

SOBRE A INTEGRALIDADE HUMANA E A MORTALIDADE DA ALMA A PARTIR DOS ESCRITOS DE ELLEN WHITE

About the Human Completeness and the Immortality of the Soul from the Writings of Ellen White

Wilhelm Wachholz¹
Fábio Augusto Darius²

RESUMO

A integralidade humana – corpo, alma e espírito – como elementos intrínsecos e absolutamente indissociáveis é mote que perfaz a totalidade da prolífica obra de Ellen White, concebida ao longo de mais de setenta anos entre o fim da primeira metade do século XIX e o início do século XX, sob o advento do progresso de sua nação estadunidense. Teleológica e assistemática, sua obra abordou temas aparentemente tão díspares como teologia geral, escatologia, estilo de vida, saúde, história e educação, sempre visando à redenção humana, cujo processo será finalizado com o aparecimento literal de Cristo, ressuscitador dos corpos. Os escritos whiteanos, monistas portanto, se opõem diametralmente ao sistema dual platônico, legando aos adventistas do sétimo dia de cuja denominação ela é cofundadora – uma posição minoritária entre os cristãos contemporâneos. O presente artigo intenta analisar o pensamento monista judaico-cristão e as infiltrações do pensamento dual platônico na teologia cristã e, a partir daí, compreender o pensamento de White em trechos selecionados de sua obra, buscando motivações e referenciais.

PALAVRAS-CHAVE: Integralidade Humana. Mortalidade da Alma. Teologia Adventista.

ABSTRACT

Human integrality - body, soul and spirit - as intrinsic elements is the motto that supports White's entire line of work, a concept developed for over seventy years between the 19th century and the early 20th century, under the advent of progress of her nation, the United States. Teleological and unsystematic, her work tackled themes seemingly disparate, such as general theology, eschatology, lifestyle, health, history and education, always aiming human redemption, whose process will be complete upon the literal appearance of Christ, resurrector of bodies. In White's texts, monism opposes the dual Platonic system, bequeathing to the Seventh-Day Adventists – whose order she is a co-founder – a minority position among contemporary Christians. This article intends to examine the monistic Judeo-Christian thought process and the infiltrations of the dual Platonic thought process in Christian theology and, from there, understand the reasoning behind White's selected snippets, seeking their motivations and references.

KEYWORDS: Human Integrality. Mortality of the Soul. Adventist Theology.

¹Doutor em Teologia pela Escola Superior de Teologia - EST. Professor na área de História da Igreja nas Faculdades EST e pesquisador com apoio da CAPES. E-mail: <wwachholz@est.edu.br>

²Doutorando em Teologia pela Escola Superior de Teologia - EST. Atua como Historiador pela Universidade Regional de Blumenau - FURB e pesquisador com apoio da CAPES, sobre a teleologia da obra dialética da escritora estadunidense Ellen White. E-mail: <fabiodarius@aol.com>.

O PERIGO NEOPLATÔNICO NA TEOLOGIA CRISTÃ

O perigo do neoplatonismo no cristianismo latino e ocidental tem sua principal origem em Agostinho de Hipona (354-430). Embora Agostinho tenha abandonado o maniqueísmo³, que tinha muito em comum com o gnosticismo⁴, haverá de se perceber nele um dualismo que se assentou sobre o neoplatonismo que adotou durante sua atuação em Milão. O refúgio de Agostinho no neoplatonismo tem a ver com o fato de que no maniqueísmo não encontrou a concepção satisfatória de Deus. O maniqueísmo concebia Deus como mutável, “dependente” das alterações existenciais independentes. Segundo Hägglung (1995), o neoplatonismo concebia Deus como bem absoluto, imutável, portanto, independente das mudanças existenciais.

Pessanha (1996) afirma que, para Agostinho, neoplatonismo e cristianismo não se excluíam; pelo contrário, aquele auxiliava no aprofundamento da compreensão deste, embora para ele a fórmula fundamental era *intellige ut credas, crede ut intelligas* (“compreender para crer, crer para compreender”). De fato, para o neoplatonismo, toda a busca humana é pela felicidade: “certamente todos desejamos viver felizes” (AGOSTINHO, apud HÄGGLUNG, 1995, p. 100).

