



A ambivalência humana: uma perspectiva cristã*

GELCI ANDRÉ COLLI**

WILLIBALDO RUPPENTHAL NETO***

RESUMEN

O presente artigo busca identificar a compreensão da natureza humana numa perspectiva antropológica cristã. Onde não nega a óbvia tensão inerente ao homem, mas busca compreendê-la como elemento desta própria natureza ambivalente. Considerando uma visão dualística, pela lógica bivalente, uma redução do tema, propõe através de uma perspectiva relacional, pela lógica da própria ambivalência, a completude dessa natureza: corpo e alma e a expectativa da redenção escatológica.

Palavras-chave: Antropologia filosófica, natureza humana, ambivalência, teologia, hermenêutica.

* Artigo de reflexão produzido no Grupo de Pesquisa “Estação Bíblica” na Faculdade Teológica Batista do Paraná, em Curitiba, ao longo do ano de 2012. Recibo: 12-04-13. Avaliação: 11-06-13. Aprobación: 01-07-13.

** Doutor em Teologia pelo PPG das Faculdades EST de São Leopoldo/RS; Mestre em Ciências da Religião pelo PPG da UMESP de São Bernardo do Campo/SP. Professor pesquisador na Faculdade Teológica Batista do Paraná em Curitiba/PR; professor na Faculdade Cristã de Curitiba/PR; professor convidado na Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões, URI, em Santo Ângelo/RS. Correio eletrônico: gelcicolli@gmail.com

*** Graduando em Teologia pela Faculdade Teológica Batista do Paraná, FTBP, de Curitiba e graduando em História pela Universidade Federal do Paraná, UFPR, de Curitiba. Correio eletrônico: willibaldoneto@hotmail.com

LA AMBIVALENCIA HUMANA: UNA PERSPECTIVA CRISTIANA

Resumen

El presente artículo busca identificar la comprensión de la naturaleza humana en una perspectiva antropológica cristiana. No niega la obvia tensión inherente al hombre, pero busca comprenderla como elemento de esta propia naturaleza ambivalente. Al considerar una visión dualística, por la lógica bivalente, una reducción del tema, propone a través de una perspectiva relacional, por la lógica de la propia ambivalencia, la perfección de esa naturaleza: cuerpo y alma y la expectativa de la redención escatológica.

Palabras clave: *Antropología filosófica, naturaleza humana, ambivalencia, teología, hermenéutica.*

HUMAN AMBIVALENCE: A CHRISTIAN PERSPECTIVE

Abstract

This work seeks to identify the comprehension of human nature based on a Christian anthropological perspective. It does not deny the obvious tension that is inherent to man, but seeks to understand it as an element of his own, ambivalent nature. Bearing in mind a dual vision, through bivalent logic, a reduction of the topic proposes, through a relational perspective, perfection in this nature: body and soul, and the expectation of an eschatological redemption.

Key words: *Philosophical anthropology, human nature, ambivalence, theology, hermeneutics*

INTRODUÇÃO

O ser humano se encontra em diversas situações de *tensão*, na qual percebe-se a necessidade da busca de um posicionamento equilibrado. Uma destas situações é o fato de que o momento que é o *presente*, é aquele que está “*entre o passado e o futuro*”, entre o que foi e o que será, que acaba tendo como consequência a percepção humana das diversas responsabilidades que lhe cabe. Há a responsabilidade para com o *passado*, mas não ignora a responsabilidade com o *presente* que o cerca e o *futuro* que o espera. Estas responsabilidades estão latentes no ser humano, pulsando na sua natureza familiar e social. É justamente por isso que dos dez mandamentos os seis últimos são em relação ao próximo (Ex 20,12-17), quanto à família (Ex 20,12) e à sociedade (Ex 20,13-17). A Bíblia transmite a ideia de um respeito coletivo que cabe à humanidade e que se dá para com o *pai* (passado), o *irmão* (presente) e o *filho* (futuro).

Outra situação que gera a tensão no homem, esta instabilidade tão evidente, é a sua *natureza ambígua*. Disto, é coerente a percepção de Arnold Gehlen de que o ser humano deve buscar compreender a si mesmo e que esta busca caracteriza sua própria humanidade: o ser humano é o animal que busca sua essência e sua essência está justamente nesta busca. Há que se ter a consciência da necessidade de busca sobre a própria realidade humana, cuja natureza em geral é compreendida como, no mínimo, em *tensão*, já que em tantos casos se encontra em situações de contradições, que envolvem a vida humana em todas suas dimensões.

Sobre essa tensão, filosofia e teologia se ocuparam e, ainda continuam, com o objetivo de propor explicações sustentáveis no palco desse “caráter dramático”¹, e aplicáveis na realidade vital. Em quê, cada uma delas, pode ou não, contribuir para a superação da tensão ambivalente da natureza humana? No mesmo sentido, em quê, cada uma delas, dialogalmente coopera ou até mesmo supera a outra? Na perspectiva cristã qual poder ser o leitmotiv que possibilita a partir de sua especificidade o equilíbrio ainda na realidade de tensão?

¹ Mariás, *A perspectiva cristã*, 61.

ALÓGICA DA BIVALÊNCIA

Tal tensão é explicada principalmente pela tradicional lógica da *bivalência* do homem. Esta lógica define que a natureza humana está em uma situação complexa pela sua ambiguidade, que decorre de sua *bivalência*: dois opostos coexistindo com diferentes momentos de evidenciação de um dos polos; o homem, segundo esta percepção, é uma *alma*², mas uma alma presa a um corpo. Dessa forma há um confronto entre *matéria* e *espírito*, as duas partes do ser – sua *essência* e sua *aparência*, que formam sua *bivalência*. Esta compreensão do humano como ser *bivalente* parece ter seu principal expoente em Sócrates e Platão e se percebe na cultura Ocidental a partir da leitura e estudo destes pelos chamados neoplatônicos, chegando mesmo ao cristianismo, pelo gnosticismo. Sócrates e Platão de fato reinterpretaram a tradição grega e estabeleceram uma nova perspectiva sobre o homem, como bem explica Jean-Pierre Vernant:

Para o oráculo de Delfos, “conhece-te a ti mesmo” significava: fica ciente de que não és deus e não cometas o erro de pretender tornar-te um. Para o Sócrates de Platão, que retoma a frase a seu modo, ela quer dizer: conhece o deus que, em ti, és tu mesmo. Esforça-te por te tornares, tanto quanto possível, semelhante ao deus.³

Devido a esta tensão tão latente no homem, percebe-se que é necessária uma atitude, uma postura em relação a isto. Assim foram criadas algumas propostas de geração de equilíbrio: para os gregos antes de Platão era a postura de humildade perante a tradição que geraria tal equilíbrio, numa postura *tradicionalista*, enquanto para Platão e os neoplatônicos o equilíbrio seria gerado pela postura de busca das realidades do mundo superior, das ideias,

²O conceito semítico de homem não possui uma dualidade como na filosofia grega. Em geral traduz-se a palavra hebraica do Antigo Testamento *nésh* por “alma”; porém, “hoje podemos concluir que em muito poucas passagens a tradução dessa palavra por ‘alma’ corresponde ao significado de נֶפֶשׁ.” (Wolff, *Antropologia do Antigo Testamento*, 34). O significado desta palavra é muito mais amplo, significando especialmente “o ser humano necessitado”. *Nésh* possui especial relação também com a vida e a morte (Ibid., 47-48). O significado da palavra hebraica *nésh* muito se assemelha ao ugarítico *nsh*, e ao árabe *nafsun*. No Alcorão, porém, a alma já possui um sentido mais próximo do conceito grego, sendo a fonte do discernimento do certo e errado e que deve ser “purificada” (Alcorão 91,7-10).

