

A interdisciplinaridade entre a antropologia cristã e a psicologia transpessoal diante do dualismo corpo-alma

Ediana de Souza Soares¹

Resumo: Este trabalho busca destacar alguns aspectos comuns entre a antropologia cristã e a abordagem da psicologia transpessoal visando apresentar perspectivas para a compreensão do ser humano em sua totalidade, numa superação do dualismo antropológico corpo-alma, característico da cultura ocidental. A antropologia cristã tem suas raízes na tradição bíblica, que compreende o ser humano como um todo, ou seja, unitário em seu ser, que se define em relação dialógica com Deus, com o outro e com o universo. A psicologia transpessoal também aborda a pessoa em sua totalidade integrada ao *cosmos* e a todo universo. Porém, a unidade é entendida como o desaparecimento da percepção dual eu-mundo que se realiza a partir da expansão da consciência e pela transcendência. O tema deste artigo será abordado a partir da concepção cristã sobre o ser humano e da psicologia transpessoal, sobretudo, do pensamento de Ken Wilber sobre a expansão da consciência, estudada por vários pesquisadores dessa abordagem da psicologia atual. Conclui-se que ao destacar a interdisciplinaridade entre ambas, reforçam-se os argumentos para superar a visão dicotômica sobre o ser humano, que desencadeia em vários outros dualismos e na minimização do corpo como lugar teológico na experiência da fé cristã.

Palavras-chave: Fé. Antropologia cristã. Ser humano. Dualismo. Psicologia transpessoal. Ken Wilber

INTRODUÇÃO

Na realidade cotidiana das práticas devocionais dos fiéis católicos e até mesmo nos textos litúrgicos, deparamo-nos com concepções dualistas, expressas na oposição corpo-alma. Esta compreensão dualista leva a outros dualismos como o que opõe profano-sagrado, santo-pecador, com repercussões nas leituras opressoras de gênero (machismo) etc. Esse dualismo desencadeia ainda um desequilíbrio que se expressa, por um lado, na identificação do corpo como responsável pelo pecado, e por outro lado, no cuidado excessivo do corpo, que se expressa no culto de si mesmo. Pode também levar à falta de solidariedade com os pobres, porque, segundo tal visão, o que conta para Deus é a alma. Tais constatações se encontram no contato pastoral com muitas comunidades cristãs.

No ambiente acadêmico e entre os/as teólogos/as, percebe-se, em grande parte das pesquisas, que a visão dualista está superada. Normalmente é defendida a concepção unitária de ser humano. O Concílio Vaticano II proporcionou a revisão da antropologia cristã, confirmando as reflexões teológicas pré-conciliares sobre o ser humano uno ou impulsionando esta reflexão antropológica na teologia contemporânea, tendo como ponto de partida a cristologia.

Neste artigo discutiremos as contribuições da psicologia transpessoal para a compreensão da antropologia cristã. Quais de seus aspectos ajudam a argumentar em favor da

1 Mestranda em Teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE). Bolsista FAPEMIG. Contato: soaresedianasouza@gmail.com

concepção unitária de ser humano? Para evidenciarmos esta interdisciplinaridade, trataremos da antropologia teológica, elegendo os termos antropológicos bíblicos *nefesh*, *basar*, *ruah*, *leb* e o tema da encarnação, relacionado com a salvação a partir da cristologia. Teremos como fonte principal de estudo as obras de Hans Walter Wolff e Alfonso García Rubio. Na abordagem da psicologia transpessoal, apresentaremos o desenvolvimento dos estudos de Ken Wilber sobre a expansão da consciência e do conceito de pessoa, dando ênfase à pesquisa de Jorge Trevisol.

Esperamos neste artigo oferecer uma contribuição para a reflexão teológica que permita iniciar ou que reforce a superação do dualismo antropológico em nossas comunidades eclesiais e na vivência da fé de cada cristão/ã.

1 A VISÃO SOBRE O SER HUMANO NA PSICOLOGIA TRANSPESSOAL

Para compreendermos o conceito de antropologia transpessoal e por quê esta abordagem tem algumas correlações com a antropologia cristã-bíblica, vamos discorrer brevemente sobre a história epistemológica da psicologia transpessoal, pois ela conduziu a esta nova compreensão sobre o ser humano. Segundo Jorge Trevisol,

Uma psicologia mais aberta está voltando a se ocupar de experiências pertencentes a uma área que, por longo tempo, por causa de seu caráter subjetivo, foi deixada sob a guarda da metafísica e da religião: a área dos estados superiores de consciência ou da religião (TREVISOL, 2008, p. 64).

A psicologia transpessoal surge como a quarta força da psicologia nos Estados Unidos na década de 1960, a partir de reações às teorias dominantes: behaviorista, psicanalítica e humanística. Em seu surgimento, Anthony J. Sutich, um de seus teóricos, afirma que ela é representada por um grupo de psicólogos e profissionais de várias áreas “interessados naquelas capacidades e potencialidades ÚLTIMAS que não possuem um lugar sistemático na teoria positivista ou behaviorista (‘Primeira Força’), na teoria psicanalítica clássica (‘Segunda Força’), ou na psicologia humanística (‘Terceira Força’)” (SUTICH, 1978, p. 29). Por isso, “pela psicologia transpessoal volta-se a ter presente a consciência como objeto essencial de estudo para compreensão do ser humano, por longo tempo deixada na sombra, devido ao grande interesse pelo estudo do inconsciente, a grande novidade científica humanista do século XX” (TREVISOL, 2008, p. 82).

