível. Dessa maneira, pode efetuar-se uma verdadeira síntese das principais abordagens da consciência - uma síntese, não um ecletismo, que valoriza igualmente os modos de ver de Freud, Jung, Maslow, May, Berne e outros eminentes psicologistas, assim como dos grandes sábios espirituais de Buddha a Krishnamurti. Isso coloca as raízes da psicologia, como Schuon queria que compreendêsssemos, no solo fértil da metafísica, mas sem lhe danificar os galhos.¹²⁴

Com vistas ao cumprimento de seus objetivos, ele empregará uma analogia da física, no entendimento das radiações eletromagnéticas, para explicar o espectro dos níveis de consciência. Ele diz que vivemos em um ambiente composto por inúmeras espécies de radiação, como, por exemplo: a luz visível comum, composta por várias cores; os raios X; os raios gama; o calor infravermelho; a luz ultravioleta; as ondas de rádio; e os raios cósmicos. Nesse sentido, Wilber ressalta que, à primeira vista e superficialmente, esses fenômenos se diferenciam muito uns dos outros, parecendo, de todo, distintos. No entanto, em observância aos princípios da lei natural, "tais radiações são agora encaradas como formas diferentes de uma onda eletromagnética essencialmente característica, pois todos os raios, na aparência diversos, compartem de um grande conjunto de propriedades comuns"¹²⁵. A partir dessa análise, o autor explicita sobre o que se baseiam essas radiações e a relação analógica delas com a consciência.

A radiação eletromagnética, portanto, consiste num espectro de energia de vários comprimentos de onda, frequências e energias, que vão desde os raios cósmicos "mais finos" e "mais penetrantes" até as ondas de rádio "mais densas" e menos enérgicas. Compare-se agora tudo isso com a descrição feita por Lama Govinda de uma concepção budista tibetana da consciência. Referindo-se à consciência como composta de diversas graduações, faixas ou níveis, afirma Govinda que tais níveis "não são camadas separadas... mas têm antes a natureza de formas de energia reciprocamente penetrantes, desde a mais fina consciência luminosa "que se irradia

¹²⁴ WILBER, 1995, p. 5.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 8.

para todos os pontos e que tudo penetra”, até a forma mais densa de “consciência materializada”, que se apresenta diante de nós como nosso corpo físico visível. A consciência, em outras palavras, é aqui descrita de maneira muito semelhante ao espectro eletromagnético, e vários investigadores ocidentais - colhendo a sua deixa nessas descrições - chegaram, de fato, a sugerir que talvez conviesse encarar a consciência como um espectro.¹²⁶

Wilber ressalta o quanto importante é encarar a consciência em espectro em seu sentido estritamente metafórico, uma vez que toda cartografia da consciência é uma representação simbólica da arquitetura mental humana, com fins de cientificação do saber ao qual se refere. Ou seja, um modelo que aponta para uma realidade abstrata que não é facilmente captada pela sensorialidade humana, mas que, de maneira alguma, é a realidade em si.

Tendo isto em vista, apresentamos a *Teoria do Espectro* como composta de sete níveis básicos da consciência, sendo três níveis principais e outras quatro faixas menores, a saber: o Nível do Ego, o Nível Existencial e o Nível da Mente; e os Níveis Transpessoal, o Biosocial, o Filosófico e o da Sombra. Por meio de investigações empíricas nas mais diversas tradições e abordagens, Wilber detectou outros inúmeros níveis percebidos. Todavia, escolheu os que acabamos de apontar por conta da simplicidade e facilidade de identificação. A seguir, o autor descreve resumidamente o significado de cada uma destas faixas.

Ora, o Nível do Ego é a faixa da consciência que comprehende o nosso papel, a imagem que temos de nós mesmos, com os seus aspectos conscientes e inconscientes, bem como a natureza analítica e discriminativa do intelecto, da nossa “mente”. O segundo nível principal, o Nível Existencial, envolve o nosso organismo total, tanto o soma quanto a psique e, assim, comprehende nosso sentido básico de existência, de ser, a par com nossas premissas culturais, que modelam de muitas maneiras a sensação básica de existência. Entre outras coisas, o Nível Existencial forma o referente, senão real, da nossa auto-imagem: é o que sentimos quando evocamos mentalmente o símbolo da nossa auto-imagem. Forma, em suma, a fonte persistente e irredutível de uma consciência separada do Eu. O terceiro nível básico, aqui denominado Mente, costuma ser cognominado consciência mística, e inclui a sensação de que nos identificamos fundamentalmente com o universo. Assim sendo, onde o Nível do Ego inclui a mente e o Nível Existencial inclui a mente e o corpo, o Nível da Mente inclui a mente, o corpo e o resto do universo. Essa sensação de identificação com o universo é muito mais comum do que poderíamos supor inicialmente, pois — num determinado sentido, que tentaremos explicar — é o próprio fundamento de todas as outras sensações.¹²⁷

De acordo com Wilber, o enfoque das abordagens ocidentais se dirigiu, em sua grande maioria, às faixas perceptuais dos Níveis do Ego e Existencial, que promovem uma sensação no sujeito de existir no mundo separado dos outros seres vivos e das coisas. A maioria das abordagens orientais, ao contrário, focalizou suas investigações no Nível da Mente, buscando

¹²⁶ WILBER, 1995, p. 9.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 12.

ultrapassar a condição egocêntrica do ser humano. Todas as abordagens e terapêuticas são fundamentais no desenvolvimento pleno da consciência humana e, a cada momento e condição de vida, o sujeito pode aproveitar o instrumental à sua disposição. Wilber diz, todavia, que o indivíduo interessado em transcender os níveis pessoais e atingir a plenitude das suas potencialidades deve aprender com os investigadores do Nível da Mente, na exploração da percepção mística e da consciência cósmica. Para ele, nesse sentido, só são dignos de confiança os investigadores que assumem a existência dos múltiplos níveis e que possuem autoridade adquirida por vivência desses mesmos níveis.

A respeito do Nível da Mente e em coerência com as noções transpessoais do ser humano no que tange à inclusão da espiritualidade como instância natural da criatura humana, o autor completa que:

(...) no final das contas, não é uma ideia, mas uma experiência intensamente íntima, tão próxima de nós que escorrega pela rede de palavras; e foi por isso que tanto se enfatizou que tratar a consciência como espectro é pura metáfora ou analogia — dirá com o que se parece a consciência, mas não dirá o que ela é, pois o que ela é vai, por trás das palavras e dos símbolos, “para a interioridade da nossa experiência espiritual, que não pode ser analisada intelectualmente sem envolver contradições lógicas”.¹²⁸

Perante essa perspectiva espectral, também ressaltamos a necessidade de examinarmos os níveis da consciência humana e os seus processos de expansão perceptual como algo dinâmico e não-linear, em que o sujeito os observa e os vivencia de maneira simultânea, justamente pelo fato de serem coexistentes. O autor esclarece que:

A essa altura, pessoas que não se sentem à vontade com concepções de nível e de estágio tendem a ficar desconfiadas: a consciência e o seu desenvolvimento constituem realmente apenas uma série de estágios lineares e monolíticos, que se sucedem, à maneira de uma escada? A resposta é não, em absoluto. Como veremos, essas ondas básicas (...) são simplesmente os níveis gerais pelos quais fluirão numerosas e diversas linhas ou correntes de desenvolvimento - tais como emoções, necessidades, auto-identidade, moral, realizações espirituais e assim por diante - todas elas avançando no seu próprio compasso, à sua própria maneira, com sua própria dinâmica. Desse modo, o desenvolvimento global não é, em absoluto, um processo linear, sequencial, semelhante a uma escada. É um suave fluir de muitas correntes através dessas ondas básicas.¹²⁹

Da mesma maneira, as estruturas básicas apresentadas no mapa da consciência nomeado de *Grande Ninho do Ser* caracterizam-se por um potencial e não por um dado

¹²⁸ WILBER, 1995, p. 18.

¹²⁹ WILBER, 2000, p. 31.

absoluto, como se fossem "essências permanentemente fixas e imutáveis"¹³⁰. Apoiado sobre as mesmas premissas da *Teoria do Espectro*, o *Grande Ninho do Ser* é elaborado por meio da inclusão de lentes de análise pré-modernas, modernas e pós-modernas, partindo da concepção de que a realidade é composta por:

(...) vários níveis de existência - níveis do ser e do conhecer -, que se estendem da matéria para o corpo, do corpo para a mente, da mente para a alma e da alma para o espírito. Cada dimensão maior transcende, porém inclui, suas dimensões menores; portanto, essa é uma concepção de totalidades dentro de totalidades, indefinidamente, estendendo-se do lodo até a Divindade. Em outras palavras, essa "Grande Cadeia do Ser" é, na verdade, um "Grande Ninho do Ser", com cada dimensão maior envolvendo e abarcando as dimensões menores, numa forma muito semelhante a uma série de círculos ou de esferas concêntricas (...).¹³¹

A representação gráfica desse mapa pode ser vista abaixo. Destacamos a inclusão da dimensão espiritual humana.

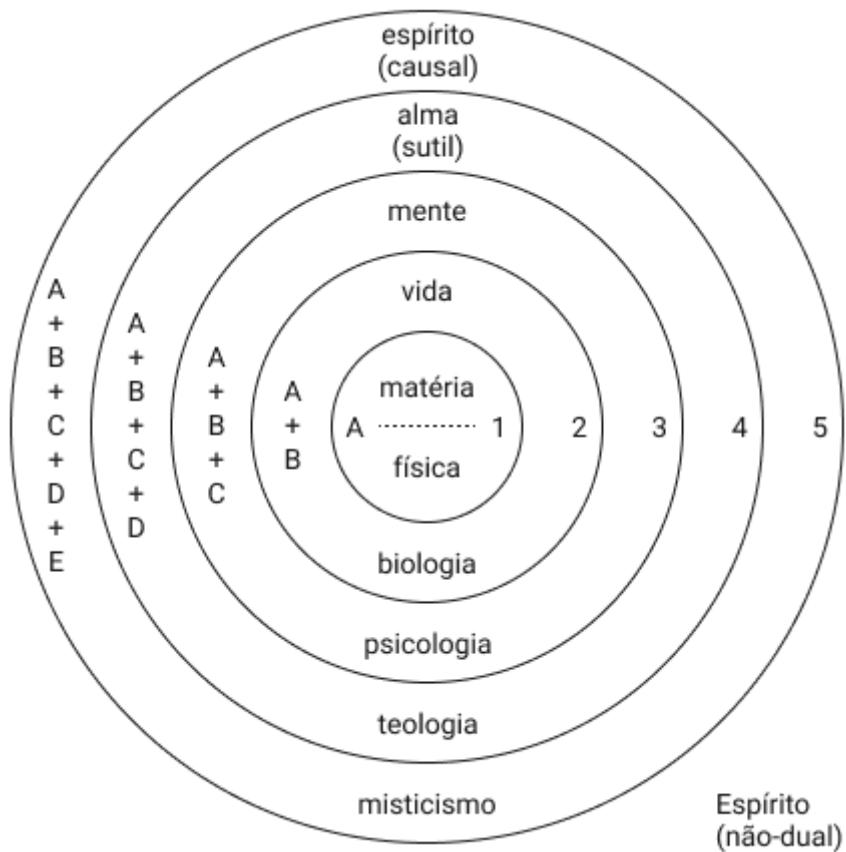


FIGURA 2: *O Grande Ninho do Ser*.¹³²

¹³⁰ WILBER, 2000, p. 25.

¹³¹ *Ibid.*, p. 19.

¹³² *Ibid.*, p. 20.

Wilber preocupa-se em destacar que o desenvolvimento desse modelo não é um desenvolvimento cognitivo (quando se entende cognição apenas por apreensão de objetos exteriores), uma vez que o sistema abrange a ontologia e a epistemologia como aspectos fundamentais e indissociáveis dos níveis de realidade e de conhecimento que compõem a holarquia em questão. Ou seja, o autor encara como parcial e fragmentada a visão que desconsidera os níveis de realidade que ancoram a cognição humana.

Na ótica transpersonalista, vimos que uma antropologia transpessoal é estabelecida quando há a inclusão dos níveis transpessoais da consciência humana no sistema que abrange os aspectos mentais, emocionais e físicos do ser humano, compondo, portanto, uma totalidade de dimensões indissociáveis. Nesse paradigma, assume-se a espiritualidade do indivíduo como o núcleo de sua irradiação e expressão no mundo, definidora do modo de relação com todos os seres vivos e elementos da criação universal, bem como da maneira de perceber os variados níveis de realidade, incluindo a autopercepção, a percepção do mundo circundante e a percepção do Outro enquanto instância representativa daquilo que se conceptualiza como sagrado.

O viés antropológico transpessoal, portanto, considera que a plenitude humana só pode ser alcançada por meio do conhecimento, da contemplação, do sentimento e da vivência dessa condição multidimensional. Todo caminho de entendimento do indivíduo que negue, desconsidere ou negligencie a totalidade do sujeito provoca fragmentação e separatividade que, do ponto de vista transpessoal, é a causa de todo adoecimento, sofrimento e conflito entre os seres humanos.

Diante dessas considerações, chegamos ao último item deste capítulo, em que retomamos a situação existencial do ser humano no ocidente, influenciado por noções antropológicas dualistas para, em seguida, expormos as perguntas e respostas que o campo transpessoal apresenta para essa conjuntura. Nesse sentido, o pensamento wilberiano se mantém como pilar da nossa reflexão pelo fato de Wilber ter se dedicado exaustivamente ao tema do dualismo. Como consequência, elucidamos como a visão transpessoal pode contribuir na superação da fragmentação do humano e no enriquecimento da reflexão cristã contemporânea.

2.3 Questões fundamentais da experiência transpessoal humana

Todas as perguntas que emergem da abordagem transpessoal - vinculadas às mais diversas situações da existência humana, mesmo as questões últimas - encontram, na ideia de

unidade na diversidade, as possibilidades de ajuste perceptual dos seres humanos, a fim de que, despertos perante sua real natureza, sua vocação e sua busca do que consideram sagrado, possam assumir o compromisso com uma visão holística, ecológica e sistêmica que atrela o desenvolvimento e a satisfação pessoal ao progresso e ao bem-estar coletivo. A superação do dualismo, dessa forma, torna-se tarefa essencial de toda antropologia que esteja a serviço da dignidade humana. Saldanha corrobora com esse raciocínio quando aborda o conceito de unidade a partir dos princípios já descritos da AIT:

Ao mesmo tempo em que o todo ou unidade é a meta, a plena consciência das partes que compõem sua articulação é necessária para a compreensão desse todo em um constante intercâmbio das partes no todo e do todo nas partes e mais além dessas. (...) Enquanto enfoque do desenvolvimento humano, a unidade, e o ser humano plenamente desenvolvido, desperto, é o ápice a se alcançar. As etapas evolutivas, contudo, nem sempre são percebidas como uma estrutura hierárquica. Primeiro, porque este nível da unidade sempre esteve presente, porém indiferenciado, sem consciência. Outro aspecto é o de que o mais profundo e o mais elevado são figuras de linguagem, que não fazem mais sentido no contexto da unidade, não estando antes ou depois, o mais profundo se torna também o mais elevado e vice-versa.¹³³

Todavia, o enfrentamento ao dualismo pela perspectiva transpessoal não se encerra nas considerações apresentadas. Wilber aprofunda a reflexão no *Espectro da Consciência*, desconstruindo o paradigma dualista até mesmo nas circunstâncias em que já consideramos tê-lo transcendido ou naquilo que ainda não percebemos haver noções fragmentárias. Ancorando-se em conceitos da física, o pensador embasa seus estudos a partir da verificação de dois modos básicos de se conhecer algo, a saber: o conhecimento simbólico, de característica inferencial, dualística, analítica; e o conhecimento íntimo, de qualidade direta e não-dual. Sem juízo de valor a respeito desses caminhos de apreensão da realidade - uma vez que cada um possui seu valor na experiência humana -, Wilber apenas chama a atenção para o perigo da hegemonia do conhecimento simbólico como base da intelecção dos seres humanos. Segundo ele, esse modo de conhecer está tão arraigado na cognição dos indivíduos que "a sua detecção requer uma metodologia rigorosa, congruente e persistente, capaz de perseguir o dualismo até os seus limites, para ali descobrir a contradição"¹³⁴.

(...) esse tipo de conhecimento dualístico em que o universo é cortado em sujeito e objeto (assim como em verdade e falsidade, em bem e mal, etc.) é a pedra angular da filosofia, da teologia e da ciência ocidentais. Pois a filosofia ocidental, de um modo geral, é a filosofia grega, e a filosofia grega é a filosofia dos dualismos. (...) Entre eles figura o dualismo da verdade e da falsidade, cujo estudo se chama "lógica", o dualismo do bem e do mal, cujo estudo se chama "ética", e o dualismo

¹³³ SALDANHA, 2008, p. 160.

¹³⁴ WILBER, 1995, p. 22.

da aparência e da realidade, cujo estudo se chama "epistemologia". Os gregos também iniciaram o estudo em larga escala da "ontologia", ou seja, o exame da natureza ou ser finais do universo, e suas primeiras indagações centravam-se em torno dos dualismos do um e dos muitos, do caos e da ordem, da simplicidade e da complexidade. Firmemente encaixado nesses dualismos, o pensamento ocidental, em todo o transcorrer da sua história, continuou a gerar seus próprios dualismos - instinto e intelecto, onda e partícula, positivismo e idealismo, matéria e energia, tese e antítese, mente e corpo, behaviorismo e vitalismo, destino e livre-arbítrio, espaço e tempo, a lista é infinidável.¹³⁵

Wilber referencia-se no teólogo russo Nikolai Berdyaev (1874-1948), reconhecendo os esforços da teologia em superar as marcas do dualismo em sua história, para falar da familiaridade da teologia cristã com esses dois modos de conhecer. Segundo Berdyaev, o simbolismo na linguagem e no pensamento é indispensável, mas não o é na consciência primária. Isso pode ser percebido, conforme afirma o teólogo, nas experiências consideradas espirituais/místicas, em que o ato criativo primevo está livre da elaboração conceptual. A representação figurativa surge, então, a partir da tentativa pelo sujeito de descrever o fenômeno por meio de símbolos espaciais, deste ou de outro mundo. Wilber complementa que:

O pensamento é seqüencial, sucessivo e unidimensional, ao mesmo tempo que o mundo real se apresenta como um padrão multidimensional, não-sucessivo e simultâneo, de riqueza e variedade infinitas, e tentar que um comprehenda o outro é o mesmo que tentar apreciar uma bonita paisagem olhando através de uma estreita frincha numa cerca ou tentar contemplar um quadro de Renoir por um microscópio.¹³⁶

Outros nomes do cristianismo trazem concepções similares a esta, como o teólogo alemão Mestre Eckhart (1260-1328) com suas noções de "conhecimento crepuscular" e "conhecimento alvorecente" para retratar os modos simbólico e íntimo, nessa ordem. O primeiro, para Eckhart, liga-se à "criação percebida por ideias claramente distinguidas". Já o segundo expressa que "as criaturas são percebidas sem distinções, rejeitam-se todas as ideias, eliminam-se todas as comparações naquele Um que é o próprio Deus". Wilber completa que "a teologia cristã em geral reconhece o segundo modo como a 'maneira divina de conhecer, e não por meio de objetos externos ao conhecedor', assinalando com muita clareza a sua natureza não-dual"¹³⁷.

Visto que os modos de conhecer correspondem a níveis de consciência, e visto que a Realidade é um modo particular de conhecer, disso se segue que a Realidade é um

¹³⁵ WILBER, 1995, p. 21-22.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 77.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 34.

nível de consciência, o que, todavia, não quer dizer que a "substância" da realidade seja a "substância da consciência", nem que os "objetos materiais" sejam realmente feitos de consciência, nem que a consciência seja alguma nuvem nebulosa de algum grude não-diferenciado. Quer dizer apenas - e aqui precisamos voltar atrás temporariamente, e recorrer à linguagem dualística - que a Realidade é o revelado a partir do nível não-dual da consciência a que demos o nome de Mente.¹³⁸

Por meio dessa reflexão, Wilber demonstra que o modo de conhecer da razão dualística não pode ser aplicado à Realidade, tendo em vista que a dualidade e os opostos significam termos de relação ou de pensamento, isto é, não correspondem à Realidade. Toda tentativa de se representar a Realidade por esses termos ocasionam um obscurecimento dessa mesma Realidade.

Para se evitar inferências que suponham um tipo de idealismo subjetivo, o filósofo ressalta que, na perspectiva da Realidade não-dual, ou seja, no nível da Mente, não só as categorias "externo" e "objetivo" são ilusórias, mas também o "interno" e o "subjetivo", uma vez que existe apenas uma Realidade que pode, por sua vez, ser abordada simbolicamente por óticas tanto subjetivas quanto objetivas; assim como um corpo que pode ser visto de frente ou de costas sem perder a sua natureza total.

Outra preocupação do autor se dá na diferenciação da natureza não-dual da Realidade com a crença filosófica panteísta que defende a ideia de que todas as coisas são Deus. Segundo a visão wilberiana, as coisas não existem dentro da noção de unidade sujeito-objeto. Além disso, o filósofo norte-americano ressalta que a Realidade é concebida como nível de consciência e não como filosofia de vida. Por fim, ele explica que, quando o infinito é interpretado como o oposto do finito, esse mesmo infinito torna-se finito por se encontrar apartado do nível da finitude. A divindade, nesse sentido, é vista "em toda a parte e em todos os momentos, em todas as pessoas, lugares e coisas" e, o ser humano, por sua vez, "não precisa recolher-se à solidão e ao transe a fim de encontrar o seu 'deus'".¹³⁹ Para o alcance desse entendimento, Wilber conta uma história de Paul Tillich, argumentando por meio de categorias cristãs:

Paul Tillich passou grande parte da vida tentando demonstrá-lo, e um dos seus alunos, Rollo May, sintetizou-o com estas palavras: "Deus não pode ser um ser ao lado de outros seres. Insistir em que ele é um ser "acima" ou "abaixo" dos outros ainda faz dele um ser apartado de outros seres, um "ser maior" que colocamos no universo existente entre as estrelas. Se ele é uma coisa, outras coisas no universo hão de estar fora do seu controle, e ele estará sujeito à estrutura como um todo. Abre-se assim toda uma vespeira de problemas absurdos, tais como a pergunta "Como é que Deus passava o tempo antes de criar a terra?" Paul Tillich contou-nos,

¹³⁸ WILBER, 1995, p. 41.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 247.

de uma feita, a resposta dada a essa pergunta pelos seus alunos na Alemanha: "Imaginando castigos para aqueles que fizessem perguntas como essa".¹⁴⁰

O autor enfatiza, ainda, a variedade linguística - natural - presente em diversas tradições para se denominar e falar daquilo a que ele dá o nome de Mente. E, mais uma vez, expõe exemplos vinculados ao cristianismo que apontam para essa noção não-dualista. São eles: I Coríntios 6, versículos 15 ("Não sabeis que os vossos corpos são membros de Cristo?"¹⁴¹) e 17 ("Mas aquele que se une ao Senhor é um espírito com ele."¹⁴²) e em João 17,21 ("A fim de que todos sejam um, e como és tu, ó Pai, em mim, e eu em ti, também sejam eles em nós."¹⁴³).

No âmbito dessa unidade, repetimos que a visão transpessoal, por meio dos postulados de Wilber, parte da premissa de que a consciência una se manifesta de modo pluridimensional, ou seja, composta por variados níveis de percepção da realidade representados simbólico-metaforicamente em espectro. Desse modo, o autor destaca a evolução do espectro como o processo de manifestação do dualismo à medida em que o ser humano se desidentifica da sua natureza total e essencial para se identificar com apenas um dos níveis de sua consciência. Quatro faixas básicas de percepção são enfatizadas dentro da *Teoria do Espectro*, sendo elas, respectivamente: os Níveis da Mente, Existencial, do Ego e da Sombra.

O processo origina-se no nível da Mente, em que o ser humano acessa a realidade não-dual de identificação e de comunhão com o todo, o que não significa uma realidade sem o estabelecimento de relações. Segundo a tese de Wilber, a partir do momento em que o indivíduo vive o processo do pensamento dualístico, divisões ilusórias vão sendo criadas, resultando na formação de "dois mundos a partir de um só". Este é, na teoria wilberiana, o dualismo primordial, epistemologicamente representado pela separação entre conhecedor e conhecido; ontologicamente caracterizado pela divisão entre infinito e finito; teologicamente configurado como pecado original; e que cria a ideia fictícia do sujeito/objeto, do eu/não-eu ou do organismo/meio ambiente. Esse dualismo, considerado primordial, por consequência, transfere o ser humano do nível da Mente para o nível Existencial, caracterizado pela experiência do sujeito identificado com o seu organismo, porém separado do meio em que se situa. O filósofo aponta as consequências:

¹⁴⁰ WILBER, 1995, p. 72-73.

¹⁴¹ São Paulo *apud* WILBER, 1995, p. 49.

¹⁴² *Ibid.*, p. 49.

¹⁴³ São João *apud* WILBER, 1995, p. 49.

Com o surgimento do Nível Existencial ocorre o infame debate do “ser ou não ser”, porque, no momento em que o homem separa o seu organismo do meio ambiente, repentinamente conscientiza-se que o seu princípio não é o princípio da natureza, que existem coisas independentemente dele, e conscientiza-se ao contato penoso com o mundo-obstáculo. Nesse momento surge o medo consciente da morte, do perigo que o Não-Eu representa para o Eu.¹⁴⁴

Wilber acrescenta que:

Por haver o homem separado o seu organismo do meio ambiente e, depois, identificado exclusivamente com o primeiro, o problema da existência ou não-existência do organismo torna-se agora de soberano interesse. Dessa maneira, porque, e só porque, o organismo é separado do meio ambiente pelo Dualismo Primário, gera-se a angústia existencial - a ansiedade do ser *versus* a nulidade, da existência *versus* a não-existência, da vida *versus* a morte. O homem não pode aceitar nem sequer enfrentar a possibilidade da aniquilação iminente, da extinção total que a morte representa para ele, e, não compreendendo que, na realidade, a vida e a morte são uma só, o homem as desmembra em sua fuga frenética da morte imaginada.¹⁴⁵

O teórico prossegue afirmando que o pensamento dualístico originário incita, por sua vez, a geração de novas formas do dualismo. Nesse sentido, ele continua a observar a existência de um fenômeno em que a maioria das pessoas não se identifica sequer com o próprio organismo, provocando uma separação entre si mesmas e o próprio corpo, identificando-se com o "si mesmas", ou seja, o "eu" ou, ainda, o ego. Dessa maneira, Wilber aponta para a transferência do nível Existencial para o nível do Ego. Ele afirma:

Pois a ansiedade gerada pela fuga à morte - a “ansiedade é a incapacidade do ego de aceitar a morte” - é a causa de mais outro dualismo-repressão-projeção. Na ansiedade de fugir à morte, a vida do próprio organismo se desmembra, sua unidade se reprime e, em seguida, se projeta como a psique *versus* o soma, como a alma *versus* o corpo, como o ego *versus* a carne.¹⁴⁶

Além disso, o autor descreve o fenômeno em que o indivíduo, influenciado pela ideia de fragmentação, distancia-se ainda mais da consciência de integração para se identificar com apenas algumas partes do ego, excluindo as facetas egoicas não desejadas por ele e atingindo, enfim, o nível da Sombra.

Temos aqui, portanto, a evolução do espectro da consciência. Metaforicamente, cada nível do espectro representa a aparente identificação da Subjetividade Absoluta com um grupo de objetos como se estivesse contra todos os outros, e a cada novo nível do espectro, a identificação se torna mais estreita e exclusiva.

¹⁴⁴ WILBER, 1995, p. 98.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 98.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 100-101.

Assim sendo, cada dualismo é acompanhado de uma repressão e de uma projeção. O dualismo "desmembra" o processo, reprime-lhe o caráter não-dual ou "unitário", e projeta-o como dois opostos aparentemente antagônicos (...). O processo geral de dualismo-repressão-projeção é importante, pois repete-se inúmeras vezes em todos os níveis subsequentes de consciência, gerando, cada vez mais, uma nova faixa do espectro e aumentando a ignorância do homem em relação à sua Identidade Suprema.¹⁴⁷

Na visão wilberiana, essa ignorância, que aumenta a cada nível do espectro, é capaz de gerar uma série de doenças, uma vez que a repressão da não-dualidade culmina na alienação do ser humano. Quanto mais extensos o dualismo, a repressão e as projeções, maior a "gravidade" do adoecimento humano, pois menos identificação terá o sujeito com incontáveis aspectos do universo que são, para ele, estranhos e possivelmente perigosos. Ao passar de círculos "mais estreitos" para círculos "mais largos" de experiência, no acesso à Realidade não-dual, o indivíduo pode, então, expandir-se em liberdade, assumindo a responsabilidade e a administração perante tudo aquilo que, nos níveis marcados pela perspectiva dualista, parecia-lhe indiferente e exterior a ele mesmo.

É imprescindível compreender o evento da evolução do espectro da consciência como um fenômeno e não como um problema. Faz parte da caminhada humana experienciar os níveis que foram descritos. Todavia, em determinado momento (pessoal, particular e intransferível), no intuito de honrar a sua condição multidimensional no processo de plena humanização, o ser humano será impelido a assumir a existência desse evento, a fim de compreendê-lo para, então, transcendê-lo, despertando para sua natureza mais essencial.

Portanto, a resposta transpessoal à questão do dualismo enquanto origem de todo problema manifestado na situação existencial humana é o processo de expansão da consciência. Ou seja, o ganho perceptual sobre a multidimensionalidade do ser humano e da vida. Nesse desenvolvimento, é imprescindível o retorno ao centro norteador da consciência com vistas ao acesso à realidade fundamental de unidade na diversidade para que, em seguida, o sujeito tenha condições de efetivar uma nova realidade mais consciente no campo existencial, favorecendo o que se nomeia de individuação, iluminação, libertação, despertar da consciência etc. A percepção dos tipos de dualismos e o conhecimento profundo sobre eles é o primeiro passo dessa caminhada, na ótica transpersonalista.

Em face disso, Wilber baseia-se no pensamento do filósofo indiano Jiddu Krishnamurti (1895-1986) para chamar a atenção ao risco que os seres humanos correm em "cair nas armadilhas" do dualismo enquanto buscam superá-lo. Ele diz que, na visão de Krishnamurti, os indivíduos sempre se encontram ansiosos para resolver os seus problemas,

¹⁴⁷ WILBER, 1995, p. 86-87, 97.

procurando por respostas. Essa procura, segundo o filósofo indiano, afasta o sujeito do problema e, portanto, da solução que sempre esteve no próprio problema. Assim, toda resposta que se busca fora do problema resulta na criação de problemas secundários. Logo, o aconselhamento é a renúncia ao dualismo primordial, a qual desperta a percepção não-dualista da Realidade. Krishnamurti explica em detalhes:

Quando não há observador (pseudo-sujeito) que está sofrendo, o sofrimento é diferente de você? Você é o sofrimento, não é? Você não está separado da dor, você é a dor. O que acontece? Não se pode rotulá-la, dar-lhe um nome e, em seguida, pô-la de lado - você é simplesmente aquela dor, aquele sentimento, aquele sentido de agonia. Quando você é isso, que acontece? Quando você não lhe dá um nome, quando não há medo em relação a ela, estará o centro (pseudo-eu) relacionado com ela? Se o centro estiver relacionado com ela (isto é, se for diferente dela), isso quer dizer que ele tem medo dela, que precisa agir e fazer alguma coisa a respeito dela. Mas se o centro for a dor, que fará você? Não há nada que possa fazer, há? Se você for a dor e não a estiver aceitando, não a estiver rotulando, não a estiver pondo de lado - se você for essa coisa, que acontecerá? Você dirá que sofre? Não há a menor dúvida de que ocorreu uma transformação fundamental. Já não existe o “Eu sofro”, porque não há centro para sofrer. Enquanto não tenho relação com a coisa como se ela estivesse fora de mim (ou não estou separado dela), o problema não existe; a partir do momento em que estabeleço uma relação com ela fora de mim, o problema passa a existir. Enquanto trato a dor com alguma coisa de fora... estabeleço uma relação com ela e essa relação (dualismo primário) é fictícia. Mas se sou essa coisa, se vejo o fato, tudo se transforma, tudo tem um significado diferente. Há, então, plena atenção, atenção integrada e o que é completamente observado se comprehende e se dissolve e, assim, não há medo e a palavra “tristeza” inverte-se.¹⁴⁸

Em conclusão, Wilber destaca as consequências últimas do processo de expansão da consciência:

Mas é claro, despertar completamente para o Agora, despertar do pesadelo da história, é sofrer a morte do presente sem futuro. “Não admira que o homem esteja aterrorizado”, diz Kierkegaard, “pois entre o homem e a Verdade está a mortificação”. Sem embargo disso, consoante as palavras de São Gregório: “Ninguém consegue tanto de Deus quanto o homem completamente morto.” E, igualmente, Eckhart: “O Reino de Deus não é para ninguém senão os completamente mortos.” E Ramana Maharshi declara: “Você conhecerá no devido tempo que sua glória está onde você deixa de existir”.¹⁴⁹

Vimos, portanto, que este capítulo se voltou ao desenvolvimento detalhado das bases epistemológicas da antropologia transpessoal, ancorando-a nos princípios do paradigma holístico que favoreceu o surgimento da psicologia transpessoal. Nessa disciplina, o ser humano é compreendido em visão integrativa, norteado pela dimensão espiritual da

¹⁴⁸ KRISHNAMURTI *apud* WILBER, 1995, p. 264-265.

¹⁴⁹ WILBER, 1995, p. 284.

consciência que se encontra em integração com as dimensões mentais, emocionais e físicas da pessoa.

O entendimento de espiritualidade como elemento humano nos propôs, ainda, uma "inovação epistemológica", uma vez que novos modos de conhecer o ser humano indicam novas e desconhecidas realidades perceptuais e, portanto, graus de consciência. Na cartografia da consciência de Wilber, essa qualidade foi enfatizada, apontando para a dimensão espiritual como o aspecto causal e a base não-dual de manifestação humana.

Com base nesse entendimento, demonstramos que o esforço transpessoal se traduz, assim, pelo desenvolvimento de uma cosmovisão que transcende a percepção dualista da realidade, em variados níveis, sem deixar de incluir o fenômeno da dualidade no processo de amadurecimento da consciência humana. Essa superação do dualismo, por meio do processo de expansão da consciência, colabora com o acesso à realidade mais essencial do ser humano, favorecendo sua individuação.

Em continuidade ao plano desta pesquisa, o próximo capítulo visa apresentar a perspectiva teológica em relação à mesma situação existencial humana. Teologicamente, entendemos que o dualismo antropológico afeta a compreensão do ser humano sobre si mesmo e sobre Deus, comprometendo, consequentemente, a concretização do projeto salvífico para as criaturas humanas. Assim, após a apresentação das perguntas e respostas suscitadas pela abordagem transpessoal a respeito do tema, voltamo-nos à escuta das verdades teológico-cristãs para que, no último capítulo, possamos traçar um paralelo entre as duas vertentes antropológicas.

3 ANTROPOLOGIA TEOLÓGICA

Abordamos a antropologia teológica cristã como uma disciplina voltada ao estudo do ser humano em sua relação com Deus à luz da "palavra da revelação bíblico-cristã interpretada na comunidade eclesial com o seu dinamismo histórico"¹⁵⁰. Nesse discurso, a cristologia está indissociada de qualquer consideração acerca da pessoa humana, visto que "Jesus Cristo, para a fé cristã, é o protótipo do humano, o modelo do que significa ser humano. (...) O ser humano verdadeiro - e o Deus verdadeiro - é revelado na vida, morte e ressurreição de Jesus Cristo"¹⁵¹. Sendo Ele a imagem do Deus invisível, entendemos, dessa maneira, as criaturas humanas como seres criados à imagem e semelhança de Deus que é Jesus Cristo.