Contudo, a busca pela felicidade não se dirige simplesmente às coisas temporais, pois as coisas materiais não trazem a satisfação plena. Isso se evidencia no fato de que, quando o ser humano alcança um alvo material desejado, não se contenta com este, mas dirige sua busca na direção de um novo alvo, o que evidencia que os alvos materiais/temporais não têm valor absoluto. Além disso, o bem material e temporal é perecível e mutável; portanto, a tentativa de fazer repousar a felicidade no que é temporal, logo evidenciará também que a felicidade “morre” na dependência deste objeto passageiro. Por isso, o alvo da satisfação plena somente pode ser encontrada em Deus, que é *summum et incommutabile bonum*. Devido à busca humana pela felicidade suprema, Agostinho conclui que existe no ser humano um desejo natural por Deus. Hägglung (1995) ressalta que o ser humano, portanto, busca a união com o transcendental. Nesta união, a alma encontrará paz e clareza.

³ Religião originária da Pérsia, fundada por Mani, na primeira parte do século III, caracterizava a realidade humana a partir do espiritual/luminoso e da matéria/físico/tenebroso. Ante a esta situação, a salvação consiste em separar os dois elementos. GONZALEZ, Justo L. **E até aos Confins da Terra: uma história ilustrada do cristianismo**; a era dos gigantes. São Paulo: Vida Nova, 1980. p. 165.

⁴ Nome que caracteriza diferentes escolas de pensamento que surgiram nos primeiros séculos do cristianismo, cujo sistema se caracterizava pelo dualismo entre o mundo do espírito e o mundo material, sendo que a salvação significaria a libertação do espírito de sua dimensão corpórea e material. HÄGGLUNG, Bengt. **História da Teologia**. 5. ed. Porto Alegre: Concórdia, 1995. p. 27.

O *credo ut intelligam* possibilita o conhecimento de Deus, pois a fé aproxima a pessoa do Inefável. O princípio neoplatônico concebia o Inefável como círculos concêntricos decorrentes de uma pedra jogada na água. No centro, as ondas são maiores e, quanto mais distantes deste seu centro, mais se tornam menores até inexistirem. Por isso, a união e contemplação mística, até mesmo chegando ao êxtase, permite o melhor conhecimento de Deus. Agostinho tinha grande consideração, por esta razão, à vida de reclusão (monástica), pois entendia que este caminho permitia a melhor comunhão da alma com Deus (GONZALEZ, 1980, p. 167; HÄGGLUND, 1995, p. 101; PESSANHA, 1996, p. 17).

Conforme Hägglund (1995), a busca do ser humano define qualitativamente o seu amor, ou seja, aquilo que evidencia a vontade interior do ser humano. Assim, a vontade humana pode evidenciar pelo amor *caritas* ou *cupiditas*. *Caritas* é o amor verdadeiro, o amor ao bem excelso, que se dirige ao eterno, ao celestial, para “cima” (*ascendit*). *Cupiditas*, ao contrário, é o amor falso, pervertido, que se dirige ao mundo, ao sensual, ao material e temporal, portanto, é o amor que se dirige para “baixo” (*descendit*).

Agostinho não desprezava, em decorrência de sua concepção de *caritas* e *cupiditas*, as coisas da criação. O problema, para ele, era quando as coisas do mundo alcançavam o primeiro plano de importância na vida da pessoa. Por isso, em relação ao usufruir as coisas da criação de Deus, que é boa, ele distinguia entre *uti* (usar) e *frui* (deleitar-se em). Somente se deveriam usar as coisas temporais como instrumentos a serviço de um modo mais sublime de vida e amor. Assim, mais uma vez, *caritas* e *cupiditas* definem a maneira como o ser humano assume o *uti* ou o *frui*. O ser humano é caracterizado pelo *cupiditas* ama “[...] por causa da coisa em si (**diligere propter se**)” enquanto o amor *caritas* leva a amar “[...] por causa de outra coisa (**diligere propter aliud**)” (HÄGGLUND, 1995, p.102).

Caritas encontra sua verdadeira felicidade na pátria celestial, razão pela qual as coisas temporais não se trazem à satisfação plena. *Cupiditas*, ao contrário, busca a felicidade nas coisas finitas. Assim, Agostinho conclui que “os bons usam o mundo para poderem encontrar seu prazer em Deus; os perversos, ao contrário, querem usar a Deus para que possam gozar o mundo.” (op. cit, 1995, p. 102).