Apenas como informação histórica, ainda, citamos a constatação de Sutich sobre a psicologia transpessoal no seu contexto emergente. Ela

ocupa-se especificamente do estudo científico *empírico* e da aplicação das descobertas importantes dos seguintes assuntos: metanecessidades, no âmbito individual e da espécie; valores últimos; consciência unitiva; experiências de pico; valores B; êxtase; experiência mística;

respeito; ser; autorrealização; essência, felicidade; milagres; significado último; transcendência do self; espírito; singularidade; consciência cósmica; sinergia individual e da espécie; máximo encontro interpessoal; sacralização da vida cotidiana; fenômenos transcendentais; alegria e diversão cósmica; consciência sensorial máxima; responsividade e expressão; e dos conceitos, experiências e atividades relacionadas (SUTICH, 1978, p. 29-30).

Pierre Weil, um dos pioneiros da psicologia transpessoal no Brasil, nos apresenta a seguinte definição: ela “é um ramo da Psicologia especializada no estudo dos estados de consciência; ela lida mais especialmente com a ‘experiência cósmica’ ou os estados ditos ‘superiores’ ou ‘ampliados’ da consciência”, que posteriormente foram denominados estados transpessoais (WEIL, 1982, p. 9). Ainda conforme Weil, “o termo ‘consciência cósmica’ foi escolhido pelo psiquiatra canadense Richard Maurice Bucke (1901), para designar um estado de consciência que se situa acima da simples consciência comum ao homem e uma parte dos animais, ou mesmo da consciência de si mesmo”. Consciência cósmica foi a expressão adotada por Bucke para expressar “uma experiência em que determinadas pessoas percebem a unidade do Cosmos, se percebem dentro dela; a experiência é acompanhada de sentimentos de profunda paz, plenitude, amor a todos os seres” (WEIL, 1982, p.19). O movimento transpessoal reconhecia

que tais estados podem ser espontâneos ou provocados (por atividades intensas como esportes, privação sensorial, meditação, práticas espirituais, uso de drogas); que esses estados são importantes no desenvolvimento humano e, portanto, não apenas são bem-vindos como podem e devem ser procurados, provocados, e sua ocorrência estimulada; que tais estados são comuns durante e devido a prática espiritual; que, portanto, é importante estudar a espiritualidade como evento importante na vida humana; que, dada sua inexistência nas abordagens psicológicas anteriores, seria necessário criar modelos que possam unir psicologia e espiritualidade (PARIZI, 2014, p.115-116).

Ao descrever a metodologia da psicologia transpessoal, ainda em sua fase inicial, Weil aponta que em seu desenvolvimento “reconhece-se facilmente a influência direta ou indireta dos diferentes ramos da psicologia ocidental: experimental, fisiológica, patológica, clínica, evolutiva, behaviorista, gestaltista, psicanalítica, existencial, humanística”. Também se encontra presente nela “uma forte influência dos métodos orientais tais como o Ioga, o Zen e o Sufismo seja como objeto de estudo, seja como fonte de inspiração”. E ainda, ela “lança mão de outras ciências tais como: a Física, Biofísica, Genética, Farmacologia, Hipnologia, Neurologia, Psiquiatria, Sociologia, Antropologia, entre outras” (WEIL, 1982, p. 9).

Alguns desenvolvimentos importantes para a teoria transpessoal foram o *Princípio da Incerteza*, de Heisenberg (1930), a *Teoria Boots-*

trap, de Geoffrey Chew (1968), *a Ordem Implícada (ou Implícita)*, de David Bohm, *a Teoria do Caos*, de René Thom, *a Teoria Holográfica do Cérebro*, de Karl Pribram (1968), *a Causalidade Morfogenética*, de Rupert Sheldrake, *as Matrizes Perinatais*, de Stanislav Grof, *a Psicologia de Espectro*, de Ken Wilber (PARIZI, 2014, p.117).

Jorge Trevisol nos oferece uma excelente síntese sobre o desenvolvimento epistemológico da psicologia transpessoal. Ela

tem o mérito de trazer para junto de si, na construção do tecido epistemológico, a experiência de pesquisas feitas na área de antropologia, da própria psicologia, da filosofia, das tradições culturais e religiosas orientais, africanas e andinas, como também da física, da biologia e da sociologia contemporâneas. Por essas e outras razões, a psicologia transpessoal apresenta-se como filha direta do enfoque transdisciplinar e holístico da realidade: abarca amplamente os diferentes níveis de experiências do ser humano, retirando-o daquele estreito a que fora relegado pela concepção mecanicista cartesiana, ampliando os seus limites para além das fronteiras estritamente psicológicas e tornando-o passível de compreensão, inclusive e principalmente naqueles níveis, antes, deixados à arte e à religião. (TREVISOL, 2008, p. 80).

Mais recentemente, no mesmo sentido das definições acima, Vera Saldanha, uma das representantes contemporâneas da psicologia transpessoal no Brasil, confirma que ela **é um ramo transdisciplinar** da psicologia. “A Psicologia Transpessoal possui um cunho de ciência demarcadamente humanista, caracterizando-se como um conhecimento de abordagem transdisciplinar, o qual possibilita uma síntese articuladora de elementos cognitivos e valorativos da realidade” (SALDANHA, 2020, p.55).

Pierre Weil apresenta as primeiras hipóteses e descobertas da psicologia transpessoal a partir de estudos experimentais, seja através de estudos clínicos ou em forma de análises especulativas:

Unidade: é o desaparecimento da percepção dual Eu-Mundo.

Inefabilidade: a experiência não pode ser descrita com a semântica usual.

Caráter noético: um senso absoluto de que o que é vivido é real, às vezes, muito mais real do que a vivência cotidiana comum.

Transcendência do tempo-espaço: as pessoas entram numa outra dimensão; o tempo não existe e o espaço tridimensional desaparece.

Sentido do sagrado: o senso de algo grande, respeitável e sagrado

está acontecendo.

Desaparecimento do medo da morte: a vida é percebida como eterna, mesmo se a existência física é transitória.

Mudança do sistema de valores e de comportamento: muitas pessoas mudam os seus valores no sentido B de Maslow (Beleza, Verdade, Bondade etc.). Há uma subestimação progressiva dos valores ditos materiais e do apego ao dinheiro. O “Ser” substitui o “Ter” (WEIL, 1982, p. 10).