No intuito de aprofundarmos a visão do ser humano no contexto cristão, iniciamos este capítulo explicitando as bases epistemológicas da matéria em foco. Inicialmente, elucidamos a singularidade da palavra teológica sobre a condição humana, bem como evidenciamos os cuidados e os desafios para se afirmar, na atualidade, o ser humano em sua respectividade e em sua relação com Deus Uno e Trino, revelado em Jesus Cristo. Em seguida, adentramos no estudo sobre a dimensão teológica do ser humano, clarificando seus principais aspectos e demonstrando-a como fundamento para a compreensão do mistério antropológico e do mistério divino, fato que favorece ao sujeito viver as próprias totalidade e plenitude ao se apropriar de sua excelsa vocação de criatura livre e responsável.

Por fim, apresentamos a ótica de alguns autores da teologia, com ênfase nos teólogos católicos, que defendem a visão cristã original de unidade da pessoa humana a partir da relação de integração e de inclusão da realidade plural de suas dimensões, transcendendo a visão dualista hegemônica. Segundo a linha de raciocínio traçada, entendemos que, para que a unidade se estabeleça na experiência humana, é necessário que o sujeito alicerce a própria existência a partir do reconhecimento, do sentimento e da vivência de sua dimensão teológica, aquela que possibilita a recuperação da dignidade humana por meio da lembrança da filiação divina e da condição de criatura que é imagem e semelhança do Pai.

Tal proposta inclui a ressalva sobre a importância de uma postura de oposição e de exclusão (dualista) no que diz respeito à vontade e à escolha individual de abertura ou de fechamento diante do chamado de comunhão com o divino. Porém, fora do campo da moral e da ética, assumimos um caminho de união no que tange à constituição humana, indissociando

¹⁵⁰ RUBIO, 1989, p. 66.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 67.

as dimensões criaturais das dimensões que se vinculam à abertura radical dos seres humanos para uma relação com Deus, em seu Filho Jesus Cristo, pela presença do Espírito Santo.

3.1 Bases epistemológicas da antropologia teológica

Partindo das reflexões do teólogo jesuíta espanhol Luis Ladaria (1944), destacamos a delimitação, feita pelo autor, dos termos “antropologia” e “teológica” a fim de evidenciar as bases de pensamento sobre as quais se apoia o olhar sobre a “antropologia teológica”. Obviamente, o jesuíta afirma que o substantivo se vincula à ideia de que o ser humano é o objeto material do estudo, mas deixa claro que o adjetivo focaliza a criatura humana em sua relação com Deus Uno e Trino que é revelado em Jesus Cristo, o que nos indica, ainda, a revelação cristã como o método escolhido para a análise do objeto formal. Para ele, nesse sentido, a antropologia teológica surge como uma disciplina que se enquadra na área da teologia dogmática, cujo objetivo é ensinar às pessoas o que elas são à luz de Cristo revelador de Deus.

Para Ladaria, o objeto fundamental articula-se, ainda, em três dimensões primordiais da relação do ser humano com Deus, do ponto de vista da fé cristã. As duas primeiras dimensões são de ordem positiva, pois se referem à constituição do ser humano e ao plano de Deus para ele. A terceira, por sua vez, além de ter sido acrescentada historicamente, é de ordem negativa, pois é algo que não deveria existir por ser destrutivo do ser humano; é pertencente à condição humana. São elas:

1. A relação de amor e de paternidade que Deus quer estabelecer com todos os seres humanos em Jesus Cristo, seu Filho (“graça” da filiação divina);
2. A condição de liberdade dos seres humanos que são a imagem e a semelhança de Deus como pressuposto do chamamento do Pai;
3. A situação de pecado/infidelidade em que sempre se encontra o ser humano criado por Deus e chamado à comunhão com Ele.

Nesse campo, o autor informa que a compreensão da condição humana também se relaciona com os estudos de outras áreas teológicas, como a teologia da criação, as virtudes teologais (fé, esperança e caridade) na existência cristã, bem como a escatologia, a cristologia e a eclesiologia.

Contudo, antes de nos aprofundarmos nesse estatuto teórico-epistemológico da matéria em questão, cabe-nos contextualizar a antropologia teológica no âmbito da teologia cristã. A sistematização dessa área enquanto disciplina é recente na teologia, tendo seu início na década de 1960, evidenciando, naturalmente, que o processo de elaboração desse campo de saber permanece em construção. Todavia, Ladaria atenta para o fato de que a problemática antropológica é uma constante na teologia desde a sua origem e esclarece o motivo que justifica a importância da regularização disciplinar. Segundo ele:

Não se pode negar que o ser humano sempre ocupou um lugar central na reflexão sobre a fé e foi o objeto de maior preocupação na atividade pastoral da Igreja. Contudo, a preocupação de agrupar em torno desse centro de interesse os assuntos que tratam dos diversos aspectos da ação criadora e salvífica de Deus é relativamente nova no campo teológico. A razão fundamental a favor deste agrupamento é de peso: o destinatário da obra de Deus em suas diferentes dimensões é, de maneira eminente, o homem; ele é o centro da criação, ele foi salvo em Jesus, ele deve responder com suas atitudes cristãs ao amor e aos benefícios de Deus na esperança da plenitude futura. É por isso que a expressão "antropologia teológica" entrou na linguagem da teologia, disciplina que englobaria os vários ensinamentos sobre o homem anteriormente espalhados em diferentes tratados.¹⁵² (tradução nossa)

De acordo com o teólogo cearense Francisco Aquino Júnior (1973), essa demanda de agrupamento dos principais temas ligados ao ser humano em sua respectividade e em sua relação com Deus surge tardiamente no campo teológico (no período de crise da modernidade) e vincula-se a uma concentração antropológica no pensamento humano que ganhou espaço na situação do mundo moderno. Immanuel Kant expressa essa realidade em suas clássicas perguntas, dentre elas, "o que é o ser humano?", representando a particularidade da concepção moderna de colocar a criatura humana no centro de qualquer reflexão, inclusive nas que concernem a Deus, independentemente da maneira pela qual se compreenda o ser humano. O próprio Kant reconhece esse fenômeno como a "revolução copernicana" que se refere à passagem de um "teocentrismo" para um "antropocentrismo".

Aquino Júnior salienta o porquê dos receios da teologia com essa mudança e da sua consequente modernização tardia:

Essa “virada antropológica” não deixa de ser um *risco* para a teologia. Risco de um reducionismo antropológico a determinados aspectos ou dimensões da vida humana em prejuízo de sua dimensão propriamente teologal. Numa palavra: risco de um antropocentrismo autossuficiente e fechado a Deus.¹⁵³

¹⁵² LADARIA, Luis F. *Antropología Teologica*. Roma-Madrid: Università Gregoriana Editrice, 1983, p. 1.

¹⁵³ JÚNIOR, Francisco de Aquino. "A problemática da Antropologia Teológica". In: *Atualidade Teológica*, v. 17, n. 44, p. 267-291, 2013, p. 272.

Nesse sentido, ao considerarmos o contexto de crise moderna em que a teologia decide enfrentar os riscos de uma virada antropológica, observamos a complexificação em esclarecer e aprofundar a dimensão teologal do ser humano ao mesmo tempo em que se deve também assumir a dimensão natural da vida humana, cuidando para não contrapor, dessa maneira, vida humana e natureza. O objetivo, como esclarecido por Aquino Júnior, é a superação de reducionismos materialistas, racionalistas e antropológicos em suas diversas manifestações como, por exemplo, na forma de negação da materialidade da vida humana, reduzindo a natureza a recursos de apropriação e de comercialização. O autor não nega a presença de um antropocentrismo na teologia cristã. Ele explica, todavia, que:

O ser humano continua no centro da história da salvação e, neste sentido, pode-se falar de certo antropocentrismo na teologia cristã. Mas o ser humano que está no centro da história da salvação tem uma dimensão natural essencial e é parte da própria natureza. (...) Noutras palavras, o que está em crise não é a centralidade do ser humano no cosmos nem muito menos na história da salvação, mas um modo de entender e configurar essa centralidade, em oposição a outros seres humanos e ao conjunto da natureza.¹⁵⁴

O assunto da antropologia teológica, portanto, não se refere à recusa das outras dimensões criaturais ou da afirmação de uma dimensão teologal separada da integralidade multidimensional que é a vida humana. Pelo contrário, a problemática dessa disciplina trata da compreensão da dimensão teológica da criatura (em profunda conexão com todas as outras dimensões da vida) com base na vida concreta de Jesus de Nazaré.

Aquino Júnior diz que algumas teologias, desenvolvidas a partir de então, adotaram esse viés antropocêntrico e assumiram tal risco. Nesse contexto, até mesmo o Concílio Vaticano II sofreu as influências dessa revolução moderna, causando desconfianças acerca do caráter religioso da Igreja e de seus objetivos orientados para o Reino de Deus. Entretanto, valendo-se do raciocínio do teólogo alemão Karl Rahner (1904-1984), Aquino Júnior acrescenta que o surgimento da disciplina antropologia teológica não está restrito ao *zeitgeist* da modernidade, mas se relaciona, fundamentalmente, ao quanto indispensável é, para a teologia cristã, encarar os riscos de uma concentração antropológica se esta deseja cumprir com o seu papel de facilitadora da compreensão do ser humano sobre si mesmo e do acesso à realidade de fé, em todas as épocas da humanidade. Ele esclarece, ainda, que:

¹⁵⁴ JÚNIOR, 2013, p. 288.

Além de ser um risco inevitável, dado o caráter contextual de toda teologia, é um risco que não compromete necessariamente a identidade teológica da teologia, vale a redundância, uma vez que diz respeito a algo que pertence ao núcleo mais profundo e radical da realidade que a teologia procura intelijir. E, neste sentido, é também inevitável. Trata-se, portanto, de um risco duplamente inevitável para o quefazer teológico: inevitável, se a teologia quiser cumprir com sua tarefa de inteligência da fé no mundo moderno (caráter contextual da teologia); mas inevitável, sobretudo, porque a realidade que a teologia procura intelijir, isto é, a história da salvação ou o reinado de Deus, tem a ver necessária e constitutivamente com o ser humano (caráter soteriológico da revelação e da fé cristãs).¹⁵⁵

É por esse motivo que Rahner insiste em pensar a "antropologia como lugar da teologia", sem anular a perspectiva teocêntrica da compreensão teológica, mas demonstrando que a doutrina sobre Deus só afirma aquilo que também diz do próprio ser humano e que, da mesma maneira, o enfoque antropológico na teologia sempre reflete o ser humano referido na sua relação com Deus. O pensamento rahneriano, nesse sentido, aponta para uma dimensão transcendental constitutiva da natureza humana, o que possibilita admitir uma antropologia essencialmente teológica. Assim, para o teólogo alemão, "se o homem, em razão de sua transcendência, é o ser voltado perene e excentricamente para Deus e, consequentemente (...), ele é a possível alteridade de Deus, segue-se que o lugar universal de toda teologia é a antropologia"¹⁵⁶.

Esclarecido isto, reafirmamos as três questões que representam os pressupostos epistemológicos da antropologia teológica cristã, de acordo com o pensamento ladariano: o ser humano como objeto material (viés antropológico); o ser humano em sua relação com Deus como objeto formal (viés teológico); e a revelação cristã como o método (viés cristão). Aquino Júnior ressalta, porém, que, por mais simples que pareça essa fundamentação disciplinar, existem três desafios epistemológicos para cada uma das três questões consideradas. Segundo o teólogo cearense, são eles, respectivamente: a complexidade e a irredutibilidade da realidade humana; a possibilidade de uma abordagem estritamente teológica da antropologia; e a abordagem teológica da antropologia a partir da vida concreta de Jesus de Nazaré a quem confessamos como Cristo.

Baseado em Ladaria, Aquino Júnior elucida que, no que diz respeito ao desafio sobre a complexidade e a irredutibilidade da realidade humana na perspectiva da recente disciplina teológica, o objeto material nunca está dissociado do objeto formal, que é o ponto de vista por meio do qual se analisa um assunto. Porém, essa subordinação epistemológica deixa subentendido que existem outros pontos de vista atrelados ao mesmo tema que são

¹⁵⁵ JÚNIOR, 2013, p. 273.

¹⁵⁶ RAHNER *apud* JÚNIOR, 2013, p. 274.

igualmente legítimos e que devem ser articulados e integrados com vistas à compreensão global sobre o ser humano. O primeiro capítulo desta pesquisa deixou clara essa realidade abundante de olhares sobre o humano e as limitações que toda lente de análise apresenta, em maior ou menor grau. Nesse sentido, Ladaria ressalta que:

(...) a revelação cristã não pretende de modo algum ser a única fonte de conhecimentos sobre o homem. Antes, ela pressupõe expressamente o contrário. Sem perder nada da especificidade teológica, a reflexão cristã sobre o homem deve enriquecer-se com os dados e as intuições provenientes da filosofia e das ciências humanas. Todos esses conteúdos, porém, devem ser considerados sob uma luz nova e mais profunda: a luz da revelação do homem com Deus. Esta é a dimensão última e mais profunda do ser humano, a única que nos dá a medida exata do que somos: o objeto privilegiado do amor de Deus, a única criatura da terra que Deus quis por si mesma (Vaticano II, GS 24), e que, no mais profundo do seu ser, foi chamada à comunhão de vida com o próprio Deus Uno e Trino.¹⁵⁷

Portanto, enfatizamos, mais uma vez, que a antropologia teológica não busca esgotar o entendimento sobre o sujeito criado, mas assume, de maneira precisa, o seu lugar de fala sobre a dimensão teológica do ser humano (espaço da relação com Deus), apresentando suas especificidades e sua conexão indissociável com as outras dimensões humanas.

Aquino Júnior assinala, contudo, que a análise do ser humano em sua relação com Deus suscita também um desafio ligado ao objeto formal, relativo à possibilidade de uma abordagem estritamente teológica da antropologia, como já dissemos. Para ele, a dificuldade se dá, primeiramente, na negação mais ou menos direta e explícita da realidade de Deus, seja na forma de um ateísmo ou na forma sutil de uma idolatria que negue a realidade humana. Além disso, há também a condição plural e complexa de abordagem do tema, ligada à concepção do Deus que se nega ou se afirma, bem como do modo como isto ocorre, em cada caso. Essa problemática, na visão do autor, precisa ser levada em conta na orientação das reflexões sobre o ser humano em sua relação com Deus revelado em Jesus Cristo. Ele explica que:

A questão reside em saber se essa concepção antropológica e teológica resiste a uma análise mais completa e consequente da realidade humana e da experiência de Deus que são a base e o princípio do discurso antropológico e teológico. Noutras palavras, trata-se de ver se a realidade humana não tem uma dimensão que envolve e dá acesso à realidade de Deus (dimensão teologal da antropologia) e se a experiência de Deus não implica necessariamente o ser humano (dimensão antropológica da teologia). (...) Em todo caso, a afirmação de uma antropologia teológica passa pela afirmação de uma "aliança" entre antropologia e teologia. Ela depende tanto da afirmação da realidade de Deus e da realidade do ser humano,

¹⁵⁷ LADARIA, Luis F. *Introdução à antropologia teológica*. Tradução de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Loyola, 2010, p. 12.

quanto da afirmação da respectividade entre ambas as realidades, ainda que essa respectividade seja distinta em cada caso. Negar a Deus ou afirmá-lo à custa do ser humano ou mesmo como algo que nada tenha a ver com ele, é negar a possibilidade de uma antropologia teológica.¹⁵⁸

Além das questões que envolvem a complexidade do ser humano enquanto objeto material e a afirmação da dimensão teologal humana enquanto objeto formal, Aquino Júnior reconhece um terceiro desafio epistemológico que se liga à especificidade cristã da antropologia teológica e que ele considera ser uma problemática ainda mais atual, complexa e desafiante. Segundo o autor, no *zeitgeist* da contemporaneidade, observa-se o retorno de um movimento de valorização intensa do "sagrado" e do "religioso" que promove a ostensiva relativização de tais conceitos, dificultando, para os fiéis do terceiro milênio, a compreensão do que significa e em que consiste a dimensão teologal da vida humana. De acordo com o teólogo cearense, também a própria tradição cristã, por meio das influências filosóficas greco-helenísticas, cedeu a relativismos concernentes à vida humana de Jesus de Nazaré em consequência da afirmação de sua condição divina e espiritual. Assim, ele explica que o método escolhido para uma antropologia teológica não é um caminho fácil, pois parte da vida concreta do Nazareno.

Referindo-se ao pensamento do jesuíta espanhol González Faus (1933), Aquino Júnior identifica o perigo de nos aproximarmos de Jesus com ideias pré-concebidas sobre Deus e sobre o ser humano, geralmente marcadas das categorias do pensamento filosófico grego, ao invés de nos abrirmos intimamente à manifestação do evento Jesus em nossas vidas, permitindo que o Salvador possa nos esclarecer algo sobre as naturezas divina e humana. Dessa forma, entende-se que, mais do que afirmar a centralidade de Jesus Cristo no discurso de uma antropologia teológica, é necessário considerar seriamente "o caráter histórico da revelação cristã e o falar de Deus e do ser humano a partir da vida concreta de Jesus de Nazaré, o Cristo, tal como aparece na Sagrada Escritura"¹⁵⁹.

Sobre isto, Ladaria nos esclarece o papel fundamental do Concílio Vaticano II no resgate desse caráter histórico da revelação cristã. Vale dizer que, nas breves notas históricas de sua obra, o autor reconhece e trabalha aspectos importantes que descrevem a evolução da teologia e como tal movimento influenciou a antropologia teológica, passando pela época dos Padres, pela Idade Média, pela época pós-tridentina e pelo século XIX até o Concílio Vaticano II para se chegar à teologia atual. Ele cita o pensamento de vários teólogos a fim de mostrar como nos anos anteriores ao Concílio Vaticano II houve a necessidade de reagrupar de modo articulado os conteúdos teológicos referentes ao ser humano, de modo que o eixo

¹⁵⁸ JÚNIOR, 2013, p. 280-281.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 285.

norteador fosse: o chamado da criatura humana à comunhão com Deus em Cristo (é válido destacar, mais uma vez, a relação entre a cristologia e a antropologia).

Em seguida, Ladaria comenta que o Concílio Vaticano II, por considerar o ser humano em sua unidade e em sua totalidade, corpo e alma, coração e consciência, inteligência e vontade (GS, n. 10), intenciona demonstrar o mistério antropológico e auxiliar na busca de solução para as principais questões atuais por meio da designação de Jesus Cristo como "a chave, o centro e o fim de toda história humana, e o fundamento das realidades imutáveis que estão além de tudo o que muda"¹⁶⁰. Assim, no primeiro capítulo da Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*, número 22, associado ao conteúdo do número 10 da parte introdutória, temos um princípio para a construção de uma antropologia teológica de viés cristão:

Na realidade, o mistério do homem só no mistério do Verbo encarnado se esclarece verdadeiramente. Adão, o primeiro homem, era efetivamente figura do futuro, isto é, de Cristo Senhor. Cristo, novo Adão, na própria revelação do mistério do Pai e do seu amor, revela o homem a si mesmo e descobre-lhe a sua vocação sublime. Não é por isso de admirar que as verdades acima ditas tenham n'Ele a sua fonte e n'Ele atinjam a plenitude. "Imagem de Deus invisível" (Cl 1,15), Ele é o homem perfeito, que restitui aos filhos de Adão a semelhança divina, deformada desde o primeiro pecado. Já que, n'Ele, a natureza humana foi assumida, e não destruída, por isso mesmo também em nós foi ela elevada a sublime dignidade. (GS, n. 22)

Para lidar com esse último desafio epistemológico, admitindo a encarnação do Verbo como lugar da revelação cristã do mistério de Deus e do ser humano, Aquino Júnior aponta a necessidade de se discernir o horizonte teórico mais adequado para tratar da vida concreta de Jesus e para esclarecer o viés cristão da antropologia teológica, bem como a importância da sistematização da visão e do modo cristão de ser humano perante a confissão do princípio acima apresentado.

Enfim, os três desafios epistemológicos apresentados se resumem, para Aquino Júnior, em duas questões indissociáveis que configuram os pressupostos epistemológicos da disciplina antropologia teológica: o *assunto* e o *método*. Estes se referem, respectivamente, à dimensão teologal da vida humana (ou respectividade e relação do ser humano com Deus) e à vida concreta de Jesus de Nazaré como ponto de partida para toda a reflexão proposta.

Dessa maneira, dedicamo-nos, no item seguinte, ao estudo da dimensão teológica do ser humano, fundamento da pessoa humana. Buscamos entender, dessa forma, a criatura humana como imagem e semelhança de Deus, clarificando algumas categorias que conectam a antropologia teológica às outras matérias da teologia. Ademais, definimos os aspectos dessa

¹⁶⁰ LADARIA, 2010, p. 26.

dimensão que extrapola a condição criatural humana e que funciona como ponto central para o plano do Pai aos seus filhos. Além disso, elucidamos sobre a abertura humana radical ao sagrado como cerne de sua vocação sublime que é ser livre e totalmente responsável, bem como as implicações disto para se pensar o ser humano de maneira integral.

3.2 A dimensão teológica do ser humano

Quando tratamos da composição ontológica do ser humano, o teólogo brasileiro Renato Alves de Oliveira nos indica que o indivíduo é uma magnitude psicofísica e corpóreo-anímica¹⁶¹, em que corpo e alma se integram em uma unidade dual/dualidade una para a formação da pessoa humana. Essa pessoa humana, por sua vez, possui um fundamento divino ao qual nomeamos de dimensão teológica.

A dimensão teológica humana diz respeito ao aspecto do ser da pessoa que se encontra fundamentado no ser de Deus e que possibilita à criatura ser imagem e semelhança do Criador. Essa realidade humana revela a manifestação do amor incondicional gratuito e da paternidade de Deus que se oferece como dom aos seus filhos, os quais optam, em condição de liberdade, pelo assentimento ou não do chamado de comunhão com o divino.

Mesmo nos casos em que se observa o fechamento do indivíduo a esse apelo, ou seja, a situação de pecado e de infidelidade da criatura que se encontra temporariamente na recusa da orientação para Deus, o sujeito humano não perde o seu valor absoluto e a sua dignidade, justamente por ser a imagem do divino no mundo, de acordo com o pensamento judaico-cristão. Ladaria corrobora com essa visão, alegando que:

Na teologia e no pensamento moderno, insiste-se no fato de que o homem não "tem" uma alma e um corpo, mas "é" alma e corpo. E, na medida em que ambos são corpo e alma do homem, ele é uno; essa unidade deveria ser o aspecto principal. Somente a partir dela é possível a distinção desses dois aspectos ou dimensões, "momentos", nunca partes, de seu ser. O homem é corpo, ou seja, existe no espaço e no tempo, é parte deste cosmos, encaminha-se para a morte; é alma, isto é, transcende os condicionamentos deste mundo, é imortal, e, em última análise, tudo isso tem sentido porque o homem é ser para Deus, é relacionado radicalmente a Ele. Há no homem uma dimensão irredutível ao material e ao mundano, ontologicamente distinta da realidade corporal. A fé cristã mantém essa concepção como algo a que não se pode renunciar, porque só assim pode ter sentido a concepção do homem criado à imagem de Deus, chamado à comunhão com Deus em Cristo e à conformidade com o Ressuscitado.¹⁶²

¹⁶¹ OLIVEIRA, Renato Alves de. "A dimensão teológico-cristã da pessoa humana". In: *Horizonte - Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião*, vol. 14, n. 42, p. 557-605, 30 de jun. de 2016, p. 558.

¹⁶² LADARIA, 2010, p. 69-70.

Dessa maneira, para falarmos de uma compreensão teológica cristã sobre o ser humano que transcenda o dualismo antropológico fragmentador da relação corpo/alma, espírito/materia, é necessário entender o significado do aspecto teológico que é o alicerce da condição humana e que dá a possibilidade de aprofundamento do encontro entre o ser humano e Deus por meio da sua abertura radical à autocomunicação divina. Esse caminho favorece, ainda, o acesso ao Mistério Absoluto e revela à pessoa humana o seu próprio mistério (reflexo do Mistério Absoluto), isto é, a sua real condição e vocação.

Assim, sem desmerecer os outros assuntos da disciplina, Ladaria entende que a dimensão do ser humano de relação com Deus é a prioridade máxima em relação aos outros temas da disciplina como, por exemplo, o da constituição humana. Para o autor, só faz sentido pensar a estrutura humana a partir do que antecede essa manifestação de vida, ou seja, com base nessa dimensão em que o ser humano é criado e recebe a graça divina para viver e se realizar como uma pessoa digna. Porém, para chegarmos à ideia central deste item (dimensão teológica do ser humano), é inevitável esclarecermos rapidamente algumas categorias que servirão de base à evolução do raciocínio. E, quando assumimos o princípio explanado acima, vemos que nesse ponto surgem os temas da criação e da salvação em associação com a antropologia teológica, como nos mostra Ladaria:

Se dissemos que a criação é compreendida bíblicamente e recebe seu sentido último da salvação em Cristo, *a fortiori* isso vale para o homem, centro e ápice da criação. Suas estruturas criaturais têm sentido a partir do plano salvífico de Deus para ele, não o contrário, e apenas à luz desse projeto divino podem ser compreendidas em toda a sua riqueza. E esse plano deve integrar a definição cristã de homem, ou melhor, deve ser determinante para ela; "no próprio conceito de homem deve haver lugar para os planos de Deus para ele".¹⁶³

Essa definição de ser humano, a que se refere o teólogo espanhol, ancora-se no tema da criação dos indivíduos à imagem e semelhança de Deus, referindo-se à integralidade dos seus aspectos e que se fundamenta na ideia da pessoa humana criada para ser digna, livre e responsável a partir da sua relação com Deus. Assim, a vida humana assume lugar de centralidade, passando a ser altamente respeitada, e cada sujeito, ao mesmo tempo, torna-se um administrador da criação para e perante Deus.

(...) é, enquanto interlocutor de Deus, parte ativa na história que o Senhor iniciou e que deseja levar a termo. Não é preciso ver a imagem de Deus nesta ou naquela

¹⁶³ LADARIA, 2010, p. 50.

qualidade, mas achamo-nos diante da determinação fundamental do homem, que abrange todas as suas dimensões devido ao germe divino que nele habita.¹⁶⁴

Ressaltamos que nem sempre essa questão foi determinante na disciplina antropologia teológica. O cristianismo, contudo, resgata e abre novas possibilidades interpretativas em relação a essas concepções que já eram abordadas desde o Antigo Testamento. Assim, toda a compreensão da criação do ser humano à imagem e semelhança divinas só pode ser verdadeiramente e totalmente assimilada por meio do evento Jesus Cristo, que é a imagem de Deus-Pai. Dessa forma, no Antigo Testamento, temos o ser humano criado como imagem e semelhança representado pelo primeiro Adão, marcado por suas limitações, pela caducidade e pelo pecado. A proposta do Novo Testamento, enraizada na perspectiva veterotestamentária, apresenta, por sua vez, o segundo Adão na figura de Jesus de Nazaré, que assumiu todos os aspectos do que significa ser humano, exceto pelo pecado. García Rubio esclarece:

Acontece que agora o cristão está na fase de mudar de imagem: do primeiro para o segundo Adão. (...) Claro que o antigo Adão já era imagem de Deus, mas uma imagem incompleta e deturpada pela decisão negativa do homem em não assumir a sua vocação de *criatura responsável*. É esta imagem de Adão, de traços desfigurados, que o cristão vai superando para se revestir da imagem plena e completa que é Jesus Cristo.¹⁶⁵

Dessa forma, além dos aspectos que vinculam a protologia e a soteriologia à reflexão antropológica, vemos os temas escatológico e cristológico indissociados da visão de ser humano, e esse último de maneira especial, como o grande aliado para se pensar teologicamente o ser humano. Ancorado no pensamento de Rahner, Ladaria ressalta que a cristologia deve ser vista como o início e o fim da antropologia. Ele explica que:

(...) é o início, uma vez que os homens existem porque o Filho de Deus devia existir feito homem. Mesmo reconhecendo que os homens podiam existir sem a encarnação, porque esta não é forçada pela criação, Rahner afirma que eles não poderiam existir sem a possibilidade da própria encarnação, já que a criação se fundamenta na possibilidade que Deus tem de sair de si mesmo. Na criação, o Lógos mediador estabeleceu a "gramática" para sua possível automanifestação; daí a definição do homem: o ser que surge quando a autoexpressão de Deus, sua Palavra, se exprime por amor no vazio do nada sem Deus. A expressividade do Lógos é sua humanidade. A definição do homem é dada, assim, a partir da encarnação, é radicalmente cristocêntrica.¹⁶⁶

¹⁶⁴ LADARIA, 2010, p. 52.

¹⁶⁵ RUBIO, 1989, p. 163.

¹⁶⁶ LADARIA, 2010, p. 59.

Essa revisão do tema do ser humano como imagem de Deus em viés cristológico, portanto, vem somar às reflexões precedentes que "a relação com Deus e a nossa capacidade de conhecê-lo e amá-lo realizam-se com a mediação de Jesus"¹⁶⁷. García Rubio explicita que a visão cristã do ser humano é de extrema importância para se entender o alcance da experiência dialógica na relação entre Deus e o ser humano. O autor completa que "é essa experiência do ser humano (vivida de maneira plena por Jesus Cristo), como ser de diálogo-relação, que está na base do que a Igreja entende por pessoa"¹⁶⁸.

Cabe-nos, neste momento, discorrer sobre a noção de pessoa¹⁶⁹ nesse contexto, sem aprofundarmos nas nuances que marcaram sua evolução histórica. Originalmente, a reflexão sobre o conceito de pessoa desenvolveu-se no cristianismo e não na filosofia grega, cuja ideia de ser humano definia-se pela realidade do espírito, eterno e imutável, entendido como superior ao nível do corpo e que, portanto, significava o objeto de verdadeira contemplação filosófica. O teólogo alemão Wolfhart Pannenberg (1928-2014) diz que "a origem do conceito de pessoa se encontra no terreno da experiência religiosa, no encontro com a realidade divina"¹⁷⁰, uma vez que o indivíduo só pode compreender e perceber a si mesmo a partir da relação com Deus.

Oliveira aponta que, bíblicamente, a noção de pessoa encontra-se em sintonia com a concepção moderna, e revela-se mais por meio de seu conteúdo relacional do que mediante uma elaboração teórica. Ele relata que:

A antropologia bíblica não conheceu propriamente o conceito de pessoa, mas seu conteúdo relacional. Ela teve acesso àquilo que o conceito expressa. Na visão bíblica, o ser humano, como *imago Dei*, seria concebido mediante a sua relação com Deus (inferioridade e dependência), com o mundo (superioridade) e com o outro (igualdade). A relação do ser humano com Deus (dimensão teologal) seria o fundamento da percepção de sua dimensão transcendente em relação ao mundo e de igualdade em relação ao outro, ao semelhante (RUIZ DE LA PEÑA, 1998, p. 154-155; SIERRA, 2002, p. 109). Esta tríplice referência mostraria que o ser humano é um ser essencialmente relacional. É inerente à ideia de pessoa um conteúdo relacional. A pessoa é um nó de relações. A relacionalidade é uma dimensão constitutiva da pessoa.¹⁷¹

¹⁶⁷ LADARIA, 2010, p. 57.

¹⁶⁸ RUBIO, 1989, p. 247.

¹⁶⁹ Em artigo na Revista Theologica Xaveriana, v. 64, n. 177 (2014), o teólogo Geraldo Luiz De Mori discorre sobre a trajetória do conceito de pessoa no Ocidente, aprofundando as noções teológicas, cristológicas e antropológicas ligadas a esse conceito. Para tanto, ele apresenta o pensamento de vários teólogos e filósofos de diferentes períodos históricos, tais como: Tertuliano (160-220), santo Agostinho (354-430), Boécio (480-524), santo Tomás de Aquino (1225-1274), Immanuel Kant (1724-1804), Bernard Sesboué (1929-2021), entre outros.

¹⁷⁰ PANNENBERG, Wolfhart. *Teología y Reino de Dios*. Salamanca: Sígueme, 1974, p. 20.

¹⁷¹ OLIVEIRA, 2016, p. 559-560.

Assim como expressou Pannenberg, Oliveira explica que a gênese conceitual de pessoa não se define por um anseio filosófico da criatura que deseja compreender a si mesma, mas surge no clima dos debates trinitários e cristológicos da época dos Santos Padres que procuravam uma justa apreciação cristã da imagem de Deus e de Jesus Cristo. A afirmação que se busca é a de um Deus Uno e Trino, ou seja, de um Deus que não se trata de uma realidade singular absoluta e não-relacional. Justificando esse pressuposto da Trindade, Oliveira cita o pensamento de Joseph Ratzinger:

Se o absoluto é pessoa, não se trata de um singular absoluto. Nesse sentido, o conceito de pessoa inclui necessariamente a superação do singular. Mas, ao mesmo tempo, devemos reconhecer que a profissão de fé num Deus que é pessoa na forma de três pessoas rompe com todo e qualquer conceito ingênuo e antropomorfo de pessoa. De uma maneira velada se afirma que a personalidade de Deus ultrapassa infinitamente a maneira de ser pessoa do ser humano.¹⁷²

À vista disso, e tomado os devidos cuidados para não igualar, em nível ontológico, o sentido de pessoa humana com o sentido de pessoas divinas que constituem a Trindade, Oliveira concebe a ideia de um Deus pessoal, isto é, um Deus que, em sua unidade, é relação, diálogo e alteridade. Essa noção apoia-se, portanto, no conceito de pessoa. Aqui, o termo pessoa não adquire o sentido habitual de "prósopon" enquanto papel, função e rosto e também difere do significado de "persona" em seu convencional aspecto jurídico. É por meio dessa percepção cristã, então, que se concebe o ser humano como imagem e semelhança de Deus. Assim, a dimensão pessoal do indivíduo é aquela que se vincula à categoria do ser humano "imagem de Deus", dotado de capacidades pessoal, relacional e dialogal. Dentro de uma perspectiva patrística, "a dignidade e o valor do ser humano expressam o conteúdo que denota o conceito de pessoa. Toda pessoa é dotada de um caráter ontológico e axiológico"¹⁷³.

Já na época medieval, segundo Oliveira, o enfoque recai sobre o aspecto substancial da pessoa em detrimento do aspecto relacional, isto é, priorizam-se as características de subsistência, incomunicabilidade, independência, unicidade e irrepetibilidade do sujeito. Isto ocorreu porque a preocupação, nesse período, era de diferenciar ontologicamente o ser humano dos demais seres da criação e também das pessoas divinas da Trindade, deixando de lado a definição própria do ser pessoal da criatura humana.

A ausência de um núcleo ôntico compacto na definição do ser pessoal do ser humano, transformou-o em um objeto passivo e não em um sujeito ativo das relações. O ser humano é pessoa quando é capaz de dispor de si, ou seja, se tornar

¹⁷² RATZINGER *apud* OLIVEIRA, 2016, p. 561.

¹⁷³ OLIVEIRA, 2016, p. 564.

disponível. É importante salientar, que não é somente a dimensão de ser-em-si da subsistência e da autopossessão, que especifica a pessoa. Não se pode esquecer, que o aspecto relacional é inerente à dimensão pessoal do sujeito. A carência do aspecto relacional, na definição do ser pessoal, desemboca numa visão solipsista do sujeito.¹⁷⁴

O autor afirma que, ao longo da história cristã, o conceito de pessoa oscilou entre os polos de um substancialismo desrelacionado e de uma relação dessubstancializada, apesar do termo "persona" já ter sido reinterpretado e recebido o significado de "relatio subsistens", ou seja, de uma unidade entre a realidade imanente do ser e seu aspecto relacional. Além disso, Oliveira destaca a correlação entre a subjetividade pessoal e a constituição humana que fala do aspecto relacional da pessoa e que nos dá base para o entendimento do que será abordado no último item deste capítulo, sobre a unidade do ser humano na pluralidade de suas dimensões:

O ser humano é constituído de uma infra-estrutura ôntica (corpo-alma) necessária para a compreensão do ser pessoal. A sua constituição psico-orgânica é a condição de possibilidade para se postular a sua subjetividade pessoal. No que tange ao ser humano, o quem (a pessoa) tem como pressuposto o que (psicofísico). Na composição ôntica do ser humano, já está presente uma aptidão para a relação: a intencionalidade e a receptividade, próprias do espírito; a socialibilidade, a mundanidade e a expressividade, próprias do corpo. A índole relacional não se dá numa pura subjetividade pensante e descorporalizada, mas supõe uma dimensão corpórea, numa subjetividade encarnada. O corpo é mediador da relação, do diálogo e do encontro. (...) "A pessoa é uma confluência entre subsistência e relação"¹⁷⁵.