³Vernant, *Mito e religião na Grécia antiga*, 88.

na aproximação com o que é divino no homem, com sua *essência*, com sua *alma*⁴ – uma vez que é esta a realização plena do homem: posição chamada de *essencialismo*. Mas para além destas duas posturas, há ainda outras, as quais podem ser divididas em quatro formas principais: o *idealismo*, o *materialismo*, o *nilismo* e *uma quarta forma*.

IDEALISMO, MATERIALISMO E NILISMO

O *idealismo*, que “atingiu em Hegel o seu ponto máximo”⁵, dá-se em seu extremo na compreensão não só do homem como da própria realidade seguindo o mesmo rumo: o rumo da *razão*, do *Espírito*. Seu extremo é um extremismo do racionalismo, tal que não só o homem define-se em absoluto pelo Espírito como toda a realidade, de forma que, diferente da ideia de Kant de que “a inteligência forma o mundo”, pensa-se que “a razão é o mundo”, tal qual pensava Hegel. O homem e a natureza, sua alma e seu corpo, nesta perspectiva são um pela *razão*.

O *materialismo*, que se destacou especialmente na teoria de Karl Marx, define-se pela postura de compreensão do homem como parte integrante em absoluto na natureza e na materialidade. Assim, mesmo o que se compreende por “razão ou espírito são igualmente fenômenos materiais ou físicos”.⁶ Ou seja, nesta perspectiva o homem e a natureza são um pela *matéria*.

Note-se que tais posicionamentos, em seus respectivos extremos –como aqui foram explicados–, se mostram semelhantes pela própria oposição. São

⁴ A religião grega antes de Sócrates “deixa fora de seu campo as preocupações relativas a cada indivíduo, à eventual imortalidade deste, ao seu destino além da morte. Nem mesmo os mistérios, como os de Elêusis, nos quais os iniciados compartilham a promessa de uma sorte melhor no Hades, têm a ver com a alma: neles não há nada que evoque uma reflexão sobre a natureza dela ou a aplicação de técnicas espirituais para sua purificação” (Vernant, *Mito e religião na Grécia antiga*, 8). Será com Sócrates que “a expressão ‘psyche’ vinha a impor-se como expressão da própria essência do homem” (Ibid., 135), assim como é a partir dele que se busca o geral a partir do indivíduo –que é o projeto socrático–, com uma “elevação”. Platão muda a religião grega em absoluto: “Desde Platão e através dele, a religião é diferente do que fora anteriormente. [...] Através de Platão a realidade é tornada irreal em favor de um outro mundo superior incorpóreo e imutável que deve ser encarado como primário. O Eu concentra-se numa alma imortal que é estranha ao corpo e nele cativa” (Burkert, *Religião grega na época Clássica e Arcaica*. 608-609).

⁵ Popper, *O racionalismo crítico na política*, 38.

⁶ Ibid., 45.

como dois lados de uma moeda, mas não são a moeda em si – são na verdade a ilusão de que só existe um lado da moeda. Muito diferente destas duas percepções é o *niilismo* de Nietzsche, que, seguindo a analogia, seria o ato de destruir a moeda e produzir-se uma nova.

Segundo Nietzsche –que busca se opor à postura *idealista*– o homem é um animal “não ainda determinado”, que pode historicamente se tornar um animal finalmente “determinado”, “invertendo o primado desde sempre atribuído à ‘razão’ em favor do ‘corpo’”.⁷ Nesta perspectiva o homem não deve “buscar” sua essência, mas estabelecer sua determinação absoluta: o *super-homem*. Tanto o homem não deve buscar sua essência, que o *niilismo* é justamente a desistência desta “busca em vão”: é uma percepção, um “tomar-consciência do longo desperdício de força”⁸ desta busca. Assim, ao invés do homem buscar uma essência conflitante, deve estabelecer sua própria ‘essência’: “devemos atribuir a nós mesmos os atributos que conferíamos a Deus”.⁹

O homem está, portanto, em uma situação de tensão e o equilíbrio que negue um dos lados (seja pelo extremismo idealista ou materialista), ou que negue ambos (niilismo) não permite compreender a real natureza do homem, que está ligada à própria instabilidade (está na própria busca). A perspectiva histórica que ignora esse caráter ambíguo do homem, seja pelo materialismo marxista, pelo idealismo hegeliano ou pelo niilismo nietzschiano, ignora o que é o homem.

A QUARTA FORMA – O “ESSENCIALISMO MODIFICADO”

Qual é, então, a quarta forma filosófica sobre esta difícil situação? A quarta forma é a aceitação da instabilidade humana, buscando a própria instabilidade como um equilíbrio. Apesar desse equilíbrio dos opostos se dar já na forma do *idealismo transcendental* de Kant –que na sua *Crítica da Razão Pura* já havia mostrado as limitações de uma perspectiva *idealista* (como a de Leibniz) ou *empirista/materialista* (como de David Hume)–, sua teorização absoluta é impossível pela sua própria natureza, o que leva a formulações variadas, que

⁷ Reale, *Corpo, alma e saúde: o conceito de homem de Homero a Platão*, 10.

⁸ Nietzsche, *Obras incompletas*, 430.

⁹ Nietzsche apud Reale, *Corpo, alma e saúde*, 10.

muitas vezes nem mesmo podem ser identificadas como continuações ou reformulações de uma mesma perspectiva filosófica, pela grande diferenciação nos demais fatores que as compõem.

Assim, o termo de Karl Popper “*essencialismo modificado*”¹⁰ pode ser usado aqui como ferramenta heurística para explicar esta perspectiva a partir de uma das principais formulações, que é a da chamada filosofia *existencialista*, que não deve ser entendida como uma “escola filosófica”, mas como uma postura específica sobre a natureza humana, que tem pontos em comum em suas bases, mas que acabam se distanciando nas suas formulações mais específicas.

A distância entre o idealismo transcendental de Kant e o existencialismo de Kierkegaard é grande, mas deve-se entender que há uma base semelhante entre estas duas filosofias e mesmo no grande espectro filosófico entre uma e outra. O que se toma para a análise aqui é justamente a base similar neste espectro de filosofias, que é a instabilidade da natureza humana pela sua relação com a existência.

A principal diferença é provavelmente que nas perspectivas criacionistas, a essência humana precederia a sua existência (*idealismo transcendental*) ou se daria conjuntamente a esta, enquanto que na perspectiva ateia, a qual Sartre é a maior referência, a existência precede sua essência, ou seja, “o homem existe primeiro, se encontra, surge no mundo, e se define em seguida”.¹¹

Desta visão filosófica definida como “essencialismo modificado” toma-se aqui justamente a percepção da relação inquebrável entre essência e existência, que apesar da precedência ser de uma ou outra parte, é compreendida nesta visão como de uma mútua influência. Esta relação é justamente a relação existente para qualquer formação de pensamento: não se pode dissociar entendimento e sensibilidade –como Kant bem mostrou–, assim como não se pode dissociar essência de existência: assim como o entendimento dá forma e a sensibilidade dá o conteúdo, a essência dá forma e a sensibilidade conteúdo ao homem como um ser completo.

Se um homem buscar apenas sua essência, deixando de lado sua existência, terá o espírito enfermo do que Constantin Noica define como *to detite*: “a *to detite*

¹⁰ Popper, *O racionalismo crítico na política*, 16.

¹¹ Sartre, *O existencialismo é um humanismo*, 19.

é de certa forma a doença da perfeição, ou seja, no homem, da disposição teórica particular em que ele coloca sua servidão a um sentido geral, e que o impede de encontrar seu individual apropriado”.¹² Esta é a doença do *idealismo absoluto*, como em Hegel. Se, por outro lado, os seres humanos ignorarem sua essência, olhando apenas à existência, cairão com o espírito acometido pelo que Noica define por *catolite*, a “falta de um sentido geral” pois para eles “as determinações de existência prevalecem sobre a ‘essência’ (donde o termo ‘existencialismo’), como se dá, de maneira absolutamente explícita, no existencialismo de Sartre”¹³, sendo esta a doença do existencialismo ateu.