Na psicologia transpessoal, o enfoque é na autotranscendência, que acontece a partir da expansão da consciência. Neste sentido Ken Wilber se destaca por ter priorizado este aspecto em suas pesquisas e desenvolvido o espectro da consciência. Ele a descreveu em três níveis: do ego, existencial e mental.

O nível do ego é a faixa da consciência que engloba o nosso papel, nossa auto-imagem consciente e inconsciente, a natureza analítica e discriminativa de nosso intelecto. O nível existencial abrange o nosso organismo total, nosso corpo e nossa psique, nosso sentido básico de existência, de ser, a par com nossas premissas culturais; é o nível que nos dá a sensação de uma consciência separada do EU. O nível mental é aquele da mente mística, que nos oferece a sensação que nos identifica com o universo inteiro (TREVISOL, 2008, p. 136-137).

É importante, mais uma vez, enfatizar que o maior diferencial da psicologia transpessoal é o valor que ela atribui à dimensão espiritual, pois esta dimensão está relacionada à consciência cósmica, à possibilidade do ser humano sentir-se um com o universo. Segundo Parizzi,

Wilber, em inúmeros momentos de toda sua obra, propõe-se a esclarecer como essa aproximação entre psicologia e espiritualidade pode ser entendida, partindo da ideia de Maslow, de um processo de autorrealização humana entendido como: conhecer a si mesmo, o que inclui a análise do inconsciente individual, a exploração do inconsciente coletivo, os arquétipos dominantes na psique (tarefas propostas pela psicanálise e pela psicologia analítica); conhecer os outros homens e relacionar-se com eles (tarefas propostas pela psicologia existencial-fenomenológica), participação social, política e ecológica (tarefas propostas pela psicologia social) e conhecer a Deus (tarefa proposta pelas tradições espirituais). Para Wilber, esses três estágios (relacionamento consigo, com o outro e com o divino) são necessários para a realização completa do ser humano; o não cumprimento de alguma das tarefas manterá o homem incompleto, portanto, sujei-

to à angústia, à ansiedade e à sensação de incompletude (PARIZZI, 2014, p. 122).

É importante esclarecer que o enfoque transpessoal valoriza é a dimensão espiritual do ser humano, não a questão confessional em si, mas a capacidade que ele tem de transcender-se a si mesmo pela expansão de sua consciência. Trevisol nos apresenta a concepção deste dado religioso na transpessoal apontando para a consciência espiritual, e não para uma confissão de fé. A dimensão religiosa é um dado antropológico que independe da opção de fé de cada pessoa.

Por religião, entendemos, aqui, o sentido místico, isto é, a consciência mais sutil e refinada em que acontece a ligação mais estreita entre sujeito e objeto, a conexão máxima com a realidade que vai além da pessoalidade, através da consciência altamente ampliada, atingindo inclusive a transcendência. Nesse sentido, a psicologia vai relacionar os estados biofísico, psicológico, racional e espiritual numa unidade total da pessoa, onde, numa e, na outra, a máxima sutileza, dimensões inerentes a todas as coisas, principalmente, ao ser humano, sua consciência espiritual (TREVISOL, 2008, p. 64).

Pela expansão da consciência, o ser humano experimenta a superação de “todo tipo de dualidade ou fragmentação, fazendo-o alcançar aquele estado de união e totalidade, acalmando, inclusive, a sua ansiedade de unitividade” (TREVISOL, 2008, p. 99). Trevisol ainda descreve esta experiência transpessoal citando Grof:

Transcendemos a distinção entre sujeito e objeto e experimentamos uma união extática com a humanidade, a natureza, o cosmo e Deus. Isto é associado a sentimentos intensos de alegria, felicidade, serenidade e paz interior. Em uma experiência mística desse tipo, temos a sensação de sair da realidade comum, na qual o espaço tem três dimensões e o tempo é linear. Entramos em um domínio metafísico, transcendente, onde estas categorias não se aplicam mais. Nesse estado, a infinidade e a eternidade tornam-se realidades experienciais (TREVISOL, 2008, p. 99).

O que diferencia a psicologia transpessoal da humanista é justamente o princípio de que a dimensão espiritual do ser humano é uma dimensão essencial em sua existência e está atrelada à experiência da expansão da consciência. A transpessoal considera o estado de vigília, o sonho, o sono profundo sem sonho e o estado transpessoal como os estados de consciência. Neste artigo, nossa abordagem está delimitada ao estado da consciência transpessoal ou consciência expandida, que

caracteriza-se por ser aquela da paz profunda, vivenciada especificamente por aquelas pessoas que se deixaram transportar pela nuvem

do não-saber, inserindo-se na realidade sem dualidade entre eu-tu do mistério transcendente. Neste estado o cérebro emite ondas delta, extremamente lentas, as mesmas do sono sem sonho, mas estando completamente despertas, em vigília, portanto, essas pessoas fazem a grande experiência de ser o que são na sua essência (TREVISOL, 2008, p. 84).

Ken Wilber, também, elaborou uma abordagem integral do ser humano, tendo-se apropriado da metodologia transdisciplinar.

O núcleo de sua obra é um modelo teórico evolucionário do ser humano, tanto em seus aspectos ontogenéticos (fases pré-pessoal, pessoal e transpessoal) quanto filogenéticos (desenvolvimento da raça humana, com suas respectivas unidades taxonômicas). Seu propósito, dialogando com muitos campos do saber humano, tais como a sociologia, a psicologia do desenvolvimento, a antropologia biológica e cultural, a psicologia clínica, a filosofia perene, a história e a epistemologia, é integrar diferentes modelos teóricos, formulando uma abordagem integral sobre a vida e o ser humano (BARRETO; FREIRE, 2021, p. 362).