No intuito de preservar o "relatio subsistens", García Rubio afirma, já em um contexto atual posterior ao Concílio Vaticano II, que o caminho mais seguro para se caracterizar a pessoa nasce da articulação adequada dos dois aspectos básicos que constituem o ser pessoal, a saber: o da interiorização ou imanência e o da abertura ou transcendência. Ele aponta a dimensão da interiorização ou imanência que consiste na habilidade da pessoa de "estar centrada em si própria, orientada para a própria interioridade"¹⁷⁶, em clima de autopossessão, liberdade, responsabilidade e "perseidade". Dessa maneira, a pessoa necessita desenvolver a própria autonomia, salvaguardando-se de qualquer tipo de escravidão; precisa ser capaz de escolher por si mesma seus próprios valores e assumir as consequências decorrentes de suas opções, na liberdade e na responsabilidade, protegendo-se de todo tipo de manipulação; e deve ter consciência de que tem, em si mesma, sua própria finalidade, evitando perder-se na lógica do utilitarismo que coisifica e instrumentaliza o ser humano como meio para se atingir

¹⁷⁴ OLIVEIRA, 2016, p. 567-568.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 572-573.

¹⁷⁶ RUBIO, 1989, p. 249.

uma meta e, logo após, ser deixado de lado. Assim, a vivência consciente dessa dimensão favorece a humanização da criatura e a proteção da sua dignidade pessoal.

A segunda dimensão, da abertura e transcendência, objetiva evitar a tendência ao extremo de uma interiorização ou imanência que possa lançar o ser humano em uma experiência de isolamento ou fechamento. Ela contrabalanceia o primeiro aspecto, evidenciando que o ser pessoal, fundamentalmente, também é ser aberto ao mundo, aos outros seres humanos e, acima de tudo, a Deus. Na visão cristã, só é pessoa humana aquela que se autotranscende e se dispõe a sair de si mesma.

Nesse sentido, García Rubio destaca que o ser pessoal encontra-se em solidariedade com todos os outros seres criados e com o mundo natural, assumindo seu lugar de centralidade na criação para agir responsávelmente em prol da garantia da dignidade de todos; é constituído de uma abertura aos outros seres humanos, com a capacidade de sair de si mesmo para o encontro, em diversos níveis, com outras pessoas, mantendo a sua liberdade, autonomia e autofinalidade, realizando-as na relação e no diálogo; e, por fim, apresenta uma abertura a Deus que confere o seu aspecto mais importante e privilegiado pelas Sagradas Escrituras. O autor aprofunda a compreensão da dimensão de abertura do ser humano a Deus, dizendo que:

Deus estabelece uma relação dialógica com o ser humano; só o ser humano pode falar com Deus e aceitar a sua proposta. A relação com Deus, relação única e exclusiva, faz de cada indivíduo humano uma pessoa e não apenas mais um indivíduo da espécie humana. Com Jesus Cristo, a valorização do homem como ser pessoal chega até um ponto inimaginável. É em Jesus Cristo que percebemos como é extraordinária a dignidade de cada ser humano concreto, isto é, de cada pessoa. Em Jesus Cristo percebemos como a pessoa se realiza sobretudo na relação com o Tu divino, um Deus certamente com características pessoais. Decerto, a orientação para Deus é a dimensão mais íntima e radical de toda criatura. Todavia, o homem, criado à imagem de Deus, como ser pessoal, é chamado a assumir e a viver consciente e livremente a relação com Deus. É chamado a deliberar e a se decidir pela aceitação do Deus criador-salvador (tendo a possibilidade real de se fechar ao apelo). Contudo a acentuação bíblica do valor da relação homem-Deus não deve ser mal compreendida, pois a abertura ao Deus-Ágape implica sempre compromisso com a justiça e com o amor-serviço solidário.¹⁷⁷

García Rubio faz uma ressalva de extrema importância quando nos referimos a essas dimensões do ser pessoal. Segundo ele, é essencial que se compreenda as propriedades da pessoa não como a pessoa em si mesma ou como o núcleo do ser pessoal, pois este só se revela no sujeito, no "eu" que se apropria e dinamiza as próprias qualidades, concretizando as possibilidades de relação consigo mesmo, com os outros e com o Outro.

¹⁷⁷ RUBIO, 1989, p. 252.

A perspectiva de García Rubio retoma e prolonga a que já tinha sido desenvolvida por Rahner em seu método antropológico-transcendental, uma vez que o teólogo alemão propõe a ideia de que o sujeito, aberto ao transcendente, possui, então, uma dimensão transcendental que representa a sua centralidade máxima e a possibilidade de acesso ao Mistério. Assumindo a categoria de pessoa a partir desse caminho, ele ressalta os aspectos da responsabilidade e da liberdade humanas referidos ao Mistério e no contexto da história do ser no mundo e de suas relações com o outro.

Seguindo essa linha de raciocínio, Rahner declara que, quando o indivíduo se depara com as reflexões em torno de si mesmo, tomando consciência de quem se é, da sua personalidade, conclui que suas percepções estão sempre atribuídas a uma alteridade, a algo que o gera, mas que é estranho a si mesmo, indicando uma dimensão que o constitui e o transcende, simultaneamente.

Ao se colocar analiticamente em questão e abrir-se para o horizonte ilimitado de semelhante questionamento, o homem já transcendeu a si mesmo, bem como todas as dimensões pensáveis dessa análise ou de auto-reconstrução empírica de si. Ao fazê-lo, afirma-se como quem é mais do que a soma desses componentes analisáveis de sua realidade. Precisamente essa consciência de si, esse confronto com a totalidade de todos os seus condicionamentos, o fato mesmo de estar condicionado evidenciam que ele é mais do que a soma dos seus fatores. Pois um sistema finito de elementos singulares e distinguíveis entre si não pode ter a relação para consigo mesmo tal qual o homem possui para consigo mesmo na experiência de seu condicionamento múltiplo e de sua redutibilidade.¹⁷⁸

Segundo o teólogo alemão, a caracterização de pessoa e de sujeito, dá-se assim por essa transcendência que leva o ser humano a questionar a si mesmo, tornando-se autorresponsável. O contato com sua dimensão transcendental, com a infinitude do seu ser é que cria essa possibilidade. Todavia, tal realidade que ultrapassa possui a dinâmica do escondimento e da revelação. Esconde-se na medida em que se apresenta como panorama de fundo à realidade cotidiana do ser humano e revela-se somente pela mediação da objetividade categorial, ou seja, da experiência do ser no mundo. Esse é o motivo pelo qual essa dimensão transcendental muitas vezes pode ser ignorada pelo indivíduo, o que não muda a realidade de sua constituição. Apesar disso, Rahner diz:

O homem é e continua sendo ser de transcendência, ou seja, aquele ente ao qual a infinitude indisponível e silenciosa da realidade se apresenta continuamente como

¹⁷⁸ RAHNER, Karl. *Curso fundamental da fé*: introdução ao conceito de cristianismo. São Paulo: Paulinas, 1989, p. 38.

mistério. Assim o homem torna-se pura abertura para este mistério e precisamente assim põe-se como pessoa e sujeito perante si mesmo.¹⁷⁹

A situação da autorresponsabilidade humana se dá no seu processo de conhecer e no seu agir e é o que confere a assimilação de sua liberdade. O autor explica que essa compreensão e experiência do ser suscitam o grande problema da existência humana: a salvação. A concepção desse termo, refere-se, aqui, à plenitude da autocompreensão e autorrealização do ser humano livre perante Deus, ampliando o sentido às vezes estreito que se atribui à visão cristã a respeito da economia da salvação, como explica o autor:

Evidentemente, tendo-se isso em vista, uma de nossas tarefas mais importantes e difíceis consiste no renovado esforço no sentido de esclarecer que o que o cristianismo diz sobre o homem, apesar de suas afirmações sobre a *história* da salvação, refere-se ao homem sempre na originariedade primeira do seu ser, em sua natureza transcendental. Consequentemente, em última instância só se pode falar acerca disso de uma maneira em que essa transcendentalidade da questão, que é o homem em seu transcender para o mistério incompreensível, não se entenda *erroneamente* de maneira categorial.¹⁸⁰

Observa-se, então, que a proposta rahneriana, ao contrário do que alguns teóricos afirmam, não contradiz os preceitos cristãos, mas os afirma e os aprofunda ao conduzir a reflexão a partir da dimensão de abertura radical do ser humano ao Absoluto. É, portanto, nessa consciência de unidade/totalidade que o indivíduo se depara com sua mais sublime vocação de sujeito livre e responsável por si mesmo e aberto à autocomunicação divina.

É importante afirmarmos que, na ótica cristã católica, a salvação se concretiza na plenitude da realização humana que lança o sujeito na relação imediata com Deus. Rahner ressalta que essa experiência de imediatez para com Deus é denominada "graça" e envolve a dimensão transcendental já vista, referente ao âmbito pertencente à revelação divina no ser humano. O ponto notável é que a graça, segundo o teólogo alemão, é constitutiva da existência humana de modo inexorável, mesmo quando o sujeito escolhe livremente fechar-se a ela. O que vemos, dessa maneira, é que o conhecimento de Deus, fundamental e originariamente, "constitui a própria essência dessa transcendência"¹⁸¹, seja manifestado no modo de aceitação ou de rejeição pela pessoa, o que confere a esse acesso caráter universal oferecido a todo e qualquer ser humano enquanto condição apriórica da sua possibilidade de exercer a liberdade que lhe é dada.

¹⁷⁹ RAHNER, 1989, p. 50.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 55.

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 76.

A transcendência, na qual Deus já é conhecido ainda que atemática e sem conceitos, não se deve conceber como conquista, efetuada por próprias forças do homem, do conhecimento de Deus e, em consequência, de Deus mesmo. Pois essa transcendência aparece no que é somente através do autodesvelar-se daquele termo para o qual marcha o movimento da transcendência. Ela existe mediante o que se dá nessa transcendência como o outro, o outro que distingue essa transcendência de si mesmo e se faz perceber ao sujeito constituído por ela como mistério. A subjetividade já é sempre desde seu ponto de partida a transcendência que escuta, que não controla, que é conquistada pelo mistério, que é aberta pelo mistério.¹⁸²

Chegamos, assim, à questão da autocomunicação de Deus. Rahner toma cuidado em desfazer dois principais equívocos a respeito do que seja essa autocomunicação. O primeiro deles é entender o termo como significante de Deus dizendo algo sobre si mesmo, quando, na verdade, Deus torna-se "ele mesmo em sua realidade mais própria como um constitutivo interno do homem"¹⁸³. O segundo erro é entender essa autocomunicação "ontológica" de Deus de maneira objetivante, coisificante. Dadas as devidas explicações, tocamos o ponto indispensável sobre o significado da autocomunicação divina. Sobre isso, o autor declara:

No tratado da graça santificante, mas sobretudo no tratado da escatologia quando se fala da realização plena e total do homem na visão de Deus, **a mensagem cristã diz que o homem é evento da absoluta e indulgente autocomunicação de Deus**. Entendemos "autocomunicação" aqui em sentido estritamente ontológico, em correspondência à natureza do homem, do homem cujo ser é estar presente a si mesmo, ter responsabilidade pessoal por si mesmo na consciência de si e na liberdade.

A autocomunicação de Deus significa, portanto, que a realidade comunicada é realmente Deus em seu próprio ser, e desta forma é comunicação que tem em mira conhecer e possuir a Deus na visão imediata e no amor. Esta autocomunicação significa precisamente aquela objetividade do dom e da comunicação que é o ponto alto da subjetividade da parte do que comunica e do que recebe a comunicação.¹⁸⁴ (negrito nosso)

Sobre esse tema, García Rubio comenta, ressaltando o aspecto da dimensão teologal humana e afirma:

A autocomunicação significa para o ser humano a sua divinização, orientada para a plenitude da visão de Deus; uma vez que o ser humano é criado com vistas à imagem verdadeira de Deus que é Jesus Cristo, é claro que deve ser criado de tal maneira que na sua estrutura humana fundamental exista a possibilidade de ser conformado com Cristo, isto é, de ser divinizado e, assim, finalizado na visão de Deus; para que esta divinização afete real e intimamente o ser humano na sua humanidade concreta, é necessário que na abertura ao transcidente (própria ao espírito humano) exista a possibilidade real de ser divinizado pela comunicação da graça de Deus. Note-se: quem diviniza é Deus, isto é, a autocomunicação de Deus (gratuidade da salvação), mas no ser humano, criado por Deus, deve existir, na sua

¹⁸² RAHNER, 1989, p. 76.

¹⁸³ *Ibid.*, p. 145.

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 147.

abertura ao transcendente, a possibilidade de ser interpelado e de responder afirmativamente à graça de Deus.¹⁸⁵

Ainda sobre a autocomunicação divina, apontamos o fato de ela se relacionar ao ato da mais alta liberdade de Deus, de abertura por parte do Criador em manifestação de um amor absoluto. É esse aspecto que torna essa ação divina gratuita, e "indevida", segundo Rahner e García Rubio, perante todos os seres humanos, indistintamente, antes mesmo da disposição para aceitação/rejeição do sujeito que já recebe de antemão o dom do livre amor e o dom do perdão quando no caso de fechamento do ser calcado na culpa para com Deus (que se entende como "pecado original"). Na perspectiva da teologia católica, esse sentido apresentado é o que define a graça como "sobrenatural". Essa sobrenaturalidade da graça revela, além do mais, que Deus cria essa dimensão transcendental do indivíduo com a intenção de se comunicar a ela e de se doar no amor absoluto e livre, de modo que, somente nesse âmbito, a realização absoluta e consumada da pessoa acontece. Entende-se, portanto, que essa autocomunicação é o que há de mais essencial no ser humano e também o mistério divino, o sobrenatural.

O teólogo alemão define, ainda, que a condição para que o cristianismo corresponda a uma religião de relação para com Deus que se distingue radicalmente de todas as outras é a profissão de fé na graça, ou seja, na imediatez para com Deus, em que o Criador doa-se a si mesmo em autocomunicação. Para Rahner, esse enunciado diz, simultaneamente, duas realidades. Uma delas solicita o fiel a se manter invariavelmente aberto à fé e a outra afirma a inevitabilidade desse encontro imediato com o Absoluto, uma vez que a graça, como já dito, é constitutiva da existência humana, anterior à sua condição de liberdade e, isto é, anterior à sua escolha de abertura ou de fechamento a Deus.

Esta afirmação nos impõe que nos entreguemos ao mistério inefável e santo e que o aceitemos na liberdade, que como tal se torna tanto mais radical para nós quanto mais ele se comunica e quanto mais nos permitimos dar essa autocomunicação no que chamamos de fé, esperança e caridade. Mas nesta afirmação da absoluta autocomunicação de Deus, em que ele é doador e dom e fundamento da acolhida do dom a uma só vez, também se diz que o que se perde a si mesmo completamente encontra-se a si mesmo na presença do amor infinito, diz-se que quem toma o caminho infinito chega e sempre já chegou a seu termo, e que a pobreza absoluta e a morte, para os que se entregam a elas e a todo o seu horror, nada mais são do que o começo da vida eterna.¹⁸⁶

¹⁸⁵ RUBIO, 1989, p. 223-224.

¹⁸⁶ RAHNER, 1989, p. 156.

Em vista disso, o enunciado fundamental ("o homem é evento da absoluta autocomunicação de Deus") atesta o alcance da luz da graça ao se estender a todos os seres humanos, sejam eles cristãos, batizados, justificados, ateus, pagãos ou pecadores. Essa oferta não se baseia no mérito ou na conveniência, pois está dada como condição anterior à experiência livre do sujeito e o seu caráter de sobrenaturalidade e de gratuidade não sofre prejuízo algum pelo fato de se estender a todos indistintamente. Pelo contrário, "somente o que é dado a todos é que realiza radicalmente a natureza propriamente dita da graça"¹⁸⁷. Ademais, a asserção destacada demonstra a independência do evento ao posicionamento do interpelado, que mantém sua liberdade de:

(...) possuir-se ou perder-se na forma do “sim” ou do “não” na forma da tranquila e obediente aceitação ou na forma do protesto contra essa essência que lhe foi entregue à sua liberdade, assim também o existencial da absoluta imediatez do homem para com Deus mediante a autocomunicação divina como permanentemente oferecida à liberdade pode existir na forma de pura e simples oferta antecedente ou na forma, quer do acolhimento, quer da rejeição.¹⁸⁸

Entendemos pelo pensamento rahneriano que, ao menos em princípio, existe a possibilidade de conhecimento e de acolhimento pessoal de Deus pelo ser humano, não pela decisão do sujeito, mas pela liberdade de Deus que decide ofertar-se de modo salvífico e universal aos indivíduos, criando oportunidade do ser de se realizar plenamente pela aceitação da autocomunicação divina, isto é, pelo ato de fé.

Nesse ponto da reflexão, fica claro que a experiência transcendental de imediatez do ser humano para com Deus refere-se ao âmbito da religiosidade, todavia, não se origina, não culmina e tampouco se restringe a uma *prática* religiosa, uma vez que a oferta da graça é anterior a qualquer tipo de decisão reflexiva do ser humano que opta por se abrir ou se fechar à autocomunicação divina. Rahner esclarece essa concepção, revalidando que:

Se a autocomunicação de Deus é modificação última e radicalização de nossa transcendentalidade como tal, pela qual somos sujeitos, e se nós, como sujeitos de infinitude transcendental, nos apresentamos como tais nas mais ordinárias ocupações de nossa existência do dia-a-dia, no trato secular com quaisquer realidades de caráter individual, então isso implica que a experiência original de Deus até em sua autocomunicação pode ser tão universal tão atemática e tão “arreligiosa”, que ocorra, sem nome, mas realmente, onde quer que venhamos a exercer nossa existência.¹⁸⁹

¹⁸⁷ RAHNER, 1989, p. 158.

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 159.

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 164.

Essa experiência universal e original de Deus realizada pelo sujeito mediante a oferta da graça divina é o que denominamos ato de fé antropológico e que estrutura os valores morais humanos mais essenciais, favorecendo a construção de um sentido existencial que dá consistência e propósito à vida. Segundo o autor, ela se manifesta na vivência de uma confrontação da pessoa com o "abismo" de sua realidade (verdadeira base de tudo). Nesse momento, o chamamento é por um mergulho interior no mais profundo de si, visando ao encontro com o centro norteador da própria consciência, lugar da verdade última do ser. Nesse espaço, percebe-se, então, que o "abismo" é fonte de intenso acolhimento e a realidade única capaz de conferir estabilidade a qual o ser humano tanto almeja. Logo, vê-se surgir o consentimento e a coragem para a fé, ampliando, ainda, os horizontes perceptuais do indivíduo a respeito do evento da radical autocomunicação divina dada na história da salvação e da revelação da humanidade, que exprimem essa experiência transcendental humana, à primeira vista, ordinariamente.

Essa dinâmica demonstra que o ser humano busca incessantemente o Mistério, que ele é criado para caminhar e chegar ao ponto final que é o Absoluto, que ele é feito para Deus. A pessoa encontra-se inserida em um plano salvífico divino e o próprio Deus destina toda pessoa humana a isto, pois a busca é produto da graça divina. Ou seja, só se pode buscar a Deus porque existe uma realidade espiritual e transcendental no sujeito que o impulsiona a essa procura. A fé, dessa maneira, faz-se pressuposto para o alcance da compreensão sobre esse fenômeno universal, ao mesmo tempo que, em ótica agostiniana, para crer, é preciso entender o que deve ser crido.

Desvela-se, então, uma estrutura circular do conhecimento da fé que salienta, ainda mais, a importância do método antropológico-transcendental rahneriano como facilitador do assentimento livre à fé pelo ser humano contextualizado em mundo contemporâneo e pluralista, pois só acreditará aquele que vê que se deve acreditar. E o esforço feito pelo teólogo alemão é justamente o de mostrar o porquê de o ser humano crer. Na concepção teológica cristã, essa circularidade não está determinada arbitrariamente pela reflexão humana *a posteriori*, mas é fruto da doutrina cristã sobre a gratuidade da fé.

Pois o que se significa pela graça da fé como pressuposto necessário para a fé e a capacidade de conhecer na fé, significa também que um momento, em última análise não refletível adequadamente, de sintetização é necessário para a fé, para que se venha a dar aquela unidade, em que a disponibilidade subjetiva para a fé veja o fundamento objetivo da fé e dessa forma precisamente este fundamento objetivo justifique a disponibilidade para crer que há de dar-se no sujeito.¹⁹⁰

¹⁹⁰ RAHNER, 1989, p. 276.

Rahner estabelece que as preocupações sobre o formato dessa inserção no círculo de fé são secundárias. O que ele prioriza, portanto, é a consciência do cristão que deve considerar que, na centralidade do sujeito ouvinte, "já está dada uma compreensão ofertada à liberdade da fé"¹⁹¹. Além disso, para o autor, o fiel deve dizer ao seu interlocutor "sua já dada compreensão em articulação conceptual"¹⁹². Aquele que professa sua fé em Jesus Cristo deve, ainda, reconhecer a possibilidade que está pressuposta, diante de tudo o que foi visto até agora, de remissão dos pecados, justificação e salvação daquele que não professa sua fé explicitamente da mesma maneira, mas que se encontra no processo existencial de ser movido pela graça.

É a partir da constatação dessa experiência que o teólogo alemão apresenta o conceito controverso, para muitos teólogos, de "cristianismo anônimo" ou de "cristologia existencial". A dogmática corrente de sua época desconsidera esse ponto de vista que é mais familiar aos mestres da vida espiritual e da mística cristã e, por esse motivo, Rahner reserva discreção e cuidado na abordagem do tema, sem deixar de tratá-lo. Vale esclarecer que a expressão utilizada por ele não é algo a ser dito para o outro, como que para gerar disputa acerca de ideologias, mas para gerar autocompreensão na experiência que o cristão faz do Absoluto e que deve admitir também na humanidade do outro, humanidade esta que não se afirma fragmentariamente, mas de modo integral. É perceber que existe:

(...) uma relação de certa forma anônima, mas real de cada pessoa individual com a concretude da história da salvação — e, assim sendo, também com Jesus Cristo — existe e deve existir na pessoa que ainda não fez, na fé e no sacramento, toda a experiência histórica concreta e expressamente refletida dessa realidade histórico-salvífica, mas que, todavia, possui de maneira apenas implícita, na obediência à sua orientação na graça, a relação existencial real com o Deus da autocomunicação absoluta historicamente presente, à medida que essa pessoa aceita sem reservas sua própria existência, e precisamente no que aí, no risco dessa liberdade, não se pode calcular e controlar.¹⁹³

Essa formulação, ao contrário do que se possa pensar, não vai de encontro com a fé teologal e nem sequer ameaça a Revelação cristã como muitos temem. De outro modo, no pensamento rahneriano, ela confirma o cristianismo como processo existencial de relação pessoal com Jesus Cristo ao invés de afirmá-lo pura e simplesmente como teoria abstrata ou realidade coisificada. Rahner salienta que, apesar disto, não deixa de ser uma verdade que

¹⁹¹ RAHNER, 1989, p. 276.

¹⁹² *Ibid.*, p. 276.

¹⁹³ *Ibid.*, p. 360.

"somente é cristão ao nível da historicidade reflexa dessa autocomunicação transcendental de Deus a pessoa que confessa de forma explícita a Jesus como o Cristo através da fé e do batismo"¹⁹⁴. Todavia, a Igreja cristã católica se vê diante da necessidade urgente, nos tempos atuais, de relembrar o que é próprio de si mesma em última instância, a saber: a missão de libertar o ser humano e sua vida para o acesso a Deus.

(...) não pode haver, em virtude da natureza da existência cristã e da Igreja, nenhum sim ou não que represente concorrência. (...) O cristão reconhece toda pessoa humana como alguém a quem a infinitude, anonimidade, a indefinibilidade de Deus (como verdadeiro conteúdo de toda vida espiritual) se ofertou como salvação à sua liberdade no mais profundo de sua consciência, de sua pessoa e de sua existência. E o cristão sabe também que essa oferta — que o Deus absolutamente incompreensível, inefável e não delimitável faz à liberdade humana — pode ser acolhida para a justificação e a salvação na existência concreta e não reflexa de uma pessoa, ainda que esta, em virtude de seu condicionamento histórico, sem culpa própria interprete sua existência de maneira diversa, não cristã, e até talvez ateia. Pois onde uma pessoa aceita incondicionadamente sua própria existência em confiança última de que esta é aceitável, onde o homem, em último abandono, em última confiança, deixa-se cair no abismo do mistério da própria existência, aí acolhe propriamente a Deus, não o Deus da natureza pura, nem de mera natureza espiritual, mas o Deus que se doa em toda sua infinitude no centro e na profundidade desta existência mesma. E por isso o cristão se acha para além do redemoinho pluralístico, e espera que por detrás deste, em todos os que são de boa vontade, esconde-se um último "sim" não destinado a se dissolver uma vez mais em contraposição de opiniões. E neste sentido vê a Igreja como um grupo de crentes que no fundo, inclusive no plano da reflexão explícita da eclesialidade oficial, confessam realmente uma só coisa em sua fé, esperança e amor, a saber, que Deus, o absoluto e o vivente, no meio de todo o pluralismo de sua criação, é vitorioso no seu amor que se doa.¹⁹⁵

Diante do exposto, tendo esclarecido os pontos fundamentais da reflexão proposta, pudemos definir a dimensão teológica humana como o âmbito da relação do ser humano com Deus. Abaixo, sintetizamos os aspectos primordiais que foram abordados neste item:

1. Sendo Deus o fundamento da pessoa humana, depreende-se que a noção de Deus é basilar para a noção que se pode construir sobre o ser humano, o que significa dizer que a compreensão do ser humano não se dá por si mesma, mas provém da revelação e do mistério divinos;
2. A perspectiva integrativa do ser humano como uma totalidade psicofísica só é possível a partir do fundamento de sua dimensão teologal, isto é, de sua orientação para Deus;

¹⁹⁴ RAHNER, 1989, p. 213.

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 464-465.

3. A relação com Deus é que permite a criatura transcender sua dimensão natural e tornar-se pessoa;
4. É na abertura radical do ser humano a Deus que se encontra o plano de salvação do Pai aos seus filhos;
5. A dimensão teologal do ser humano se encontra em indissociável conexão com as outras dimensões criaturais da pessoa. Assim, ela não nega a dimensão natural do humano e nem se aparta da vida humana, fragmentando a noção de ser humano uno em sua pluridimensionalidade;
6. A relação entre Deus e o ser humano é constitutiva da pessoa e antecede a relação do sujeito com o mundo e com os outros seres humanos, sendo a mais relevante e fundamental dentre as três (visão bíblica). Ou seja, ela funda o ser pessoal, a mundanidade e a sociabilidade da criatura humana;
7. O ser humano é, fundamentalmente, um ser relacional;
8. A articulação entre os aspectos de imanência e de transcendência da pessoa representa um caminho seguro para garantir as qualidades de subsistência e de relação do ser humano;
9. Por ser imagem e semelhança de Deus, a pessoa humana possui valor absoluto que lhe confere dignidade inviolável;
10. No contato com sua dimensão transcendental, o ser humano é capaz de compreender a si mesmo e assumir sua mais alta vocação de sujeito livre e responsável;
11. A centralidade do ser humano na criação lhe confere alto grau de responsabilidade na administração do mundo criado para e perante Deus;
12. Sendo a dimensão transcendental do ser humano a possibilidade para a sua existência e, portanto, anterior à expressão de sua liberdade e de sua escolha, segue-se que a pessoa humana se encontra em relação e em comunhão com Deus independentemente da sua condição de abertura (graça) ou de fechamento (pecado) perante o divino;
13. A experiência da dimensão teológica do ser humano é fruto da graça divina e não do mérito do indivíduo;
14. A relação pessoal do ser humano com Deus concretiza-se no apelo de amor entre as alteridades, iniciado sempre pelo Tu Absoluto que busca e espera uma resposta do tu relativo, mas que também acontece na direção do tu relativo para o Tu Absoluto por meio do ato de fé;

15. No cristianismo, Jesus Cristo é a resposta de Deus para a humanidade. Ele é a imagem do Pai por excelência e os filhos de Deus são imagem de Jesus, protótipo do ser humano;
16. A encarnação do Verbo é que testifica o amor incondicional do Pai pelos seus filhos, conferindo-lhes, por meio da graça, o valor sagrado a cada um deles, bem como a sua dignidade suprema, conduzindo-os à perfeição e à divinização;
17. Jesus assume e plenifica o mesmo valor para toda pessoa humana, uma vez que todas possuem um fundamento divino. Finalmente, é por meio de Jesus que se instaura a relação de comunhão entre Deus e o ser humano.

Enfim, no próximo item, apresentamos as questões fundamentais da relação ser humano-Deus. Nele, discorremos sobre a perspectiva teológica em relação ao dualismo antropológico. Considerando a Revelação como resposta às questões últimas da existência, procuramos delinear uma visão cristã do ser humano, enquanto imagem e semelhança de Deus em Jesus Cristo e na força do Espírito Santo, que une e integre a pluralidade de suas dimensões, tendo a dimensão teologal como fundamento da pessoa humana. Para tanto, aprofundamos no pensamento de García Rubio, explicitando sua concepção antropológica de raízes bíblico-cristãs e expondo suas duas vias de abordagem desse tema, a saber: a relação de oposição-exclusão e a relação de integração-inclusão. Assim, demonstramos os momentos adequados para se adotar um ou outro caminho, na tentativa de uma superação da visão dualista do ser humano.

3.3 Questões fundamentais da relação ser humano-Deus

Recapitulando o que foi trabalhado anteriormente, através da ótica ladariana, ressaltamos a compreensão de que a dimensão teológica do ser humano é anterior e fundante à experiência da pessoa humana enquanto ser constituído por uma infraestrutura psicofísica. Para o cristianismo, o ser humano é sim, alma e corpo em unidade. Todavia, o sentido dessa existência e dessa unicidade, como tal, apenas acontece na orientação e na relação da criatura humana com Deus, em seu Filho e em conformidade com o Cristo Ressuscitado, pela força do Espírito Santo.

Vimos também, pela contribuição de Oliveira, que a pessoa humana, em sua imanência e transcendência, apenas consegue postular a sua subjetividade pessoal por meio dessa constituição psicofísica. Além disso, percebemos que, na composição ôntica do ser

humano, existe a predisposição ao aspecto relacional, tanto da parte do espírito quanto da parte do corpo. Nesse sentido, constatamos que a dimensão relacional pressupõe uma subjetividade encarnada, em que o corpo medeia as relações, os diálogos e os encontros do sujeito consigo mesmo, com os outros, com o cosmos e com Deus. Dessa forma, mantém-se, como já indicado, a confluência entre subsistência e relação.

Sobre esse assunto, Ladaria nos esclarece que a dimensão do ser humano reconhecida como "espiritual", nesse sentido, não se refere apenas ao nível ontológico da alma, mas diz respeito ao chamado divino do espírito de comunhão com o Criador que envolve a pessoa humana em sua totalidade. Para o autor, essa dimensão é indispensável ao processo de transcendência do ser humano que significa, na ótica cristã, estar com o Cristo e ver a Deus face a face. A partir da correlação entre alma espiritual e referência a Deus, Ladaria tenta reduzir as possibilidades de entendimento dualista sobre o ser humano que menospreze o nível corpóreo do sujeito. Ele diz:

Naturalmente, não se trata de confrontar o aspecto dialogal ou relacional com o ontológico ou vice-versa. A tentativa de considerar esses dois momentos em sua unidade é legítima: Deus pode criar um ser precisamente na medida em que o chama à comunhão com Ele, e dar-lhe, com esse mesmo chamado, todas as características e dimensões "ontológicas" de que precisa para responder a Ele. (...) As duas dimensões implicam-se reciprocamente.¹⁹⁶

Mesmo diante de toda discussão e da afirmação cristã da pessoa humana enquanto totalidade psicofísica, observamos o fato de que a cognição do sujeito ocidental ainda está enraizada em perspectivas dualistas e fragmentadoras, como vimos no primeiro capítulo. Não obstante as tentativas de superação do dualismo antropológico, constatamos a presença ainda forte de uma infiltração dicotômica multiforme na fé cristã, incitando-nos a continuar o trabalho de conscientização por meio da rememoração de nossa verdadeira natureza humana.

O ser humano, na condição de pecado¹⁹⁷ em que se encontra historicamente e, ainda, influenciado pela visão dualista, apresenta dificuldades de acesso à própria dimensão teológica representativa de sua centralidade máxima, e, nesse sentido, a visão de Deus e de si mesmo ficam comprometidas. Essa distorção perceptual, que o faz esquecer da sua real condição de ser uno na pluralidade de suas dimensões, favorece a dissociação, dentro dele mesmo, entre espírito e matéria.

¹⁹⁶ LADARIA, 2010, p. 70.

¹⁹⁷ Já explicitamos o sentido de pecado enquanto a postura de fechamento do ser humano em relação ao chamado divino de comunhão. Apresentamos, também, o sentido etimológico do termo "pecado", *hamartia* no grego, como "erro em relação ao alvo" ou "desvio de rota".

Diante da manifestação de inúmeros esforços teológicos na história do cristianismo, que se dedicaram à superação desse condicionamento linguístico-cognitivo de marca dualista com sérias implicações no existencial humano, decidimos focalizar, nesta parte da pesquisa, o pensamento de García Rubio. Utilizaremos, em especial, sua obra *Unidade na pluralidade: o ser humano à luz da fé e da reflexão cristãs* (1989) como o representativo das noções antropológicas cristãs que propõe a solução do problema do dualismo antropológico.

Devido à natureza dessa dissertação, a qual nos constrange a uma análise mais holística na relação entre a visão teológica e a visão das ciências humanas, o discurso rubiano mostrou-se atualizado e adequado para esclarecer e afirmar a fé na revelação cristã tendo como interlocutores sujeitos do terceiro milênio; apresentou-se, ainda, libertador, por se apoiar em uma estrutura mental de inclusão e não-fragmentação das dimensões da vida humana, propondo a vivência do ser humano uno integrado em sua pluridimensionalidade; e, por fim, evidenciou maior sintonia com as concepções antropológicas transpessoais, abrindo campo para correlações interdisciplinares que enriqueçam o pensar sobre o humano, sem fechar-se a pontos de vista absolutizados e reducionistas que limitam o acesso ao mistério do "quem somos?". Sobre esse último ponto, o próprio autor afirma:

O desdobramento próprio da nossa consciência - sujeito e objeto simultaneamente - leva consigo a insuficiência radical de toda resposta à pergunta sobre nós mesmos. Nunca existe adequação entre a pergunta formulada e a resposta eventualmente obtida. E, assim, experimentamos um autoconhecimento real e, ao mesmo tempo, somos um mistério para nós mesmos.¹⁹⁸

A caminhada teológica do padre García Rubio é permeada por influências de variados autores, mas sua preocupação central é sempre o resgate da visão bíblica do ser humano, oposta ao dualismo que se infiltrou na vivência cristã devido à confusão estabelecida na associação entre o instrumental linguístico da filosofia grega e o conteúdo da fé cristã.

A eficácia da missão da Igreja de comunicar a revelação divina que liberta os seres humanos só é possível, segundo o autor, a partir do momento em que se reconhece e se assume a necessidade de superação do paradigma dualista, pois essa dicotomia manifesta-se não apenas na antropologia, mas projeta-se nas outras dimensões da vida humana, estabelecendo realidades de oposição e de exclusão que se manifestam na relação entre fé e vida cotidiana, entre fé e política, entre o divino e o humano, entre teoria e práxis etc¹⁹⁹. O teólogo espanhol reforça essa linha de raciocínio, quando diz que:

¹⁹⁸ RUBIO, 1989, p. 13.

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 75.