Este *essencialismo modificado*, seja pelo idealismo transcendental –numa precedência da essência, ou pelo *existencialismo*– numa precedência da existência, diferente das outras três formas filosóficas explicadas, visa encontrar um equilíbrio no próprio desequilíbrio, entre características inerentes ao homem, mas que são aparentemente contrárias –um equilíbrio como o de alguém que atravessa um rio em uma corda, pendendo o peso do corpo de um lado para o outro para não cair na água em nenhum dos dois lados. O homem nesta compreensão não é nem apenas um espírito ou uma alma, nem apenas matéria (corpo)– é uma *síntese* dos dois. O “eu” na perspectiva existencialista é, como disse Sören Kierkegaard “uma relação que não se estabelece com qualquer coisa de alheio a si, mas apenas consigo mesma”.¹⁴

Trata-se da compreensão de que o “eu” não se dá na relação do corpo com a alma, mas nesta relação (de corpo e alma) orientar-se sobre si própria na relação entre essência e existência. Assim, estabelece-se uma nova ótica sobre o homem, pela compreensão deste na lógica da *ambivalência*: “O homem é uma síntese de infinito e de finito, de temporal e de eterno, de liberdade e de necessidade, é, em resumo, uma síntese.”¹⁵

Trata-se de admitir-se a *tensão* inata ao homem, que é o que o difere dos animais, e é o que gera o *desespero* no homem do qual Kierkegaard fala em seu livro *O desespero humano*. A essência do homem não está apenas no geral, que

¹² Noica, *As seis doenças do espírito contemporâneo*, 73.

¹³ *Ibid.*, 68-69.

¹⁴ Kierkegaard, *O desespero humano*, 19.

¹⁵ *Ibid.*, 19.

não pode ser alcançado, nem no particular, mas na relação dos dois termos, na síntese do geral e do específico, criando um novo “específico geral”, cujo olhar para si mesmo cria a consciência do “eu”. Do eu não se pode dissociar nem o infinito, nem o finito, uma vez que é a relação sobre a relação destes termos; assim, o homem se compreende como um ser *ambivalente*.

Tal percepção sobre o homem, de forma a não separar neste o corpo, a alma e o espírito, mas compreendê-lo enquanto ser e indivíduo ambivalente, é algo que no pensamento grego aparece especialmente em Aristóteles. Segundo Aristóteles –como bem explica Erwin Rohde– não se poderia conceber a alma “separada do corpo [...] como não poderia conceber-se a visão separada do olho”.¹⁶ Assim, apesar de ser necessária uma distinção dos elementos e dimensões do homem a fim de estudá-lo, “na realidade é impossível separar, no organismo vivo, um do outro”¹⁷. Tal concepção da natureza humana estará presente na filosofia de São Tomás de Aquino e mais tarde na neo-ortodoxia protestante.

O VERBO ENCARNADO E A BUSCA DO DIVINO

A negação do indivíduo, perante um “Espírito supremo”, ao estilo de Ananda Coomaraswamy ou mesmo de um exagero da perspectiva hegeliana – negaria consequentemente o centro do cristianismo, que é a encarnação individual do Logos divino:

“Que o cristianismo tenha adquirido, no curso da história, um lugar à parte entre as demais religiões não deixa de ter relação com o fato de ele ter tido força para assumir radicalmente [...] a encarnação individual do divino.”¹⁸

Certamente na perspectiva cristã a racionalidade do homem é uma demonstração de sua proximidade *por semelhança* com Deus, mas há também a proximidade *por acesso*, que se dá através da piedade e da relação com o Filho de Deus, porém, “quando distinguimos a proximidade por semelhança da proximidade por acesso, vemos que elas não coincidem necessariamente. Podem coincidir ou não”.¹⁹

¹⁶ Rohde, *Psique: la idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*, 259.

¹⁷ *Ibid.*, 260.

¹⁸ Noica, *As seis doenças do espírito contemporâneo*, 73.

¹⁹ Lewis, *Os quatro amores*, 7.

A revelação não se dá pela *razão*, uma vez que esta não pode embarcar a imagem ambivalente de Deus, que atinge a irracionalidade, a ‘loucura divina’. O elemento de relação com o divino não é a lógica, mas a fé, é sem fé que é “impossível agradar a Deus” (Hb 11,6). Assim, é portanto Deus que se manifesta ao homem.²⁰ Mesmo que este já tenha alguma ideia prévia, é na revelação que o homem vem a entender, ou melhor, ‘ver’, quem é Deus: “Eu te conhecia só de ouvir, mas agora os meus olhos te veem” (Jb 42,5). Muito mais forte do que compreender a beleza é ver o belo supremo, como disse Diotima a Sócrates no *Banquete* de Platão.

Para ser visto, para ser conhecido de forma plena –mesmo que não completa– o divino necessariamente teria que contrariar o seu absoluto, tornando-se indivíduo ou manifestação, uma vez que para ser conhecido teria que agir e “agir é cometer um delito contra o absoluto”.²¹ Porém, como dito anteriormente por Noica, o divino ultrapassa o próprio ‘nada’. Assim, Cristo não nega sua divindade, mas humilha-se (Flp 2,8), participando conosco em carne e sangue (Hb 2,14), mas não deixando de ser manifestação hipostática do Divino (Hb 1,3). Com o cristianismo há uma mudança radical sobre a compreensão da natureza humana, a partir da encarnação do Verbo:

...uma reavaliação radical e completa do corpo nas dimensões ontológica, metafísica e teológica só se apresenta na doutrina cristã. Essa reavaliação está, sob certos aspectos, em nítido contraste com a concepção platônica: longe de ser um “peso” e um “tronco” para a alma ou apenas “carne a ser salva”, o corpo é verdadeiramente “consagrado” e até “santificado”, porquanto o próprio Deus nasce no corpo como Cristo.²²

Porém, o cristianismo não estabelece nenhum culto ou supervalorização do corpo, assumindo uma nova concepção da natureza humana onde o corpo e alma não são antagônicos, mas se dão numa relação sobre sua própria síntese. Simplesmente não se pode separar a alma do corpo, sendo portanto o

²⁰ É Deus quem “se dá a conhecer”, como mostram as histórias bíblicas: “...o homem toma conhecimento do sagrado porque este se manifesta, se mostra como algo absolutamente diferente do profano. A fim de indicarmos o ato da manifestação do sagrado, propusemos o termo hierofania [...], a saber, que algo de sagrado se nos revela.” (Eliade, *O sagrado e o profano*, 17).

²¹ Cioran, *História e utopia*, 72.

²² Reale, *Corpo, alma e saúde*, 16.

“espiritual” e o “carnal” relativos tanto ao corpo como à alma. Há, portanto, não no corpo, nem na alma somente, mas no ser humano como um todo, uma *tensão* constante. Constantin Noica mostra esta tensão no homem na sua impossibilidade de completude no geral que percebe, mas não consegue alcançar: “...o sofrimento do homem reside precisamente em ele poder escolher a seu bel-prazer um geral e não poder verdadeiramente alçar-se a ele.”²³

A natureza ambivalente do homem faz com que ao mesmo tempo que este perceba realidades espirituais, não possa alcançá-las plenamente em sua *situação atual*, de *tensão*. Paulo bem expressa isto na sua reflexão em Romanos sobre o fato de que “o querer o bem está em mim; não, porém, o efetuar-lo” (Rm 7,18b). Assim, o humano é referido em situação de luta interna em Rm 7,21-23.