A partir de *caritas* e *cupiditas*, Agostinho também desenvolveu sua compreensão antropológica e soteriológica em combate ao pelagianismo. Antes da queda, segundo Agostinho, o ser humano gozava da plena liberdade, inclusive a liberdade que incluía a própria queda. Assim, o primeiro pecado decorreu do próprio livre arbítrio que caracterizava o ser humano “original”, antes da queda. Com a queda, o *caritas* foi substituído pelo *cupiditas*. A única liberdade que restaria, após a queda, era a liberdade de pecar. O

pecado marcaria para sempre a natureza humana de tal forma que, com o batismo a culpa fica removida, mas a natureza pecadora da pessoa permanece (PESSANHA, 1996, p. 20-21; HÄGGLUNG, 1995, p. 114).

A natureza pecadora do ser humano não lhe permite cooperar em sua própria salvação. Contra Pelágio, para quem o ser humano tem liberdade para escolher entre o bem e o mal, para quem o pecado não é defeito da natureza, mas somente da vontade, que pode ser dominada por escolha em fazer o bem, Agostinho defendia a salvação como ação de fora, ou seja, obra absoluta de Deus. Para enfatizar a salvação como obra absoluta de Deus, Agostinho defendeu a predestinação, ou seja, a salvação não depende da vontade e cooperação humana, mas da vontade e decreto de Deus. As pessoas predestinadas por Deus para a salvação recebem a *infusio caritatis* (infusão de amor) que transforma da vontade da pessoa, ou seja, restaura a vontade de Deus na pessoa por meio de Jesus Cristo (HÄGGLUNG, 1995, p. 112-117; PESSANHA, 1996, p. 12).

DUALISMO NEOPLATÔNICO E MONISMO JUDAICO-CRISTÃO

Até aqui, ficou já um pouco explicitado certo dualismo em Agostinho, especialmente ao conceber a união da alma com Deus. O dualismo neoplatônico do teólogo africano, contudo, aparece mais explicitamente ao flertar com o gnosticismo em torno do tema da imortalidade da alma. Para ele, o corpo é governado por uma substância distinta, denominada de alma, que é imortal. O corpo, por sua vez, é instrumento para a consecução das atividades materiais que decorrem da alma. “O corpo foi pensado como instrumento da alma para que a alma possa agir no mundo” (COMBLIN, 1985, p. 81). Afirmou Agostinho: “E se quer uma definição da alma, e saber o que ela é, respondo facilmente: É substância dotada de razão, apta a reger um corpo” (1997, p. 66). Battista Mondin define a relação de corpo e alma em Agostinho assim:

A sua argumentação para provar a espiritualidade da alma é a seguinte: ou a alma pode exercer sua atividade (querer, pensar, duvidar, etc) sem o corpo, e então é espiritual, ou é incapaz de exercer sua atividade sem o corpo, e então é material.

Ora, pelo menos em um caso a alma pode desenvolver sua atividade sem o corpo: quando conhece a si mesma. Logo, a alma é espiritual.

A espiritualidade da alma é, pois, confirmada pelo que ela conhece de si mesma. Quando a alma conhece a si mesma, descobre que é uma substância que vive, que recorda, que quer, etc, e isto não tem nada a ver com o que é corpóreo.

Provada a espiritualidade, Agostinho passa a provar a imortalidade, retornando o argumento platônico da relação da alma com as idéias (1982, p. 146-147).

O neoplatonismo de Agostinho consiste no fato de permanentemente definir o ser humano como uma alma que se vale de um corpo. No corpo, a alma tem funções ativas – e o corpo, passivas! – sobre o corpo:

[...] atenta a tudo o que se passa ao redor, nada deixa escapar à sua ação. Os órgãos sensoriais sofreriam as ações dos objetos exteriores, mas com a alma isso não poderia acontecer, pois o inferior não pode agir sobre o superior. Ela, no entanto, não deixaria passar despercebidas as modificações do corpo e, sem nada sofrer, tiraria de sua própria substância uma imagem semelhante ao objeto. Essa imagem, que constituiria a sensação, não é, portanto, paixão sofrida pela alma, mas ação (PESSANHA, 1996, p. 13).