(...) a realidade da contraposição entre estes dois mundos (mundo do espírito e mundo da matéria) repercute dolorosamente na autopercepção do homem. Com efeito, como poderia deixar de ser dividido e carente de harmonia um ser no qual esses dois mundos coexistem?²⁰⁰

Para García Rubio, esse esquema dicotômico promove cada vez mais a acentuação do valor da alma em detrimento da importância do corpo, formando uma estrutura mental predominantemente opositora e excludente. Segundo ele, esse tipo de antropologia culmina na separação da pessoa humana de sua própria corporeidade.

É uma estrutura que tem penetrado fundo na consciência cristã, no decurso dos séculos, e que funciona frequentemente de maneira inconsciente, revelando-se um obstáculo formidável para a concretização das opções da Igreja atual pela salvação-libertaçāo *integral* do homem. De fato, a relação de oposição e mais radicalmente a correspondente estrutura mental penetraram na reflexão teológica e na vida cristã juntamente com a infiltração da visão neoplatônica dualista de homem.²⁰¹

Assim, para atendermos ao objetivo de apresentar a visão teológica do ser humano em perspectiva integrativa, reforçamos os pontos centrais de toda a reflexão feita até aqui, relembramos as ideias já citadas de García Rubio e delineamos, com mais clareza, o conteúdo da reflexão desse teólogo.

Em sua obra, ele inicia suas considerações a partir do referencial da Sagrada Escritura, mostrando que a visão unitária do ser humano no Antigo Testamento fundamenta-se na afirmação bíblica da criatura humana como imagem e semelhança de Deus, que se autorrevele criador e também salvador.

Na concepção semita, esse sujeito criado que se torna cocriador, ou seja, agente participante na administração responsável do mundo para e perante Deus e que é chamado à relação com o Pai, com os outros seres humanos e com a natureza, revelando a sua complexidade ao apresentar diferentes características. Todavia, segundo o autor, pelo fato de esses ancestrais conceberem a realidade de modo sintético, todos os aspectos que são reconhecidos no ser humano acontecem no âmbito de sua unidade básica e fundamental. Assim, as categorias utilizadas realçam momentos da manifestação do indivíduo, todavia, cada uma delas está sempre relacionada à totalidade da pessoa que se expressa.

Essa convicção unitária é observada claramente no uso dos termos *nefesh*, *rūah*, *basar* e *lēb*, que denotam aspectos da criatura humana, mas que não apontam para atividades

²⁰⁰ RUBIO, 1989, p. 78.

²⁰¹ *Ibid.*, p. 79.

regidas apenas pelo corpo ou apenas pelo espírito. Sempre é o ser humano por inteiro que se manifesta, de tal modo que cada uma dessas expressões pode ser utilizada como pronome pessoal. Vejamos, no quadro abaixo, os aspectos do ser humano no Antigo Testamento, à luz da antropologia rubiana:

A UNIDADE DO SER HUMANO NO ANTIGO TESTAMENTO	
<i>DIMENSÕES</i>	<i>SIGNIFICADOS</i>
<i>Nefesh</i>	<p>Não pode ser traduzido por "alma" no sentido da compreensão ocidental; Garganta para ingerir alimentos e para respirar; Pescoço; Alma; Vida; Designa o ser humano por inteiro; Sede dos desejos e sentimentos, relacionando-se ao campo emocional; Criatura humana como necessitada na sua procura de vida.</p>
<i>Basar</i>	<p>Não pode ser traduzido simplesmente por "corpo" no sentido da compreensão do senso-comum; Carne dos animais e dos seres humanos; Corpo do ser humano; Parentesco que une as criaturas humanas; Ser humano como carente de força, frágil, no qual não se deve pôr confiança; Indica o ser humano inteiro, sublinhando a sua condição de fraqueza e debilidade.</p>
<i>Rûah</i>	<p>Vento forte ao serviço do desígnio de Iahweh; Força vital criadora de Iahweh com a qual ele comunica dons e talentos diversos aos seres humanos para que eles suportem a impotência e fraqueza próprias do "basar"; Quanto aplicado ao ser humano, significa respiração, força vital da criatura humana; Sentimentos, disposições e estados de ânimo do coração humano; Força e energia de vontade que estão em conexão com a ação e a força provenientes de Iahweh; Poucas vezes corresponde ao que se entende no senso comum por "espírito"; Designa o ser humano inteiro, sua capacidade de abertura-escuta a Iahweh.</p>
<i>Leb</i>	<p>Possui significado mais amplo e rico do que "coração"; Órgão central do corpo humano que comanda a mobilidade de todos os membros; Sentimentos e emoções humanas; Assim como "nefesh" e "rûah", liga-se aos desejos, aspirações e anelos secretos do ser humano; Atrela-se às funções racionais, à compreensão da</p>

	<p>realidade, ao saber, à inteligência, à razão aberta à escuta da realidade, à sede da memória, da deliberação e da reflexão, à capacidade de julgar e de se orientar na vida convenientemente; Vincula-se, ainda, ao planejamento, ao julgamento ético, à consciência, à sede das resoluções e decisões, bem como das intenções e impulsos da vontade; Designa o ser humano por inteiro.</p>
--	--

QUADRO 7: Aspectos do ser humano no Antigo Testamento²⁰²

A revelação bíblica também indica que toda autocomunicação de Deus anuncia, ao mesmo tempo, algo do mistério divino em sua força criadora e salvadora, bem como algo do mistério humano em sua condição de criatura que é salva. Apesar do enfoque decididamente teocêntrico da tradição veterotestamentária²⁰³, a relação dialógica entre Deus e o ser humano demonstra como a compreensão teológica afeta a compreensão antropológica e vice-versa. O pensamento rubiano evidencia que esse dialogismo, além de se expressar no relacionamento ser humano-Deus, acontece também no contato da criatura humana com tudo e com todos. Dessa forma, a visão que construímos sobre o ser humano está sempre influenciando nossa visão da vida, da natureza e dos outros seres, assim como a visão que temos da vida, da natureza e dos outros seres também está sempre influenciando nossa visão sobre o ser humano. Em outras palavras, como nos percebemos é como percebemos a Deus, aos outros e ao cosmos. Como percebemos a Deus, aos outros e ao cosmos é como nos percebemos.

Se a relação dialógica Deus criador-criatura humana fica bem estabelecida, esta encontra finalmente o seu lugar entre os outros seres humanos e no interior do mundo da natureza. Primeiramente, entre os outros seres humanos, pois a relação dialógica com o criador-salvador implica responsabilidade na humanização de si próprio *junto com* os outros seres humanos. As relações humanas, nos diversos níveis, devem ser também dialógicas, fundamentadas que são na dialogicidade da relação homem-Deus. A humanização do homem não pode estar em oposição com a relação dialógica homem-Deus, antes, pelo contrário, o compromisso pela humanização do homem (no sentido integral) forma parte da *resposta* à interpelação

²⁰² RUBIO, 1989, p. 260-261.

²⁰³ "O Antigo Testamento, no seu conjunto, não está preocupado com o homem considerado em si mesmo. O que realmente interessa é a relação de Deus *com* o homem concreto, situado historicamente. E interessa o homem referido a Deus na sua relação (positiva ou negativa) com Ele. No Antigo Testamento (como também no Novo Testamento) deve-se reconhecer uma intenção e uma preocupação decididamente *teocêntricas*. (...) A presença e a atuação de Deus são experimentadas em todo tempo e em todo lugar: Deus está no centro da realidade toda. Para o homem moderno, pelo contrário, a constatação do teocentrismo bíblico pode resultar bastante incômoda. Por isso convém frisar bem, desde o início, que a importância central que tem a atuação de Deus na Sagrada Escritura não significa desprezo pelo ser humano e pelo seu mundo. Com efeito, na Sagrada Escritura, Deus não é focalizado em si mesmo, mas sempre na sua relação *com os seres humanos*, de maneira eminentemente dialógica. Assim, porque a intenção bíblica é prioritariamente teocêntrica, justamente por isso, também é radicalmente antropocêntrica. Decerto, esta afirmação só pode ser bem compreendida na perspectiva de uma estrutura mental em que predomine a relação de integração-inclusão. Esta é a afirmação fundamental numa antropologia teológica bíblico-cristã". *Ibid.*, p. 93.

do Deus criador-salvador. Segue-se que se o cristão descuida o compromisso pela humanização, trai de maneira muito grave a relação com o Deus criador-salvador. Na realidade, está negando esta relação.²⁰⁴

Nesse sentido, a problemática do dualismo antropológico ganha uma dimensão mais complexa, pois inclui e está incluída em um cenário mais amplo de reflexão. García Rubio elenca, em sua obra, algumas das influências dicotômicas que ele considera de maior importância para o pensamento teológico e que se atrelam, diretamente, ao modo de conceptualizar o ser humano. Destacamos, no âmbito do Antigo Testamento, o que o autor aponta como fragmentação da relação entre a fé no Deus que cria e a fé no Deus que salva. À medida que ele desfaz tal perspectiva separatista sobre o Criador-Salvador, revela-se que o ser humano é um ser de *decisão* e de *resposta*.

Para a tradição hermenêutica "proclamativa", é no contexto da proposta salvífica de Deus e da necessidade de decisão-resposta do homem que se pode descobrir o significado da criação. O Deus revelado como salvador é criador da realidade toda, especialmente do homem. A criação constitui o início das intervenções salvíficas de Deus. O mundo criado é um dom de Deus. O homem, criatura também, é chamado a receber o mundo como presente e a assumir a própria responsabilidade em relação a ele. Aceitar o Deus criador implica para o homem assumir que ele é criatura e não Deus e, como consequência, deve vencer a tentação ilusória e nefasta da autodivinização. Ser criatura, mas criatura amada por Deus, constitui o ser mais radical do homem. Por isso, no homem, a experiência da *receptividade* é a mais fundamental de todas. O homem deve, acima de tudo, saber receber o mundo e a própria vida como *dons* de Deus. Saber receber, neste nível, é, em última análise, a experiência básica do ser humano. Todavia, trata-se de uma receptividade *ativa*, pois não basta receber o dom, é preciso igualmente *responder* à interpelação que ele leva consigo. O homem é uma *criatura* (*receptividade*) *responsável* (*resposta*). Recebe o mundo como dom e decide assumir a sua responsabilidade para com ele.²⁰⁵

Essa tradição hermenêutica "proclamativa" confirma, então, que a perspectiva salvífica é indispensável à correta compreensão das afirmativas sobre a criação do mundo e do ser humano que se originam do Javista, do Dêutero-Isaías ou do escrito Sacerdotal. Portanto, na perspectiva dialética entre criação e salvação, forma-se uma concepção antropológica veterotestamentária em que as visões dicotômicas não mais se sustentam. O quadro abaixo resume a influência da visão dualista, bem como o estatuto a que se chega pelo viés integrativo:

²⁰⁴ RUBIO, 1989, p. 242.

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 141.

	VISÃO DUALISTA: Deus criador ≠ Deus salvador	VISÃO INTEGRATIVA: Deus é criador e salvador
IMPLICAÇÃO ANTROPOLÓGICA	Separação entre ação criadora e ação salvífica de Deus. Abertura a brechas de polarização da ação salvífica, geralmente com ênfase na alma em detrimento do corpo.	Deus cria para salvar e, por isso, a salvação é dada integralmente, assim como foi com a sua criação, na totalidade do ser humano criado (corpo/alma, espírito/matéria).

QUADRO 8: Concepção antropológica veterotestamentária

García Rubio aponta que, seguindo a lógica do Antigo Testamento, o Novo Testamento também apresenta uma estrutura bem semelhante na relação entre a criação e a salvação. A diferença fundamental é a de que essa criação e essa salvação, do ser humano e do mundo, se dão em Jesus Cristo. Dessa forma, sendo o grande mediador da criação e da salvação, o Cristo possui uma centralidade fundamental para a antropologia neotestamentária. A singularidade do discurso cristão liga-se ao fato de que o Deus salvador, por amor aos seus filhos²⁰⁶, fez-se ser humano em Jesus de Nazaré, evidenciando que a "encarnação do Verbo" é a chave de conexão entre teologia e antropologia e também que a cristologia está no início e no fim do discurso antropológico. Início pela encarnação - seguida por toda uma vida de serviço em amor aos filhos de Deus e que culmina em morte de cruz em testemunho máximo à vontade do Pai - e fim coroado pela ressurreição, na prova inquestionável da sua mediação universal.

Aquele que, possuindo a condição divina, se esvazia e se faz homem e homem servo, obediente até à morte de cruz, é exaltado, recebe o Nome, o senhorio universal e a adoração correspondente (conferir Fl 2,6-11). Pela ressurreição-exaltação, Jesus Cristo revela o seu senhorio sobre o mundo criado na sua totalidade. Senhorio e vitória da vida sobre a morte.

Na etapa terrestre de sua vida, na condição de servo, Jesus assume uma existência frágil, limitada, mortal, condicionada como o é toda existência humana (Jesus "foi provado em tudo como nós, com exceção do pecado": Hb 4,15). A ressurreição rompe esta limitação-condicionamento e a existência de Jesus se abre na sua expansão total, incluída a sua nova relação com a matéria. Com o Cristo ressuscitado temos já a antecipação do futuro do homem e do mundo criado. Em Cristo ressuscitado desvela-se o futuro do homem e do mundo. A realidade humana e a realidade toda criada encontram em Cristo ressuscitado sua verdadeira realização.²⁰⁷

Portanto, de acordo com o teólogo espanhol, o êxito promovido pelo Mistério Pascal não se restringe ao campo da atuação salvífica, mas se manifesta também no mundo todo

²⁰⁶ "Pois Deus amou tanto o mundo que entregou o seu Filho único, para que todo o que nele crer não pereça, mas tenha a vida eterna. Pois Deus não enviou o seu Filho ao mundo para condenar o mundo, mas para que o mundo seja salvo por ele" (Jo 3,16-17).

²⁰⁷ RUBIO, 1989, p. 151-152.

criado. Essa visão impede uma interpretação dualista do senhorio de Jesus Cristo com ênfase espiritualizante. De maneira contrária, a ação salvífica de Cristo inclui e está voltada para as realidades do mundo criado, confirmando, mais uma vez, que Jesus Cristo é o único Senhor universal (salvação-criação).

Diante disto, o autor atesta que Jesus Cristo realiza e nos oferece, especialmente, a percepção da unidade criação-salvação que pode ser transposta ao exercício de superação de qualquer outra dicotomia ou justaposição. No que se refere à natureza humana, vemos a integração entre espírito e matéria, corpo e alma, uma vez que, nas palavras de Rahner, "Deus não apenas assume, mas realiza e plenifica nossa corporeidade"²⁰⁸. Assim, García Rubio afirma Jesus Cristo como a grande resposta da teologia cristã, como a mais clara e profunda fundamentação para se superar o problema do dualismo antropológico e outros efeitos do paradigma dualista que afetam e atrasam a evolução individual e coletiva do ser humano.

Vemos, ainda, que, por meio de Jesus Cristo, define-se a visão cristã do ser humano. "Se o Cristo, conforme vimos, é a imagem do Deus invisível, segundo a qual o mundo foi criado, com muito mais razão, o homem é criado segundo a imagem de Deus que é Jesus Cristo"²⁰⁹. O discurso paulino distingue, todavia, dois "Adões", dois seres humanos, duas formas de existência e, portanto, dois tipos de corporeidade. Vale ressaltar que, para Paulo, corpo significa o ser humano por completo, visto em sua realidade sensível e não é, dessa forma, uma parte da criatura humana. Sendo assim, o primeiro Adão é retratado nos dois primeiros capítulos de Gênesis e representa a postura de rejeição da proposta salvífica de Deus, caracterizando um ser humano fechado em sua autossuficiência. Já o segundo Adão ganha vida em Jesus Cristo, indicando a verdadeira imagem do ser humano, aberto ao apelo divino. García Rubio complementa:

Com efeito, a teoria dos dois 'Adões' permite a Paulo falar de dois tipos de corpo: o *psíquico* e o *espiritual*. O corpo psíquico (próprio do Adão terrestre) é um corpo *animado*, mas incapaz de dar vida a outros; o corpo espiritual (próprio do Adão celeste que é Jesus Cristo ressuscitado) é um corpo *fonte de vida*. Vale a pena citar o texto: "Se há um corpo psíquico, há também um corpo espiritual. Assim está escrito: o primeiro homem, Adão, foi feito alma vivente; o último Adão tornou-se espírito que dá vida" (1Cor 15, 44-45).²¹⁰

Enquanto segundo Adão, Jesus Cristo assume também a realidade do "ser humano novo", como pode ser visto em Ef 2,15. E, como "ser humano novo", é designado como a

²⁰⁸ RAHNER, Karl. *A antropologia*: problema teológico. São Paulo: Herder, 1968, p. 56-57.

²⁰⁹ RUBIO, 1989, p. 161.

²¹⁰ *Ibid.*, p. 162.

cabeça e o início de uma nova humanidade, que anuncia para o ser humano a sua verdadeira condição e o seu futuro de acordo com a vontade de Deus. Estar em conformidade com o Filho único, a verdadeira imagem divina, é receber a filiação divina por meio da ação do Espírito Santo. Aqueles que se unem a Cristo estão abertos ao mistério do amor divino e experimentam de maneira concreta esse amor que transforma radicalmente o ser da criatura.

No quadro abaixo, vemos uma recapitulação dos principais aspectos que formam a concepção neotestamentária do ser humano, acrescida de mais algumas informações dignas de serem pontuadas.

VISÃO DO SER HUMANO NO NOVO TESTAMENTO	
SER DE DIÁLOGO E DE RELAÇÃO: primeiramente, na experiência com Deus, e também com os irmãos e com o mundo criado;	A CONDIÇÃO HUMANA ATUAL É DE "SER HUMANO VELHO": dessa maneira, a criatura deve assumir a ambiguidade radical da sua existência, buscando sempre deslocar-se do "ser humano velho" para o "ser humano novo";
AMADO POR DEUS, RECEBEDOR DO DOM DIVINO GRATUITO: ao receber esse dom personalizado, ao abrir-se à gratuidade desse amor, o ser humano supera a dialética das obras e as relações comercializadas com Deus e seus irmãos;	O "SER HUMANO NOVO" É CHAMADO NA HISTÓRIA ATUAL A VIVER A EXISTÊNCIA "ESPIRITUAL": essa experiência é aquela guiada pelo Ressuscitado que conduz à comunhão da criatura com Deus, com os outros seres e com a criação toda;
SER DE DECISÃO: é livre para aceitar ou não este dom divino mediado por Jesus Cristo. Em caso de negativa, o ser humano se aliena e se mutila, mantendo-se na não-salvação;	O FUTURO ESCATOLÓGICO DE PLENITUDE DO SER HUMANO SE DÁ EM JESUS CRISTO: esta realização humana é promessa atuante na realidade presente da criatura que a orienta para a universalização, pacificação e reconciliação;
A VERDADE DO SER HUMANO É JESUS CRISTO: sendo Jesus a verdadeira imagem de Deus, segue-se que a perfeição do ser humano está na conformidade com Jesus Cristo mediante a ação do Espírito;	O SER HUMANO VIVE NO PRESENTE A SUA 'CRISTIFICAÇÃO' NO SEGUIMENTO DE JESUS CRISTO: esse processo se caracteriza pela abertura a Deus e pelo amor-serviço responsável que ressignifica a relação com os outros seres humanos e com a criação;
A CRIATURA HUMANA É CHAMADA À CONVERSÃO PARA O "SER HUMANO NOVO": isto ocorre por meio da união e seguimento de Jesus Cristo, numa dinâmica que deve ser vivida diariamente;	NÃO EXISTE DUALISMO E FRAGMENTAÇÃO NA RELAÇÃO ENTRE A PRIMEIRA E A SEGUNDA CRIAÇÃO EM QUE JESUS É O MEDIADOR POR EXCELÊNCIA: já na relação entre o "ser humano velho" e o "ser humano novo" deve haver uma relação de oposição-exclusão para que a criatura se humanize.

QUADRO 9: Visão neotestamentária do ser humano²¹¹

Tendo em vista as considerações apresentadas, podemos observar, com mais clareza, o fato de que a antropologia teológica cristã está em mútua complementaridade com a

²¹¹ RUBIO, 1989, p. 174-176.

cristologia. É a encarnação do Deus criador, num ato de autoempobrecimento e profundo amor, na figura de Jesus Cristo, que abre possibilidades salvíficas e enriquecedoras para a criatura humana. Assim, novamente, afirmamos que Jesus Cristo é o modelo original do que significa ser humano, dentro da visão cristã. García Rubio enfatiza que só se comunica a verdade sobre a criatura humana tendo Jesus Cristo como referencial, pois Ele:

É alguém plenamente aberto a Deus e aos seres humanos, alguém que vive intensamente e com toda radicalidade o amor-serviço. Alguém que vive uma liberdade plenamente adulta, como um serviço real, especialmente em relação aos mais fracos e marginalizados; alguém que vive uma intensa, profunda e única experiência de Deus; alguém que se entrega pelos outros até às últimas consequências. Para ser realmente humano, segundo a fé cristã, o homem deverá seguir o caminho percorrido por Jesus Cristo, vivendo a existência da "nova criatura". O homem verdadeiro - e o Deus verdadeiro - é revelado na vida, morte e ressurreição de Jesus Cristo. (...) Jesus Cristo é encontrado na história humana concreta na qual "temos experiência do homem e temos alguma noção dele (inclusive da parte de Deus)". Precisamente por esta experiência e por esta noção é que podemos reconhecer que Jesus Cristo é homem mesmo e não um ser mítico ou um super-homem.²¹²

A experiência de plenitude humana vivida por Jesus Cristo fundamenta a compreensão cristã do ser humano, embasando o conceito de pessoa que já foi abordado neste capítulo. Enfatizamos que o ser pessoal, em suas dimensões de imanência e de transcendência, só é real na concretude de sua corporeidade. Toda pessoa é pessoa *encarnada*. Nesse sentido, não apenas a espiritualidade, mas também a corporeidade constitui uma dimensão da pessoa humana. Ao integrar espírito e corpo, no reconhecimento da distinção natural entre essas duas dimensões do ser humano, chegamos à experiência unitária da consciência humana. Dessa forma, o dualismo é superado e, consequentemente, toda atitude de negligência para com o corpo e para com as questões materiais também, promovendo uma realidade de vida digna em todos os seus aspectos e rompendo com ideias e princípios desumanos e separatistas.

Em fidelidade à visão integrativa de ser humano, no Novo Testamento também observamos termos gregos, em correspondência às categorias hebraicas apresentadas, que representam aspectos da criatura humana ao mesmo tempo em que falam da ação humana por completo, envolvendo tanto a sua espiritualidade quanto a sua corporeidade. São eles: *pnéuma*, *psyché*, *kardia*, *soma* e *sark*. García Rubio nos apresenta essas dimensões do humano na perspectiva neotestamentária. Vejamos no quadro abaixo:

²¹² RUBIO, 1989, p. 67.

A UNIDADE DO SER HUMANO NO NOVO TESTAMENTO	
DIMENSÕES	SIGNIFICADOS
<i>Pnêuma</i>	Conexão com a "rûah" hebraica; Princípio da vida concedida por Deus; Pessoa humana aberta à ação do Espírito Santo; Equivale ao ser humano na sua totalidade.
<i>Psyché</i>	Vida interior do ser humano; Equivalente ao "eu", à pessoa com suas potencialidades interiores (vontade, inteligência, sentimentos, empenho moral etc); Refere-se à perdição ou salvação da alma; Dimensão dentro da qual se decidem a morte e a vida, a ruína e a felicidade; Designa o ser humano por inteiro.
<i>Kardia</i>	Designa o centro vital do ser humano, especialmente da vida anímico-espiritual; Interioridade humana na qual Deus se manifesta e interpela; Núcleo da pessoa humana; Refere-se ao ser humano por inteiro.
<i>Soma</i>	Tanto o cadáver quanto o corpo do ser humano; O ser humano em suas manifestações vitais visíveis; "Soma" e "sarx" são comumente utilizados como equivalentes (teologia paulina). A diferença aparece quando se trata da ressurreição: a "sarx", enquanto "ser humano velho", desaparece. Já o corpo é chamado à ressurreição; Termo que significa o ser humano por inteiro.
<i>Sarx</i>	Equivalentes ao "basar" hebraico; Carne animada; Parentesco; Comunidade; Tudo aquilo que é puramente humano; Recebe conotação negativa quando o ser humano se apresenta fechado sobre si próprio, na sua autonomia orgulhosa que o leva a rejeitar as possibilidades oferecidas por Deus; Representa o ser humano por inteiro.

QUADRO 10: Aspectos do ser humano no Novo Testamento²¹³

Se, portanto, já dissemos que antropologia e cristologia se complementam, segue-se que a fé cristã anuncia o Nazareno como o ser divino que assume plenamente a condição humana, como relatado em Hb 4,14-15: "(...) não temos um sumo sacerdote (Jesus) incapaz de se compadecer de nossas fraquezas, pois ele mesmo **foi tentado em tudo, à nossa semelhança, sem todavia pecar**"²¹⁴; e também em Jo 1,14: "E a Palavra se fez carne e veio

²¹³ RUBIO, 1989, p. 263-265.²¹⁴ BÍBLIA Sagrada. 3.ed. Brasília: CNBB, 2019, p. 1642.

morar entre nós (...)"²¹⁵. A doutrina da pessoa do Cristo confirma novamente, pelo tema da *encarnação*, a valorização do ser humano por completo, incluindo a sua corporeidade. Não há cisão no que diz respeito à natureza humana.

No cristianismo, existe dualismo apenas na decisão do ser humano que escolhe acolher ou rejeitar a proposta salvífica de Deus. Porém, qualquer que seja essa decisão, é todo o ser humano, em sua corporeidade e em sua espiritualidade, que escolhe aceitar ou negar a luz que é Jesus Cristo, como pode ser verificado em Jo 3,16-21: "De tal modo Deus amou o mundo, que deu o seu Filho Unigênito, para que todo o que nele crer não pereça, mas tenha a vida eterna, pois Deus enviou o seu Filho ao mundo, não para condenar o mundo, mas para que o mundo seja salvo por meio dele. Quem nele crê não é julgado, mas quem não crê já está julgado, porque não creu no nome do Filho Unigênito de Deus. Ora, o julgamento consiste nisso: a luz veio ao mundo, mas os homens amaram mais as trevas do que a luz, porque suas obras eram más. Com efeito, todo o que pratica o mal odeia a luz e não se aproxima da luz, para que suas obras não sejam denunciadas. Quem, porém, pratica a verdade aproxima-se da luz, para que se manifeste que suas obras são feitas em Deus"²¹⁶. García Rubio diz que o tema da *ressurreição* segue a mesma lógica em resguardar a unidade básica da pessoa humana. Pela ressurreição do Cristo é que o ser humano se habilita, por completo, a participar da plenitude escatológica.

Enfim, ao analisar a antropologia vetero e neotestamentária, o autor conclui:

A Sagrada Escritura não está preocupada com a constituição ontológica do ser humano, mas com a sua salvação. Não unilateralmente espiritualizada, porém uma salvação que atinge o homem integralmente considerado, em todas as suas dimensões. Esta perspectiva integral da salvação supõe uma visão unitária de homem, que, no entanto, não é apresentada mediante um instrumental filosófico.²¹⁷

O teólogo espanhol destaca, ainda, dentro da Tradição, o pensamento de santo Tomás de Aquino como essencial para a fé cristã ao recuperar a visão integrativa de ser humano e ao superar a mentalidade ocidental dualista. Para essa realização, segundo ele, o doutor angélico se ancora na teoria hilemórfica de Aristóteles²¹⁸ e aperfeiçoa a tese aristotélica segundo o conteúdo teológico cristão. Segundo a intencionalidade básica cristã, ele utilizará com maestria os recursos do instrumental filosófico grego para fundamentar uma ótica de unidade

²¹⁵ BÍBLIA Sagrada, 2019, p. 1466.

²¹⁶ *Ibid.*, p. 1469.

²¹⁷ RUBIO, 1989, p. 274.

²¹⁸ Conceito filosófico em que todos os seres corpóreos são concebidos como compostos por matéria e forma. Essa teoria impactou largamente o desenvolvimento da antropologia filosófica.

da pessoa humana. García Rubio elucida a perspectiva tomista, explicando que, para o frade italiano:

(...) uma substância completa não pode ser forma. No homem não existem duas formas, antes a alma é a "única forma do corpo", de tal maneira que a realidade do homem está composta de alma (como forma) e de matéria-prima. Não existe, pois, uma união acidental entre alma e corpo, tal como aparece em todas as correntes dualistas. Propriamente falando, não existem duas partes no homem, pois alma e corpo não podem ser consideradas duas substâncias completas (neste caso evidentemente a união só poderia ser acidental). "Corpo e alma são, antes, dois princípios metafísicos dentro de uma unidade primordial do homem, de maneira que toda a atividade do homem é uma "operatio totius hominis"".²¹⁹

A síntese tomista, dessa maneira, não desvaloriza o corpo e nem supervaloriza a alma. Nenhuma das duas dimensões pode ser considerada um "ente" a ser observado separadamente. Apenas em sua união, na união da forma e da matéria, é que se configura a substância completa considerada "ente". García Rubio, porém, observa a possibilidade de uma confusão em relação à antropologia tomista e esclarece:

Nesta visão é evidente que a matéria-prima não deve ser confundida com corpo. "O corpo, em sentido estrito e vulgar, é a totalidade da substância humana enquanto extensa, sensivelmente percebida, o qual inclui a alma como a sua estrutura constitutiva". Entre o cadáver e o corpo humano vivo haverá, pois, uma diferença essencial, qualitativa. E a alma que para Aristóteles morria com a morte do homem, subsiste além da morte, uma vez que ela é uma "forma substancial subsistente". A alma constitui, assim, uma variante da forma: tem realidade própria, pois é forma *substancial* subsistente.²²⁰

Complementando os apontamentos de santo Tomás sobre matéria e corpo, o teólogo espanhol vem elucidar que o corpo do ser humano deve ser considerado um organismo vivo, "um sistema, uma estrutura, uma forma que subsiste, embora se renove cada um dos elementos materiais que a integram."²²¹ Assim, García Rubio refuta as noções de corpo como máquina e defende o aspecto *animado* dessa estrutura que coordena um sistema de autorregulação e que apresenta também capacidade de regeneração. "Não é um elemento material, mas uma realidade estrutural que integra uma multiplicidade material"²²². Por essas características, o autor alega que o corpo humano não é objeto de estudo exclusivo das ciências.

²¹⁹ RUBIO, 1989, p. 272-273.

²²⁰ *Ibid.*, p. 273.

²²¹ *Ibid.*, p. 279.

²²² *Ibid.*, p. 279.

A antropologia rubiana vai se delineando, destarte, em plena conformidade com a Sagrada Escritura e com a tradição cristã, confirmando a unidade da pessoa humana na pluralidade das suas dimensões por meio de um discurso atualizado e capaz de dialogar com os diversos setores da ciência humana. No que diz respeito à corporeidade, o teólogo espanhol a sustenta como uma dimensão da pessoa humana; afirma essa dimensão como mediadora das relações de toda ordem; como mediadora também do conhecimento espiritual e da experiência de amor interpessoal; e como veículo que possibilita a expressão do ser na vida e a intervenção humana que transforma o mundo e cria cultura. Ele afirma, ainda, o que a corporeidade não é: mero instrumento da alma (visão platônica) e pura exterioridade (visão cartesiana).

Já em relação à alma, única forma do corpo humano, o autor a define como a dimensão que "excede todas as possibilidades e virtualidades do corpo"²²³ e que, de forma alguma, esta deve ser vista como uma nebulosidade mitológica. É ela que diferencia o corpo humano do corpo de outro ser vivo, capacitando a consciência humana no conhecimento ilimitado e na percepção do sentido da realidade. Além do mais, é o espírito que confere a cada sujeito pessoal a sua unicidade irrepetível. Suas atribuições, no ponto de vista rubiano, são: conhecimento reflexo, autopossessão, liberdade, responsabilidade, capacidade relacional, capacidade dialógica e capacidade de amar.

Apesar da ambiguidade observada entre corpo e espírito, a interrelação entre essas duas dimensões é real e García Rubio atesta que a medicina psicossomática é uma boa indicação do quanto existe um "poderoso e íntimo influxo recíproco" entre esses dois níveis. E, dessa forma, a corporeidade e a espiritualidade podem designar a realidade total do sujeito. "Alma e corpo não são dois seres que se justapõem, antes devem ser considerados como duas notas ou princípios essenciais e fundamentais "da estrutura ontológica unitária que é o homem"²²⁴.

Outra ambiguidade a ser assumida na experiência corpórea humana, segundo o autor, são as realidades de transparência e de opacidade relativas presentes na mediação do corpo. Ele afirma que "o corpo manifesta e desvela o espírito, por uma parte, enquanto que, por outra, protege e preserva o mistério pessoal"²²⁵. Sua característica opaca pode ser constatada a partir das restrições que o corpo possui: limitação espacial, vulnerabilidade às doenças de toda ordem, insuficiências da sua capacidade expressiva, dentre outros limites. Para o teólogo

²²³ RUBIO, 1989, p. 281.

²²⁴ *Ibid.*, p. 283.

²²⁵ *Ibid.*, p. 286.

espanhol, "a genuína sabedoria humana estriba-se precisamente no assumir essa condição (ambiguidade do corpo humano), com as tensões que ela comporta, e não em negá-la com uma falsa divinização espiritualizante ou com uma falsa animalização materialística"²²⁶.

Tendo esclarecido o conteúdo da antropologia rubiana, com suas influências bíblicas e suas inspirações provenientes da tradição cristã, resta-nos explicitar as duas vias de abordagem que García Rubio aponta para se tratar o tema do dualismo antropológico, expondo, de maneira prática, o que ocorre quando adotamos uma relação de oposição-exclusão ou uma relação de integração-inclusão para falar do ser humano.

Ele atesta a recusa da Igreja contra qualquer tipo de ponderação que considere a matéria e o corpo como maus. Para ele, a fé no Deus único, criador e salvador, bem como a fé na encarnação do Verbo, do Filho Unigênito, resguardaram o catolicismo de uma contaminação dualista radical. Todavia, o autor reconhece e explica uma certa infiltração dualista na mentalidade cristã com a expressão *dualismo moderado*. Essa locução exprime a ideia de que, apesar de matéria e corpo não serem vistos como maus, não possuem o mesmo valor atribuído ao espírito/alma/consciência. O teólogo espanhol construiu uma representação gráfica dessa concepção, a qual pode ser vista abaixo:

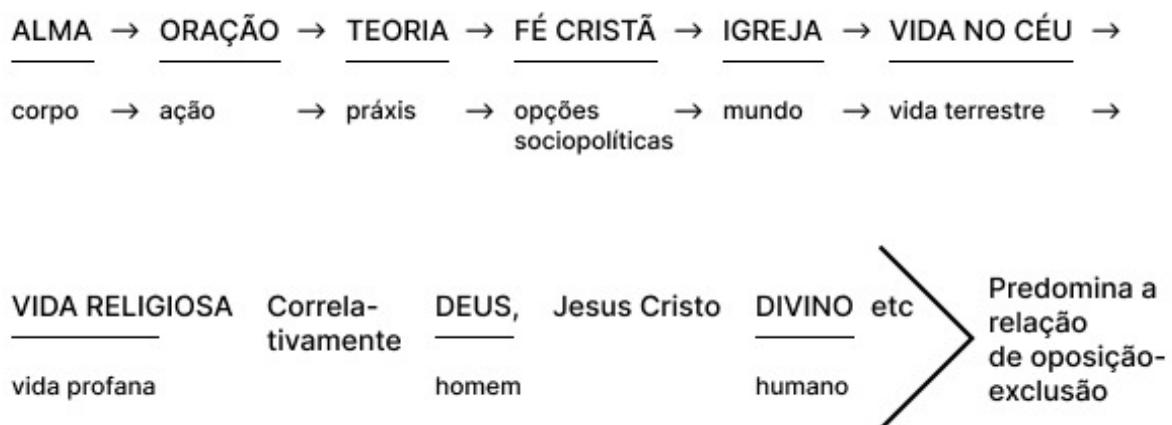


FIGURA 3: Dualismo moderado²²⁷

Mediante a própria experiência no trabalho pastoral, García Rubio constata a dificuldade dos próprios cristãos em aceitarem a igualdade de valores dos níveis espirituais e corpóreos da vida humana. Isto, segundo o autor, reflete-se na relação dos fiéis com Jesus

²²⁶ RUBIO, 1989, p. 287.