Tal consciência de contradição, de ambivalência, é o que causa o *desespero humano*, uma vez que “o desespero não é uma consequência da discordância, mas da relação orientada sobre si mesma”.²⁴ Com a inserção do Espírito de Deus no homem através de Cristo, o homem fica possibilitado de “cogitar” (atender, pensar, fazer) das coisas do Espírito (Rm 8,5), mas não de realizar-se plenamente na dimensão do divino, que só será possível após a glorificação do corpo do cristão, vivificado pelo Espírito de Deus (Rm 8,11). Dessa forma o homem grita em seu coração duas verdades aparentemente antagônicas: “Desventurado homem que sou! Quem me livrará do corpo desta morte?” (Rm 8,24) e “Graças a Deus por Jesus Cristo, nosso Senhor.” (Rm 8,25a).

A LOUCURA DIVINA

É relevante uma explicação mais detalhada sobre esta questão de impossibilidade do ser humano alçar-se à dimensão do divino, que é explicada pela compreensão correta do texto de 1Co 1.25-29. Esse texto pode ser entendido como um de dois tipos de *loucura*: “Temos duas acepções da loucura: como o contrário da razão e como aquilo que precede a própria distinção entre razão e loucura.”²⁵ O primeiro tipo de loucura é o *sentido psiquiátrico*, ou seja, é “contravenção”

²³ Noica, *As seis doenças do espírito contemporâneo*, 50.

²⁴ Kierkegaard, *O desespero humano*, 23.

²⁵ Galimberti, *Rastros do sagrado: o cristianismo e a dessacralização do sagrado*, 13.

(estar contra a convenção) – compreenda-se convenção não apenas em termos políticos, econômicos, etc., mas em termos de “bom senso” e mesmo “ética” e “moral”. Esta contravenção tende a gerar uma situação de uma estranheza (constrangimento alheio) de forma natural (não intencional). A loucura neste sentido é a incompatibilidade mental/convenção de um ser na sociedade que está inserido.

Qual é então o sentido correto de loucura em 1 Coríntios? Justamente o segundo tipo de loucura: aquilo que precede a própria distinção entre razão e loucura. Os seres humanos têm capacidade de alcançar tal realidade? De forma completa, não. Apenas sabem que existe esta realidade, e devem, portanto, compreender que de alguma forma pertencem a ela. Mas o que é esta loucura, afinal? É justamente uma realidade da qual apenas podem perceber os “*rastrros do sagrado*”, valendo-se do título do livro de Umberto Galimberti. Como bem disse Karl Jaspers, “quando o homem, no gozo de sua liberdade, experimenta a transcendência, necessita dos enigmas para elucidá-la”.²⁶

O uso de um só termo para as duas realidades da loucura não é, portanto, nenhuma coincidência: ambas não são “racionais”. Este é o motivo da incompreensão das experiências religiosas em um plano racional, sendo bem designadas como “loucuras”, como o fez Erasmo de Roterdã no seu *Elogio da loucura*, o qual termina o livro lembrando-nos da importância da loucura na vida cristã enquanto relação com o transcendente.²⁷

Essa loucura, porém, apesar de ser experimentada na terra, não pode ser compreendida: os cristãos que experimentam a transcendência proferem sons mas ninguém entende o que dizem e quando voltam a si não têm consciência do que lhes houve.²⁸ O ser humano, enquanto ser ambivalente, pode tocar de alguma forma a realidade transcendental, mas não pode nela permanecer,

²⁶ Jaspers, *Introdução ao pensamento filosófico*, 111.

²⁷ “...os devotos, cuja vida não é senão uma imagem e uma meditação contínua da vida celeste, já sentem na terra um antegozo dessa recompensa deliciosa. [...] Essa é também a parte de loucura que os justos sentem já na terra, loucura feliz que, longe de lhes ser retirada quando passarem à outra vida, será, ao contrário, aperfeiçoada, e se tornará aquela loucura inefável que é chamada a bem-aventurança eterna.” (Erasmo, *Elogio da loucura*, 132).

²⁸ Erasmo, *Elogio da Loucura*, 132.

nem compreendê-la. Assim, não só o Espírito clama a Deus com “gemidos inexprimíveis” (Rm 8,26), quanto nós mesmos podemos o fazer (Rm 8,23).

Também Paulo fala sobre sua experiência mística de ser “arrebatado até ao terceiro céu” (2Co, 12,2), mas se contém quanto ao que presenciou nesta experiência: “...ouviu palavras inefáveis; as quais não é lícito ao homem referir” (2Co 12,4). Mesmo o historiador Paul Veyne fala sobre esta impossibilidade, justificando a falta de relatos e estudos sobre o assunto: “...a deleitação espiritual, mesmo quando é consciente, sentida, provada, não é compreendida por uma consciência reflexiva e não é tematizada, de tal modo que não se fala disso, nem se escreve sobre isso.”²⁹

Ora, não apenas a filosofia nasceu da mitologia, como a palavra nasceu da palavra mítica, do *Logos* (logoj) –Jn 1,1-18³⁰– origem de todo o conhecimento e de toda a verdade (Jn 14,6): “A palavra expressa, com efeito, não é senão o cadáver da palavra mítica, e é necessário encontrar, com a linguagem da própria vida, a Palavra antes de todas as palavras.”³¹ Platão vale-se de mitos³², assim

²⁹ Veyne, *Quando nosso mundo se tornou cristão: (312-394)*, 56, nota.

³⁰ “O personagem principal [do prólogo joanino] é o Logos, a Palavra. E para achar o seu sentido recorrem os autores a quatro hipóteses, muito em consonância com as diversas explicações dadas no âmbito vital do evangelista: dizem que é uma criação de João (1), a mesma palavra criadora do Gênesis (2), o logos de Heráclito e, posteriormente, dos estoicos (3) e, finalmente, um conceito tomado da sabedoria veterotestamentária ou da gnose (4). [...]. O certo e indiscutível é que este Logos aparece essencialmente como o mediador exclusivo entre Deus e o mundo.” (Calle, *Teologia do quarto Evangelho*, 39). Justino vale-se da doutrina do Logos para defender que “em certo sentido, Sócrates, Platão e os demais sábios da antiguidade ‘eram cristãos’, pois sua sabedoria lhes vinha de Cristo” (González, *E até aos confins da terra: uma história ilustrada do cristianismo*, 92).

³¹ Galimberti, *Rastros do sagrado*, 49.

³² Lendo Platão nos deparamos com uma tentativa de inserção desta ‘loucura’ de modo racionalizado. Na República mesmo, segue por pensamentos propriamente lógicos, mas vale-se de mitos para expressar suas ideias. Sabemos também que nosso conhecimento da filosofia de Platão é limitado, por dois motivos em especial: (1) não temos os estudos de seus alunos, mas as obras para o público geral; (2) muitos ensinamentos não podem ser escritos (isso conhecemos por Giovanni Reale). Mas porque tais ensinamentos não poderiam ser escritos? Há conhecimentos que ultrapassam os limites da razão e do único mecanismo que dispomos: a *lógica*. É justamente por isto que se inserem os mitos, que são rastros do sagrado, realidades para além da lógica que não devem ser interpretados, pois “não significam, [mas] operam” (Galimberti, *Rastros do sagrado*, 46).

como da tradição homérica para expressar o que vai além da razão, assim como a famosa frase de Sócrates “conhece-te a ti mesmo” era em origem do oráculo de Delfos. Ora, a própria filosofia nasce num momento de crise do mito³³, servindo para mostrar a essência esquecida dele. Porém, isto é limitado e o mito é racionalizado. Mas, e na Bíblia, onde é percebida esta retomada? Atos 17,16-34. Paulo em Atenas apelou não apenas à razão, mas aos poetas (Hch 17,28) e ao “*Deus desconhecido*”. Os gregos de fato sabiam que seu conhecimento não alcançava toda a realidade do sagrado – a dimensão divina vai para além de qualquer racionalidade.