A abordagem transpessoal deu origem a um novo conceito sobre o ser humano, relacionado à autorrealização pessoal que se concretiza na transpessoalidade, na espiritualidade e na transcendência (TREVISOL, 2008, p. 81).

O ser humano realmente pleno é aquele que ultrapassa a própria condição humana, pela transcendência e espiritualidade, alcançando aqueles níveis de si mesmo que estão acima de sua personalidade e que, portanto, revelam e atualizam a sua condição transumana, transpessoal, espiritual e divina (TREVISOL, 2008, p. 89).

O ser humano pleno é aquele desperto, de consciência ampla, que foi para além do ego de qualquer identificação. É aquele que ultrapassou a barreira do eu/não-eu, do sujeito/objeto, do espaço e do tempo. É alguém que se experimenta como nada e como tudo, presente e ampliado, como individual e universal, que está em nenhuma parte e em toda parte ao mesmo tempo (TREVISOL, 2008, p. 92).

Por fim, vale citar como conclusão, a seguinte constatação de Trevisol:

o que dá respaldo e credibilidade ao pensamento wilberiano, a nosso ver, é o fato de ele ter percorrido os vários horizontes da ciência humana e haver superado a visão científica dualista e fragmentada de ser humano, através de seu conhecimento da ciência ocidental, juntamente com sua vivência e sabedoria, extraídas das filosofias e

tradições orientais [...], a figura simbólica dessa sua visão poderia ser aquela da grande teia, onde as várias dimensões humanas se entrelaçam, interdependem, mas também se singularizam, razão pela qual tanto o biológico e o psicossocial quanto o racional-espiritual podem ser lugar de compreensão, expressão e interpretação do sujeito humano, de tal modo que ignorar, nem que seja somente um desses horizontes, é pormenorizar o significado verdadeiro de ser humano (TREVISOL, 2008, p. 137).

Portanto, destacamos dois aspectos da abordagem transpessoal, apresentados nesse tópico, que nos permitem correlacioná-la com a antropologia cristã-bíblica: o estado da consciência expandida (autotranscendência e espiritualidade) e a concepção unitária (de totalidade) do ser humano a partir das relações consigo mesmo, com o outro, com o cosmos e com Deus.

2 A VISÃO CRISTÃ SOBRE O SER HUMANO

A compreensão sobre o ser humano que rompeu com os dualismos na teologia cristã é a que aparece na Constituição pastoral *Gaudium et spes*, do Concílio Vaticano II.

Corpo e alma, mas realmente uno, o homem, por sua própria condição corporal, sintetiza em si os elementos do mundo material, que nele assim atinge sua plenitude e apresenta livremente ao Criador uma voz de louvor. Não é, portanto, lícito ao homem desprezar a vida corporal, mas, ao contrário, deve estimar e honrar seu corpo, porque criado por Deus e destinado à ressurreição no último dia. Mas, vulnerado pelo pecado, o homem sente as revoltas do corpo. Portanto a própria dignidade do homem pede que ele glorifique a Deus, em seu corpo, não lhe permitindo servir a más inclinações do coração. O homem na verdade não se engana quando se reconhece superior aos elementos materiais, e não se considera somente uma partícula da natureza ou elemento anônimo da cidade humana. Com efeito, por sua vida interior, o homem excede a universalidade das coisas. Ele penetra nesta intimidade profunda quando se volta ao seu coração, onde o espera Deus, que perscruta os corações, e onde ele pessoalmente sob os olhares de Deus decide a sua própria sorte. Deste modo, reconhecendo em si mesmo a alma espiritual e imortal, longe de tornar-se joguete de uma criação imaginária que se explicaria somente pelas condições físicas e sociais, o homem, ao contrário, atinge a própria profundidade da realidade (GS, 14).

Com esse número da constituição pastoral iniciamos nossa reflexão sobre a antropologia cristã. De forma pontual, ele nos apresenta uma concepção unitária do ser humano ao definir: “corpo e alma, mas realmente uno, o homem...”. O início do número 14 já evidencia

claramente a dimensão unitária da pessoa, ou seja, não há dicotomia entre alma e corpo, pois são dimensões constitutivas da pessoa possuindo igual valor e dignidade. É importante valorizar ainda uma outra afirmação desse número: “Não é, portanto, lícito ao homem desprezar a vida corporal, mas, ao contrário, deve estimar e honrar seu corpo, porque criado por Deus e destinado à ressurreição no último dia” (GS 14). Aqui fica explícita a importância e a dignidade do corpo. Para os cristãos, o corpo é lugar teológico, da relação dialógica com Deus, pois o Verbo se encarnou assumindo toda a condição humana (cf. Fl 2,6s), exceto o pecado (Hb 4,15).

2.1 ALGUMAS NOÇÕES DA ANTROPOLOGIA BÍBLICA

Nas Sagradas Escrituras encontramos uma linguagem concreta, usada para narrar a experiência religiosa do crente. Por isso nela, órgãos e partes do corpo ou dimensões humanas são usados para expressar a ideia e a compreensão de pessoa a partir das relações estabelecidas com o outro, com a criação e com Deus. Vejamos o sentido de alguns termos antropológicos bíblicos, que são usados não para dicotomizar o ser humano, mas são maneiras de designar

o aspecto sob o qual o homem vive. Neste sentido, os quatro conceitos mais representativos no Antigo Testamento (*nefes*, *basar*, *ruah*, *leb*) revelam o homem cada vez sob um aspecto diferente. Correndo o risco de sermos incompletos, poderíamos, portanto, dizer que: *nefes* define o homem enquanto ele procede de alguma coisa; *ruah* o caracteriza enquanto está sujeito a sentimentos e possui aptidões; *leb* o mostra como ser capaz de pensar e de decidir; *basar* indica a sua impotência e fragilidade (LORETZ, 2004, p. 408).