²²⁷ Ibid., p. 81.

Cristo, exaltado apenas em sua condição divina e desconsiderado na sua realidade totalmente humana, exceto no pecado.

Os textos do Novo Testamento que apresentam aspectos da limitação do homem Jesus causam um indefinido mal-estar, enquanto outras passagens que sublinham a condição divina de Jesus Cristo encontram logo fácil eco e rápida sintonia. Algo semelhante acontece com as outras bipolaridades. Na dinâmica própria deste dualismo moderado, a acentuação do valor do primeiro pólo da relação leva consigo a correspondente depreciação do segundo. (...) Na realidade, não existe aspecto algum da experiência e da reflexão cristãs que não tenha sido afetado, em graus diversos, por esta visão de homem.²²⁸

Diante disso, para dar continuidade ao aprofundamento das noções unitárias sobre a consciência humana, apresentamos as considerações de García Rubio a respeito de duas tentativas bastante comuns e inadequadas de superação do dualismo antropológico no ambiente cristão (observadas principalmente no contexto latino-americano atual), bem como o que o autor considera ser o caminho da superação real da visão dualista de ser humano.

A primeira tentativa inadequada é conhecida como *reversão dialética* e a lógica adotada é simples: a dimensão antes supervalorizada passa a ser desvalorizada; e a dimensão antes desvalorizada, passa a ser supervalorizada. No caso, a dimensão espiritual passa pelo primeiro processo e a dimensão corpórea pelo segundo processo. O teólogo espanhol elucida que o problema dessa inversão é a estrutura mental de oposição-exclusão assumida, insuficiente para a concretização do projeto salvífico da pessoa humana integral. Ele diz que, dessa maneira:

O homem, a terra como a pátria do homem, a luta política, a práxis etc, são focalizados e valorizados de maneira bastante unilateral, deixando muito em segundo plano a relação pessoal com Deus na oração, a realidade da vida eterna, a importância da vida religiosa etc. Não é que estas últimas realidades sejam negadas (estariam no campo da heterodoxia), simplesmente são descuidadas ou desvalorizadas. Retomando o nosso exemplo cristológico: os cristãos que vivem esta atitude enfatizam grandemente a importância para nós do “Jesus histórico”, sentem-se atraídos pelo homem Jesus de Nazaré, vibram com as passagens evangélicas em que aparece mais claramente a densidade humana — especialmente a dimensão de conflito — da vida de Jesus. E descuidam o “Cristo da fé”, como sendo algo secundário e pouco relevante para os compromissos cristãos atuais.²²⁹

Vejamos a representação gráfica dessa lógica:

²²⁸ RUBIO, 1989, p. 81-82.

²²⁹ *Ibid.*, p. 82-83.

FIGURA 4: Reversão dialética²³⁰

A segunda tentativa denomina-se *justaposição estéril* e García Rubio a considera mais sutil e difícil de ser percebida, sendo "caracterizada pela mera justaposição, em dois planos, dos dois elementos da relação"²³¹. A intenção inicial é de valorização justa entre ambas as dimensões, espiritual e corpórea, refletindo-se na igual consideração dos aspectos divino e humano em Jesus Cristo, da Igreja e do mundo, da oração e da ação, do individual e do social etc. Os esquemas representativos do autor para essa via de abordagem encontram-se a seguir:

FIGURA 5: Justaposição estéril (1)²³²

²³⁰ RUBIO, 1989, p. 82.

²³¹ *Ibid.*, p. 83.

²³² *Ibid.*, p. 83.

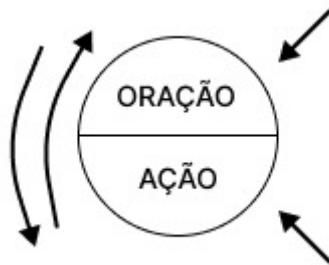


FIGURA 6: Justaposição estéril (2)²³³

O motivo pelo qual o teólogo espanhol considera essa tentativa inadequada explica-se pelo fato de haver uma tendência inconsciente à relação de oposição-exclusão entre as dimensões, observadas no momento em que o fiel deseja passar de um polo ao outro a fim de honrar o valor de cada um deles. Na figura 6, observamos que a estrutura em questão articula os níveis por meio de uma linha divisória, impedindo a passagem direta e a comunicação interna entre os patamares. Para García Rubio, nesse esquema existe a vontade de inclusão, porém, a relação que se estabelece é sempre extrínseca e não intrínseca. Por se tratar de um movimento exclusivamente exterior, segue-se que demanda esforço árido, insustentável a longo prazo. O efeito disso na vida do cristão é a frustração pela incapacidade prática de se realizar integralmente nos dois níveis. Em alguns casos, os fiéis passam, então, à valorização de apenas um deles, caindo na lógica da reversão dialética.

De acordo com o autor, existe uma exceção, porém, em que a relação de exclusão-oposição se demonstra útil e necessária e que, portanto, deve prevalecer a fim de garantir o amadurecimento do cristão, a saber: o dualismo na vontade humana. Esse dualismo, segundo o teólogo espanhol, deve se manifestar nos confrontos éticos aos quais os fiéis são chamados a responder com uma decisão de abertura ou de fechamento ao apelo de Deus. O autor exemplifica com base na teologia paulina já citada:

A relação entre o “homem velho” e o “homem novo” só pode ser entendida, na ótica de São Paulo, a partir de uma dinâmica de oposição-exclusão. Para o “homem novo” poder desenvolver-se é preciso ir morrendo o “homem velho”. O crescimento de um implica diminuição do outro (conferir Cl 3,5-15; Rm 6,3-11...). A consciência humana experimenta a contradição ética entre pecado, por uma parte, e abertura a Deus e aos irmãos, por outra. Este dualismo na vontade do homem é focalizado inconsistentemente e com toda clareza pela Sagrada Escritura, tanto no Antigo Testamento como no Novo Testamento. O que a visão cristã de homem não aceita é a passagem deste dualismo existente na vontade humana para um dualismo metafísico, seja lá qual for.²³⁴

²³³ RUBIO, 1989, p. 84.

²³⁴ *Ibid.*, p. 85.

Para ressaltar essa ideia, oferecemos outro exemplo de manifestação do dualismo na vontade humana, relembrando, todavia, como já dito anteriormente, que, no Novo Testamento, nos textos joaninos e, especialmente, nos escritos paulinos, a cristologia desenvolve-se a partir da concepção unitária da pessoa humana, em que os termos *pneuma*, *psyché*, *kardia*, *soma* e *sarx* representam aspectos do indivíduo ao mesmo tempo em que dizem respeito ao ser humano inteiro, comprovando não compactuar com a visão dualista da criatura humana.

Existe cisão, sim, mas ela se coloca na acolhida ou na rejeição do dom de Deus oferecido em Jesus Cristo. É sempre o homem inteiro que se coloca na ordem da salvação aceitando a luz que é Jesus Cristo; é o homem inteiro que opta pela condenação, rejeitando essa mesma luz. Numa perspectiva semelhante, fala São Paulo do "corpo psíquico" e do "corpo espiritual", indicando não uma ruptura dicotômica entre "corpo" e "espírito", mas dois modos de existência: o homem fechado na própria auto-suficiência tola e estéril (homem "psíquico" ou "carnal") e o homem aberto ao dom do Espírito de Deus (homem "espiritual"). Em ambos os casos trata-se sempre do homem integralmente considerado (conferir 1Cor 15,44-49).²³⁵

Para evitar que o dualismo na vontade humana se transfira a um dualismo metafísico, adotamos a via da relação de integração-inclusão, caminho mais adequado à superação real da visão dualista do ser humano, segundo García Rubio. Apenas por intermédio de uma abordagem integradora e inclusiva é possível "dar conta da riqueza do humano, no entrecruzamento e complementaridade de suas dimensões positivas"²³⁶. A representação gráfica dada pelo autor é a seguinte:



FIGURA 7: Dinâmica da relação de integração-inclusão²³⁷

²³⁵ RUBIO, 1989, p. 263.

²³⁶ *Ibid.*, p. 85.

²³⁷ *Ibid.*, p. 85.

Vemos no esquema acima que não mais existe linha divisória entre as dimensões exemplificadas. Elas se encontram lado a lado, com o mesmo nível de importância, favorecendo uma relação direta e interna, ao contrário do que observamos no modo de justaposição estéril. A relação é aberta, permitindo a fecundação mútua dos elementos, gerando engrandecimento e enriquecimento de ambas as partes. García Rubio exemplifica essa conduta na conexão entre oração e ação:

A oração está aberta diretamente à ação do cristão, assumindo-a, fecundando-a, iluminando-a etc. E por sua vez, a ação repercute diretamente na oração, ajudando para que esta se tome mais disponível em relação à vontade de Deus e mais solidária com a caminhada dos irmãos. Esta oração influencia novamente a ação e vice-versa, num dinamismo próprio à unicidade da vida cristã da pessoa. Certamente predomina a tendência a unir, mas respeitando sempre as diferenças: a ação é ação e a oração é oração.²³⁸

O autor complementa:

Algo semelhante deve ser afirmado a respeito das outras relações enumeradas: Deus é Deus (respeitado na sua transcendência) e o homem é o homem (sublinhada a sua “criaturidade”) e assim por diante. No caso limite da união do divino e do humano em Jesus Cristo, estas duas realidades de maneira alguma se confundem: Deus (sem deixar de ser Deus) e o homem (continuando a ser criatura com as limitações que isto implica) unem-se na *única pessoa* que há em Jesus Cristo.²³⁹

Até aqui, entendemos, portanto, que a dinâmica de integração-inclusão é apropriada para se pensar as realidades positivas, pois ela subjaz à relação do ser humano com Deus, à relação entre as dimensões que constituem o ser humano (alma-corpo, individual-social etc.), e também à relação do sujeito com o mundo. Já a dinâmica de oposição-exclusão adequa-se ao âmbito da ética humana, opondo-se à realidade positiva, em que o ser humano está aberto a Deus e aos outros seres da criação, e à realidade negativa, representada pela conduta de infidelidade e de fechamento ao apelo divino, bem como de omissão na relação com as alteridades. No entanto, García Rubio faz um adendo, observando que:

(...) até mesmo o pecado é utilizado pelo Deus salvador no seu desígnio salvífico. E sabemos que o ser humano regenerado pelo batismo continua a experimentar a concupiscência, não como castigo, mas como estímulo para seguir corajosamente o caminho da vida cristã (conferir DS 1515). Quer dizer, mesmo no confronto ético entre o *positivo* (vivência da graça, crescimento do ser humano como pessoa etc.) e o *negativo* (pecado e inclinação ao pecado) existe uma certa integração-inclusão. A predominância da relação de integração-inclusão, por último, não significa passar por alto as tensões que frequentemente se desenvolvem entre as realidades e os

²³⁸ RUBIO, 1989, p. 85-86.

²³⁹ *Ibid.*, p. 86.

aspectos relacionados. Igualmente não significa que deva ser mantido um equilíbrio perfeito, ou pouco menos, entre eles. Estas pretensões são, decerto, irreais. A tensão e o conflito formam parte da existência humana histórica e situada. Todavia, tensão e conflito reais, entre elementos positivos, não devem levar à ruptura entre ambos ou ao desprezo de um em nome do outro. Eles deveriam, ao contrário, manter-se mutuamente abertos à interpelação, à crítica e à complementaridade.²⁴⁰

Dessa maneira, sem desconsiderar a diferença e a tensão que existem entre as dimensões espiritual e corpórea do sujeito, o cristianismo enfatiza a condição de que o ser humano, em sua imanência e transcendência, é pessoa encarnada. Repetimos, mais uma vez, que tanto a corporeidade quanto a espiritualidade são constitutivas do ser humano em sua integralidade e unicidade. Esse posicionamento, de acordo com García Rubio, não representa um modismo teológico, mas um princípio fundante da fé cristã baseado na intencionalidade bíblica e na tradição cristã-católica. O que se enfrenta, é forçoso dizer, não é a dualidade que se apresenta na realidade imanente e transcendente da vida humana, mas a transição dessa dualidade para um dualismo, ou seja, para uma relação de oposição-exclusão entre espírito e matéria. Em outras palavras, o autor afirma: "o perigo maior foi o de separar dualisticamente a dualidade real (espírito-matéria)".²⁴¹ O teólogo espanhol faz mais uma ressalva, apontando que:

Evidentemente, não se trata de espiritualizar idealisticamente a matéria nem de corporificar materialisticamente o espírito, mas de conceber espírito e matéria "como momentos diversos entre si e referidos reciprocamente de modo indissolúvel, da realidade una e criada".²⁴²

Além disso, constatamos que essa visão unitária também não é monista, uma vez que acolhe a pluralidade dos aspectos humanos em sua unidade. A visão cristã do ser humano, portanto, concebe a pessoa em sua estrutura ontológica unitária por meio da integração e da inclusão de suas dimensões espiritual e corpórea, sendo cada uma delas a representação do ser humano por completo e não de uma parte dele apenas. Pois, "dada a unidade fundamental do ser humano, não é possível fazer alguma afirmação sobre a corporeidade que não repercuta na espiritualidade e vice-versa".²⁴³ À vista disso, observamos que:

"Todo ato do homem, seja ele o mais sublime de suas aspirações religiosas ou o mais elevado de seus pensamentos especulativos, é, como realização que aperfeiçoa

²⁴⁰ RUBIO, 1989, p. 86-87.

²⁴¹ *Ibid.*, p. 275.

²⁴² *Ibid.*, p. 283.

²⁴³ *Ibid.*, p. 284.

sua natureza, uma corporificação de seu espírito e uma espiritualização do seu corpo"²⁴⁴.

Em conclusão, percebemos como o tema do dualismo ainda é vivo na mentalidade ocidental e como ele se infiltra, moderada ou ostensivamente, na relação entre os aspectos e as dimensões da vida humana, ultrapassando os limites do dualismo ético e transponde-se a um dualismo metafísico. As relações de oposição-exclusão, suscitadas pela visão dualista, apresentam uma inadequada visão do ser humano e, portanto, alteram radicalmente a maneira como o ser humano se relaciona com Deus, consigo mesmo, com os outros seres humanos, com os outros seres da criação e com a natureza, abrindo brechas a uma atomização dos objetos e a uma objetificação do humano. Basicamente, a perspectiva fragmentária afeta toda a vida do sujeito com sérios danos para a proposta salvífica de libertação integral da criatura humana.

Para García Rubio, a reflexão teológica tem como objetivo, neste caso, o enfrentamento aos "unilateralismos do centro e da periferia" e, para tanto, assume uma dinâmica de integração-inclusão que acolhe os variados aspectos humanos ao mesmo tempo em que respeita a tensão proveniente das diferenças entre eles, tomando, ainda, os devidos cuidados para não cair em um reducionismo antropológico.

Enfim, a resposta cristã para que se transcendia o dualismo antropológico é de uma mudança na estrutura mental da consciência, a fim de que os fiéis do terceiro milênio possam acolher a realidade multidimensional da sua condição humana e acessar, na consciência unitária de si mesmos, a própria dimensão transcendental, que é o lugar de abertura radical à autocomunicação divina, reveladora para o indivíduo da sua verdadeira natureza e da sua real vocação de sujeito livre e responsável. Por meio dessa fundante relação ser humano-Deus, a pessoa capacita-se, pela graça divina, para sair de si mesma, em disponibilidade real ao acolhimento do apelo de amor que o lança às relações de toda ordem, com vistas ao cumprimento dos desígnios divinos no mundo. Isto sempre à luz da fé no Deus criador e salvador, revelado em Jesus Cristo, pelo Espírito Santo.

Até esse ponto da pesquisa, temos a contextualização da situação existencial humana marcada pelo dualismo antropológico e suas expressões na psicologia moderna e na teologia cristã; a explicitação das questões metodológicas para a efetivarmos a interface entre as vertentes antropológicas dessas duas áreas do saber; e as apresentações das disciplinas transpessoal e teológica, com suas concepções integrativas do ser humano e propostas para a

²⁴⁴ FIORENZA; METZ *apud* RUBIO, 1989, p. 284.

superação da visão dualista da pessoa. No próximo capítulo, chegamos ao cerne da nossa pesquisa ao correlacionar, epistemologicamente, a antropologia transpessoal e a antropologia teológica. Na aplicação da metodologia de Tillich, aprofundamos na resposta que a Revelação cristã possui para a questão levantada no âmbito transpessoal sobre a natureza humana. Damos, ainda, um passo à frente ao propor uma correlação que seja mutuamente crítica, expondo as aproximações e os distanciamentos entre as matérias em exame.

4 A MULTIDIMENSIONALIDADE DO SER HUMANO EM VIÉS INTEGRATIVO: CORRELAÇÕES ENTRE A ANTROPOLOGIA TRANSPESSOAL E A ANTROPOLOGIA TEOLÓGICA

Como dissemos, nesta última parte de nossa pesquisa, dedicamo-nos à aplicação do método de correlação de Paul Tillich, explicitado no primeiro capítulo, no intuito de designar o símbolo contido na mensagem cristã que responde ao problema do dualismo antropológico suscitado no campo da abordagem transpessoal, a saber: o "Cristo". Este estará sustentado, ainda, pelas noções cristãs de "Deus" e de "Espírito". Para tanto, relembramos os princípios metodológicos de Tillich e destacamos alguns conteúdos das correlações feitas pelo autor na obra *Teologia Sistemática* a fim de embasar o nosso raciocínio.

Em seguida, abordamos as considerações do teólogo norte-americano David Tracy (1939) acerca das correlações mutuamente críticas, metodologia inspirada tanto no procedimento de Tillich como no pensamento do teólogo belga Edward Schillebeeckx (1914-2009). A linha de pensamento tracyana, verificada no contexto da teologia pública, favoreceu, de modo ainda mais aberto à transdisciplinaridade, a efetivação das correlações que estamos propondo entre a antropologia transpessoal e a antropologia teológica. Isso se deve ao fato de ele propor a possibilidade de se correlacionar as perguntas e as respostas existenciais com as perguntas e as respostas teológicas, evidenciando que a teologia cristã possui algo a contribuir ao mesmo tempo em que também pode se enriquecer por meio dos conhecimentos das ciências humanas, no nosso caso, da abordagem transpessoal.

Em seguida, apontamos para os pontos de aproximação entre as epistemologias das antropologias transpessoal e teológica, demonstrando a reciprocidade de conceitos antropológicos dessas áreas. Focalizamos os seguintes tópicos: dimensão espiritual e dimensão teológica; ego e alienação/pecado; experiência transpessoal e experiência extática. Finalmente, especificamos os pontos de distanciamento observados, não no intuito de conflitar as visões de ambas, mas de promover um diálogo que seja fecundo para as duas áreas do saber, incentivando novas reflexões e novos avanços nas duas vertentes de pensamento antropológico.

4.1 O símbolo cristão e a correlação mutuamente crítica

Começamos, portanto, reavivando as definições de Paul Tillich sobre seu método de correlação. Partindo de um sistema teológico de viés apologético (*que-dá-respostas*), Tillich

utiliza o método de correlação para colocar em diálogo as perguntas de preocupação última da situação existencial humana, sistematizadas no campo das ciências humanas, e as respostas teológicas cristãs. Dessa maneira, o autor busca promover uma teologia de fronteira que esteja aberta à escuta dos conhecimentos de outros campos de saber e que também seja capaz de assumir o seu lugar de falar por meio de uma reinterpretação fiel e adequada dos símbolos da fé cristã para interlocutores da atualidade.

Obviamente, esse método não é um instrumento a ser manipulado ao bel-prazer. Tampouco se trata de um truque ou de uma invenção. Ele mesmo é uma afirmação teológica. E, como todas as afirmações teológicas, é feito com paixão e risco. Em última análise, não é diferente do sistema que sobre ele é construído. Sistema e método se pertencem mutuamente e devem ser julgados juntos. Será um julgamento positivo se os teólogos das gerações futuras reconhecerem que o método ajudou a eles - e também a pensadores não-teólogos - a compreender a mensagem cristã como resposta às perguntas implícitas em toda situação humana e em sua própria situação.²⁴⁵

Sobre o modo de aplicação, repetimos, neste capítulo, que o autor da metodologia explica haver três sentidos que guiam a correlação no âmbito teológico. O primeiro deles diz respeito ao problema central do conhecimento religioso e dá-se pela correspondência observada entre os símbolos religiosos e aquilo que é simbolizado por eles. O segundo sentido diz respeito às afirmações sobre o divino, o humano e o mundano, manifestando-se pela interdependência lógica de conceitos, como em relações polares. Já o terceiro vincula-se à interdependência real de coisas ou eventos em conjuntos estruturais, exprimindo uma correlação no sentido factual entre a preocupação última do ser humano e aquilo pelo que ele se preocupa de forma última. Nesse último caso, temos a relação entre Deus e o ser humano como uma correlação que demonstra o encontro como algo real para ambos os lados.

Em todos os tipos de correlações, o aspecto comum da mutualidade entre as perguntas e as respostas aponta para a indissociabilidade entre elas. Essa constatação demonstra que a unidade pergunta-resposta "pertence ao ser essencial do ser humano, à unidade de sua finitude com a infinitude na qual ele foi criado e da qual se encontra separado"²⁴⁶. Segundo Tillich, a habilidade de questionar pelo infinito ao qual se pertence é um sintoma "tanto da unidade essencial quanto da separação existencial do ser humano finito com relação à sua infinitude"²⁴⁷. Nesse sentido, vemos mais uma contribuição do método tillichiano para uma compreensão antropológica mais alargada. O autor explicita que "a revelação responde a

²⁴⁵ TILLICH, 2014, p. 26.

²⁴⁶ *Ibid.*, p. 75.

²⁴⁷ *Ibid.*, p. 76.

perguntas que foram formuladas e sempre serão formuladas, pois essas perguntas somos 'nós mesmos'. O ser humano é a pergunta que ele formula a respeito de si mesmo, antes que qualquer pergunta tenha sido formulada"²⁴⁸.

Reconhecemos, dessa maneira, o quanto antigo e primordial é o esforço do ser humano em buscar respostas e que, ao longo da história da humanidade, as perguntas feitas vêm sendo formuladas nas diversas áreas do saber (filosofia, literatura, ciência, arte etc.). Porém, constatamos, a partir de uma análise existencial heideggeriana em que Tillich se apoia, que todas essas perguntas podem ser aprofundadas em uma pergunta fundamental que é aquela de preocupação última, ou seja, aquela que toca no aspecto mais profundo do existencial humano.

Rememoramos que, em *Teologia Sistemática*, todas as perguntas trabalhadas pelo teólogo alemão-estadunidense seguem essa lógica e dão origem a cinco temas fundamentais. Ou seja, Tillich identifica cinco símbolos cristãos que se referem às questões de preocupação última da existência humana. São eles: "a Revelação" como resposta à questão existencial ligada ao tema da razão humana; "Deus" como resposta à questão existencial ligada à finitude do ser; "o Cristo" como resposta à questão existencial ligada à alienação da existência e à condição humana de pecado; "o Espírito" como resposta à questão existencial ligada à ambiguidade da vida individual e coletiva; e "o Reino de Deus" como resposta à questão existencial ligada ao sentido da história. À vista disso, observamos que as respostas teológicas sempre são dadas pela revelação cristã por meio de símbolos.

E o que são esses símbolos? Em *Dinâmica da Fé* (1985), Tillich elabora sua teoria do símbolo, chamando a atenção para os aspectos principais dessa categoria e desfazendo alguns comuns equívocos a esse respeito. Primeiramente, ele explica que "aquilo que toca o homem incondicionalmente precisa ser expresso por meio de símbolos, porque apenas a linguagem simbólica consegue expressar o incondicional"²⁴⁹. Em seguida, o autor diz que existe algo em comum entre símbolo e sinal, pois ambos indicam algo que se encontra fora deles. Todavia, ele afirma ser muito frequente a confusão estabelecida entre ambos e, então, aponta a diferença fundamental entre um e outro, demonstrando que os sinais não pertencem à realidade para a qual apontam, já os símbolos fazem parte daquilo que eles indicam. Nessa lógica, os sinais são estabelecidos por conveniência e podem ser substituídos por livre acordo²⁵⁰. Não é o caso dos símbolos.

²⁴⁸ TILLICH, 2014, p. 76.

²⁴⁹ TILLICH, Paul. *Dinâmica da fé*. Tradução Walter O. Schlupp. 3. ed. São Leopoldo: Sinodal, 1985, p. 30.

²⁵⁰ O autor fala do semáforo de trânsito como exemplo de um sinal. As cores verde, amarela e vermelha são sinais que indicam algo que está fora deles. Por conveniência, estabeleceu-se que a cor verde significa que o

O teólogo alemão-estadunidense explicita mais características do símbolo: "ele nos leva a níveis da realidade que, não fosse ele, nos permaneceriam inacessíveis"²⁵¹; "ele abre dimensões e estruturas da nossa alma que correspondem às dimensões e estruturas da realidade"²⁵², pois existem aspectos dentro de nós mesmos, dos quais apenas nos podemos conscientizar através do símbolo²⁵³; ele não pode ser inventado arbitrariamente²⁵⁴, pois provém do inconsciente individual ou coletivo e só toma vida ao se radicar no inconsciente do nosso próprio ser²⁵⁵; e, por último, ele surge e desaparece como os seres vivos²⁵⁶. Segundo Tillich, o símbolo não morre através da crítica, seja ela científica ou de que tipo for. Ele desaparece quando não encontra mais repercussão na comunhão a que uma vez serviu de expressão²⁵⁷.

Assim, reconhecendo o poder da representação simbólica, o autor declara que a maneira mais adequada de a fé cristã se expressar é por meio da linguagem dos símbolos. Para ele, não há como designar nossa preocupação última senão por um símbolo, uma vez que o realmente incondicional não pode ser manifesto de forma direta e adequada por nenhuma realidade que seja finita e condicionada. O teólogo alemão-estadunidense exemplifica com um símbolo religioso, alegando que:

O símbolo fundamental para aquilo que nos toca incondicionalmente é Deus. Esse símbolo está presente em todo ato de crer, mesmo quando esse ato de crer inclui a negação de Deus. Onde realmente existe o estar possuído pelo incondicional, Deus só pode ser negado em nome de Deus. (...) Deus é o símbolo fundamental daquilo que preocupa incondicionalmente (...) "Deus" é símbolo para Deus. Isso significa que precisamos distinguir dois elementos em nossa concepção de Deus: uma vez o elemento incondicional, que se nos manifesta na experiência imediata e em si não é simbólico, e por outro lado o elemento concreto, que é obtido de nossa experiência normal e é simbolicamente relacionado com Deus. (...) Nesse sentido, Deus é o conteúdo próprio e universalmente válido da fé.²⁵⁸

Dante disso, Tillich reforça toda a significação do conceito de símbolo ao aplicá-lo ao âmbito religioso e complementa:

trânsito está livre e que o veículo deve seguir o seu caminho; que a cor amarela representa que é preciso estar atento à breve mudança no sinal que se seguirá; e que a cor vermelha sinaliza que o motorista deve parar imediatamente.

²⁵¹ TILLICH, 1985, p. 31.

²⁵² *Ibid.*, p. 31.

²⁵³ *Ibid.*, p. 31.

²⁵⁴ *Ibid.*, p. 31.

²⁵⁵ *Ibid.*, p. 31.

²⁵⁶ *Ibid.*, p. 32.

²⁵⁷ *Ibid.*, p. 32.

²⁵⁸ *Ibid.*, p. 33-34.

Os símbolos da fé não podem ser substituídos por outros símbolos, artísticos por exemplo, e eles também não podem ser anulados pela crítica científica. Como a ciência e a arte, eles estão firmemente enraizados na essência do espírito humano. Em seu caráter simbólico é que está a sua verdade e o seu poder. Nada que seja inferior a símbolos e mitos pode expressar aquilo que nos toca incondicionalmente.²⁵⁹

Isto posto, partimos para a aplicação do método de correlação de Paul Tillich no intuito de designar o símbolo cristão que responde ao problema da visão dualista sobre o ser humano, observado na situação existencial dos sujeitos ocidentais do terceiro milênio e trabalhado pela antropologia transpessoal. Diante do contato com os conteúdos da antropologia teológica, acreditamos que o símbolo "Cristo" é a resposta teológica final para a questão do dualismo antropológico, uma vez que Jesus Cristo é a representação por excelência da humanidade real. Como vimos no terceiro capítulo, sem dúvida, ele é o protótipo de ser humano que plenifica a genuína condição humana ao garantir sua integralidade e sua unidade na pluralidade de dimensões da pessoa.

Paul Tillich disserta de maneira profunda sobre o símbolo "Cristo" como resposta à pergunta pelo Novo Ser, que é chamado à comunhão com Deus-Pai, assumindo a sua real condição de imagem e semelhança divina e também de filiação divina, na integralidade das suas dimensões. Para tanto, o autor inicia uma reflexão que parte do fato da existência humana e das implicações do "existir". A etimologia da palavra "existir", no latim *existere*, quer dizer "estar fora de". Este "estar fora de", para o teólogo alemão-estadunidense, é estar fora do não-ser, absoluto ou relativo. Isto significa que, se as coisas existem, elas têm ser; se algo existe é porque abandonou o estado de mera potencialidade e se tornou efetivo; todavia, esse algo ainda permanece na potencialidade, que é o seu fundamento. A existência, portanto, trata-se do ser finito, uma "mistura" de ser e não-ser.

De acordo com Tillich, portanto, a existência simboliza uma ruptura no conjunto da realidade, dando origem a dois níveis de realidade que têm sido abordados desde a antiguidade no pensamento humano, a saber: o nível essencial e o nível existencial. Não nos cabe, neste momento, dissertar sobre toda a reflexão filosófica e teológica ao redor desse tema (isto foi tratado, em parte, no primeiro capítulo desta pesquisa). No entanto, vale enfatizar que, no platonismo, o contraste entre o essencial e o existencial torna-se uma questão ontológica e ética, uma vez que Platão entende que:

²⁵⁹ TILLICH, 1985, p. 38.

(...) para chegar ao ser essencial, o ser humano deve erguer-se acima da existência. Desta forma, a existência do ser humano, seu estar fora da potencialidade, é vista como uma queda daquilo que o ser humano é essencialmente²⁶⁰.

Apesar de o pensamento hegeliano contrapor essa noção com a afirmação de que "a existência é a efetivação logicamente necessária da essência"²⁶¹ e de que "a existência é a expressão da essência e não a queda da mesma"²⁶², o símbolo da "queda" adquiriu uma significação antropológica universal e também fundamental para o dogma cristológico, como veremos mais adiante.

O relato de Gn 1-3, se o tomarmos como mito, pode orientar nossa descrição da transição do ser essencial ao ser existencial. Este relato é a expressão mais profunda e mais rica da consciência que o ser humano possui de sua alienação existencial e nos fornece o esquema no qual se pode discorrer sobre a transição da essência à existência. Aponta, primeiro, para a possibilidade da queda; segundo, para seus motivos; terceiro, para o evento em si; e, quarto, para suas consequências.²⁶³

Assim, entendemos que a teologia tillichiana busca esclarecer essa representação mitológica como um símbolo da situação existencial humana de alienação (relato atemporal), em que a criatura humana se encontra fragmentada do fundamento do seu ser - que é Deus -, dos outros seres, de seu mundo e da sua relação consigo mesma, o que resulta em culpa trágica e destino universal de alienação. Nos escritos hegelianos, a alienação designa uma separação entre subjetividade e objetividade, em que o amor é substituído pela lei. A alienação também pode implicar a realidade de o ser humano estar separado daquilo a que pertence, essencialmente. E, nesse sentido, Tillich assevera que "a hostilidade do ser humano para com Deus prova inquestionavelmente que pertence a Deus. Onde é possível o ódio, ali e somente ali é possível o amor"²⁶⁴. O teólogo alemão-estadunidense pontua que:

Do ponto de vista da estrutura sistemática, é preciso acrescentar que os elementos existenciais são apenas uma parte da condição humana, pois eles sempre se acham combinados ambigüamente com os elementos essenciais; do contrário, careceriam absolutamente de ser. Tanto os elementos essenciais quanto os existenciais são sempre abstrações da efetividade concreta do ser, isto é, da "Vida".²⁶⁵

E complementa, enfatizando:

²⁶⁰ TILLICH, 2014, p. 317.

²⁶¹ *Ibid.*, p. 319.

²⁶² *Ibid.*, p. 320.

²⁶³ *Ibid.*, p. 326.

²⁶⁴ *Ibid.*, p. 340.

²⁶⁵ *Ibid.*, p. 324.

(...) o estado do ser essencial não é um estágio real do desenvolvimento humano que possamos reconhecer direta ou indiretamente. A natureza essencial do ser humano está presente em todos os estágios de seu desenvolvimento, embora em distorção existencial.²⁶⁶

O autor explica que é a liberdade finita (o limite se encontra na potencialidade oposta: seu destino) do ser humano que possibilita a transição da essência à existência e que essa liberdade permite, inclusive, que o indivíduo renuncie à própria liberdade e, consequentemente, à sua humanidade e à sua relação de comunhão com Deus. Todavia, ele ressalta que essa possibilidade faz parte da própria estrutura da liberdade, ou seja, ela é um fenômeno previsível e não um problema dentro do contexto da criação divina. Isto significa que, ao compreendermos todas as qualidades da liberdade humana em sua unidade, inclui-se, também, a probabilidade da "queda". "Simbolicamente falando, é a imagem de Deus no ser humano que possibilita a queda. Só aquele que é a imagem de Deus tem o poder de separar-se de Deus. Sua grandeza é, ao mesmo tempo, sua fraqueza"²⁶⁷. Isto que Tillich explica se relaciona diretamente com os conteúdos rahnerianos sobre a oferta da graça pela autocomunicação de Deus e da liberdade de fé no ser humano, vistos no terceiro capítulo.

No mito cristão da "queda", temos essa possibilidade de transição da essência à existência experimentada como uma tentação e representada pela oferta do fruto proibido da árvore do conhecimento, descrita no relato de Gênesis. Dentro da linha de raciocínio tillichiana, é de extrema importância enfatizarmos que a tentação não está atrelada a um conflito entre os elementos da estrutura psicofísica do ser humano (alma/corpo; espírito/matéria), pois a visão cristã é fundamentalmente integrativa. Assim, o ser humano, corporalmente e espiritualmente, vive, na sua experiência de liberdade, a possibilidade de transitar da essência à existência e, portanto, de mover-se da bondade essencial para a alienação existencial.

De acordo com o teólogo alemão-estadunidense, a alienação existencial humana, no sentido apresentado, suscita, ainda, uma reinterpretação da noção teológica de pecado, não como "desvio das leis morais", mas como o estado de alienação àquilo a que pertencemos: Deus, o nosso eu e o nosso mundo. Para ele, o diferencial entre o termo "pecado" e o termo "alienação", entretanto, é que o primeiro expressa o ato pessoal de se alienar em relação ao que se pertence, evidenciando a liberdade e a responsabilidade individual do sujeito humano,

²⁶⁶ TILLICH, 2014, p. 328.

²⁶⁷ *Ibid.*, p. 328.