Há, porém, uma relação entre os dois tipos de loucura, pois o segundo tipo de loucura é muitas vezes identificado com o primeiro, ou seja, muitas vezes a busca da essência da tradição é percebida como uma contravenção. Tanto Sócrates como Jesus buscavam restituir a essência da tradição, que estava em situação complicada, e ambos foram mortos, pela incapacidade do *temporal* aguentar o *eterno*. É esta incapacidade que faz com que perceba-se o segundo tipo de loucura como o primeiro tipo. Não compreendendo a loucura sagrada, o ser humano tende a defini-la pelo seu homônimo, a loucura da contravenção.³⁴

³³ “Mas é com o desenvolvimento da história e da filosofia que a interrogação ganha toda a sua amplitude e que, por conseguinte, a crítica atinge o mito em geral” (Vernant, *Mito e religião na Grécia antiga*, 19). Os historiadores serão marcados pela investigação (*historia*), e não transmitirão o que as musas revelam pela inspiração, sendo que “nos tempos de Tucídides, o adjetivo *mythodes* significava ‘fabuloso e sem prova’, em oposição a qualquer verdade ou realidade” (Eliade, *Mito e realidade*, 134). “Platão rejeitara na sua República Homero e Hesíodo não como ficção poética, mas como *paideia* que, para ele, significava a expressão da verdade. Em oposição a ele, a escola estóica mantivera Homero e Hesíodo enquanto expressões normativas da verdade por forma a reter a antiga poesia como base da *paideia* grega.” (Jaeger, *Cristianismo primitivo e paideia grega*, 68).

³⁴ Tal “sacrifício” que foi a morte de Sócrates e Jesus é também um ato de loucura sagrada, buscando a purificação do coletivo (*kathársion*) pelo sacrifício de um indivíduo (*pharmakós*). Sabe-se que em Abdera e Atenas periodicamente se faziam sacrifícios de pessoas sendo primeiramente escolhidas, bem tratadas e por fim expulsas da cidade a pedradas. Tal situação é um mecanismo de limpeza sagrada do coletivo administrando uma porção da loucura divina: “A agressividade motivada pela situação angustiante é concentrada sobre um marginal repelente. A descarga coletiva da cólera nutrida pelo desespero e a consciência de se encontrar do lado justo, do lado «puro», alivia todos os membros da comunidade.” (Burkert, *Religião grega na época Clássica e Arcaica*, 177). Sobre isto veja especialmente as obras de René Girard.

A AMBIVALÊNCIA SIMBÓLICA E A AMBIVALÊNCIA DIVINA

A ideia da bivalência humana se efetua em Platão justamente pela separação do homem dos mitos pretendida em sua proposta de paideia. Platão erroneamente percebeu a razão como elemento divino no homem e representante da divindade no mesmo. A racionalidade é *apenas um* dos diversos aspectos no homem que em certa medida apontam para Deus. “Efetivamente a razão humana se abre quando se introduz a diferença, quando se decide que uma coisa não é o seu contrário [...] pela razão, de fato, é impossível dizer do mesmo ser que é Deus e homem.”³⁵

Racionalmente não se pode compreender plenamente o homem, nem a dupla natureza de Cristo (humana e divina), que sempre foi defendida pela tradição cristã e que é doutrina desde o primeiro Concílio (de Nicéia, em 325 d.C.). É pela fé que “entendemos que foi o universo formado pela palavra de Deus” (Hb 11,3), e não pela razão: são realidades para além do racional, permanecendo no nível do simbólico, como bem é percebido nas linguagens bíblica e da mística judaica que trabalham sobre esta ideia. Tais ‘ideias’ são e sempre foram fundamentais por serem o único mecanismo de alcance que o homem possui para chegar ao profundo do seu próprio ser e do divino: “O símbolo revela certos aspectos da realidade –os mais profundos– que desafiam qualquer outro meio de conhecimento. As imagens, os símbolos e os mitos [...] respondem a uma necessidade e preenchem uma função.”³⁶

No mesmo sentido está a Trindade, “o mais sagrado dos símbolos”.³⁷ A divindade não se apresenta no homem pela sua bivalência, mas na própria ambivalência do homem, a qual a divindade compartilha quando se faz homem. Cristo é tanto homem como Deus, é “perfeito quanto à divindade, e perfeito quanto à humanidade; verdadeiramente Deus e verdadeiramente homem”, conforme o Credo de Calcedônia, sendo “preservada a propriedade de cada natureza, concorrendo para formar uma só pessoa e em uma subsistência”.³⁸

³⁵ Galimberti, *Rastros do sagrado*, 14.

³⁶ Eliade, *Imagens e símbolos: ensaios sobre o simbolismo mágico-religioso*, 8-9.

³⁷ Jung, *Interpretação psicológica do dogma da Trindade*, x.

³⁸ Grudem, *Teologia sistemática*, 996.

Para a definição de tal posição –extremamente ortodoxa e fiel à essência do cristianismo– foi necessária a percepção aristotélica sobre o homem, da qual a chamada Escola de Antioquia se valia, diferenciando-se da Escola de Alexandria que era essencialmente platônico. Neste sentido temos como grande exemplo a definição de Teodoro de Mopsuéstia: “A distinção entre as duas naturezas deve ser sustentada incondicionalmente, e a unidade da pessoa mantida perpetuamente.”³⁹

Sendo o humano (pleno) e o divino para além de qualquer racionalidade, “não há, portanto, comparação entre a razão humana que pede contas do bem e do mal, do justo e do injusto, e as disposições do sagrado que não podem ser questionadas e intimadas a dar explicação”.⁴⁰

É justamente por este motivo que não se questiona a validade de Deus pedir o sacrifício do único filho de Abraão, Isaque, em Gn 22. Outro exemplo neste sentido é Jó, que sendo “homem íntegro e reto, temente a Deus e que se desviava do mal” (Jb 1,1), questionando a Deus, recebe por fim como resposta do próprio Deus: “Acaso, quem usa de censuras contenderá com o Todo Poderoso? Quem assim argui a Deus que responda.” (Jb 40,2).

Deus ultrapassa qualquer censura ou limite; cabe portanto ao próprio homem que interroga Deus que responda a si mesmo admitindo sua limitação e pequenez perante o divino ilimitado. Como recurso de defesa, a humanidade sempre utilizou os símbolos, mecanismos de representação de realidades para além da racionalidade – uma *ambivalência simbólica*, portanto, que sempre esteve junto às representações do sagrado:

Essa relação ambivalente é a essência de toda religião, que, como denota a palavra, contém, tendo-a em si reunida (*re-legere*), a área do sagrado, de modo a garantir simultaneamente a separação e o contato, que ficam todavia regulados por práticas rituais capazes de evitar, por um lado, a expansão descontrolada do sagrado e, por outro, a sua inacessibilidade.⁴¹

³⁹ Fluck, *Teologia dos pais da Igreja*, 71.

⁴⁰ Galimberti, *Rastros do sagrado*, 20.

⁴¹ *Ibid.*, 11-12.