Pela instabilidade dos objetos exteriores, não é possível verdadeiro conhecimento. Em outras palavras, o conhecimento não é dado a partir dos objetos exteriores, razão pela qual o verdadeiro conhecimento somente pode ser alcançado na descoberta de regras imutáveis, que residem na realidade não-sensível. Portanto, a verdade somente pode ter como fundamento o imutável, a saber, Deus. E, como explicita Mondin (1979, p. 11) para, então, ter conhecimento da verdade de Deus, Agostinho elabora a doutrina da iluminação – Deus se revela ao ser humano na alma deste –, que ocorre na união da alma com Deus. “Entender algo inteligivelmente equivaleria a extrair da alma sua própria inteligibilidade e nada se poderia conhecer intelectualmente que já não se possuísse antes, de modo infuso” (PESSANHA, 1996, p. 16-17).

A afirmação do “saber prévio”, de acordo com Pessanha (1996, p. 17), aproxima Agostinho do platonismo, para o qual conhecimento é reminiscência. Distingue-se, é verdade, de Platão, por não defender o entendimento como descoberta de conteúdo passado, mas como irradiação do divino para dentro do presente. Então, não é a alma que teria uma existência anterior, mas uma luz eterna de Deus que irradia e possibilita o conhecimento das verdades sublimes. Esta iluminação capacita o intelecto humano a pensar corretamente.

Que amo então quando amo o meu Deus? Quem é Aquele que está no cimo da minha alma? Pela minha própria alma hei de subir até Ele. Ultrapassarei a força com que me prende ao corpo e com que encho de vida o meu organismo. Mas não é com essa vida que encontro o meu Deus, porque (nesse caso) também “o cavalo e a mula, que não têm inteligência”, O encontrariam, pois possuem essa mesma força que lhes vivifica os corpos (AGOSTINHO, 1996, p. 266).

Modin (1979, p. 11) afirma que nisso fica evidenciada a percepção antropológica dualística de Agostinho, em que o ser humano fica reduzido essencialmente à alma. E mais evidente ainda este dualismo fica na compreensão de Agostinho sobre a imortalidade da alma. Dussel afirma sobre este dualismo:

Uma dupla questão impulsionava Agostinho a aceitar sem reservas o dualismo: sua doutrina do pecado original e a demonstração da imortalidade. Ambas as teses, tal como as explicou Santo Agostinho significam certa deformação da doutrina original do judeo-cristianismo. Tratar-se-á como sempre de um dualismo mitigado por uma consideração do homem como *uma* pessoa (1974, p. 176).

O dualismo neoplatônico de Agostinho levou o cristianismo ao perigo da valorização da alma em detrimento do corpo. O corpo seria algo como uma prisão da verdadeira humanidade da pessoa que estaria na alma. Por isso, também, fez-se uma separação entre as atividades relacionadas ao intelecto das atividades relacionadas ao corpo (trabalho braçal), privilegiando-se aquele. O pensamento judaico-cristão, contudo, diferentemente do pensamento grego, que não conhece uma relação entre corpo e intelecto, concebe o ser humano como unidade. Corpo, alma e espírito são aspectos de uma unidade e totalidade humana. “Para o evangelho cristão, tudo no homem é corporal, tudo é espiritual, tudo é alma”(COMBLIN, 1985, p. 77).

Hans Walter Wolff propõe o resgate da antropologia judaico-cristã, relendo os principais conceitos vétero e neotestamentários que caracterizam o ser humano que, segundo ele, se perderam da passagem do Antigo para o Novo Testamento pela tradução da Septuaginta. Segundo Wolff,

Ao traduzir, via de regra, os substantivos hebraicos mais frequentes com as palavras “coração”, “alma”, “carne” e “espírito”, ocorreram equívocos de graves consequências. [...] e acarretaram uma antropologia dicotômica ou tricotômica, na qual o corpo, a alma e o espírito se encontram em oposição mútua (2007, p. 29).

Knight (2008, p. 352) apresenta que, para Ellen White, coração, alma, carne, espírito, conforme o pensamento judaico-cristão não indicam partes, mas o todo humano. Para dizê-lo de forma mais coloquial, cada um destes conceitos podem ser comparados a janelas de uma casa. As janelas são diferentes, mas permitem, cada qual, olhar para dentro de um todo, a casa, de ângulos diferentes. O todo, contudo, fica preservado.