"em contraste com a culpa trágica e com o destino universal de alienação"²⁶⁸ do segundo. Tillich acrescenta que, tanto na condição de alienação quanto na condição de pecado:

(...) a perda do eu, como primeira marca básica do mal, é a perda do próprio centro determinante; é a desintegração do eu centrado, por pulsões destrutivas que não mais é possível integrar na unidade. Enquanto permanecem centradas, estas pulsões constituem a pessoa como um todo. Mas quando se lançam umas contra as outras, dividem a pessoa. Quanto mais profunda é esta ruptura, mais o ser do ser humano enquanto ser humano é ameaçado. O eu centrado do ser humano pode ser desintegrado, e, com a perda do eu, o ser humano perde seu mundo.²⁶⁹

Diante disto, observamos que, enquanto "pecado é alienação, graça é reconciliação"²⁷⁰, no sentido de que a graça é a autocomunicação de Deus, a irradiação do puro amor divino, única força aglutinadora e único poder capaz de superar a alienação. Essa reconciliação do ser humano alienado com Deus se dá pela fé no "apesar de", uma vez que se reconhece que, antes de qualquer escolha proveniente da liberdade finita da criatura humana, Deus já busca seus filhos e deseja a reconciliação com eles. Tillich diz:

Paulo chama de pecado tudo aquilo que não provém da fé, da unidade com Deus. E, em outro contexto (segundo palavras de Jesus), todas as leis são resumidas na lei do amor, mediante a qual se vence a alienação. O amor, como tendência para reunir aquilo que está separado, é o contrário da alienação. Na fé e no amor, o pecado é vencido, porque a alienação é superada pela reunião.²⁷¹

Contudo, o autor reflete que, considerando a existência como um fato e um ato, simultaneamente, em que liberdade e destino se encontram indissociados no ato de autorrealização existencial, depreende-se que um ato dentro do contexto da alienação existencial não é capaz de superar a própria alienação existencial. "Só aquilo que é essencialmente livre pode incidir na escravidão existencial"²⁷². Isto significa que, mesmo detentor de uma liberdade finita, o ser humano é incapaz de romper com sua própria alienação e de entrar em comunhão com o fundamento do seu ser prescindindo de Deus. Para um novo ato, ele precisa receber um Novo Ser.

Dentro de uma ótica cristã, entende-se que o caminho da salvação é distorcido por variadas formas de autossalvação humana, provenientes da falta de uma compreensão mais refinada do pressuposto de que, sem a presença de um poder salvador e de experiências revelatórias (graça divina), nem mesmo a consciência da alienação e o desejo da salvação

²⁶⁸ TILlich, 2014, p. 340.

²⁶⁹ *Ibid.*, p. 355.

²⁷⁰ *Ibid.*, p. 351.

²⁷¹ *Ibid.*, p. 341.

²⁷² *Ibid.*, p. 371.

seriam concebíveis para o ser humano. Para a fé cristã, o poder salvador e a experiência revelatória se efetivam em Jesus Cristo.

Nele, temos o nome próprio "Jesus" que indica a vida concreta do homem nazareno enquanto símbolo do evento decisivo ocorrido no centro da história e que confere à história um centro. Temos, ainda, o título "Cristo" que aponta para o símbolo do Messias, aquele responsável por trazer uma nova realidade às criaturas humanas, promovendo uma regeneração universal (isto é, que inclui toda a criação). Para o cristianismo, portanto, Jesus Cristo é manifestação final e resposta universal para a pergunta sobre o Novo Ser, uma vez que as formas histórica e transhistórica de busca pelo Novo Ser se realizam Nele. O quadro abaixo resume os pontos principais do capítulo anterior e do atual capítulo que confirmam a centralidade cristológica na afirmação integrativa sobre a criatura humana:

JESUS CRISTO	
Jesus Cristo é o protótipo de ser humano;	A encarnação do Verbo, em Jesus, testifica o amor incondicional do Pai pelos seus filhos, tornando sagrada a vida de cada ser humano, filho de Deus;
Jesus Cristo é verdadeiramente humano e verdadeiramente divino;	A vida de Jesus Cristo eleva a condição humana à sublime dignidade e desvela ao ser humano a sua mais alta vocação de criatura livre e responsável;
Jesus Cristo é a imagem e a semelhança originais de Deus-Pai;	O ser humano é glorificado em todas as suas dimensões, redimido, justificado e salvo pelo evento da paixão, morte, ressurreição e ascensão de Jesus Cristo;
Jesus Cristo é a autocomunicação de Deus;	Jesus é o mediador por excelência da relação de comunhão entre o ser humano e Deus;
Jesus Cristo é a chave, o centro e o fim de toda história humana;	Jesus é o único Senhor universal (criação-salvação). O futuro e a realização plena do ser humano e de toda a criação se dão por meio de Jesus Cristo;
A natureza humana é plenamente assumida (exceto pelo pecado) e valorizada na encarnação do Verbo, em Jesus Cristo;	Jesus Cristo designa o Novo Ser.

QUADRO 11: Cristologia como centro da antropologia teológica

Nesse contexto, Tillich ressalta que, diferentemente do que se possa pensar, no messianismo de Jesus Cristo, "o Novo Ser não exige o sacrifício do ser finito; pelo contrário, ele leva todo ser finito à plenitude ao vencer sua alienação"²⁷³. Em sua função salvífica, Jesus Cristo manifesta-se como o grande mediador da relação ser humano-Deus, reunindo aquilo

²⁷³ TILLICH, 2014, p. 380.

que antes estava alienado na situação existencial humana. Todavia, o teólogo alemão-estadunidense aponta para um perigo hermenêutico:

Sem dúvida, Jesus Cristo não é salvador por conta própria, mas por destino divino, de forma que salvação e mediação de fato provêm de Deus. (...)
 Portanto, embora o Cristo seja esperado como mediador e salvador, ele não é esperado como uma terceira realidade entre Deus e o ser humano, mas como aquele que representa Deus diante do ser humano. Ele não representa o ser humano diante de Deus, mas mostra o que Deus quer que o ser humano seja. Ele mostra aos que vivem sob as condições da existência aquilo que o ser humano é essencialmente e, portanto, o que ele deveria ser sob essas condições. É inadequado e constitui fonte de uma falsa cristologia afirmar que o mediador é uma realidade ontológica ao lado de Deus e do ser humano. Tal figura só poderia ser um semideus que, ao mesmo tempo, seria um semi-ser humano. Esse terceiro ser não poderia representar Deus diante dos seres humanos nem o ser humano diante dos seres humanos. É o ser humano essencial que representa não só o ser humano diante do ser humano, mas a Deus diante do ser humano, pois o ser humano essencial, por sua própria natureza, representa a Deus. Ele representa a imagem original de Deus corporificada no ser humano, mas o faz sob as condições da alienação existente entre Deus e o ser humano. O paradoxo da mensagem cristã não consiste em que a humanidade essencial inclui a união entre Deus e o ser humano. Isso pertence à dialética do infinito e do finito. O paradoxo da mensagem cristã é que, em *uma* vida pessoal, a humanidade essencial apareceu sob as condições da existência sem ser vencida por elas.²⁷⁴

À vista disso, repetimos ser "o Cristo" o símbolo cristão que responde definitivamente ao problema do dualismo antropológico. Todavia, é crucial observarmos que esse símbolo se encontra indissociado dos símbolos "Deus" e "Espírito". Como bem afirma Tillich, a mediação de Jesus Cristo na criação e na salvação e, ainda, sua mediação da relação de comunhão dos seres humanos com o fundamento do ser, provêm e estão totalmente orientadas para Deus; e o que torna Jesus o Cristo é o fato de seu espírito humano estar completamente "possuído" pelo Espírito divino ou Presença Espiritual, como denomina o teólogo alemão-estadunidense. É nessa união que Jesus Cristo se torna "a encarnação decisiva do Novo Ser para a humanidade histórica"²⁷⁵. Nesse sentido, vemos a teologia cristã como fundamento da cristologia que, por sua vez, ganha completude pela pneumatologia (doutrina do Espírito), "porque 'o Cristo é o Espírito', e a efetivação do Novo Ser na história é obra do Espírito"²⁷⁶.

Dessa forma, observamos que a palavra teológica sobre a condição humana afirma a pessoa em sua respectividade e em sua relação com Deus Uno e Trino, revelado em Jesus Cristo. Dentro do que foi apresentado, então, salientamos a existência de elementos que indicam a importância da Trindade na visão cristã da criatura humana e, por esse motivo,

²⁷⁴ TILLICH, 2014, p. 385.

²⁷⁵ *Ibid.*, p. 597.

²⁷⁶ *Ibid.*, p. 723.

constatamos que a tríade Deus-Cristo-Espírito legitima, de modo ainda mais aprofundado e universal, a concepção unitária da pessoa humana. O objeto de estudo dessa dissertação não nos permite um estudo aprofundado sobre o tema da Trindade. Sendo assim, abordamos o assunto de maneira breve e sucinta. Na *Teologia Sistemática* de Tillich, comprehende-se, então, que o simbolismo trinitário representa a resposta mais abrangente e digna às questões implícitas na condição humana. O quadro abaixo resume essa perspectiva tillichiana de correlação do corpo principal da teologia sistemática, a saber, a Trindade, com aquilo que é de preocupação última do ser humano.

MÉTODO DE CORRELAÇÃO (aplicado ao corpo principal da teologia sistemática segundo Tillich)	
SÍMBOLOS CRISTÃOS (estrutura trinitária)	PERGUNTAS EXISTENCIAIS
Deus	Diante da análise da natureza essencial do ser humano e da questão implícita na finitude do ser humano e na finitude em geral, Deus e seus símbolos são a resposta.
Cristo	Diante da análise da autoalienação existencial do ser humano e da questão implícita nesta situação, o Cristo e seus símbolos são a resposta.
Espírito	Diante da análise do ser humano como ser vivo e da questão implícita nas ambiguidades da vida, o Espírito e seus símbolos são a resposta.

QUADRO 12: A Trindade como resposta às questões existenciais humanas

Sobre essas correlações, o autor explica que:

Cada uma destas respostas expressa aquilo que é questão de preocupação última em símbolos derivados de experiências revelatórias particulares. Sua verdade reside em seu poder de expressar a ultimidade do que é último em todas as direções.²⁷⁷

No que tange ao terceiro aspecto da automanifestação divina, a Presença Espiritual, Tillich apresenta esse símbolo como resposta à pergunta sobre a realidade ambígua da vida. A categoria "vida", nesse contexto, é entendida como a "efetividade do ser" e integra as duas qualificações do ser: essencial e existencial. Para o autor, nesse sentido, tal termo representa a mescla entre os elementos essenciais e os elementos existenciais, constituindo o princípio da unidade multidimensional da vida. Essa combinação é o que determina o aspecto ambíguo e

²⁷⁷ TILLICH, 2014, p. 723.

somente mediante as manifestações ambíguas é que podemos conhecer a natureza essencial do ser humano.

No processo em que o ser se efetiva, a vida apresenta três funções, a saber: a função de auto-integração que ocorre sob o princípio da centralidade em perspectiva circular e que se move entre o centro e a multiplicidade que é integrada nesse centro; a função da autocriação que ocorre sob o princípio do crescimento em perspectiva horizontal; e, por fim, a função da autotranscendência que ocorre sob o princípio do sublime em perspectiva vertical. Cada uma dessas funções depende das polaridades básicas do ser, que são, respectivamente: individualização e participação; dinâmica e forma; e liberdade e destino. Segundo o autor, as polaridades dos processos da vida estão sempre em ambiguidade mesclada²⁷⁸.

Na teologia tillichiana, a Presença Espiritual é a única capaz de superar as ambiguidades da vida sob a dimensão espiritual humana em que se manifesta. É pelo caráter de transcendência que pode a vida se encaminhar para além de si mesma, verticalmente, rumo à ausência de ambiguidades, sempre considerando, todavia, que nenhuma dimensão da vida é capaz de atingir o incondicional, o que determina uma contínua busca em direção a ele. Para o autor, a resposta a essa busca incessante é a experiência da revelação e da salvação e que, no simbolismo religioso, é obra da atuação do Espírito Santo. Assim, a Presença Espiritual cria um êxtase tanto na experiência salvífica, que é um elemento da experiência revelatória, como na experiência revelatória, que também é um elemento da experiência salvífica. De acordo com Tillich:

"Êxtase" é o termo clássico para designar este estado espiritual de ser possuído pelo Espírito divino, ou seja, pela Presença Espiritual. Ele descreve, com muita precisão, a situação humana sob a Presença Espiritual.²⁷⁹

Assim como o Novo Ser - efetivado por Jesus Cristo - não exige o sacrifício do finito, o êxtase - realizado pelo Espírito divino - não destrói a estrutura racional do espírito humano. Segundo o teólogo alemão-estadunidense, apesar disso, "ele realiza algo no espírito humano que este não poderia fazer por si mesmo. Quando ele se apodera do ser humano, cria vida sem ambiguidade"²⁸⁰. O autor ressalta que a Presença Espiritual, criadora da experiência extática, deve ser diferenciada de vivências de mera excitação psicológica ou "milagrosas". Sua substância não é intoxicante e nem um simples estímulo. O critério para esse discernimento é de que ela é uma manifestação da criatividade no êxtase que gera amor

²⁷⁸ TILLICH, 2014, p. 497.

²⁷⁹ *Ibid.*, p. 568.

²⁸⁰ *Ibid.*, p. 568.

(*agape*), reunindo, dessa maneira, êxtase e estrutura. Tillich cita a Primeira Carta aos Coríntios, capítulo 13, na qual o apóstolo Paulo expõe o hino ao *agape* ("Se eu falasse as línguas dos homens e as dos anjos, mas não tivesse amor; eu seria como um bronze que soa ou um címbalo que retine" - 1Cor 13,1²⁸¹), para atestar que experiências extáticas sem amor não provêm do Espírito divino. Ele acrescenta:

Todas as ambiguidades da vida estão enraizadas na separação e interação de elementos essenciais e existenciais do ser. Portanto, a criação da vida sem ambiguidade resulta da reunião destes elementos em processos da vida em que o ser efetivo é a verdadeira expressão do ser potencial, uma expressão que, contudo, não é imediata como na "inocência sonhadora", mas se realiza somente depois de alienação, resistência e decisão.²⁸²

Uma das expressões privilegiadas da ação do Espírito divino no ser humano, que representa esse êxtase na vida cristã, é a oração²⁸³. O ato de orar favorece a capacitação humana para a relationalidade com Deus, com os demais seres humanos e com a criação, ao ativar os potenciais criativos do sujeito que favorecem a sua conexão com o amor e, consequentemente, a sua manifestação amorosa no mundo. Dessa forma, a oração pode ser o diálogo que o crente estabelece com o Deus pessoal, em que o próprio Deus fala, pelo Espírito, no coração do fiel. De acordo com o teólogo alemão-estadunidense:

Quem ora honestamente está consciente de sua própria situação e da de seu "próximo", mas as vê sob a influência da Presença Espiritual e à luz da direção divina dos processos vitais. Nestas experiências, o mundo objetivo não se dissolve em mera subjetividade. Pelo contrário, tudo é preservado e até mesmo incrementado. Mas não é preservado sob a dimensão da autoconsciência e no esquema sujeito-objeto. Ocorreu uma união de sujeito e objeto em que se superou a existência independente de cada um deles; criou-se uma nova unidade. O exemplo mais apropriado e universal da experiência extática é a oração.²⁸⁴

Nessa linha de raciocínio, portanto, a Presença Espiritual garante a unidade multidimensional da vida contra as visões dualistas do ser humano e da sua relação com Deus. O Espírito, atuando sobre o espírito humano, que é uma dimensão da vida finita e ambígua, leva o ser humano à autotranscendência efetiva, eliminando a ambiguidade sem eliminar a condição humana. Munido do seu conteúdo de fé e amor, o ser humano é elevado pelo Espírito para além de si mesmo pela função de autotranscendência. Tillich completa,

²⁸¹ BÍBLIA Sagrada, 2019, p. 1573.

²⁸² TILLICH, 2014, p. 583.

²⁸³ Os chamados sete dons do Espírito (fortaleza, sabedoria, ciência, conselho, entendimento, piedade e temor de Deus) também constituem expressões da ação da Presença Espiritual na vida humana.

²⁸⁴ TILLICH, 2014, p. 574-575.

porém, que, "na relação com Deus, a diferença entre fé e amor desaparece. Ser possuído por Deus na fé e aderir a Ele no amor representam um único estado da vida da criatura. É a participação da unidade transcendente da vida-sem-ambiguidade"²⁸⁵.

Assim, o teólogo alemão-estadunidense identifica o Espírito como a presença de Deus sob uma qualidade específica que não está expressa nem no símbolo da criação e nem no símbolo da salvação, não obstante pressuponha os dois símbolos e os leve à plenitude. Espírito significa que Deus se faz presente de modo extático no espírito humano e, de maneira implícita, em tudo aquilo que constitui a dimensão espiritual da criatura humana, sendo o reflexo original da natureza divina. Portanto, a inclusão desse terceiro aspecto na automanifestação divina confirma a importância do pensamento trinitário para a percepção e a experiência religiosas, uma vez que resolve (pela fé e pelo amor que representam o conteúdo da manifestação do Espírito) a tensão entre o elemento absoluto e o elemento concreto na preocupação última do ser humano, ao promover a união e reunião do que está separado; insere simbolicamente o conceito de vida ao fundamento divino do ser; e manifesta os três aspectos de Deus como poder criador, como amor salvador e como transformação extática²⁸⁶.

Vimos, na parte desta pesquisa que se refere à antropologia teológica e que apresenta o conceito de pessoa, que a afirmação proveniente dos debates cristológicos e trinitários é de que Deus Uno e Trino não se trata de uma realidade singular absoluta e não-relacional. A noção de Deus pessoal trabalha com a unidade divina em manifestação relacional e dialogal, pressupondo a condição de alteridade (o que sugere os nomes simbólicos Pai, Filho e Espírito). Isto posto, advertimos para o risco de uma compreensão irracional ou paradoxal da doutrina da Trindade. Os símbolos trinitários, de acordo com Tillich, são dialéticos e essa compreensão dialética aponta para a dialética da vida que remonta ao movimento de separação e união, bem como ao eterno processo do fundamento divino do ser²⁸⁷. Tillich aprofunda, dizendo que:

(...) se Deus é experienciado como Deus vivo e não como uma identidade morta, deve haver um elemento de não-ser no ser de Deus, isto é, o estabelecimento da alteridade. A vida divina seria então a reunião da alteridade com a identidade num "processo" eterno. Esta consideração nos levou à discussão de Deus como fundamento, Deus como forma e Deus como ato, uma fórmula pré-trinitária que conferia sentido ao pensamento trinitário. Certamente, os símbolos trinitários exprimem o mistério divino assim como todos os outros símbolos que afirmam algo

²⁸⁵ TILLICH, 2014, p. 592.

²⁸⁶ *Ibid.*, p. 721.

²⁸⁷ Esse tema é amplamente abordado na IV parte de *Teologia Sistemática*, de Paul Tillich.

sobre Deus. Este mistério, que é o mistério do ser, permanece inacessível e impenetrável; ele é idêntico à divindade do divino.²⁸⁸

Concluímos, diante dessa reflexão, que o símbolo da Trindade é essencial para a compreensão cristã do ser humano em perspectiva integrativa, devido ao seu caráter mais abrangente e universal para se pensar as questões existenciais humanas. Ainda assim, reforçamos a centralidade dos símbolos cristológicos na correlação com o problema do dualismo antropológico, pergunta levantada pela abordagem transpessoal de análise.

Todavia, não queremos reduzir este estudo a duas apresentações como que em paralelo uma à outra, justapostas, sem fazer uma relação. A fim de cumprirmos com o propósito de aproximação aos estudos transdisciplinares, explicitado no primeiro capítulo deste trabalho, dedicamo-nos agora a uma correlação que seja mutuamente crítica. Para tanto, assumimos, em parte, as noções metodológicas de Paul Tillich e, agora, também nos valemos das contribuições do teólogo norte-americano David Tracy, que, por sua vez, se inspirou em Schillebeeckx, para pensar sua compreensão de "correlação mutuamente crítica".

As reflexões de Tracy partem do contexto de uma cultura do pluralismo, observada na atualidade, em que a teologia cristã se vê comprometida em assumir o seu papel de fala para a irradiação da verdade religiosa e, para tanto, desenvolve novas e complexas estratégias teológicas para não se manter em um particularismo à margem da situação existencial humana. Acolhendo os riscos inerentes a esse exercício, como vimos no primeiro capítulo sobre a teologia de fronteira tillichiana, ela vê a realidade plural como fonte de enriquecimento para a condição humana. Tracy aponta que "afirmar o pluralismo responsávelmente deve incluir a afirmação da verdade e dos critérios públicos para tal afirmação"²⁸⁹.

Diante desses critérios e discursos públicos propostos no fazer teológico, Tracy ressalta que uma teologia que se denomina pública deve alcançar três grupos que geralmente conflituam entre si: sociedade, academia e igreja. Para fazê-lo corretamente, evitando uma privatização da religião, o autor sugere um empreendimento fundamentalmente hermenêutico que se baseia no método de correlação já apresentado, mas que o ultrapassa, sugerindo correlações que sejam mutuamente críticas. A intenção do autor é a de criar possibilidades de diálogo genuínos, abertos a todos no presente pluralista. Para ele, "o conflito é a nossa realidade. O diálogo é a nossa esperança"²⁹⁰.

²⁸⁸ TILLICH, 2014, p. 722.

²⁸⁹ TRACY, David. *A imaginação analógica: a teologia cristã e a cultura do pluralismo*. Tradução de Nélio Schneider. São Leopoldo: Unisinos, 2006, p. 11.

²⁹⁰ *Ibid.*, p. 468.

É importante ressaltar, dessa maneira, que a análise teológica proveniente da mensagem cristã não é feita sem o aporte de outras áreas do conhecimento humano. A contribuição das ciências humanas e das artes são de grande valia e, relacionadas com a Boa Nova, à luz da revelação, promovem um estudo mais aprofundado e penetrante da situação humana. Tracy afirma, diante disso, que a correlação deve se expressar enquanto relação dialética, em que um elemento não representa um estágio do outro, assim como o outro também não representa uma superação do primeiro. A fórmula central para esse pensamento seria:

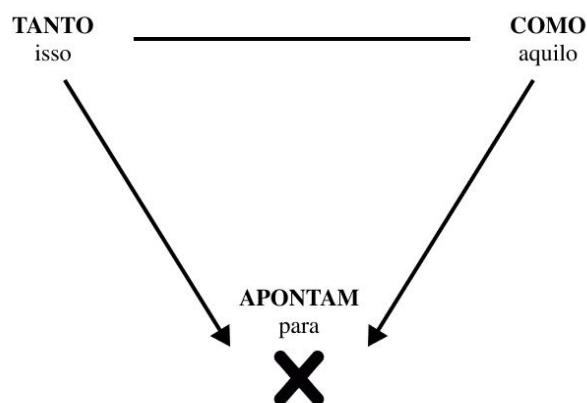


FIGURA 8: Fórmula de David Tracy

Nesse sentido, Tracy define correlação como:

(...) um conceito (...) que dá espaço para todo o espectro de possibilidades lógicas: da identidade à similaridade e da analogia à não-identidade radical... O método da correlação dá impulso a uma teologia 'dogmática' pós-ortodoxa"²⁹¹.

Para o teólogo norte-americano, este é um caminho que permite a superação de barreiras entre a teologia e o mundo, abrindo espaço para diálogos com outras lentes de interpretação, num exercício pluralista. Ele reafirma, portanto, que a metodologia desenvolvida por Tillich elucida o caráter hermenêutico central de toda teologia e traduz-se como ferramenta interpretativa para o fazer teológico nos tempos atuais. Ele declara que:

Em suma, o método da correlação é melhor formulado não pelo modo como ele (Tillich) o formulou originalmente, mas pelo modo como ele o empregou: uma correlação interpretativa das perguntas e respostas da mensagem com as perguntas e

²⁹¹ TRACY, David. *Tillich and Contemporary Theology*: in the thought of Paul Tillich. Eds. James Luther Adams, Wilhelm Pauck e Roger Lincoln Shinn. San Francisco: Harper and Row Publishers, 1985, p. 270.

respostas da situação... Ao insistir que as questões fundamentais que a teologia deve enfrentar são sempre as questões fundamentais do significado e da verdade da nossa existência enquanto seres humanos diante do mistério desta mesma existência, Tillich atentou para os questionamentos do ser humano e a eles ainda hoje se dirige.²⁹²

A correlação é, então, um método que indica outra direção e que pressupõe o aspecto relacional. O objetivo não é traçar discursos e nem realidades paralelas, uma vez que o divino não se encontra apenas em outro mundo, mas é evidenciar que Deus é todo lugar. Essa qualidade relacional também não é unilateral, mas pressupõe uma mútua relação, impedindo, dessa maneira, linhas de raciocínio que presumem um platonismo ou uma representação mitológica da realidade. Tracy diz que "a correlação mutuamente crítica ocorre em qualquer teologia individual entre a interpretação que o teólogo faz do evento e da tradição na situação particular e a interpretação que o teólogo faz da situação por intermédio do evento"²⁹³.

Por esse meio, o autor entende que é possível encontrarmos variadas interpretações mediante diferentes focos de resposta que se reconheçam na mensagem cristã que serão criticamente correlacionados com diferentes focos de perguntas e respostas de caráter último presentes na situação vigente. E acrescenta que "essas correlações mutuamente críticas entre interpretações da situação e do evento mediado pela tradição operarão e operam em ambas as direções"²⁹⁴. A resultante específica desse processo dependerá sempre do assunto analisado, não havendo "receita de bolo" que garanta o sucesso teórico e prático antes do contato profundo com o tema em questão. Dessa forma:

O que continua disponível para os teólogos sistemáticos são as necessidades que a imaginação analógica revela: a necessidade de manter o enfoque precípua no sentido focal cristão concreto como sendo o indicativo paradigmático da natureza do todo e da realidade de intensificação para a auto-identidade cristã; a necessidade de reconhecer e explicar as questões situacionais e as realidades da razão crítica e da práxis transformadora em cada jornada particular; a necessidade de correr o risco de relacionar a primeira com a segunda por meio de correlações mutuamente críticas, controladas pelas demandas do assunto; a necessidade de permitir que esses exercícios dêem ocasião para o risco imaginativo da produção de relações ordenadas para as similaridades-na-diferença entre Deus-eu-mundo.²⁹⁵

Consequentemente, o formato da resposta é dado na medida em que "cada realidade influencia (confronta, correlaciona, confere, forma, transforma) a compreensão da outra"²⁹⁶. O efeito, segundo o teólogo norte-americano, não é o de uma unidade enquanto

²⁹² TRACY, 1985, p. 266-267.

²⁹³ TRACY, 2006, p. 438.

²⁹⁴ *Ibid.*, p. 475.

²⁹⁵ *Ibid.*, p. 549.

²⁹⁶ *Ibid.*, p. 514.

"uniformidade mortificante" valorizada por uma mentalidade que apenas admite um único significado ou apenas uma interpretação. A perspectiva é de "unidade-na-diferença" que emerge pelas "similaridades-na-diferença a uma mente analógica"²⁹⁷. Isto corrobora o pensamento rahneriano em que se concebe a realidade como determinada por analogia de ponta a ponta. De acordo com Tracy, portanto, as correlações mutuamente críticas funcionam como um caminho "fiel ao ideal intelectual libertador da tradição escolástica: 'distinguir sem separação visando unir sem confusão'."²⁹⁸.

Enfatizamos o quanto essa proposta pretende evitar os perigos de uma correlação dualista, como se o ser humano fosse capaz apenas de formular perguntas existenciais e como se as respostas se originassem apenas de um âmbito transcendente, ou seja, de Deus. Observamos que, no âmbito mesmo da pergunta já existe uma resposta, que é dada de maneira distinta pelas diversas áreas do conhecimento, pois o ser humano é um ser que busca respostas. O indivíduo, então, possui respostas no âmbito da própria imanência, estabelecendo, assim, a primeira correlação entre pergunta existencial e resposta existencial. Se no âmbito dessas perguntas e respostas existenciais existe uma espécie de abertura para o significado que é da ordem do excesso, do dom, do "mais de Deus", então é possível realizarmos uma correlação duplamente crítica, a saber: a correlação do âmbito existencial com a correlação que é feita no próprio âmbito bíblico, que também trabalha a existência humana.

No caso específico desta dissertação, analisamos que a antropologia transpessoal tem uma pergunta (quem é o ser humano?) e que ela possui uma teoria sobre o ser humano que se propõe a responder a essa pergunta com as categorias da multidimensionalidade humana; da dimensão espiritual do ser humano; da dimensão egoica do ser humano; da experiência transpessoal humana; da expansão da consciência; do processo de individuação etc. Portanto, na continuação deste capítulo, ampliamos a nossa pesquisa e relacionamos a correlação da antropologia transpessoal, realizada no segundo capítulo, com a correlação da antropologia teológica, feita no terceiro capítulo e arrematada neste capítulo pela exposição da centralidade dos símbolos cristológicos em conexão com a importância dos símbolos trinitários. Assim, o item que se segue refere-se às aproximações epistemológicas das duas disciplinas analisadas e a última parte do nosso estudo atrela-se aos distanciamentos epistemológicos das duas vertentes antropológicas.

²⁹⁷ TRACY, 2006, p. 525.

²⁹⁸ *Ibid.*, p. 527.

4.2 Aproximações das epistemologias das antropologias transpessoal e teológica

Confirmando a possibilidade da aplicação de uma correlação que seja mutuamente crítica, pressupomos ser a antropologia transpessoal uma expressão de busca de sentido do ser humano que elabora perguntas e respostas no âmbito existencial e que, portanto, vincula-se à segunda correlação de Paul Tillich inscrita na temática da finitude²⁹⁹. Não obstante, reconhecemos que no campo transpessoal de análise existe uma abertura para o significado que é da ordem do excesso, do transcendente e que, nessa abordagem, liga-se às categorias do Sagrado, do Mistério, do Absoluto etc. Perante essa constatação, faremos uma rememoração das reflexões de Karl Rahner, descritas no terceiro capítulo, para evidenciar a legitimidade da lente transpessoal de análise na colaboração com os estudos cristãos sobre a natureza humana.

O teólogo alemão aborda a ideia de que a experiência transcendental de imediatez da criatura humana para com Deus está vinculada à esfera da religiosidade, mas que ela não se origina, culmina e se restringe à *prática* religiosa, tendo em vista que a autocomunicação divina pela oferta da graça é realidade apriórica à escolha do sujeito de se abrir ou de se fechar a ela. Ou seja, ela é universal e incondicional. No pensamento rahneriano:

(...) se trata da experiência que está dada a toda pessoa previamente a essas atividades e decisões religiosas reflexas, que talvez possa ocorrer até mesmo em formas e conceituação que aparentemente nada têm de religioso.³⁰⁰

Essa experiência "atématica" e "arreligiosa" nos lembra que o ser humano está em constante busca pelo Mistério, destinado a caminhar e a chegar ao ponto final e máximo que é o Absoluto, revelando que a criatura humana é feita para Deus. Isto acontece devido ao fato de a pessoa humana se encontrar inserida em um plano salvífico divino, em que o próprio Deus destina todos a essa realidade, uma vez que a busca é produto da graça divina. Mais uma vez, vemos que a possibilidade de se buscar a Deus só é efetivada pela realidade transcendental constitutiva do ser humano, que o impulsiona a essa procura.

Rememoramos, diante dessa perspectiva, o valor do método antropológico-transcendental rahneriano na facilitação do assentimento livre à fé pelo ser humano contextualizado em um mundo contemporâneo e pluralista; e que as preocupações sobre o formato dessa inserção no círculo de fé não são essenciais. Para Rahner, desse modo,

²⁹⁹ Vide *Teologia Sistemática*, p. 173-296.

³⁰⁰ RAHNER, 1989, p. 164.

o cristão deve considerar a compreensão ofertada à liberdade de fé que se encontra na centralidade do sujeito ouvinte e dizer a esse indivíduo sua já dada compreensão em articulação conceptual³⁰¹. Além disso, o crente necessita reconhecer que aquele que não professa a sua fé explicitamente da mesma maneira, mas que se encontra no processo existencial de ser movido pela graça, também comunga das possibilidades de remissão dos pecados, de justificação e de salvação. Reiteramos, assim, a percepção de que:

(...) o cristianismo, em sua forma explícita e plena, não é mera teoria abstrata e realidade objetivamente pensada como se em última instância fosse uma coisa, diante da qual a seguir se vem a tomar também posições pessoais. Em sua essência mais própria, o cristianismo entende-se realmente como processo existencial, ou seja, como o que chamamos de relação pessoal com Jesus Cristo.³⁰²

Dante desse raciocínio rahneriano e em conexão com todo o conteúdo abordado até aqui, podemos inferir que é possível antever que, nas buscas e nas respostas existenciais advindas do domínio antropológico transpessoal, existe algo que se liga ao cristianismo de modo atemático. É o que Rahner denomina de "cristianismo anônimo" ou "cristologia existencial". Mais uma vez, enfatizamos que essa expressão foi criada, essencialmente, para favorecer uma abertura na consciência cristã em admitir a humanidade integral daquele que não se denomina cristão. Ela não significa a não-aceitação das outras possibilidades de manifestação da fé, tampouco representa uma ameaça à Revelação cristã ou à fé teologal. É a confirmação de que o cristianismo é um processo existencial de relação pessoal com Jesus Cristo e não uma teoria pura e simplesmente abstrata ou realidade coisificada.

Nesse sentido, daremos sequência ao estudo, apresentando os pontos de aproximação, em nível epistemológico, entre as antropologias transpessoal e teológica. Esclarecemos, de antemão, que não iremos explorar todos os aspectos possíveis e que não temos a pretensão de esgotar o tema, dada a natureza de nossa pesquisa. Essa definição também é válida para o item seguinte, sobre os distanciamentos entre as disciplinas. Assim, definimos três correlações entre as categorias principais de cada vertente antropológica e que englobam as temáticas fundamentais do nosso objeto de estudo. São elas: dimensão espiritual e dimensão teológica; ego e alienação/pecado; experiência transpessoal e experiência extática. Vejamos a seguir:

³⁰¹ RAHNER, 1989, p. 276.

³⁰² *Ibid.*, p. 360.

VERTENTES	ANTROPOLOGIA TRANSPESSOAL	ANTROPOLOGIA TEOLÓGICA
CORRELAÇÕES	Dimensão espiritual	Dimensão teológica
	Ego	Alienação/pecado
	Experiência transpessoal	Experiência extática

QUADRO 13: Correlações entre as epistemologias das antropologias transpessoal e teológica

A primeira correlação aponta para a esfera humana de relação com o infinito que fundamenta, constitui e, ao mesmo tempo, transcende a experiência humana, vinculando-se à pergunta pela finitude do ser. Sabemos que, de acordo com a teologia tillichiana, o símbolo cristão que responde a tal questão é "Deus". A segunda aponta para a situação de alienação existencial da condição humana, ligando-se à busca pelo Novo Ser. Para Tillich, "o Cristo" é a chave de compreensão contida na mensagem cristã para essa questão. Por fim, a terceira correlação diz respeito ao processo de efetivação do ser que integra os elementos essenciais e existenciais em uma dinâmica de ambiguidade e que determina o princípio de unidade multidimensional da vida. Para a pergunta implícita nessa situação, o teólogo alemão-estadunidense indica o símbolo do "Espírito". Consideramos, então, que as três correlações que definimos se harmonizam com a conclusão da primeira parte deste capítulo sobre a abrangência e a universalidade dos símbolos trinitários. O quadro abaixo sintetiza nossa linha de raciocínio e clarifica nossa proposta:

CORRELAÇÕES DE CONCEITOS TRANSPESSOAIS E TEOLÓGICOS	SÍMBOLOS CRISTÃOS CORRESPONDENTES
Dimensão espiritual x dimensão teológica	Deus
Ego x alienação/pecado	Cristo
Experiência transpessoal x experiência extática	Espírito

QUADRO 14: As correlações mutuamente críticas e os símbolos cristãos

Nesse sentido, aplicamos a fórmula geral de David Tracy (*tanto isto como aquilo apontam para x*) para confirmarmos a nossa hipótese e, em seguida, apresentamos as ideias em quadros que contêm o resumo dos conteúdos de cada categoria, trabalhados mais detalhadamente nos capítulos 2, 3 e na primeira parte deste capítulo 4. Acreditamos que essa visualização pode favorecer uma compreensão sintética e facilitar as conclusões posteriores.

Vamos à primeira **correlação entre a dimensão espiritual e a dimensão teológica do ser humano**. Repetimos que a consideramos relacionada aos conteúdos correspondentes à segunda correlação de Tillich, sobre a pergunta pela finitude do ser em que a resposta cristã é o símbolo "Deus".