Erwin Rohde pensou errado quando definiu que “a religião homérica vive num mundo racional”.⁴² Como Giovanni Reale bem demonstra, cai-se em erro quando “não se compreende a estrutura ambivalente das figuras dos heróis homéricos [...] além do seu aspecto positivo, também o negativo, sobre o qual os filósofos, a começar por Xenófanes, oportunadamente chamarão a atenção”.⁴³ Porém, é nesta ambivalência do divino que se encontra tanto o elemento de ligação dos homens aos deuses, como de separação, de distinção. A ambivalência da natureza humana não é apenas conectada aos mitos/símbolos, mas é a origem e explicação dos mesmos:

Com o intuito de compreender a significação dessa simbolização ética que se adiciona ao simbolismo metafísico (Criação) e que o sustenta, faz-se necessário completar a metafísica simbólica através de seu fundamento, a psicologia íntima da natureza humana.⁴⁴

É justamente por isso que quando a psicologia se desenvolveu realmente (século XX), percebeu a necessidade de desvincular-se esta da ideia bivalente

⁴² Rohde apud Reale, *Corpo, alma e saúde*, 103-104. Erwin Rohde chega a defender que a “mania divina” teria origem no fato de que os antagonismos existentes nas divindades –das quais Dioniso é o grande símbolo– “não brotam de uma só raiz” (Rohde, *Psique*, 145), mas da mescla entre a religião grega e a Trácia, de onde viria Dioniso. Assim a religião grega é coesa em Homero, mas contraditória e portanto “maníaca” a partir da relação com Dioniso: “A origem deles terá que buscá-los na religião dionísia e se incorporam com esta à vida grega como algo novo e estranho.” (Ibid., 145). Walter Burkert, grande estudioso da religião grega, explica que tal percepção de Rohde não é a única, e nem mesmo a que possui maior respaldo documental: “...o culto de Dioniso contrasta com aquilo que, com razão, é considerado tipicamente grego. O modo como estes dois aspectos, o ‘apolíneo’ e o ‘dionísio’, se encontram ligados, formando esta polaridade notável é uma questão da psicologia da cultura que Friedrich Nietzsche colocou de modo enérgico e genial. A investigação histórica tentou primeiramente dissolver esse antagonismo em uma sucessão de etapas históricas: o fato de Dioniso ser um deus mais «jovem», que veio da Trácia para a Grécia, era algo seguro. A exposição determinante desta tese foi feita por Erwin Rohde. Os pilares de sua argumentação eram alguns dados de Heródoto, a escassez de testemunhos em Homero e os mitos de resistência a Dioniso. Fizeram-se ouvir algumas objeções. Walter F. Otto percebeu que o fato de Dioniso ser essencialmente ‘aquele que vem’, não reflete de modo algum uma felicidade acidental.” (Burkert, *Religião grega na época Clássica e Arcaica*, 319). A esta nova perspectiva, da qual Walter F. Otto é nome destacado, somam-se as descobertas arqueológicas recentes que testemunham Dioniso já em textos da Linear B.

⁴³ Reale, *Corpo, alma e saúde*, 104.

⁴⁴ Diel, *O simbolismo na mitologia grega*, 29.

do homem e apoiá-la sobre a análise do campo simbólico: seja com Freud ou Jung, é uma característica marcante. Na percepção cristã, compreende-se que apesar de existir o espiritual, este só toma formato com a ajuda de elementos da *psyche*: “...todo ato do espírito pressupõe material psicológico”.⁴⁵

O mito, o símbolo, servem para aproximar o homem a Deus e ao mesmo tempo mostrar sua distância a este, que não pode ser plenamente conhecido, mas apenas simbolicamente.⁴⁶ Esta é também a essência do próprio rito: “No próprio rito que se visa reunir os deuses e os homens, o sacrifício consagra a distância intransponível que doravante os separa.”⁴⁷ Sendo assim, os deuses representam o alheio e o presente ao próprio homem:

Dioniso, “o mais terrível” e “o mais doce” dos deuses. Zeus, o mesmo que “fulmina” e o mesmo que “suplica”. Édipo, a um só tempo filho, esposo, pai, irmão de todos os seres humanos. [...]. Mas os deuses são projeções dos homens e a monstruosidade deles está dentro de nós, a sacralidade deles é a nossa maldição; por isso traduzimos sacer ora por “sagrado” ora por “maldito”.⁴⁸

A figura de Adão, compreendido como ser individual e representante da humanidade, reaparece em Cristo, o “novo Adão” – indivíduo histórico que representa a um só tempo Deus e a humanidade, sendo assim como Logos, o “mediador exclusivo entre Deus e o mundo”⁴⁹ como Paulo escreveu em 1Co 15,45-49.

Ou seja, assim como Adão é o primogênito de toda a primeira humanidade –terrena–, Cristo será o primogênito da nova humanidade. A cosmogonia

⁴⁵ Tillich, *Teologia sistemática*, 405.

⁴⁶ É impossível que um mito seja compreendido pura e simplesmente na dimensão racional, pois apreendê-lo em absoluto é impossível, sendo apenas possível sentir e perceber seu significado ao nível intuitivo: “Não somente a metafísica mítica é de natureza simbólica, mas ainda a tradução, ao traduzir termos inadequados como ‘causa primeira’ e ‘mistério’, continua a servir-se de uma linguagem figurada. Toda metafísica, miticamente representada ou conceitual, possui um caráter puramente simbólico.” (Diel, *O simbolismo na mitologia grega*, 28).

⁴⁷ Vernant, *Mito e religião na Grécia antiga*, 66. O rito do sacrifício, maior dos ritos, é marcado na religião grega antiga pelo símbolo do fogo e da carne assada, onde “a fronteira entre deuses e homens é simultaneamente atravessada pelo fogo sacrificial que os une uns aos outros e sublinhada pelo contraste entre o fogo celeste, nas mãos de Zeus, e aquele que o furto de Prometeu pôs à disposição dos homens” (Ibid., 64).

⁴⁸ Galimberti, *Rastros do sagrado*, 17.

⁴⁹ Calle, *Teologia do quarto Evangelho*, 19.

apontava para a escatologia, que não é o seu fim, mas a sua reiteração, pela nova cosmogonia.

O FIM DA TENSÃO – A ESCATOLOGIA

Ora, é justamente este divino dentro do âmbito humano que estabelece o cristianismo, dado historicamente na encarnação do próprio Deus, na transcendência do próprio divino dentro do âmbito do temporal:

O ato instituidor do cristianismo é a encarnação de Deus. Deus separa-se do sagrado para se tornar mundo. Subtrai o tempo ao ritmo da natureza, que o decompõe como ciclo da geração, do crescimento e da morte, para dar-lhe um sentido: o sentido da redenção que, para o povo de Israel, é espera do futuro, enquanto para o cristão é tensão entre o presente e o futuro, porque a redenção, presente já na encarnação de Cristo, espera ser totalmente realizada.⁵⁰

Assim, a grande espera de redenção por parte de judeus e cristãos é algo que não combina com a percepção cíclica pagã da natureza, uma vez que traz consigo uma ideia de fim, uma escatologia, enquanto os pagãos veem a realidade sob a ótica do “eterno retorno”. O fim do mundo será marcado com um novo e final nascimento do mundo, completo e diferenciado do renascimento do mundo com o dilúvio, anúncio tipológico do real fim do mundo.⁵¹

A percepção bivalente – seja dicotômica ou tricotômica⁵² – que é platônica, mas que é formulada especialmente sobre Sócrates e Platão pelos neoplatônicos,

⁵⁰ Galimberti, *Rastros do sagrado*, 24.

⁵¹ O dilúvio, presente no texto bíblico em Gn 6-10, não é único do povo judeu. O famoso Noé bíblico é semelhante a diversos personagens mitológicos de outras culturas tais como Utnapishtim, Atrahasis e Ziusudra (Longman III, *Como ler Gênesis*, 94). Nestas histórias, pode-se perceber que “o dilúvio abriu o caminho para uma recriação do Mundo e, simultaneamente, para uma regeneração da humanidade” (Eliade, *Mito e realidade*, 54). Em geral esta ideia de destruição e recriação do mundo dos mitos de dilúvio se estabelecem em uma perspectiva cíclica, onde o mundo foi e será destruído e recriado *ad infinitum*, sendo tal situação ritualizada e reiterada nas festas de Ano Novo. Esta percepção de um fim do mundo no futuro, porém, que é simbolizado pelo dilúvio bíblico e que o anuncia como mito e símbolo, é algo extremamente raro entre as religiões primitivas.