Wolff (2007, p. 30-31) se vale do conceito de Landsberger, a saber, “*estereometria* da expressão ideativa”, para explicar o uso e compreensão dos órgãos humanos. Estes, quando citados, podem facilmente ser substituídos por pronomes (por exemplo: “A sabedoria entrará no teu coração - ... entrará em ti – Pv. 2.10). Além disso, os órgãos são citados em suas funções, contudo, esta função do órgão não tem fim em si mesma, mas função para todo o ser humano. A partir disso, Wolff defende que o pensamento hebraico é *sintético*, ou seja, que os órgãos não são independentes, mas “funcionam” e dizem respeito ao todo. Disso conclui Wolff que o pensamento hebraico é sintético-estereométrico.

A partir da verificação sintético-estereométrica do pensamento hebraico,

Wolff aponta para a pluralidade de possibilidades de tradução e significados dos termos hebraicos que definem o ser humano. Néfesh, que aparece 755 vezes no AT, foi traduzido 600 vezes por alma na Septuaginta. Seu significado, contudo, é mais amplo, podendo indicar, além de alma, também garganta, pescoço, anelo, vida, pessoa e, como já mencionado acima, o pronome (WOLFF, 2007, p. 33ss). Portanto, néfesh não pode ser “imaterializado”, “descorporificado”, como quer o pensamento grego.

O mesmo vale para outros importantes conceitos para nosso estudo. *Basar* pode significar, além de carne, também corpo, parentesco ou fraqueza. Cabe ressaltar que o hebraico somente tem o conceito *basar* para aquilo que o grego pode utilizar *sarx* (carne) e *sôma* (corpo). Como *basar* pode também significar fraqueza ética, fica evidenciado que não se pode traduzir *basar* simplesmente como carne/corpo, ou seja, no sentido “material” como quer o pensamento grego (op. cit, 2007, p. 56ss).

Semelhantemente, *rûah*, que pode ser traduzido como vento, respiração, força vital, espírito(s), temperamento e força de vontade, indica a totalidade da vida do ser humano – respiração, fôlego, força vital, estado de ânimo. Mais do que isso, *rûah* liga o ser humano com Deus, pois a vida é força criadora que vem de fora, vem de Deus (op. cit, 2007, p. 67ss).

Finalmente, *lebeb/leb*, que aparece 858 vezes no AT, é traduzido por coração, sentimento, desejo, razão, decisão da vontade, o “coração” de Deus. Os conceitos são utilizados em ambos os sentidos: coração com suas funções fisiológicas (este uso é raro) e no sentido figurado. Neste caso, *leb* expressa atividades de natureza intelectual-psíquica (op. cit, 2007, p. 79ss). Isso é fundamental, pois o hebreu “não pensa com o cérebro, mas com o coração”. Ou seja, a atividade intelectual não está separada da “afetividade que vem do coração”.

Conforme Rosa (2010. p. 167-181), é o pensamento judaísta-palestinense – e não o judaísta-helenista/grego! – que caracterizará o pensamento neotestamentário, especialmente em Paulo. *Psyché* é empregado de forma semelhante a *néfesh*, indicando a vida do ser humano na sua totalidade. Em contraste com *pnéuma* (espírito), *psyché* indica a vida natural sem Deus; é o *psychikos anthrôpos* (homem psíquico – cf. 1 Co 2,14), autocentrado em si próprio. Em contraste com este, o homem pneumático é aquele que vive, na sua totalidade, em Deus. *Sarx*, no grego, equivale a *basar* no hebraico e indica tudo o que é meramente humano. Em Paulo, *sarx* é rebeldia contra Deus, sinônimo de pecado. Portanto, o “homem carnal” é totalmente pecador. *Sôma*, embora apareça muitas vezes como sinônimo de *sarx*, é distinto deste. Enquanto *sarx* é o “velho homem”, pecador, que precisa morrer, o *sôma* é algo da ressurreição e plenificação final. Finalmente, *kardia* se relaciona com o conceito de *leb*. O uso em Paulo também não pode ser compreendido a

partir da concepção dualista grega que tende a separar coração de intelecto. Em Paulo, *kardia* e *nous* (mente) aparecem de forma paralela. Portanto, *kardia* é lugar da mudança da mente; é lugar da atividade intelectual e espiritual.