Nessa interface, a expressão transpersonalista "**dimensão espiritual**" refere-se ao âmbito de centralidade da consciência, intrínseco e fundamental à natureza humana, em que existe uma propensão, no sujeito, à construção de um sentido de vida mais profundo pela conexão com algo maior que si próprio e, também, pela ativação de seus dons e de suas vocações. Observemos o resumo no quadro a seguir:

DIMENSÃO ESPIRITUAL (antropologia transpessoal)	
Designa a esfera essencial, nuclear, natural e saudável do ser humano;	Define-se por aspectos universais, invisíveis, sutis e imateriais da consciência humana;
Vincula-se às tendências, às aptidões, às vocações, às habilidades e aos dons da pessoa;	Indissocia-se das outras dimensões da estrutura humana, favorecendo a vivência de uma espiritualidade corpórea;
Norteia o sentido de vida mais profundo e o desenvolvimento do ser humano, estando ele consciente ou não desta dimensão;	Favorece o processo de espiritualização da matéria/materialização do espírito pela abertura e conexão com as frequências do amor, da felicidade e da nutrição espiritual;
Estabelece a maneira como o ser humano se relaciona consigo mesmo, com os outros seres humanos, com o cosmos e com o que considera ser sagrado;	Compreende a liberdade, a responsabilidade, as decisões pessoais, a religiosidade, o senso ético, a compreensão de valor e a autotranscendência;
Propicia o acesso a novas e desconhecidas realidades perceptuais e graus de consciência, para o estabelecimento de uma relação mais profunda com o que se denomina absoluto;	Caracteriza a potência criativa, compassiva e divina na pessoa e que significa a vida humana, deixando-a aberta ao mistério;
Inclui as crenças religiosas, mas as transcende, representando o lugar de manifestação dos valores morais mais sublimes do sujeito;	Corresponde ao âmbito de origem das experiências transpessoais.

QUADRO 15: Dimensão espiritual

No campo teológico, a expressão "**dimensão teológica**" é a denominação do domínio humano de relação e de respectividade imediata com Deus. Para a fé cristã, isto significa que essa dimensão do ser humano:

(...) que conhecemos não vem só da alma como realidade ontológica, mas também do chamado, no Espírito do Deus, do espírito à comunhão com Ele. Com efeito, a dimensão dialogal, a comunhão com Deus, é essencial à visão cristã da

transcendência do homem em relação a este mundo. Não se trata de uma simples transcendência do homem enquanto alma em relação a este mundo, mas da comunhão com Deus, do "estar com Cristo", do ver a Deus face a face.³⁰³

As principais características dessa esfera humana estão compiladas no quadro que se segue:

DIMENSÃO TEOLÓGICA (antropologia teológica)	
Designa o aspecto do ser da pessoa que se encontra fundamentado no ser de Deus. Ou seja, é o fundamento divino da pessoa humana;	Oportuniza a autocomunicação de Deus na dispensação da graça a fim de que o ser humano possa aceitar e cumprir os Seus desígnios salvíficos;
Vincula-se ao espaço de abertura, de relação imediata e de comunhão do ser humano com Deus, conexão esta que antecede todos os outros relacionamentos possíveis;	Revela ao ser humano a manifestação do amor incondicional gratuito e a paternidade divina que se oferece como dom aos seus filhos;
Fundamenta o ser pessoal, a mundanidade e a sociabilidade da criatura humana;	Propicia a consciência da unidade na pluralidade;
Possibilita ao ser humano ser imagem e semelhança de Deus e estar conformado com o Cristo Ressuscitado;	Encontra-se em indissociável conexão com as outras dimensões criaturais da pessoa humana, mesmo sendo uma dimensão irredutível ao material e ao mundano, e ontologicamente distinta da realidade corporal;
Orienta a criatura humana para Deus, para a sua centralidade máxima, revelando a ela algo do mistério antropológico e do mistério divino;	Desvela a verdadeira natureza do ser humano a ele mesmo, impelindo-o a assumir a sua vocação mais sublime de sujeito livre e responsável;
Permite, pela graça divina, a possibilidade para a existência humana e a capacidade da criatura transcender sua dimensão natural e tornar-se pessoa;	Confere ao ser humano alto grau de responsabilidade na administração do mundo criado para e perante Deus;
Garante o valor da pessoa e a sua absoluta dignidade humana;	Possui a dinâmica do escondimento e da revelação, impulsionando a busca humana por Deus.

QUADRO 16: Dimensão teológica

À vista disso, concluímos que:

TANTO A DIMENSÃO ESPIRITUAL COMO A DIMENSÃO TEOLÓGICA APONTAM PARA:
A esfera constitutiva da pessoa que é da ordem daquilo que transcende o humano;
A possibilidade de abertura do indivíduo à relação imediata com o Absoluto e às manifestações do Mistério;
Uma instância norteada do sentido de vida mais profundo da criatura humana que ativa sua vocação central de ser livre e responsável e suas potencialidades máximas;

³⁰³ LADARIA, 2010, p. 70.

O "lugar" em que o ser humano é irresistivelmente atraído pelo incondicional para a experiência do amor (união/reunião) que integra toda a sua multidimensionalidade na unidade do seu ser;
Os aspectos sutis, imateriais e invisíveis do ser humano, sem deixarem de estar em interdependência com as outras dimensões do sujeito;
A verdadeira condição humana, garantindo o valor e a dignidade absolutos da pessoa;
A viabilidade de uma radical transformação na maneira como o ser humano efetiva a sua existência no mundo;
A espiritualidade do ser humano enquanto vivência de sua real condição, mais do que uma vinculação à religião enquanto prática.

QUADRO 17: Aproximações das noções de dimensão espiritual e de dimensão teológica

Seguimos para a segunda **correlação entre o ego e a/o alienação/pecado**. Reiteramos o nosso ponto de vista em considerá-la ligada aos conteúdos correspondentes à terceira correlação tillichiana, sobre a busca pelo Novo Ser que se responde pelo símbolo "o Cristo".

Nessa interface, o conceito transpessoal "**ego**" indica, como visto no pensamento wilberiano, uma faixa perceptual da condição humana que promove uma sensação do sujeito existir no mundo separado dos outros seres vivos, coisas e até mesmo de seu próprio organismo e/ou das dimensões mais centrais do seu ser. Os aspectos fundamentais dessa categoria estão descritos abaixo:

EGO (antropologia transpessoal)	
Caracteriza-se por uma construção mental e ilusória que possui valor apenas relativo;	Norteia-se pela linearidade do mental racional cartesiano. Ou seja, atrela-se à natureza analítica e à natureza descriptiva do intelecto humano;
Define-se por aspectos particularizados, concretos, visíveis e materiais da consciência humana;	Está inscrito nos limites do tempo-espacó e nos limites da sensorialidade corpórea;
Solidifica a energia mental em uma barreira, sendo guiado por uma perspectiva dualista e separatista na relação sujeito-objeto;	É necessário como operacionalizador da vida cotidiana e fundamental para o desenvolvimento integral do ser humano, já que representa a faixa de consciência que compreende os papéis e a autoimagem do sujeito (estruturação da personalidade);
Opera no nível consciencial de vigília, nos modos comuns e usuais de se interpretar as realidades imanente e transcendente;	Torna-se fonte de adoecimento e de alienação do ser humano de modo integral quando há identificação e valoração excessivas conferidas a ele (egoísmo);
Modela-se de acordo com as condições culturais, sociais, político-econômicas, familiares e religiosas de determinado tempo histórico;	Qualifica-se pela ansiedade gerada pela fuga à morte. O ego não aceita a realidade da finitude humana, da morte.

QUADRO 18: Ego

Na teologia, as noções de "**alienação/pecado**" assinalam a situação humana consequente da transição da essência à existência, em que o ser humano, espiritualmente e corporalmente, encontra-se fragmentado da sua dimensão teologal de relação com Deus, com o si mesmo e com o mundo. Recapitulamos as noções principais sobre este assunto:

ALIENAÇÃO/PECADO (antropologia teológica)	
São simbolizados no mito da "queda", que diz respeito à transição da essência à existência;	Distorcem a realidade do ser humano uno e multidimensional;
Caracterizam-se pelo estado de fragmentação do ser humano em relação ao fundamento do ser, que é Deus, e em relação a si mesmo e aos outros seres;	Resultam em culpa pessoal e destino universal de alienação;
Representam a perda do eu, do próprio centro determinante, desintegrando o eu centrado por pulsões destrutivas que não mais é possível integrar na unidade;	Fazem parte da estrutura da liberdade humana e da condição do ser humano de imagem e semelhança divinas, pois só aquele que é imagem e semelhança de Deus pode se afastar Dele. Vinculam-se, ao mesmo tempo, à grandeza e à fraqueza humanas. Apontam para a opção do indivíduo de transitar da essência à existência. São entendidos como fenômenos na teologia cristã.
Apartam o ser humano daquilo a que ele pertence, essencialmente. Esse processo envolve toda a estrutura humana (alma/corpo; espírito/matéria)	Não podem ser superados por nenhum ato que esteja dentro do próprio contexto de alienação existencial.
Separam subjetividade e objetividade, propiciando a substituição do amor pela lei;	Ligam-se à busca humana pelo Novo Ser, efetivada pelo Cristo. Jesus Cristo é quem salva o ser humano dessa condição alienada e pecadora, resgatando a condição real da pessoa de imagem e semelhança divinas e de dignidade inviolável.

QUADRO 19: Alienação/pecado

Dessa forma, constatamos que:

TANTO O EGO COMO A/O ALIENAÇÃO/PECADO APONTAM PARA:
Um estado da situação existencial humana de não-reconhecimento do fundamento do ser;
Uma percepção fragmentária e dualista da vida;
O envolvimento de toda a estrutura humana nesse processo, em sua espiritualidade e corporeidade;
Uma disposição ao descentramento da própria dimensão norteadora da consciência humana;
Uma condição de distorção na maneira como o sujeito comprehende o eu, o mundo e o Outro;
Um possível adoecimento do ser humano pelo esquecimento de sua natureza essencial.

Um fenômeno da liberdade limitada de manifestação do ser humano, que suscita uma busca contínua do indivíduo pelo incondicional, pelo transcidente.

QUADRO 20: Aproximações das noções de ego e de alienação/pecado

Por último, temos a terceira **correlação entre a experiência transpessoal e a experiência extática**. Frisamos, aqui, a possibilidade de conectá-la ao material abordado na quarta correlação de Tillich sobre a questão das ambiguidades da vida no processo de efetivação do ser que busca integrar os elementos essenciais e existenciais a partir do princípio de unidade multidimensional da vida, tendo como símbolo-resposta "o Espírito".

Nessa interface, a noção de "**experiência transpessoal**" determina um processo em que o ser humano comprehende a si mesmo para além do nível de personalidade, abarcando, em sua percepção, não apenas os aspectos individuais e pessoais, mas também os da humanidade, da vida, da psique e do cosmo³⁰⁴. Vejamos a síntese acerca desse tema:

EXPERIÊNCIA TRANSPESSOAL (antropologia transpessoal)	
Abrange os níveis pessoais e transpessoais como constituintes da totalidade do ser humano;	Extrapolia a percepção humana a partir dos cinco sentidos, apontando para um potencial humano localizado e manifestado além do nível da vigília e do nível corpóreo, sem excluí-los;
Não se restringe a nenhuma religião, filosofia ou ciência específicas.	Liga-se aos estados místicos, à consciência cósmica, às experiências psicodélicas, ao fenômeno do transe, à criatividade e à inspiração científica, religiosa e artística;
É catalisadora do processo de individuação (autorrealização) da consciência humana, isto é, move o ser humano em direção à unidade fundamental do ser;	Promove sensações de poder, de bem-estar, de comunhão, de unidade e de integração, realçando, ainda, os valores da beleza, da verdade e do amor;
Realiza-se sob a dimensão espiritual humana;	Pode resultar em mudança radical no modo de ser do indivíduo, favorecendo uma coerência entre ser, estar, pensar, sentir, intuir, falar e agir.
Está ligada ao princípio de transcendência. Ou seja, propicia a vivência do ser humano de transcender a si mesmo e de acessar conteúdos inacessíveis à consciência de vigília, superando o dualismo proveniente do nível egoico;	Desenvolve a consciência relacional do ser humano, afetando sua sociabilidade e mundanidade. O sujeito passa a atrelar o seu bem-estar pessoal ao bem-estar coletivo.

QUADRO 21: Experiência transpessoal

Na concepção teológica, a noção de "**experiência extática**" corresponde ao estado espiritual de ser possuído pelo Espírito Santo e descreve a situação humana sob a Presença

³⁰⁴ WALSH; VAUGHAN *apud* SALDANHA, 2008, p. 41. Vide citação completa na página 69 desta dissertação.

Espiritual. Sobre esse tópico, observemos as afirmações mais importantes que foram trabalhadas ao longo da pesquisa:

EXPERIÊNCIA EXTÁTICA (antropologia teológica)	
Revela o terceiro aspecto da automanifestação divina: a Presença Espiritual;	Diferencia-se de outras vivências de mera excitação psicológica e sua substância não é intoxicante;
Realiza-se sob a dimensão espiritual do sujeito, elevando o ser humano para além de si mesmo pela função de autotranscendência que ocorre sob o princípio do sublime em perspectiva vertical;	Caracteriza-se por uma manifestação da criatividade que gera amor (<i>agape</i>) capaz de reunir êxtase e estrutura. Isto é, experiência extática sem amor não provém do Espírito divino;
É obra da atuação do Espírito Santo capaz de superar as ambiguidades da vida;	Garante a unidade multidimensional da vida, eliminando a ambiguidade sem eliminar a condição humana. Ou seja, favorece a superação do dualismo antropológico;
Manifesta-se tanto na experiência revelatória como na experiência salvífica;	Promove radical transformação extática no ser humano pela presença de Deus na dimensão espiritual da pessoa. Assim, o indivíduo participa da unidade transcendente da vida-sem-ambiguidade;
Não destrói a estrutura racional do espírito humano, mas nele realiza algo que não poderia fazer por si mesmo, que é criar vida sem ambiguidade;	A oração é uma das representações do êxtase na vida cristã, capacitando o ser humano para a relationalidade com Deus, com os demais seres humanos e com a criação.

QUADRO 22: Experiência extática

Portanto, depreendemos que:

TANTO A EXPERIÊNCIA TRANSPESSOAL COMO A EXPERIÊNCIA EXTÁTICA APONTAM PARA:
Um fenômeno que se realiza sob a dimensão espiritual humana;
Uma vivência norteada pelo princípio de transcendência/sublime que conduz o ser humano para além de si mesmo;
Uma experiência que favorece a superação do dualismo antropológico ao mover o ser humano em direção à unidade fundamental do ser, possibilitando a sua participação na unidade transcendente da vida-sem-ambiguidade;
Um estado que eleva o ser humano sem eliminar sua condição humana, atingindo-o em toda a sua multidimensionalidade;
Um processo que promove transformação radical na pessoa, gerando amor e realçando os valores e as virtudes mais sublimes da experiência humana.

QUADRO 23: Aproximações das noções de experiência transpessoal e de experiência extática

Perante as três correlações apresentadas, encerramos essa parte do capítulo ao demonstrar as similaridades entre os principais conceitos da antropologia transpessoal e da antropologia teológica que apontam para a concepção unitária de ser humano, superando o dualismo antropológico. Observamos, portanto, que a abordagem transpersonalista, enquanto representante de um "cristianismo anônimo", segundo a teologia rahneriana, aproxima-se da mensagem cristã nos aspectos centrais que foram destacados e que se vinculam à nossa temática de estudo, cumprindo uma função importante de colaborar na garantia da visão da multidimensionalidade do ser humano em viés integrativo.

Percebemos, ainda, que ela se mostra em consonância com o princípio fundante da fé cristã baseado na intencionalidade bíblica e na tradição cristã-católica, como vimos na antropologia integrativa de García Rubio, no terceiro capítulo. Repetimos que, na ótica do teólogo espanhol, todo o esforço de superação do dualismo se liga à tentativa de corrigir a relação de oposição-exclusão estabelecida entre o espírito e a matéria, entre a alma e o corpo. Enfatizamos que não se trata, portanto, de enfrentar a dualidade que se apresenta na realidade imanente e transcendente da vida humana, mas de conceber a pessoa em sua estrutura ontológica unitária por meio da integração e da inclusão de suas dimensões espiritual e corpórea, sendo cada uma delas a representação do ser humano por completo. Relembreamos as palavras desse autor:

Em resumo, a dimensão corpórea e a dimensão espiritual designam o ser humano na sua totalidade, embora não de maneira monística, pois apontam para aspectos diversos da realidade unitária que é o ser humano concreto. (...) "Todo ato do homem, seja ele o mais sublime de suas aspirações religiosas ou o mais elevado de seus pensamentos especulativos, é, como realização que aperfeiçoa sua natureza, uma corporificação de seu espírito e uma espiritualização do seu corpo". (...) "a espiritualidade e a corporeidade do homem têm a sua pluralidade em sua unidade e a sua unidade em sua pluralidade".³⁰⁵

Na prática, de acordo com García Rubio, devemos adotar a via da relação de integração-inclusão, caminho mais adequado à superação real da visão antropológica dualista em que é possível contemplar a abundância dos aspectos humanos, por meio do entrecruzamento e da complementaridade de suas potências multidimensionais. Para tanto, vimos que o teólogo espanhol sugere o enfrentamento a alguns tipos de dualismo, tais como: o dualismo moderado, em que a matéria e o corpo não são vistos como maus, todavia, são desvalorizados em relação ao espírito e à alma; a reversão dialética, em que se mantém a lógica do dualismo moderado, porém inverte-se a ordem, fazendo com que a matéria e o

³⁰⁵ RUBIO, 1989, p. 284.

corpo adquiram valor superior ao espírito e à alma; e a justaposição estéril, na qual a intenção inicial é de valorização igualitária entre os dois aspectos, mas que recai sobre a perspectiva fragmentária pela ausência de relação direta e interna entre espírito e matéria, alma e corpo, inviabilizando a realização humana integral nos dois níveis.

Nesse sentido, tendo em vista o contexto atual de um mundo pluralista, consideramos ser enriquecedora a possibilidade de um diálogo fecundo entre essas duas vertentes antropológicas, de tal forma que, cada uma delas, dentro do seu papel de fala, possa cumprir a missão em comum de libertação integral das consciências humanas das distorções perceptuais que as alienam da centralidade do seu ser.

Dessa forma, vemos a antropologia transpessoal como uma via que favorece a universalização do discurso proposto por ambas as áreas, beneficiando a instauração de um paradigma mais holístico. Vemos, também, a antropologia teológica como um meio para alçar o ser humano a um infinito muito mais abrangente, através da abertura a uma Alteridade Absoluta que se manifesta gratuitamente e que fundamenta a dimensão relacional do indivíduo, bem como por meio da mediação de um poder salvífico que liberta as consciências humanas da condição de alienação e de pecado que fragmenta o ser humano.

A proposta sugerida das correlações mutuamente críticas, todavia, não relaciona apenas as aproximações, mas também inclui o exame dos distanciamentos entre ambas as linhas de pensamento. Tal análise é fundamental no progresso das pesquisas acadêmicas que visam à honestidade intelectual e será abordada no item seguinte.

4.3 Distanciamentos das epistemologias das antropologias transpessoal e teológica

Ao reconhecermos os pontos de distanciamento entre a antropologia transpessoal e a antropologia teológica, não o fazemos considerando os diferentes aspectos como se fossem um problema, mas entendemos como um fenômeno natural e previsível, uma vez que estamos tratando de disciplinas provenientes de campos do saber distintos. Nesse sentido, elas sempre terão suas convicções particulares que, por intermédio do diálogo promovido pelas correlações mutuamente críticas, podem contribuir com o avanço do pensamento tanto em uma área como na outra. Com os nossos estudos, o objetivo não é de conflitar os discursos, mas de os relacionar, com vistas ao enriquecimento mútuo que garanta o direito do lugar de fala específico de cada abordagem.

Assim, para operacionalizar nosso objetivo, inspirados na fórmula tracyana (*tanto isto como aquilo, apontam para x*), que também utilizamos para apresentar as aproximações

epistemológicas entre as disciplinas examinadas, criamos um esquema para abordar os distanciamentos que observamos. Chegamos à seguinte estrutura: *enquanto* isto aponta para *x*, aquilo aponta para *y*. Voltamos, então, à primeira **correlação entre a dimensão espiritual e a dimensão teológica do ser humano**. Lembramos que os quadros 10 e 11 descrevem tais categorias.

Quando observamos as características dos conceitos transpessoal e teológico, verificamos um distanciamento fundamental que se vincula ao tema da alteridade na dimensão relacional do ser humano. Embora a dimensão espiritual aponte para uma abertura ao mistério, ao transcendente, ao absoluto e ao sagrado, não há uma denominação desse Outro, enquanto que na dimensão teológica, essa alteridade, que é o próprio fundamento do ser humano, recebe o nome de Deus, que se autocomunica em Jesus Cristo, pelo Espírito. Compreendemos que a antropologia teológica se atenta a esse tema com rigoroso cuidado, considerando-o primordial no estudo sobre a criatura humana. Nesta pesquisa, reparamos que o conceito de pessoa é a base teológica para dizer que o indivíduo só pode compreender e perceber a si mesmo a partir da relação com Deus.

Recapitulamos que, de acordo com Oliveira, no resgate às raízes veterotestamentárias, mesmo que o conceito de pessoa não esteja explícito na Bíblia, como se vê nas concepções modernas, o seu conteúdo relacional é evidente e determinante. O autor explica:

- Na visão bíblica, o ser humano, como *imago Dei*, seria concebido mediante a sua relação com Deus (inferioridade e dependência), com o mundo (superioridade) e com o outro (igualdade);
- A relação do ser humano com Deus (dimensão teologal) seria o fundamento da percepção de sua dimensão transcendente em relação ao mundo e de igualdade em relação ao outro, ao semelhante;
- Esta tríplice referência mostraria que o ser humano é um ser essencialmente relacional. É inerente à ideia de pessoa um conteúdo relacional. A pessoa é um nó de relações. A relationalidade é uma dimensão constitutiva da pessoa.³⁰⁶

Lembramos que, por ser o indivíduo imagem e semelhança divinas, a afirmação da pessoa humana tem por gênese conceitual uma apreciação cristã da imagem de Deus e de Jesus Cristo. Sendo assim, a declaração de Deus Uno e Trino aponta para um Deus que não se

³⁰⁶ OLIVEIRA, 2016, p. 559-560. Vide citação completa na página 103 desta dissertação.

trata de uma realidade singular absoluta e não-relacional. Sobre isso, vimos o pensamento de Ratzinger, no terceiro capítulo, esclarecendo-nos o seguinte:

- Se o absoluto é pessoa, não se trata de um singular absoluto;
- O conceito de pessoa inclui necessariamente a superação do singular;
- A profissão de fé num Deus que é pessoa na forma de três pessoas rompe com todo e qualquer conceito ingênuo e antropomorfo de pessoa;
- A personalidade de Deus ultrapassa infinitamente a maneira de ser pessoa do ser humano.³⁰⁷

Sem igualar o sentido de pessoas divinas com o sentido de pessoa humana, observamos que, para a antropologia teológica, a ideia de Absoluto é a de um Deus pessoal, isto é, um Deus que, em sua unidade, é relação, diálogo e alteridade. Relembramos que, no capítulo anterior, compreendemos, por meio do pensamento rahneriano, que o ser humano é a possível alteridade de Deus, em razão de sua transcendência que o direciona rumo à Deus. Dessa forma, notamos que a relação pessoal do ser humano com Deus concretiza-se no apelo de amor entre as alteridades, iniciado sempre pelo Tu Absoluto que busca e espera uma resposta do tu relativo, mas que também acontece na direção do tu relativo para o Tu Absoluto por meio do ato de fé.

Na fé cristã, essa Alteridade Absoluta possui nome próprio: Jesus, a autocomunicação de Deus. Relembramos que, nele, temos a vida concreta de um ser humano enquanto símbolo do evento decisivo ocorrido no centro da história e que confere à história um centro; e, adicionado ao nome próprio Jesus, o título "Cristo", que aponta para o símbolo do Messias, aquele responsável pela regeneração universal em nome de Deus e na força do Espírito Santo. Para o cristianismo, portanto, Jesus Cristo é a realização plena das formas histórica e trans-histórica de busca pelo verdadeiro ser humano, ao mesmo tempo em que se manifesta como verdadeiro Deus.

Dessa forma, inferimos que a dimensão teológica do ser humano, segundo a antropologia cristã, fundamenta-se em uma Alteridade Absoluta, que possui nome próprio, saindo do âmbito apenas trans-histórico para incluir também o evento histórico revelatório da concretude desse Absoluto. Na pessoa de Jesus Cristo, temos o símbolo do ser humano e o símbolo de Deus em união; e, portanto, a efetivação do amor divino presente no querigma,

³⁰⁷ RATZINGER *apud* OLIVEIRA, 2016, p. 561. Vide citação completa na página 104 desta dissertação.

bem como o exemplo máximo de divinização da pessoa. Em termos transpessoais, Jesus Cristo poderia representar o modelo concreto de transpessoalidade máxima e a plenitude radical do processo de individuação. O pensamento de García Rubio reforça nossa ideia quando o autor enfatiza que:

Sem a referência a Jesus Cristo, é impossível comunicar a verdade cristã sobre o ser humano, pois **Jesus Cristo é cabeça e modelo da "nova humanidade"**. (...) A cristologia ilumina a reflexão teológica sobre o homem e esta nos conduz à realidade do Deus criador que se faz *nossa irmão* (homem entre os homens) numa admirável e surpreendente *encarnação*, empobrecimento radical que possibilita o nosso enriquecimento (conferir 2Cor 8,9).³⁰⁸ (negrito nosso)

Além do mais, o teólogo espanhol destaca a importância do acolhimento, por parte dos fiéis, ao apelo do Deus que é Criador e Salvador como possibilidade de compreensão integral da criatura humana em sua relação dialógica com o fundamento do ser, que é o próprio Deus. Elencamos as ideias do autor, vistas no terceiro capítulo, a respeito dessa relação entre o ser humano e o Deus pessoal, ancoradora do processo de humanização plena da pessoa:

- Se a relação dialógica Deus criador-criatura humana fica bem estabelecida, esta encontra finalmente o seu lugar entre os outros seres humanos e no interior do mundo da natureza;
- Primeiramente, entre os outros seres humanos, pois a relação dialógica com o criador-salvador implica responsabilidade na humanização de si próprio *junto com* os outros seres humanos;
- As relações humanas, nos diversos níveis, devem ser também dialógicas, fundamentadas que são na dialogicidade da relação homem-Deus;
- A humanização do homem não pode estar em oposição com a relação dialógica homem-Deus, antes, pelo contrário, o compromisso pela humanização do homem (no sentido integral) forma parte da *resposta* à interpelação do Deus criador-salvador;
- Segue-se que se o cristão descuida o compromisso pela humanização, trai de maneira muito grave a relação com o Deus criador-salvador. Na realidade, está negando esta relação.³⁰⁹

³⁰⁸ RUBIO, 1989, p. 71-72.

³⁰⁹ *Ibid.*, p. 242. Vide citação completa na página 121 desta dissertação.

São nesses pontos que a antropologia transpessoal se distancia da antropologia teológica. Primeiro, porque as noções transpersonalistas trabalham com uma perspectiva de alteridade anônima³¹⁰, designada de Todo, Mistério, Grande Espírito, Mente e similares. Ou seja, a estruturação da dimensão espiritual humana dá-se na relação com o transcidente "sem nome". Segundo, porque, epistemologicamente, enquanto a dimensão teológica aponta de maneira explícita para o aspecto relacional, realçando-o como elemento basilar para se compreender a pessoa, na dimensão espiritual, esse aspecto está implícito na noção sobre o ser humano e tende a se revelar como finalidade ou meta da autorrealização do sujeito. Isto é, na medida em que o ser humano vive o seu processo de individuação e transcende o nível egoico, superando as noções separatistas do ego, o aspecto relacional ganha evidência, uma vez que o indivíduo passa a entender o seu bem-estar pessoal atrelado ao bem-estar coletivo e passa a valorizar todos os tipos de relação que ele pode estabelecer (consigo mesmo, com os outros seres humanos, com o cosmos e com o Outro).

Ressaltamos, todavia, que, embora a dimensão relacional não se evidencie nas reflexões sobre o Grande Ninho do Ser e sobre a Teoria do Espectro (cartografias transpessoais de conceptualização do ser humano), isto não significa que ela não exista. O enfoque psicológico que ancora a abordagem transpessoal tende a examinar e a descrever os processos individuais do ser humano, ressaltando a perspectiva da imanência, contudo, em todas as vertentes da psicologia, não apenas na linha transpessoal, parte-se do pressuposto de que o desenvolvimento humano não acontece sem uma alteridade, sem relação com o outro. Desse modo, o ser humano só é capaz de "percorrer" (destacamos que essa vivência não é linear) os níveis descritos nesses mapas transpessoais porque possui uma abertura a uma alteridade anônima e porque se encontra em sociedade e no mundo. Depreende-se, portanto, que o aspecto relacional, apesar de se evidenciar como resultado da experiência de individuação, está envolvido em todo o processo evolucionário da criatura humana, porém, implicitamente. Nesse caso, as experiências transpessoais funcionam como um aporte prático que revelam ao sujeito essa dimensão humana.

À vista disso, entendemos que as noções teológicas podem contribuir com o pensamento transpessoal ao apresentar os símbolos "Deus" e "Cristo" como caminho de aprofundamento das reflexões sobre a alteridade e sobre a dimensão relacional do ser humano. Essa colaboração pode, ainda, incentivar análises que partem não apenas do âmbito

³¹⁰ Neste ponto, o termo "anônima" não faz menção às reflexões rahnerianas, mas liga-se à etimologia da palavra, no grego *anónimos*, que significa "sem nome", sem identificação específica.

da imanência, mas também do âmbito da transcendência. Nossa fórmula indica, dessa maneira, que:

ENQUANTO A DIMENSÃO ESPIRITUAL APONTA PARA
o aspecto de abertura humana a uma alteridade anônima (Todo, Mistério, Grande Espírito, Mente etc.) e aborda a dimensão relacional de maneira implícita,
A DIMENSÃO TEOLÓGICA APONTA PARA
o aspecto do ser da pessoa que está fundamentado em uma Alteridade Absoluta: Deus que se autocomunica em Jesus Cristo pelo Espírito. Além disso, Deus, que é comunhão de pessoas, é também o fundamento da dimensão relacional do ser humano, aspecto primordial para a visão antropológica cristã.

QUADRO 24: Distanciamentos das noções de dimensão espiritual e de dimensão teológica

Seguimos para a segunda **correlação entre o ego e a/o alienação/pecado**, referida nos quadros 13 e 14. O exame dessas categorias nos permite ver uma distinção entre as antropologias transpessoal e teológica no que concerne ao assunto sobre mérito e graça. O ponto de afastamento refere-se ao entendimento cristão de que a alienação e o pecado não podem ser superados por nenhum ato que esteja dentro do próprio contexto de alienação existencial. Isto significa que a salvação humana do estado de alienação em relação ao fundamento do ser necessita da presença de um poder salvador e de experiências revelatórias, isto é, da graça divina. Teologicamente, comprehende-se que, a priori, é a graça divina que possibilita o ser humano tomar consciência da sua situação de alienação/pecado e desejar a salvação. Vimos, no pensamento tillichiano que, enquanto "pecado é alienação, graça é reconciliação"³¹¹. Essa concepção impede, na fé cristã, que o caminho da salvação seja distorcido por variadas formas de autossalvação humanas que excluem o símbolo "Cristo" do processo de comunhão com Deus.

No terceiro capítulo, relembramos que García Rubio destaca a liberdade do indivíduo enquanto um ser de decisão e de resposta. Segundo o autor, todavia, essa capacitação humana apenas se dá no acolhimento ao apelo divino salvífico, "na aceitação e na obediência à vontade de Deus, atitude que comporta sempre o compromisso ético pela justiça e pelo amor efetivo"³¹². O autor diz:

O homem pode responder negativamente à interpelação do Deus criador-salvador tentando eliminar a relação com este Deus e adotando um tipo qualquer de idolatria ou de autoadoração. Tal decisão leva também, por outro caminho, à desumanização e à irresponsabilidade em relação ao mundo e à sociedade humana. Na sua

³¹¹ TILLICH, 2014, p. 351.

³¹² RUBIO, 1989, p. 141.

arrogância, iludido pela vontade ilimitada de poder, o homem não aceita os próprios limites, desfigura o sentido do mundo e domina os outros (situação de não-salvação).³¹³

Resgatamos, ainda, por meio do pensamento do teólogo espanhol, descrito no capítulo anterior, a noção de que, na antropologia cristã, o poder salvador e a experiência revelatória se efetivam, gratuita e incondicionalmente, em Jesus Cristo. Ou seja, a salvação do ser humano é sempre mediada e essa mediação acontece por Jesus Cristo, em nome de Deus e na atuação do Espírito Santo. O autor dá a prova inquestionável da mediação universal do Cristo:

- Aquele que, possuindo a condição divina, se esvazia e se faz homem e homem servo, obediente até à morte de cruz, é exaltado, recebe o Nome, o senhorio universal e a adoração correspondente (conferir Fl 2,6-11);
- Pela ressurreição-exaltação, Jesus Cristo revela o seu senhorio sobre o mundo criado na sua totalidade. Senhorio e vitória da vida sobre a morte;
- Em Cristo ressuscitado, desvela-se o futuro do homem e do mundo. A realidade humana e a realidade toda criada encontram em Cristo ressuscitado sua verdadeira realização.³¹⁴

A antropologia rubiana, embasada na antropologia paulina, ressalta, ainda, Jesus Cristo como a verdadeira imagem do ser humano, aberto ao apelo divino. Nesse sentido, García Rubio explica que Jesus Cristo representa o "ser humano novo" liberto da alienação e do pecado que apartam a pessoa de Deus e dos Seus planos salvíficos. O autor diz que Paulo:

(...) distingue também dois "Adões": o homem descrito no Gênesis (tanto no capítulo 1 quanto no 2), que é o homem pecador a rejeitar a proposta salvífica de Deus e que fica fechado na sua mortífera autossuficiência, e o segundo Adão, o verdadeiro homem, aquele que responde "sim" à interpelação de Deus, o homem originário segundo o qual os homens são criados.³¹⁵

Destacamos também o pensamento de Rahner, em suas considerações acerca da graça enquanto a experiência de imediatez da pessoa para com Deus, que é constitutiva da existência humana de modo inexorável, independentemente da escolha do sujeito de se abrir ou de se fechar a essa graça. Como vimos, em sua reflexão, a experiência da transcendência,

³¹³ RUBIO, 1989, p. 141.

³¹⁴ *Ibid.*, p. 151-152. Vide citação completa na página 123 desta dissertação.

³¹⁵ *Ibid.*, p. 162.

seja ela temática ou atemática, não é uma conquista da pessoa, resultante dos esforços humanos, mas fruto do autodesvelamento Daquele para o qual se direciona o movimento transcendente. Assim:

Essa experiência transcendental (...) não se deve conceber como faculdade neutra pela qual, entre os outros objetos, também Deus possa vir a ser conhecido. Ela constitui antes a maneira originária e fundamental de conhecer a Deus, tanto que o conhecimento de Deus a que nos referimos aqui simplesmente constitui a própria essência dessa transcendência.³¹⁶

Na quarta parte de *Teologia Sistemática*, Tillich destaca a atuação do Espírito Santo na dispensação da graça divina com vistas à salvação integral do ser humano:

(...) a integração do centro pessoal só é possível por sua elevação até aquilo que pode ser chamado simbolicamente de centro divino, e que isto somente é possível através do impacto do poder divino, a Presença Espiritual. Neste aspecto, salvação e saúde são idênticas, pois ambas expressam a elevação do ser humano à unidade transcendente da vida divina. Nesta experiência, a função receptiva do ser humano é a fé, e a função efetivadora é o amor. A saúde, no sentido mais profundo da palavra - saúde como idêntica à salvação - é vida em fé e amor.³¹⁷

O autor ainda acrescenta o aspecto universal da salvação, que não se restringe ao indivíduo como um ser isolado do contexto do seu mundo. Ele afirma que:

Nenhuma cura, nem mesmo a cura sob o impacto da Presença Espiritual, pode libertar o indivíduo da necessidade da morte. Por isso, a questão da cura, e isso inclui a questão da salvação, vai além da cura do indivíduo e se estende até a cura através da história e para além da história; ela nos conduz à questão da Vida Eterna tal como é simbolizada pelo Reino de Deus. Só a cura universal é cura total - salvação para além do ambíguo e do fragmentário.³¹⁸

Sobre este tema, notamos que a antropologia transpessoal não pressupõe a presença de um poder salvador "externo" na superação do nível de consciência do ego (visto por ela como ligado à visão dualista) e, consequentemente, no processo de individuação da consciência humana. As experiências revelatórias, nessa disciplina, aparecem referidas ao âmbito da imanência do ser, por meio das experiências transpessoais, que foram descritas no segundo capítulo e que é tema de nossa terceira correlação. A possibilidade de expansão da consciência por meio dessas vivências possui caráter universal e gratuito para todo ser humano; e pressupõe-se que toda consciência humana está destinada (quer queira ou não) a

³¹⁶ RAHNER, 1989, p. 76.