⁵² George Eldon Ladd fala que “a visão paulina do homem é interpretada de três modos. Estudiosos de uma geração mais antiga entenderam [...] em termos de uma tricotomia: espírito,

tem influencia mesmo sobre a Bíblia: nos escritos do Novo Testamento mas também nas interpretações tanto do Novo como do Antigo Testamento – que se mostra em maior evidência na Escola teológica de Alexandria, que pela versão da Septuaginta, transmite as concepções gregas sobre o homem, e não as concepções hebraicas como pode ser averiguado no trabalho de Wolff.⁵³

Há quem considere, portanto, a introdução da perspectiva platônica dentro da tradição judaico-cristã uma intromissão que gera deturpação teológica: mesmo antes do cristianismo, a tentativa de explicar-se a teologia judaica por parte de judeus (como Flávio Josefo) para os pagãos, criavam equívocos na transmissão:

...por exemplo, a doutrina farisaica da ressurreição dos mortos é transformada por Flávio Josefo numa interpretação da imortalidade da alma [...] pois a sociedade culta helenista e do classicismo tardio, de fato, não compreendia bem o modo psicossomático de o judaísmo conceber a vida.⁵⁴

alma e corpo como três partes independentes de cada pessoa. Outros estudiosos interpretam Paulo a partir do contexto do dualismo grego e percebem uma dicotomia de alma e corpo. Estudos recentes reconhecem que termos como corpo, alma e espírito não são faculdades diferentes e independentes em cada indivíduo, mas modos diferentes de considerar cada pessoa em seu todo” (Ladd, *Teologia do Novo Testamento*, 626). A ideia dualista ou bivalente, portanto, pode ser compreendida na forma dicotômica (corpo x alma) ou na forma tricotômica (corpo/alma/espírito) nesta segunda forma, preserva-se o sentido dualista (bivalente), mas este se expressa de forma diferente, sendo algo como: *corp/alma inferior x alma superior/espírito*. A alma nesta percepção é dividida em duas tendências: “[...] ‘alma’ [...] é um valor duplo; as forças superiores da ‘alma’ coincidem com o Espírito [...] e/ou intelecto [...], e as forças inferiores coincidem com a sensação [...] e com a opinião [...]” (Coomaraswamy, *O que é civilização*, 92). A “alma superior” seria então a “alma da alma” (*psyché psychês*), como disse Fílon (Ibid., 93). Assim, a passagem de Hb 4,12 é interpretada de modo diferenciado. Na perspectiva dualista tricotômica (*corp/alma inferior x alma superior/espírito*), da qual Ananda Coomaraswamy é um exemplo (não sendo cristão, mas hindu), a separação por parte de um cristão (ou qualquer pessoa) de sua alma e seu espírito, é algo necessário para ‘libertar-se’ para este “nascimento da luz”. Um exemplo menos claro é Lucas 14,26, cuja tradução “vida”, na frase de Jesus pode ser entendida como equivocada (na perspectiva dualista), afirmando-se que o original grego utiliza o termo *psyché*, “alma”, e a tradição latina da Vulgata preserva-lhe outro sentido, que não o de vida, com a tradução (“mais literal”) por *animam suam*, “sua alma”. Se olharmos na perspectiva que realmente o sentido é de “alma”, podemos entender esta passagem pela compreensão tricotômica sendo esta alma a ser odiada justamente a “alma inferior” (Ibid., 86-87).

⁵³ Wolff, *Antropologia do Antigo Testamento*, 29.

⁵⁴ Schubert, *Os partidos religiosos hebraicos da época neotestamentária*, 12.

Retomando a perspectiva de Aristóteles sobre a natureza humana, São Tomás de Aquino defende na *Suma teológica* uma ideia unificada do homem em sua reflexão sobre a ressurreição:

Embora as substâncias espirituais não existam dependentes dos corpos, contudo, os corpos são governados por Deus mediante os espíritos, como diz Agostinho e Gregório. Por onde, há uma certa conveniência entre as substâncias espirituais e as corpóreas, fundada numa determinada congruência, de modo que às substâncias mais nobres se adaptam corpos de natureza mais nobre.⁵⁵

O mesmo é feito na teologia protestante. Rudolf Otto, teólogo protestante, percebe a necessidade de ser retomado a essência da religião enquanto elemento sagrado irracional, desenvolvendo um estudo cujo título foi *Das Heilige* (“O Sagrado”). Diferente da perspectiva católica tradicional, o protestantismo toma a partir de Lutero uma caracterização pela sua independência da filosofia (não negação desta, mas compreendendo-se como para além de qualquer possibilidade filosófica), uma vez que a divindade não pode ser compreendida apenas pela racionalidade:

Negligenciando o lado racional e especulativo da religião, Otto voltou-se sobretudo para o lado irracional, pois tinha lido Lutero e compreendia o que quer dizer, para um crente, o “Deus vivo”. Não era o Deus dos filósofos, o Deus de Erasmo, por exemplo; não era uma ideia, uma noção abstrata, uma simples alegoria moral. Era, pelo contrário, um poder terrível, manifestado na “cólera” divina.⁵⁶

Tal percepção se desenvolveu especialmente no existencialismo (espécie de negação de uma possibilidade absoluta de filosofia), e na teologia da chamada “neo-ortodoxia”, muito influenciada pelo existencialismo, a qual Paul Tillich é um grande exemplo. Em sua *Teologia sistemática*, define da seguinte maneira a relação interna do homem, concepção muito influenciada também pelo existencialismo (já explicado):

Na linguagem da história da filosofia podemos dizer que estamos seguindo a distinção aristotélica entre *dynamis* e *energeia*, entre potencialidade e atualidade,

⁵⁵ Tomás de Aquino, *Suma teológica*, 4894-4895.

⁵⁶ Eliade, *O sagrado e o profano*, 15.

a partir de um ponto de vista existencialista. Certamente isto não é muito diferente da própria visão de Aristóteles, que enfatiza a permanente tensão ontológica entre matéria e forma em toda existência.⁵⁷

A tensão do homem representa sua natureza ambivalente, que permite-lhe estar em uma das duas realidades –sagrada e profana– sem pertencer plenamente a estas. De fato, “o sagrado e o profano constituem duas modalidades de ser no mundo, duas situações existenciais assumidas pelo homem ao longo de sua história”.⁵⁸ O respeito por este caráter ambivalente é o respeito pela própria pessoa humana, uma vez que esta não se dá pelo aspecto psíquico, nem pelo espiritual somente, mas pelo “seu centro psicológico, transformado em dimensão do espírito”.⁵⁹ O respeito por tal caráter da pessoa humana não é um “humanismo cristão”, ao estilo de Jacques Maritain, mas o próprio cristianismo, uma vez que “o cristianismo consiste na visão do homem como pessoa”.⁶⁰

Tal concepção una e ambivalente do homem é uma aproximação da percepção original judaica sobre a natureza humana, a qual não há a dualidade grega, como bem nos mostra o estudo de Hans Walter Wolff (2007). O mesmo ocorre quanto à percepção judaica da própria criação, que se encontra juntamente com o homem em situação de “queda”, esperando sua redenção, pela revelação dos filhos de Deus no fim do mundo: “A ardente expectativa da criação aguarda a revelação dos filhos de Deus.” (Rm 8.19).⁶¹

Tal compreensão do Gênesis aponta para o Apocalipse, assim como o Apocalipse aponta para o Gênesis: “É de grande significado que os dois capítulos finais de Apocalipse (Ap 21-22) empreguem uma linguagem que faz lembrar o jardim do Éden para descrever o momento de voltar a se unir com Deus. O final

⁵⁷ Tillich, *Teologia sistemática*, 394.

⁵⁸ Eliade, *O sagrado e o profano*, 20.

⁵⁹ Tillich, *Teologia sistemática*, 405.

⁶⁰ Marías, *A perspectiva cristã*, 111.