Esta linguagem não é específica somente do Antigo Testamento. Ela é característica também do Novo Testamento. Jesus e seus discípulos são judeus, a sua cultura é semita. Os que formam as primeiras comunidades cristãs na Palestina ou na diáspora também estão ligados a este contexto. Então, mesmo que o Novo Testamento tenha sido escrito em grego, a ideia conceitual está fundamentada na cultura semita. Pagola nos apresenta como os primeiros cristãos do Novo Testamento, diante da experiência pós-pascal de Jesus, concebem o corpo, embora eles estivessem inseridos na cultura grega, que entendia o ser humano dividido em corpo e alma.

Eles são hebreus e, segundo sua mentalidade, o “corpo” não é simplesmente a parte física ou material de uma pessoa, algo que se pode separar de outra parte espiritual. O “corpo” é toda a pessoa tal como ela se sente enraizada no mundo e convivendo com os outros; quando falam de “corpo” estão pensando na pessoa com todo o seu mundo de relações e vivências, com toda a sua história de conflitos e feridas, de alegrias e sofrimentos. Para eles é impensável imaginar Jesus ressuscitado sem corpo; seria qualquer coisa, menos um ser humano.

Mas, naturalmente, não estão pensando num corpo físico, de carne e osso, submetido ao poder da morte, e sim num “corpo glorioso” que recolhe e dá plenitude à sua vida terrena marcada por sua entrega ao reino de Deus, seus gestos de bondade para com os pequenos, sua obediência até à morte. Jesus ressuscita com um “corpo” que recolhe e dá plenitude à totalidade de sua vida terrena (PAGOLA, 2007, p. 496).

De acordo com Konings,

O *koiné* sofreu fortes influências do aramaico, do hebraico e de outras línguas semíticas. Por isso, o grego do NT está cheio de semitismos, isto é, expressões ou construções traduzidas literalmente das línguas semíticas. Assim, p. ex., o pronome reflexivo *se, a si*, em hebraico é, muitas vezes, representado por “sua alma” (*nafshô*). O grego bíblico, como mais tarde o latim bíblico, traduz isso literalmente, p. ex., na expressão “salvar sua alma”, que foi entendido por muitos leitores num sentido espiritualista, enquanto a expressão hebraica quer dizer salvar a pessoa toda! Outro exemplo de semitismo é o termo “carne” (hebr. *Basar*), que geralmente significa a pessoa humana ou a prole, mas não propriamente o corpo e menos ainda as paixões corporais, sexuais etc. Em muitos casos “carne” deveria ser traduzido por “ser humano”, “instância humana”, “condição/natureza humana”, “família” ou coisa semelhante. Mas o grego do NT não faz esta interpretação e, muitas vezes, “greciza” as expressões de origem semítica traduzindo-as literalmente (KONINGS, 2002, p. 17-18).

García Rubio também afirma que a ideia antropológica do Antigo Testamento prevaleceu no Novo Testamento.

O Novo Testamento, no seu conjunto, se mantém fiel à visão unitária de homem, considerado que é como um todo vivo. Os termos gregos *psyqué, pnêuma, sarx, soma* e *kardia* podem significar tanto um aspecto do homem quanto o homem inteiro. Certamente não apontam para um dualismo alma-corpo, no sentido helênico (RUBIO, 1989, p. 263).

Buscando compreender os termos *nefesh, basar, ruah, leb (lebab)*, apresentaremos alguns de seus significados antropológicos deles.

A. NEFESH

É um termo antropológico bíblico traduzido por *psyqué (alma)* no grego. Por isso, podemos inferir que a palavra “alma” no Novo Testamento está sendo usada no sentido semita de *nefesh*.

Nêfesh aparece 755 vezes no Antigo Testamento; a *Septuaginta* traduz 600 vezes para *psyché*. Esta diferença estatística mostra que a significação diversa da palavra já chamou a atenção dos antigos em não poucos lugares. Hoje chegamos à conclusão de que a tradução “alma” em muitos poucos lugares corresponde ao significado de *nêfesh* (WOLFF, 1975, p. 21).

Pode-se dizer que de acordo com a tradição bíblica, a alma morre, o que é oposto à filosofia grega que afirma a sua imortalidade, pois no contexto semita o uso de *nefesh* pode indicar garganta, pescoço, alma como princípio da vida, respiração, desejos e afetos, a própria pessoa ou pronome pessoal ou reflexivo (WOLFF, 1975, p. 21-41; SCHÖKEL, 1997, p. 443-445).

No relato de Gn 2,7 aparece *nefesh* significando o ser humano, enquanto ser vivente: “Então Iahweh Deus modelou o homem com a argila do solo, insuflou em suas narinas um hálito de vida e o homem se tornou um ser vivente”. Este é um exemplo bíblico de que *nefesh* não é entendido como o conceito grego de alma, mas “deve ser olhado aqui em conjunto com a figura total do homem e especialmente com a respiração; por isso o homem não tem *nefesh*, mas é *nefesh*, vive como *nefesh*” (WOLFF, 1975, p. 22). Ainda há uma diferença sutil apresentada pelos estudiosos, entre a *nefesh* e a *ruah*, o sopro da vida. Mckenzie salienta o seguinte: “o homem, recebendo o sopro de Deus nas narinas, se torna uma ‘*nefesh* viva’. A *nefesh* não se identifica com o ‘sopro de vida’ que o homem recebe de Deus; a *nefesh* viva é o homem tal como é quando começa a viver; ele não é mais uma ‘*nefesh*’ morta” (MCKENZIE, 1983, p. 28). O termo *nefesh* representa a própria pessoa com as suas necessidades vitais, materiais. O ser humano, ser vivente, que recebeu o hálito de vida do criador e que precisa respirar, alimentar, beber, receber afetos, manifestar seus desejos. Mckenzie ainda afirma sobre o termo *nefesh*:

Parece que o significado fundamental pode ser entendido melhor nos casos onde *nefesh* é traduzida por “eu” ou “pessoa”, porém significando o eu existente concreto. É o “eu” precisamente como “eu pessoal”, como sujeito consciente de ação e paixão. [...] Talvez o Ego da psicologia moderna se aproxime mais do que qualquer outra palavra a um paralelo com *nefesh*, e *nefesh* é o termo hebr. que mais se aproxima de pessoa no sentido psicológico, i.é., um sujeito consciente (MCKENZIE, 1983, p. 29).