³¹⁷ TILLICH, 2014, p. 718-719.

³¹⁸ *Ibid.*, p. 720.

viver o seu processo de autorrealização. Epistemologicamente, todavia, não podemos inferir o aspecto da graça divina como premissa dessa disciplina. O que a abordagem transpessoal nos indica é que o ser humano deve lançar-se às experiências transpessoais no intuito de expandir a própria consciência e que deve esforçar-se para galgar o seu processo de individuação. Essa perspectiva evidencia, dessa maneira, a noção de mérito.

Logo, constatamos que:

<i>ENQUANTO A NOÇÃO DE EGO APONTA PARA</i>
uma perspectiva dualista e separatista da experiência humana que é superada pela expansão da consciência no processo de individuação, resultante do esforço individual e, portanto, atrelado ao mérito do indivíduo,
<i>A NOÇÃO DE ALIENAÇÃO/PECADO APONTA PARA</i>
uma situação humana de fragmentação do ser humano em relação ao fundamento do ser que é superada na salvação como fruto da graça divina, mediada por Jesus Cristo, em nome de Deus e na atuação do Espírito Santo. O que, como aparece na correlação anterior, é decorrente da noção de Deus como pessoa.

QUADRO 25: Distanciamentos das noções de ego e de alienação/pecado

Percebemos que os distanciamentos apontados até este momento - ligados aos temas da alteridade e do aspecto relacional na primeira correlação e do mérito e da graça na segunda correlação - estão indissociados um do outro. Reforçamos que, na antropologia teológica, a fundamentação do ser da pessoa humana em uma Alteridade Absoluta, Deus, implica o fato de que esse Deus pessoal se relaciona e se autocomunica aos seres humanos, oferecendo o Seu dom, que é a graça divina. A dispensação da graça é anterior à escolha do sujeito de se fechar ou de se abrir ao apelo divino e, portanto, não se baseia no mérito ou na conveniência.

Repetimos que, na antropologia transpessoal, existe uma dimensão de abertura ao transcendente, a uma alteridade. Porém, essa alteridade é anônima, no sentido de "sem nome" e, portanto, pode ser designada por uma série de termos. Nessa abordagem, a dimensão relacional é tratada de modo implícito, isto é, está envolvida em todo o processo de desenvolvimento humano, porém ganha maior evidência como efeito do processo de individuação, em que o ser humano ganha consciência de que o seu bem-estar individual está atrelado ao bem-estar coletivo. Além disso, vimos que o nível do ego cultiva a visão dualista e que a sua superação acontece por meio da expansão da consciência vivida no processo de individuação. O aspecto do mérito se evidencia, nesse sentido, uma vez que, epistemologicamente, não se pressupõe um poder salvador "externo" como mediação desse fenômeno.

Na terceira e última correlação, **entre a experiência transpessoal e a experiência extática**, notamos que os mesmos distanciamentos são verificáveis. Indicamos, ainda, outro ponto de afastamento. Os quadros 16 e 17 retrataram esse conteúdo.

Como dissemos, a análise das noções sobre experiência transpessoal e experiência extática revela-nos também uma diferenciação no que tange à relação humana com uma alteridade e ao modo de superação do dualismo antropológico. Na antropologia transpessoal, o processo de expansão da consciência humana abarca momentos ápices em que haverá, para o sujeito, a experiência de ir além da pessoa, em que o ser humano se experimentará numa vivência de integração com o Todo e, portanto, viverá a individuação, o tornar-se uno, a comunhão com o fundamento do ser.

Essa experiência transpessoal é favorecida pelo princípio de transcendência, entendida como uma pulsão psíquica, isto é, o impulso que permite o ser humano transcender o nível consciencial de vigília ou os estados de consciência restritos à estrutura egoica do indivíduo para se conectar à força do mistério. Vimos, pelos estudos de Maslow, que esse princípio diz respeito à ânsia do ser humano, inerente à sua própria natureza, pelo despertar espiritual que o conduz à própria individuação ou autorrealização.

Nesse sentido, diferentemente da antropologia teológica, a abordagem transpessoal comprehende a experiência do ser humano de se elevar e de transcender a si mesmo como consequência de uma energia psíquica profunda da pessoa que a direciona no sentido de uma verticalidade, sem estar referida a uma alteridade específica.

No caso da experiência extática, ela revela o terceiro aspecto da automanifestação divina, a saber: a Presença Espiritual. Relembramos que, na teologia tillichiana, o êxtase é obra do Espírito Santo. Ou seja, a autotranscendência humana só é efetivada, tendo como consequência a eliminação das ambiguidades da vida, por atuação do Espírito divino.

Dissemos, mais acima, que uma das expressões privilegiadas da ação do Espírito divino no ser humano, que representam esse êxtase na vida cristã, é a oração. O ato de orar favorece a capacitação humana para a relationalidade com Deus, com os demais seres humanos e com a criação, ao ativar os potenciais criativos do sujeito que favorecem a sua conexão com o amor e, consequentemente, a sua manifestação amorosa no mundo. Dessa forma, a oração pode ser o diálogo que o crente estabelece com o Deus pessoal, em que o próprio Deus fala, pelo Espírito, no coração do fiel. De acordo com o teólogo alemão-estadunidense:

Só podemos orar ao Deus que ora a si mesmo através de nós. A oração é uma possibilidade somente na medida em que se supera a estrutura sujeito-objeto, isto é, ela é uma possibilidade extática. Aqui reside tanto a grandeza da oração quanto o perigo de sua contínua profanização. O termo "extático", cujo emprego normalmente apresenta muitas conotações negativas, talvez possa ser resgatado para um sentido mais positivo, se o entendermos como o caráter essencial da oração.³¹⁹

Outro ponto de distanciamento nessa correlação é que a experiência extática, de acordo com Tillich, diferencia-se de outras vivências de "mera excitação excessiva psicologicamente determinada"³²⁰ e sua substância não é intoxicante. De acordo com o teólogo alemão-estadunidense, no êxtase, "a dimensão do espírito se atualiza dentro da dinâmica da autoconsciência e sob suas condições biológicas"³²¹. Ele explica que:

A base psicológica (e biológica) de todo êxtase é aceita como óbvia no contexto desta doutrina (da unidade multidimensional da vida). Mas como a dimensão do espírito está potencialmente presente na dimensão da autoconsciência, a dinâmica do eu psicológico pode ser a portadora de sentido no eu pessoal. (...) O êxtase, em sua transcendência da estrutura sujeito-objeto, é o grande poder libertador sob a dimensão de autoconsciência. Mas este poder libertador cria a possibilidade de confundir aquilo que é "menos" do que a estrutura sujeito-objeto da mente com aquilo que é "mais" do que esta estrutura. Seja na forma biológica ou emocional, a intoxicação não atinge a efetividade da autoconsciência. Ela é sempre menos do que a estrutura de objetivação. A intoxicação é uma tentativa de escapar da dimensão do espírito com seu peso de centralidade pessoal, responsabilidade pessoal e racionalidade cultural. Embora jamais possa ter êxito de forma definitiva, pois o ser humano é portador da dimensão do espírito, a intoxicação o alivia temporariamente do fardo da existência pessoal e comunitária. Contudo, a longo prazo, ela é destrutiva, aumentando as tensões que quer evitar. Sua característica distintiva é carecer de produtividade espiritual e de criatividade Espiritual. A intoxicação é um retorno a uma subjetividade vazia que se afasta dos conteúdos objetivos do mundo. O que resta é o vazio.³²²

Relembreamos que o autor afirma existir um único critério que a Igreja possui para discernir o Espírito e, portanto, reconhecer estados extraordinários da mente que designam o êxtase (obra do Espírito Santo) ou a intoxicação subjetiva, que é: "a manifestação da criatividade no êxtase e a ausência dela na intoxicação"³²³.

García Rubio demonstra, de maneira prática, como vimos no terceiro capítulo, o êxtase que o ser humano vive na oração honesta, bem como os seus efeitos criativos e amorosos:

³¹⁹ TILlich, 2014, p. 574-575.

³²⁰ *Ibid.*, p. 573.

³²¹ *Ibid.*, p. 574.

³²² *Ibid.*, p. 574.

³²³ *Ibid.*, p. 575.

- A oração está aberta diretamente à ação do cristão, assumindo-a, fecundando-a, iluminando-a etc;
- A ação repercute diretamente na oração, ajudando para que esta se torne mais disponível em relação à vontade de Deus e mais solidária com a caminhada dos irmãos;
- Esta oração influencia novamente a ação e vice-versa, num dinamismo próprio à unicidade da vida cristã da pessoa;
- Certamente predomina a tendência a unir, mas respeitando sempre as diferenças.³²⁴

Quando observamos a categoria de "experiência transpessoal", vimos que, no segundo capítulo, ela está ligada:

- Aos estados místicos;
- À consciência cósmica;
- Às experiências psicodélicas;
- Ao fenômeno do transe;
- À criatividade;
- À inspiração científica, religiosa e artística³²⁵.

Nesse sentido, entendemos que toda experiência extática configura uma experiência transpessoal, uma vez que essas vivências se ligam à força criativa que eleva o ser humano a estados amorosos e o conduz à comunhão e à unidade. Todavia, nem toda experiência transpessoal define uma experiência extática, pois ela também pode estar associada a uma excitação psicológica determinada que conduz a uma intoxicação subjetiva. Nossa pesquisa não nos permite dissertar longamente sobre esse assunto. Porém, tal consideração pode servir de base para estudos futuros.

Apesar da diferença entre as conceituações, é importante rememorarmos que Saldanha comprehende os estudos atrelados à abordagem integrativa transpessoal como aqueles voltados à unidade fundamental do ser. Nesse sentido, a práxis transpersonalista se liga à vivência dos diferentes níveis de consciência norteada por uma ótica de integração e de harmonização do ser humano. No aspecto estrutural da AIT, descrito no segundo capítulo deste trabalho, vimos o conceito de unidade designando esse pressuposto básico.

³²⁴ RUBIO, 1989, p. 85-86. Vide citação completa na página 135 desta dissertação.

³²⁵ PRATES, 2010, p. 28. Vide citação completa nas páginas 64 e 65 desta dissertação.

Portanto, apesar de a experiência transpessoal poder abarcar fenômenos de intoxicação subjetiva, o exercício transpessoal é totalmente voltado a uma práxis que atinja a efetividade da autoconsciência, sem escapar da dimensão espiritual humana com seu peso de centralidade pessoal, responsabilidade pessoal e rationalidade cultural, em termos tillichianos. Em outras palavras, a experiência transpessoal deve ser orientada para a criatividade que promove o êxito no processo de individuação do ser humano.

Portanto, preendemos que:

ENQUANTO A EXPERIÊNCIA TRANSPESSOAL APONTA PARA
<ul style="list-style-type: none"> - uma vivência que ocorre mediante uma pulsão psíquica de ânsia do ser humano pelo despertar espiritual e que se caracteriza por momentos ápices do processo de expansão da consciência humana em que o indivíduo vive a experiência de ir além da pessoa experimentando a integração com o Todo e vivendo a individuação; - vivências que podem incluir tanto experiências extáticas como vivências de intoxicação subjetiva, em termos teológicos, embora tenha como pressuposto a unidade fundamental do ser humano,
A EXPERIÊNCIA EXTÁTICA APONTA PARA
<ul style="list-style-type: none"> - a revelação da automanifestação divina em seu aspecto de Presença Espiritual. Só é experiência extática aquela que é obra da atuação do Espírito divino, capaz de eliminar as ambiguidades da vida; - vivências que se distinguem de uma mera excitação psicológica determinada que representa uma intoxicação subjetiva. O critério para seu discernimento é a manifestação da criatividade no êxtase.

QUADRO 26: Distanciamentos das noções de experiência transpessoal e de experiência extática

Gostaríamos, ainda, de acrescentar um aspecto de distanciamento entre a antropologia transpessoal e a antropologia teológica vinculado às possibilidades de diálogo transdisciplinar e pluralista. Nesse ponto, percebemos que, pelo fato de a antropologia transpessoal não estar vinculada a nenhuma tradição religiosa, teoria científica ou linha filosófica específica, ela possui alta capacidade de trânsito perceptual sobre os diversos pontos de vista. Dessa maneira, ela se mostra intrinsecamente mais aberta e com maior destreza para o diálogo pluralista no cenário da atualidade, uma vez que é da própria natureza da abordagem transpersonalista ser transdisciplinar e, portanto, transitar pelas diferentes noções de sagrado considerando suas distintas colaborações (inclusive na relação com o próprio cristianismo). À vista disso, acreditamos que essa dinâmica confere à antropologia transpessoal uma característica de universalidade, favorecendo um maior alcance do discurso sobre o ser humano em ótica integrativa dentro do contexto contemporâneo.

No caso da antropologia teológica, existe um pressuposto determinante dessa matéria, a saber: a profissão de fé na Revelação cristã. Essa premissa coloca a teologia cristã em um lugar específico de visão e de fala que demanda extremo cuidado para que não se

perca/confunda o conteúdo essencial do cristianismo. Dessa forma, o exercício teológico de diálogo transdisciplinar e plural, ainda que possível e factual, é recente e ainda demanda esforços significativos para garantir o postulado escolástico de "distinguir sem separação, visando unir sem confusão"³²⁶. Notamos, assim, que ele se aproxima mais da interdisciplinaridade com abertura ao transdisciplinar, do que propriamente da transdisciplinaridade. Sublinhamos que essas considerações, assim como todas as anteriores, representam apenas uma observação do fenômeno de distanciamento entre as matérias e não um juízo de valor entre elas.

Confirmando a natureza transdisciplinar e pluralista da antropologia transpessoal, reavivamos o pensamento de Wilber:

- A consciência é pluridimensional, ou aparentemente composta de muitos níveis;
- Cada escola importante da psicologia, psicoterapia e religião se dirige a um nível diferente;
- Essas diversas escolas, portanto, não são contraditórias, mas complementares, sendo cada abordagem mais ou menos correta e válida quando se dirige ao próprio nível;
- Dessa maneira, pode efetuar-se uma verdadeira síntese das principais abordagens da consciência - uma síntese, não um ecletismo, que valoriza igualmente os modos de ver de Freud, Jung, Maslow, May, Berne e outros eminentes psicologistas, assim como dos grandes sábios espirituais de Buddha a Krishnamurti.³²⁷

Para clarear a perspectiva abrangente da linha de pensamento transpessoal, lembramos que o autor emprega uma analogia da física, no entendimento das radiações eletromagnéticas, para explicar o espectro dos níveis de consciência. Sua metáfora elucida que as inúmeras radiações, observadas na natureza, aparentam ser diferentes e desconexas entre si. Todavia, ele esclarece que elas são apenas facetas distintas de uma mesma energia ou de um mesmo conjunto de propriedades comuns.

A partir desse conceito, a abordagem transpersonalista garante a inclusão de diferentes visões de mundo e encara o diálogo transdisciplinar e pluralista como inerente ao seu processo de conceptualização da realidade existencial. Dessa forma, constatamos que:

³²⁶ TRACY, 2006, p. 527.

³²⁷ WILBER, 1995, p. 5. Vide citação completa na página 78 desta dissertação.

<i>ENQUANTO A ANTROPOLOGIA TRANSPESSOAL APONTA PARA</i>
o diálogo transdisciplinar e pluralista como realidade inerente e natural em seu processo de conceptualização do ser humano e da realidade existencial,
<i>A ANTROPOLOGIA TEOLÓGICA APONTA PARA</i>
o diálogo transdisciplinar e pluralista como um esforço teológico recente que demanda cuidado na garantia do postulado escolástico: "distinguir sem separação visando unir sem confusão".

QUADRO 27: As possibilidades de diálogo transdisciplinar e pluralista

Perante o exposto, chegamos ao entendimento de que existem ângulos do discurso transpessoal que não se alinham a determinados conceitos da antropologia teológica. A profissão de fé na graça divina que se expressa por meio de um poder salvador que liberta o ser humano da sua alienação existencial e a relação pessoal com uma Alteridade Absoluta de nome próprio são temáticas da teologia cristã que podem contribuir, no nosso ponto de vista, com o aprofundamento dos estudos transpersonalistas.

É possível que o símbolo "Cristo", em sua manifestação autêntica, plena e radical, sirva de modelo máximo de transpessoalidade, ancorado nos símbolos "Deus" e "Espírito". Isto significa que, caso alguém que adere à abordagem transpessoal sinta-se interpelado pelo apelo livre e gratuito de Deus, essa pessoa pode aderir, pela fé, ao que é da ordem do anúncio cristão, visto que o "salto da fé" é também da ordem da gratuidade. Nesse sentido, poderá ser enriquecido com o que comprehende da transpessoal e enriquecer a própria fé, dando, talvez, aos elementos transpessoais, uma abertura ao transcendente como pessoa.

Assim, a presença de uma Alteridade Absoluta pode favorecer a saída de uma imanência extrema para a consciência lúcida e explícita da dimensão relacional humana com vistas ao acesso à vivência da força gratuita, incondicional e transcendental que move os seres humanos a se despertarem para a realidade de alienação em que se encontram, bem como a ativarem o desejo pelo processo de individuação.

Observamos também uma predisposição intrínseca e natural da abordagem transpessoal ao diálogo transdisciplinar e pluralista que propicia a inclusão das diversas tradições de sagrado, vertentes científicas e linhas filosóficas com vistas à cosmovisão. Compreendemos que essa habilidade de trânsito perceptual possa incentivar o alargamento dos horizontes teológicos, incentivando novas pesquisas transdisciplinares e atualizações do discurso cristão para os interlocutores da atualidade.

Finalmente, concluímos esse capítulo e assumimos o "Cristo", ancorado no poder da Trindade, como símbolo cristão que responde ao problema do dualismo antropológico;

percebemos como as antropologias transpessoal e teológica se afinam no trabalho de resgate da visão integrativa do ser humano por meio de categorias que prezam pela multidimensionalidade humana em viés integrativo; e verificamos pontos de distanciamento entre as disciplinas que, de maneira alguma, anulam as possibilidades de um diálogo mutuamente fecundo, mas que contribuem para o desenvolvimento de novas pesquisas interdisciplinares e transdisciplinares na certeza de que o conhecimento humano está sempre em evolução.

CONCLUSÃO

Esta dissertação assumiu, como objeto material, a pesquisa sobre a concepção do ser humano à luz da relação com Deus e, como objeto formal, o interesse em tornar essa realidade inteligível pela relação entre as bases epistemológicas da antropologia transpessoal e da antropologia teológica. Buscamos verificar em que medida a abordagem transpessoal influencia e contribui com o exercício teológico de resgate da visão unitária da pessoa humana e com o despertar da real vocação e natureza essencial do sujeito na relação com Deus.

No primeiro capítulo, dedicamo-nos a um breve sobrevoo histórico-filosófico sobre o problema do dualismo antropológico (separação alma-corpo, espírito-matéria) enquanto influência predominante na mentalidade dos indivíduos ocidentais da contemporaneidade que resultou em uma noção distorcida da natureza humana. Em seguida, discorremos sobre como a hegemonia dualista se expressou e quais as suas consequências, tanto na história da psicologia moderna, chegando até à vertente transpessoal, como na história da teologia cristã, evidenciando o objetivo em comum que as matérias antropológicas originárias dessas ciências possuem em superar as noções fragmentárias sobre o humano. Pormenorizamos, ainda, a respeito da natureza interdisciplinar do trabalho - com abertura ao transdisciplinar - e da importância da promoção do diálogo entre a teologia e as ciências humanas. Ademais, definimos o uso do método de correlação, de Paul Tillich, por considerarmos que ele representa o procedimento teológico mais adequado ao exame de fronteira ao qual nos propomos.

No segundo capítulo, apresentamos a antropologia transpessoal e as suas bases epistemológicas provenientes do ramo da psicologia, contextualizando-a no período de emergência do chamado paradigma holístico. Posteriormente, explicitamos o seu diferencial enquanto uma disciplina voltada à observação do aspecto místico da consciência humana, que abrange a valorização da busca pelo sagrado no desenvolvimento psicológico do indivíduo e o estudo da dimensão espiritual do ser humano em integração com as demais dimensões do sujeito. Por fim, argumentamos sobre como a antropologia transpessoal responde ao problema existencial do dualismo antropológico. Mostramos, por meio da *Teoria do Espectro*, que as dimensões da consciência representam facetas do humano unificado e que o dualismo se manifesta como um fenômeno em determinados graus mais "estreitos" de percepção, em que o sujeito vivencia a impressão perceptual de estar separado do mundo, dos outros, de si mesmo, enfim, do próprio centro norteador da sua consciência. Diante desse

fenômeno, as noções transpessoais apontam para as experiências transpessoais como caminho para a expansão e a individuação da consciência, com vistas ao resgate da conexão com a Realidade não-dual, experimentando, assim, a unidade do ser.

No terceiro capítulo, estudamos a antropologia teológica e as suas bases epistemológicas, elucidando a singularidade da mensagem cristã sobre a natureza humana e evidenciando os cuidados e os desafios para se afirmar, na atualidade, o ser humano em sua respectividade e em sua relação com Deus Uno e Trino, revelado em Jesus Cristo. Logo após, abordamos a dimensão teológica como o fundamento do ser do indivíduo que possibilita a conexão com o divino e que reaviva, no sujeito, a lembrança de sua vocação sublime de ser livre e responsável, imagem e semelhança do Pai. Por último, descrevemos o caminho teológico de compreensão unitária da pessoa em uma perspectiva de *unidade na pluralidade* que se efetiva por uma abordagem de integração-inclusão. E, então, indicamos a perspectiva teológica de que a Revelação cristã - na autocomunicação de Deus, em Jesus Cristo, pela força do Espírito Santo - é a manifestação da gratuidade divina que impele o ser humano à rememoração e à vivência de sua verdadeira condição.

No quarto capítulo, aplicamos o método tillichiano e constatamos que, para a pergunta existencial sobre o dualismo antropológico, suscitada no âmbito transpessoal, a antropologia teológica responde com o símbolo "o Cristo", ancorado no conceito de Trindade por meio dos símbolos cristãos "Deus" e "o Espírito". Todavia, buscando nos aproximar um pouco mais de um viés transdisciplinar, demos um passo à frente e evidenciamos que, assim como a teologia é capaz de elaborar perguntas e respostas no campo da Revelação, também a abordagem transpersonalista é capaz de desenvolver suas perguntas e respostas no campo existencial. Dessa forma, chegamos ao cerne da dissertação, no qual efetuamos correlações mutuamente críticas a fim de identificarmos as aproximações e os distanciamentos entre as matérias examinadas.

Em nossas conclusões, percebemos o quanto extenso ainda é o trabalho de superação do paradigma dualista acerca das noções sobre o ser humano tanto nos estudos transpersonalistas como nas pesquisas teológicas. Acreditamos ser válido o esforço de continuidade na afirmação da pessoa como uma unidade psicofísica que se manifesta multidimensionalmente, pois nunca se faz excessivo rememorarmos quem somos, em essência, e buscarmos um sentido de vida mais profundo em comunhão com Aquele que é o fundamento do nosso ser.

Consideramos que as investigações transpessoais contribuem com a teologia no entendimento acerca das expressões substanciais do dualismo ao expor sinais da sua atuação nas bases da cognição humana. Nascida no paradigma holístico, essa linha de pensamento se

mostra originariamente predisposta ao diálogo transdisciplinar e pluralista, incentivando a abertura da teologia aos estudos de fronteira. Essa aptidão transpessoal favorece, ainda, a capacidade de trânsito pelos diversos pontos de vista religiosos, científicos e filosóficos, propiciando grande alcance na irradiação da noção integrativa da pessoa, em colaboração com a divulgação da mensagem cristã.

Essa abordagem se conecta aos preceitos teológicos na medida em que possui abertura àquilo que é da ordem do excesso, do "mais de Deus", e assume a dimensão espiritual como o núcleo da consciência humana, isto é, como a instância de abertura radical e a relação imediata com o Mistério, "lugar" de acesso à realidade essencial em que pulsa o amor capaz de integrar tudo o que se encontra fragmentado. Além do mais, uma vez que a práxis transpessoal se ocupa das experiências que elevam o ser humano para além de si mesmo em direção à unidade fundamental do ser, ela pode atingir a dimensão de profundidade e de mistério ligadas ao âmbito do Espírito divino, promovendo uma vida-sem-ambiguidades e favorecendo a transcendência das estruturas egoicas para, enfim, conduzir o ser humano à individuação.

Notamos também que os estudos teológicos cooperam com a transpessoal por meio da noção de Alteridade Absoluta, compreensão que enfatiza a dimensão relacional antropológica e divina e que evita os riscos de um fechamento do sujeito no âmbito da imanência, sem o reconhecimento de um poder salvador transcendente capaz de despertar a consciência humana em relação à situação alienadora em que ela se encontra. Nesse sentido, os símbolos cristológicos, em conjunto com os símbolos trinitários, podem representar um caminho seguro para o processo de individuação do ser humano na perspectiva transpessoal, por representarem o divino e a dispensação da Sua graça, fundamental para que o ser humano adquira a vontade de querer a própria cura integral e a certeza de que obterá êxito em sua missão.

É importante dizer que as metodologias tillichianas e tracyanas e o conceito rahneriano de "cristianismo anônimo", contidos no campo teológico, funcionaram como portas significativas que abriram perspectivas de diálogo entre a antropologia teológica e a antropologia transpessoal, transpondo barreiras, rompendo preconceitos e expandindo horizontes necessários para se afirmar a fé cristã na atualidade. O aforismo de Teilhard de Chardin atesta: "tudo o que sobe, converge". Nesse sentido, que tenhamos refinamento perceptual o suficiente para reconhecer o ponto alto da multiplicidade do conhecimento humano que converge e que nos revela, a todo instante, o plano salvífico de amor incondicional do Pai que é todo lugar.

A partir disto, intuímos que essa dissertação favorece futuros desdobramentos para pesquisas interdisciplinares e transdisciplinares que visam relacionar a antropologia teológica e a antropologia transpessoal. Cada ponto de aproximação e de distanciamento traçado em nossas correlações mutuamente críticas pode ser melhor esclarecido ou aprofundado, servindo de conteúdo tanto para outras dissertações como para teses de doutorado. Destacamos um interesse especial em investigar, com profundidade, o tema que conecta as experiências transpessoais e as experiências extáticas, por meio, talvez, de uma pesquisa de campo. Ademais, as pesquisas emergentes podem e devem extrapolar o âmbito antropológico, correlacionando também outras disciplinas teológicas e transpessoais.

Enfim, sentimos que este exercício intelectual teológico-transpessoal e transpessoal-teológico favoreceu nosso crescimento espiritual na conexão com Jesus Cristo e no despertar de novas vocações; nosso amadurecimento mental na perda de ingenuidades e no ganho de conhecimento; nosso fortalecimento emocional no aprofundamento do campo sentimental e na superação de medos, culpas, orgulhos e egoísmos; e nosso ancoramento físico na experiência concreta do amor divino incondicional e na frequenciação corpórea para novos ritmos existenciais.

REFERÊNCIAS

ALVES, César Andrade. *Método teológico e Ciência: a Teologia entre as disciplinas acadêmicas*. São Paulo: Edições Loyola, 2019.

BERNI, Luiz Eduardo. "Os diferentes usos do termo espiritualidade na busca por uma definição instrumental para a psicologia". In: *Psicologia, espiritualidade e epistemologias não hegemônicas*: v.3. São Paulo: Conselho Regional de Psicologia de São Paulo, 2016.

BÍBLIA Sagrada. 3.ed. Brasília: CNBB, 2019.

CONCÍLIO VATICANO II. *Gaudium et spes* (Sobre a Igreja no mundo atual). Roma: 1965. Disponível em: <https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_po.html>. Acesso em 06 fev. 2023.

CUNHA, Carlos Alberto Motta. *O contributo do método da correlação de Paul Tillich à epistemologia da teologia pública no Brasil no contexto do pensamento complexo e transdisciplinar*. Tese (Doutorado em Teologia) - Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte, 2015. 408 p.

DE MORI, Geraldo Luiz. "A trajetória do conceito de pessoa no Ocidente". In: *Theologica Xaveriana*, v. 64, n. 177 (2014), pp. 59-98.

DESCARTES, René. *As paixões da alma*. In: DESCARTES, René. Discurso do método; Meditações; objeções e respostas; As paixões da alma; Cartas. Tradução J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. pp. 213-294. (Os Pensadores).

DIAS, Clarissa França. "Diálogo entre a Antropologia Cristã e a Antropologia Psicológica Uslariana na conceptualização da relação unicista entre o corpo e a alma humanas no contexto do pensamento ocidental". In: Pensar - Revista Eletrônica da FAJE, v. 10, n. 2 (2019): 147-157.

DIAS, Clarissa França. "Perspectivas da fé antropológica segundo Karl Rahner: o alcance da luz da graça a todo ser humano". In: Pensar - Revista Eletrônica da FAJE, v. 12, n. 2 (2021): 79-91.

DI BIASE, Francisco; ROCHA, Mário. *Ciência, espiritualidade e cura: psicologia transpessoal e ciências holísticas: uma transformadora síntese da ciência moderna da consciência com as tradições espirituais revelando o poder da mente não-local, da meditação e dos estados alterados da consciência*. Rio de Janeiro: Qualitymark, 2005.

FERREIRA, Aurino Lima; SILVA, Sidney Carlos Rocha da. "A espiritualidade como acontecimento transpessoal". In: *Psicologia, espiritualidade e epistemologias não hegemônicas*: v.3. São Paulo: Conselho Regional de Psicologia de São Paulo, 2016.

FERREIRA, Aurino Lima; SILVA, Sidney Carlos Rocha da; SILVA, Silas Carlos Rocha. "A experiência da espiritualidade como natureza da subjetividade". In: *Psicologia, espiritualidade e epistemologias não hegemônicas*: v.3. São Paulo: Conselho Regional de Psicologia de São Paulo, 2016.

GIBELLINI, Rosino. *A teologia do século XX*. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2012.

GROF, Stanislav. *A mente holotrópica*: novos conhecimentos sobre psicologia e pesquisa da consciência. Tradução de Wanda de Oliveira Roselli. Consultoria da coleção por Alzira M. Cohen. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

GROF, Stanislav; GROF, Christina. *Respiração holotrópica*: uma nova abordagem de autoexploração e terapia. Rio de Janeiro: Capivara, 2010.

GUIMARÃES, Hélio Penna; AVEZUM, Álvaro. "O impacto da espiritualidade na saúde física". In: *Revista de Psiquiatria Clínica*, vol. 34, supl. 1, Belo Horizonte, p. 88-94, 2007.

JÚNIOR, Décio Iandoli. *Da alma ao corpo físico*. São Paulo: AME-Brasil, 2014.

JÚNIOR, Francisco de Aquino. "A problemática da Antropologia Teológica". In: *Atualidade Teológica*, v. 17, n. 44, p. 267-291, 2013.

LADARIA, Luis F. *Antropología Teologica*. Roma-Madrid: Università Gregoriana Editrice, 1983.

LADARIA, Luis F. *Introdução à antropologia teológica*. Tradução de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Loyola, 2010.

MASLOW, Abraham H. *Toward a psychology of being*. 3. ed. New York: John Wiley and Sons, 1998.

NICOLESCU, Basarab. *O Manifesto da Transdisciplinaridade*. São Paulo: Triom, 1999.

OLIVEIRA, Renato Alves de. "A dimensão teológico-cristã da pessoa humana". In: *Horizonte - Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião*, vol. 14, n. 42, p. 557-605, 30 de jun. de 2016.

PANNENBERG, Wolfhart. *Teología y Reino de Dios*. Salamanca: Sígueme, 1974.

PRATES, Luciana Cangussu. "Linguística Cognitiva e Psicologia Transpessoal: metáforas conceptuais utilizadas para se referir ao “transcendente”". 60 f. Monografia (Especialização) - Instituto Renascer da Consciência, Programa de Pós-Graduação em Psicologia Transpessoal, Faculdade Metropolitana de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2010.

RAHNER, Karl. *A antropologia*: problema teológico. São Paulo: Herder, 1968.

RAHNER, Karl. *Curso fundamental da fé*: introdução ao conceito de cristianismo. São Paulo: Paulinas, 1989.

RUBIO, Alfonso García. *Unidade na pluralidade*: o ser humano à luz da fé e da reflexão cristãs. São Paulo: Paulinas, 1989.

SALDANHA, Vera. *Psicologia transpessoal*: abordagem integrativa: um conhecimento emergente em psicologia da consciência. Ijuí: Editora Unijuí, 2008.

SALDANHA, Vera. *A Psicoterapia Transpessoal*. Rio de Janeiro: Record: Rosa dos Tempos, 1999.

SANTOS, Akiko. "O que é transdisciplinaridade". Publicado no periódico Rural Semanal, da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, I parte: na semana de 22/28 de agosto de 2005; II parte: na semana de 29/04 de setembro de 2005.

SCHULTZ, Duane P.; SCHULTZ, Sydney Ellen. *História da Psicologia Moderna*. Tradução da 11a ed. norte-americana por Priscilla Rodrigues Lopes. 4a ed. São Paulo: Cengage, 2019.

SMUTS, J. C. *Holism and evolution*. Connecticut: Greenwood Press, 1973.

STRIEDER, Inácio. "O homem como ser corporal". In: *Síntese Nova Fase*, v. 19, n. 56 (1992): 93-112.

TILLICH, Paul. *Dinâmica da fé*. Tradução Walter O. Schlupp. 3. ed. São Leopoldo: Sinodal, 1985.

TILLICH, Paul. *Teologia Sistemática*. Tradução de Getúlio Bertelli e Geraldo Korndörfer. São Leopoldo: Sinodal, 2014.

TRACY, David. *A imaginação analógica*: a teologia cristã e a cultura do pluralismo. Tradução de Nélio Schneider. São Leopoldo: Unisinos, 2006.

TRACY, David. *Tillich and Contemporary Theology: in the thought of Paul Tillich*. Eds. James Luther Adams, Wilhelm Pauck e Roger Lincoln Shinn. San Francisco: Harper and Row Publishers, 1985.

VAZ, Henrique C. de Lima. *Antropologia filosófica*. v. 1. 8. ed. Edições Loyola: São Paulo, 2006.

VEGA, Veridiana da Silva Prado. "Espiritalidade na psicologia de acordo com a logoterapia: a dimensão noética e a busca de sentido". In: *Psicologia, espiritualidade e epistemologias não hegemônicas*: v.3. São Paulo: Conselho Regional de Psicologia de São Paulo, 2016.

WALSH, Roger; VAUGHAN, Frances (Orgs.). *Caminhos Além do Ego: uma visão transpessoal*. São Paulo: Cultrix, 1995.

WEIL, Pierre. "O novo paradigma holístico: ondas à procura do mar". In: BRANDÃO, Dênis M. S.; CREMA, Roberto (org.). *O novo paradigma holístico: ciência, filosofia, arte e mística*. São Paulo: Summus. 1991.

WILBER, Ken. *O Espectro da Consciência*. São Paulo: Cultrix, 1995.

WILBER, Ken. *Psicologia Integral: Consciência, Espírito, Psicologia, Terapia*. São Paulo: Cultrix, 2000.