⁶¹ Um exemplo interessante de pensamento semelhante a este é o dos Guaranis do Mato Grosso. Curt Nimuendaju escreveu o seguinte em 1912: “Não somente os Guaranis, mas toda a natureza está velha e cansada de viver. Mais de uma vez os pajés, quando se encontravam em sonhos com Nanderuvuvu, ouviram a Terra implorar: ‘Já devorei muitos cadáveres, estou farta e exaurida. Pai, faz com que isto tenha fim!’ A água, por seu turno, suplica ao Criador que lhe conceda o repouso e a afaste de toda agitação, assim como as árvores [...] e a natureza inteira.” (Nimuendaju apud Eliade, *Mito e realidade*, 56).

nos leva de volta ao início.”⁶² A degradação do mundo, logo no seu começo, já anunciava a história do mundo como uma linha até o fim e a nova redenção:

Conferindo ao tempo um sentido, o cristianismo o tira da insignificância do seu fluir e o institui como história. Não é possível ver o tempo como “história” na concepção cíclica do tempo, que encontra a sua escansão nos ritmos da natureza; isso só é possível na perspectiva que os cristãos denominaram escatológica, onde no fim (eschaton) se realiza o que no início fora anunciado.⁶³

A própria redenção, cujo processo e realização são descritos no Apocalipse, apresenta na figura de Cristo sua imagem ambivalente: será o *condenador*, agindo com *rigor*, assim como o *salvador*, agindo com *misericórdia*. Através da execução destes dois atos, estabelecerá uma nova realidade, um novo céu e nova terra (Ap 21,1), onde a *harmonia* será restabelecida: “E lhes enxugará dos olhos toda lágrima, e a morte já não existirá, já não haverá luto, nem pranto, nem dor, porque as primeiras coisas passaram” (Ap 21,4).

CONCLUSÃO

A perspectiva cristã da natureza humana não se contrapõe a realidade da tensão, mas a inclui e trabalha sobre ela, admitindo e construindo sua estrutura sobre o elemento de tensão que está sempre presente no “caráter dramático” da vida humana. Consequentemente, a ambivalência da natureza humana não é apenas essencial para a compreensão de si mesmo por parte do cristão, mas também para a compreensão do próprio Cristo que, sendo Deus, se fez homem.

A encarnação não só evidencia a pessoa de Deus, como também evidencia o próprio ser humano para si mesmo. De forma relacional o agir de Deus através de Cristo provê redenção em termos escatológicos que se ergue a partir da posição do ser humano e no seu desempenho prático dentro do projeto redentor. Substancialmente a redenção escatológica por seu caráter futuro poderia reduzir-se a mera expectativa intangível no presente. Todavia o pensamento cristão adianta esse futuro e o celebra simbolicamente na práxis cristã sobre o fundamento da fé em Cristo pela qual os cristãos “receberam a plenitude” (Cl 2,10).

⁶² Longman III, *Como ler Gênesis*, 13.

⁶³ Galimberti, *Rastros do sagrado*, 25.

Essa plenitude alcançada pelos cristão através da fé em Cristo pode ser lida aqui como a supressão do caráter dramático, ou da angst existencialista. Não significa a eliminação da ambivalência, nem mesmo a sua compreensão, antes a sua percepção numa nova realidade em harmonia.

Enquanto isso o dualismo bivalente que se desenvolveu com a crise do mito de modo algum pode desempenhar o papel explicativo que a ambivalência simbólica passa sobre a realidade do temporal e do eterno, justamente por deixar de lado o elemento do sagrado/profano, que é ao mesmo tempo o mecanismo diferenciador e aproximador entre o homem e Deus, ou seja, a essência da própria religião.

Tal entendimento pode tanto afundar a teologia como revigorá-la. Como bem avisou C. G. Jung, “o protestantismo foi e ainda é um grande risco e, ao mesmo tempo, uma grande possibilidade”.⁶⁴ Deve-se responder a tal preocupação valendo-se do conhecimento mítico da forma correta: admitir-se que o sagrado ultrapassa qualquer medida de racionalidade não é de modo algum um questionamento à validade da teologia, mas a própria compreensão de seus limites.

BIBLIOGRAFIA

- Burkert, Walter. *Religião grega na época Clássica e Arcaica*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.
- Calle, Francisco de la. *Teologia do quarto Evangelho* (2 ed.). São Paulo: Paulinas, 1985.
- Cioran, Emil M. *História e utopia*. Rio de Janeiro: Rocco, 2011.
- Coomaraswamy, Ananda. *O que é civilização*. São Paulo: Siciliano, 1992.
- Diel, Paul. *O simbolismo na mitologia grega*. São Paulo: Attar, 1991.
- Eliade, Mircea. *Imagens e símbolos: ensaios sobre o simbolismo mágico-religioso*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- _____. *Mito e realidade*. São Paulo: Perspectiva, 1972.
- _____. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

⁶⁴ Jung, *Psicologia e religião*, 57.

- Erasmus, Desidério. *Elogio da loucura*. Porto Alegre: L&PM, 2010.
- Fluck, M. R. *Teologia dos pais da igreja*. Curitiba: Escritores Associados, 2009.
- Galimberti, Umberto. *Rastros do sagrado: o cristianismo e a dessacralização do sagrado*. São Paulo: Paulus, 2003.
- González, Justo L. *E até aos confins da terra: uma história ilustrada do cristianismo*. São Paulo: Sociedade Religiosa Edições Vida Nova, 1978.
- Grudem, Wayne. *Teologia sistemática*. São Paulo: Vida Nova, 2009.
- Jaeger, Werner. *Cristianismo primitivo e paideia grega*. Lisboa: Edições 70, 2002.
- Jaspers, Karl. *Introdução ao pensamento filosófico*. 15 ed. São Paulo: Cultrix, 2010.
- Jung, Carl G. *Interpretação psicológica do dogma da Trindade*. Petrópolis: Vozes, 1979.
- _____. *Psicologia e religião*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1965.
- Kierkegaard, Sören. *O desespero humano*. São Paulo: Martin Claret, 2009.
- Ladd, George Eldon. *Teologia do Novo Testamento* (ed. rev.). São Paulo: Hagnos, 2003.
- Lewis, C. S. *Os quatro amores*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- Longman III, Tremper. *Como ler Gênesis*. São Paulo: Vida Nova, 2009.
- Marías, Julián. *A perspectiva cristã*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- Nietzsche, Friedrich. *Obras incompletas*. São Paulo: Nova Cultural, 1999.
- Noica, Constantin. *As seis doenças do espírito contemporâneo*. Rio de Janeiro: Best Bolso, 2011.
- Platão. *Diálogos* (Eutífron, Apologia de Sócrates, Críton, Fédon). São Paulo: Nova Cultural, 2000.
- Popper, Karl. *O racionalismo crítico na política* (2 ed.). Brasília: Editora UnB, 1994.
- Reale, Giovanni. *Corpo, alma e saúde: o conceito de homem de Homero a Platão*. São Paulo: Paulus, 2002.
- Rohde, Erwin. *Psique: la idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*. México: Fondo de Cultura Económica, 1948.
- Sartre, Jean-Paul. *O existencialismo é um humanismo*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

- Schubert, Kurt. *Os partidos religiosos hebraicos da época neotestamentária*. São Paulo: Paulinas, 1979.
- Sociedade Bíblica do Brasil. *Bíblia Sagrada*. Trad. João Ferreira de Almeida (revista e atualizada. 2 ed.). Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.
- Tillich, Paul. *Teologia sistemática*. São Paulo: Editora Sinodal-Edições Paulinas, 1984.
- Tomás de Aquino. *Suma teológica* (2 ed.). 11 volumes. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes; Livraria Sulina Editora; Caxias do Sul: Universidade de Caxias do Sul, 1980. [Edição bilíngue: português, latim].
- Vernant, Jean-Pierre. *Mito e religião na Grécia antiga*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2006.
- Veyne, Paul. *Quando nosso mundo se tornou cristão: (312-394)* (2 ed.). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.
- Wolff, Hans Walter. *Antropologia do Antigo Testamento* (1 ed. rev. e atual). São Paulo: Hagnos, 2007.