B. BASAR

Este termo foi traduzido para o grego como *sarx* (carne). Há alguns casos de *basar* no hebraico que no grego são traduzidos por *soma* (corpo). No Antigo Testamento, *basar* sempre se refere aos animais e ao ser humano, nunca a Deus (WOLFF, 1975, p. 43-50; SCHÖKEL, 1997, p. 121-122). Por exemplo, em Gn 2,23: “Então o homem exclamou: ‘Esta, sim, é osso de meus ossos e carne de minha carne!’”. *Basar*, além de nomear parte do corpo, pode especificar todo o corpo, indicando o ser humano na sua totalidade corporal. Vejamos em Nm 8,7 a

prescrição sobre a purificação dos levitas: “... rasparão eles todo o seu corpo e lavarão as suas vestes...”.

C. RUAH

Traduzido para o grego *pneuma* (espírito). Espiritual é um vocábulo muito presente em nossa cultura para designar o que é oposto ao material, e conseqüentemente, é também oposto ao sentido bíblico para *ruah*. Vejamos suas significações (WOLFF, 1975, p. 51-60; SCHÖKEL, 1997, p. 609-610):

Na Sagrada Escritura este termo é usado para exprimir várias situações que estão relacionadas com o alento como: alento vital, alma, espírito, respiração, fôlego, ofego, sopro e assopro. Vejamos os seguintes exemplos: Gn 1,2: “... e um sopro de Deus agitava a superfície das águas”. Is 42,5: “Assim diz Deus,... que firmou a terra e o que ela produz, que deu alento aos que a povoam e o sopro de vida aos que se movem sobre ela”.

É também usado para expressar as qualidades, dons, virtudes, defeitos: em Nm 27,15ss temos um exemplo em que *ruah*, traduzido para *pneuma* expressa os dons, sobretudo a habilidade de liderar: “Que Iahweh, Deus dos espíritos que animam toda a carne, estabeleça sobre esta comunidade um homem que saia e entre na frente dela e que a faça sair e entrar, para que a comunidade de Iahweh não seja como um rebanho sem pastor’. Iahweh respondeu a Moisés: ‘Toma a Josué, filho de Num, homem em que está o espírito. Tu lhe imporás as mãos...’. Ou para expressar uma qualidade como em Pr 11,13: “Quem anda tagarelando revela um segredo, é espírito seguro o que retém o assunto”.

Por fim, está diretamente relacionado a Deus, como algo que lhe pertence e que Ele concede às pessoas segundo seu desígnio: Sl 50,13: “não me rejeites para longe de tua face, nem retires de mim teu santo espírito”; Is 42,1: “Eis o meu servo que eu sustento, o meu eleito, em quem tenho o meu prazer. Pus sobre ele o meu espírito...”

Ruah “designa um fenômeno poderoso, que está no poder e à disposição de Javé” (WOLFF, 1975, p. 52). É a força de Deus, uma força vital e criadora ou que pode também destruir, ou a força manifestada através dos dons e carismas. Quando se refere ao ser humano trata de sua respiração ou da união da sua *ruah* com a *ruah* de Deus, da força que lhe vivifica. A *ruah* do ser humano está sempre em relação com a de Deus, pois esta é uma força própria de Deus. E Wolff ainda lembra que “só poucas vezes *ruah* corresponde ao que nós chamamos ‘espírito’” (WOLFF, 1975, p. 59).

D. LEB/LEBAB

Wolff afirma que

A palavra mais importante para a linguística da antropologia veterotestamentária geralmente se traduz por coração. Na forma mais

corrente, *leb* ocorre 598 vezes no Antigo Testamento; na forma *lebab*, 252 vezes; além disto em aramaico, no livro de Daniel, uma vez *leb* e 7 vezes *lebab*; portanto, ao todo, encontra-se 858 vezes, sendo com isto a noção antropológica mais frequente. Ainda, à diferença dos outros conceitos principais, refere-se, quase unicamente, ao homem (WOLFF, 1975, p. 61).

No Antigo Testamento o coração é a sede das forças da alma, da inteligência e das faculdades espirituais da pessoa (BAUER, 1973, p. 219-222). Por isso o coração é o termo antropológico mais utilizado em toda a Sagrada Escritura para mencionar o ser da pessoa. É nele que toda a vida acontece; a capacidade de pensar, de refletir, de decidir, de agir, o ato da vontade e dos desejos, tudo isso parte do coração. Sempre que a Sagrada Escritura trata de temas relacionados ao conhecimento, à sabedoria, faz referência ao termo coração.

O termo *leb/lebab*, traduzido para o grego *kardia* (coração), significa mente, consciência, íntimo, intimidade, ânimo; memória, atenção; inteligência, entendimento, juízo, razão, compreensão; imaginação; vontade. *Leb* “antes de mais nada e sob o aspecto puramente físico, designa o coração; mas em sentido figurado, recebe significação teológica, podendo significar consciência, vida e homem” (BAUER, 1973, p. 219). Podemos ainda citar Wolff, que afirma que o uso do termo coração nos textos bíblicos “tem muito mais do que a realidade anatômica e as funções fisiológicas do coração. As atividades essenciais do coração humano na Bíblia são de natureza espiritual-psíquica” (WOLFF, 1975, p. 66). Por exemplo: “Jeremias não vê os termos da nova aliança escritos em tábuas de pedra, isto é, promulgados externamente, mas escritos no coração, isto é, compreendidos pela inteligência e aceitos pela decisão pessoal de cada membro do Israel restaurado (Jr 31,32s)” (MACKENZIE, 1983, p. 183).

Portanto, na Sagrada Escritura “... o coração representa o centro do ser, onde a pessoa está diante de si mesma, com seus sentimentos, sua razão e sua consciência, onde assume suas responsabilidades pondo suas escolhas decisivas, abertas ou não a Deus” (LACOSTE, 2004, p. 96). E ainda que “ele abrange tudo que nós atribuímos à cabeça e ao cérebro: faculdade cognoscitiva, a razão, a compreensão, o entendimento, a consciência, a memória, o saber, o julgamento, a orientação, o juízo. Assim fica circunscrito o centro de significação propriamente dito de *leb*” (WOLFF, 1975, p. 76).

2.2 CORPO E ALMA NA REFLEXÃO TEOLÓGICA CONTEMPORÂNEA

Sabemos que o Concílio Vaticano II é a renovação na e da Igreja, ao retornar às fontes da fé cristã considerando a realidade do ser humano moderno. Este movimento do Concílio trouxe uma renovação pastoral e contribuiu com uma reflexão teológica fundamentada nos primórdios do cristianismo e na revelação contida nas Sagradas Escrituras. Sinalizada esta constatação, vamos apresentar algumas reflexões da teologia pós-conciliar sobre o ser humano, nos delimitando à questão do corpo e da alma e das suas relações consigo, com o outro, com o cosmos e com Deus.

Novamente mencionamos o artigo 14 da GS, que ressalta o ser humano, corpo e alma, mas uno. O reconhecimento desta constituição do ser humano é predominante nas reflexões teológicas contemporâneas. “A rejeição do dualismo por parte da Igreja não é fruto de um modismo teológico. Na realidade, a Igreja rejeita o dualismo em continuidade com a intencionalidade profunda da Sagrada Escritura e da longa tradição eclesial” (RUBIO, 1989, p. 259).

Metodologicamente, neste tópico nos serviremos da obra de Alfonso Garcia Rubio, *Unidade na Pluralidade*, que de certa maneira, sintetiza o pensamento de vários teólogos e oferece uma espécie de manual sobre a antropologia cristã. Na perspectiva cristã atual, a ideia de ser humano é a de um ser integrado, total, já superada a visão dualista da cultura ocidental, apesar de ela ainda estar presente na vivência da fé dos cristãos e na realidade pastoral eclesial.

O ser humano é uma única realidade, um único ser pessoal, um único sujeito. Tanto a dimensão espiritual quanto a corpórea designam a realidade e o ser *total* do ser humano. 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” (RUBIO, 1989, p. 283).

Desta concepção de ser humano, temos a concepção correspondente de pessoa, que segundo Rubio:

A pessoa real e concreta é *encarnada*. A imanência e transcendência pessoais se dão na corporeidade. A partir da experiência unitária de pessoa integram-se corporeidade e espiritualidade superando-se o dualismo, sem por isso, sacrificar as diferenças existentes entre estas duas dimensões do ser humano (RUBIO, 1989, p. 258).

Outro ponto que deve ser mencionado é a importância da cristologia para recuperar a valorização do corpo. Pela encarnação, o corpo é reconhecido como lugar teológico, pois através dele Deus se comunica com os seres humanos. A encarnação do Verbo evidencia o valor do corpo, por ele ser o meio da salvação humana realizada por Jesus Cristo, por isso após o Concílio, a preocupação é a salvação do ser humano, e não apenas de sua alma. Jesus salva a pessoa total, e não apenas a sua alma.

A antropologia cristã é marcada definitivamente pela cristologia: Deus se faz homem verdadeiro “provado em tudo como nós, com exceção do pecado” (Hb 4, 15); Deus se faz *sarx* (cf. Jo 1, 14) [...] A cristologia, pois, não autoriza qualquer desprezo da corporeidade, antes valoriza o homem integralmente considerado. A cristologia não leva a uma separação dualista entre alma e corpo (RUBIO, 1989, p. 265).

É importante ainda ressaltarmos que há diferença entre dualidade e dualismo. Dualismo é justaposição entre corpo e alma, é a supervalorização de um aspecto e desprezo do outro. Dualidade é a ideia das duas dimensões do ser humano, corpo e alma. Elas não

estão justapostas, mas são dimensões da pessoa, ou seja, estão integradas, por isso sustenta-se a concepção unitária de pessoa. “A unidade no ser humano não anula a dualidade (espiritualidade-corporeidade) e vice-versa, esta não destrói a unidade. Antes, pelo contrário, ‘a pluralidade ou não identidade de alma e corpo consiste justamente na unidade de espírito e matéria no homem” (RUBIO, 1989, p. 284).

Por fim, corpo e alma, de acordo com a tradição bíblica e a antropologia cristã são igualmente criaturas de Deus. “A alma, afirma o magistério eclesial, não é preexistente, não pertence ao mundo divino, pois ela é criatura; por sua vez, o corpo não é produto de um princípio mau, pois ele é igualmente criatura, criado por um Deus bom que simultaneamente é salvador” (RUBIO, 1989, p. 291).

De acordo com a reflexão antropológica cristã, “é pessoa humana quem, no concreto, ‘se realiza só nas relações consigo mesmo, com o mundo da natureza, com os seres pessoais e, na dimensão mais profunda, com Deus” (RUBIO, 1989, p. 253). Assim sendo, o ser humano se torna pleno em sua realização pessoal, se consegue desenvolver estas relações de forma profunda e solidária. Ele é capaz de acolher e estabelecer estas relações, pois possui a dimensão da transcendência ou abertura. Segundo Rubio, “a pessoa só pode verdadeiramente ser ela mesma quando se autotranscende” (RUBIO, 1989, p. 251). Eis alguns de seus aspectos, conforme o mesmo teólogo: a) abertura ao mundo: a pessoa é uma criatura unida a todas as outras criaturas em solidariedade; b) abertura aos outros: sair de si para o encontro é constitutivo da pessoa, a pessoa se autorrealiza no diálogo, na relação, no encontro com os outros; c) abertura a Deus: Deus estabelece uma relação dialógica com o ser humano, e ela é o que o torna pessoa (RUBIO, 1989, p. 251-252)

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como conclusão é possível destacar a interdisciplinaridade entre a antropologia cristã e a psicologia transpessoal. Ambas superam a visão dualista do ser humano, que desencadeia vários outros dualismos e a minimização do corpo como lugar teológico de experiência divina redentora. Ambas compreendem o ser humano como unitário e transcendente.

A fé cristã tem sua origem e fundamento em Jesus Cristo, o Ressuscitado, mas também em Jesus de Nazaré. A relação dialogal de Deus com o ser humano passa pela corporeidade, pela condição humana em sua totalidade. O mistério da encarnação nos atesta que Jesus foi um verdadeiro ser humano. Nas Sagradas Escrituras, especialmente em Gênesis, após a criação, Deus maravilha-se diante do ser humano recém-criado juntamente com as outras obras porque “era muito bom” (cf. Gn 1, 31).

A superação real do dualismo (evidentemente, não da dualidade) só é possível a partir da experiência unitária básica do ser humano como pessoa. A partir deste dado, certamente pré-filosófico, deve ser desenvolvida uma articulação ou relação de integração-inclusão entre os

aspectos ou dimensões do humano respeitando, contudo, as diferenças existentes entre eles (RUBIO, 1989, p. 284).

A experiência do reconhecimento da dignidade e da liberdade humana se realiza através da relação de Deus com o ser humano na história, porém transcendendo-a. A raiz bíblica de nossa tradição cristã tem presente a beleza e a dignidade do ser humano considerado de forma integral e nas suas relações com Deus, com o outro e com o universo. Vimos que esta é também a perspectiva da psicologia transpessoal.

A co-humanidade constitui um aspecto fundamental da abertura ou transcendência própria da pessoa. Na perspectiva bíblico-cristã, o ser humano é chamado a se decidir em face da proposta de Deus. Na relação com Deus, o ser humano é revelado como um ser de diálogo e da resposta em face da interpelação dos outros seres humanos. A revelação do Deus trino ressalta a maneira ainda mais profunda até que ponto a relação é constitutiva do ser humano. Criado à imagem do Deus solidário, a real humanização passa pelo desenvolvimento da relação pessoal (Deus, outros seres humanos). Em Jesus Cristo, modelo e cabeça da nova humanidade, a relação com os irmãos é vivida no amor-serviço solidário (RUBIO, 1989, p. 375).

Portanto, neste artigo, visamos evidenciar que tanto a antropologia transpessoal quanto a antropologia cristã reconhecem o ser humano, corpo e alma, de forma unitária e autotranscendente. Na transpessoal, a possibilidade da transcendência está relacionada à expansão da consciência, que faz o ser humano sentir-se um com todo o universo, e conseqüentemente a sua realização plena acontece dentro deste movimento. Na antropologia cristã, a sua abertura à solidariedade, à sua capacidade de sentir-se parte da comunidade humana e criatura como todas as outras numa relação dialogal com Deus é o que leva, paradoxalmente, a transcender-se a si mesmo, uma vez que é Deus que vai ao seu encontro e habita no seu interior. E também neste movimento, ele sente-se plenamente realizado como pessoa.

REFERÊNCIAS

BARRETO, Maribel Oliveira; FREIRE, Jane Luci Ornelas. A formação integral do ser humano à luz das ideias de Ken Wilber e a prática educativa. *Revista Educação Online*, Rio de Janeiro, n. 38, set-dez 2021, p.357-375. Disponível em: <http://educacaoonline.edu.puc-rio.br/index.php/eduonline/article/view/937/335>. Acesso em 29 set. 2022.

BAUER, Johannes B. *Dicionário de Teologia Bíblica*. São Paulo: Loyola, 1973. Vol II.

BÍBLIA. *Bíblia de Jerusalém*. Nova edição, revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2002.

CONCÍLIO VATICANO II. *Compêndio do Vaticano II: constituições, decretos e declarações*. 31ª ed. Petrópolis: Vozes, 2018.

LACOSTE, Jean-Yves. *Dicionário Crítico de Teologia*. Loyola-Paulinas, 2004.

MCKENZIE, John. *Dicionário Bíblico*. 4 ed. São Paulo: Paulinas, 1983.

PAGOLA, José Antônio. *Jesus, aproximação histórica*. Petrópolis: Vozes, 2007.

PARIZI, V. G. Psicologia transpessoal: algumas notas sobre sua história, crítica e perspectivas. *Psicologia Revista*, v. 15, n. 1 (2014), p. 109–128. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/psicorevista/article/view/18098>. Acesso em: 28 set.2022.

SALDANHA, Vera. *Psicologia Transpessoal*. Editora Unijuí, 2020. E-book. Disponível em: <https://integrada.minhabiblioteca.com.br/#/books/9786586074321/>. Acesso em: 29 set. 2022.

TREVISOL, Jorge. *Educação transpessoal: um jeito de educar a partir da interioridade*. São Paulo: Paulinas, 2008

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

SCHÖKEL, Luis Alonso. *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*. São Paulo: Paulus, 1997.

LORETZ, Oswald. As linhas mestras da Antropologia Veterotestamentária. In: SHREINER, J. (org). *Palavra e Mensagem do Antigo Testamento*. São Paulo: Paulus, 2004.

SUTICH, Anthony J. Algumas considerações a respeito da psicologia transpessoal. In: WEIL, Pierre Et al. *Pequeno tratado de psicologia transpessoal: mística e ciência*. Petrópolis: Vozes, 1978. p. 23-35

WEIL, Pierre. *A consciência cósmica: introdução à psicologia transpessoal*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1982.

WOLFF, Hans Walter. *Antropologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Loyola, 1975.