Disso se deve concluir que, o pensamento judaico-palestinense, que perpassa toda Bíblia, não compartimentaliza o ser humano. O ser humano sempre é uma totalidade. Ademais, a vida de santidade, ou seja, a “vida pneumática” envolve novamente a totalidade do ser humano. Finalmente, por causa disso, o pensamento hebraico não concebe a imortalidade da alma, por ser supostamente uma dimensão separada e que pode se “descolar” do corpo. Também não concebe a superioridade da alma em relação ao corpo, como quer o neoplatonismo. A partir do até aqui exposto, buscaremos a concepção antropológica proposta pela Igreja Adventista do Sétimo dia a partir dos escritos de Ellen White.

CONTEXTO HISTÓRICO E DOUTRINÁRIO DA IGREJA ADVENTISTA DO SÉTIMO DIA EM REVISTA

Dezesseis séculos após o advento de Agostinho, na fremente região americana da Nova Inglaterra, palco do Grande Despertamento edwardiano e nascedouro de sistemas filosófico-teológicos tão distintos quanto o moderno espiritualismo e o mormonismo⁵, surge a Igreja Adventista do Sétimo Dia. Incipiente e paradoxal em seu início, foi fruto de um movimento apocalíptico iniciado por Guilherme Miller, um batista calvinista leigo, que “prometeu contar ao mundo” (ROWE, 2008, p. 102) a volta literal de Cristo nas nuvens do céu em outubro de 1844. Em parte, a paradoxalidade adventista do sétimo dia reside em sua “rejeição à essência do mito americano” (BULL, 2006) – o American Way of Life havia sido proposto poucos anos antes dando ênfase às pretensões estadunidenses de hegemonia americana e mundial, crendo no individual em relação ao coletivo, dentre outras características – embora, por sua postura altamente pragmática e crenças específicas, esta denominação possa facilmente ser associada aos Estados Unidos de seu tempo.

Maxwell (1982, p. 163) afirma que a Igreja Adventista do Sétimo Dia foi formada a partir de uma “colcha de retalhos” doutrinária, recebendo membros das mais diversas denominações cristãs – incluindo sacerdotes católicos! – e, baseando-se no princípio reformador de recorrer somente às Escrituras Sagradas como regra de fé e não contando com muitos eruditos em seus quadros, além da já alegada pragmaticidade, muito hesitou em publicar acerca de suas premissas. Na verdade, tamanha foi a oscilação que muitos

⁵ Surgiu em Palmyra, berço da Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos dias e Hydesville, cidade onde surgiu o moderno espiritismo estão a uma distância de apenas 18 quilômetros. WEISBERG, Barbara. **Falando com os mortos**: as irmãs americanas e o surgimento do espiritismo. Rio de Janeiro: Agir, 2011, p. 64.

eram contrários inclusive a uma estrutura denominacional.

No desenvolvimento de suas crenças, os adventistas do sétimo dia se preocuparam mais em assimilar os ensinamentos práticos da Escritura do que em elaborar uma teologia sistemática. Alguns assuntos receberam mais atenção que outros. Assim sendo, do ponto de vista histórico, os adventistas do sétimo dia podem ser classificados como de concepção arminiana⁶ embora, à semelhança do protestantismo como um todo, admita ênfases diferenciadas (DEDEREN, 201, p. 255).

Para completar o quadro heterogêneo da então ainda seita, Ellen White, de acordo com Joslyn (2000, p. 6) fora a grande propulsora dos adventistas do sétimo dia e era uma mulher negra e afrodescendente. Douglas (2003, p. 134) ainda afirma que ela era acometida por sonhos e visões que a ajudaram a compor ao longo dos setenta anos dedicados à causa⁷, milhares de páginas manuscritas, apesar de nunca ter terminado seus estudos (WHITE, 2000, p. 13-15). O movimento de White, tentando fugir de uma espécie de estratificação dogmática, “era anticredo” (KNIGHT, 2005, p. 30), como muitos outros movimentos restauracionistas anteriores. Contudo, ele se percebia, ainda seguindo os passos de Miller, como profético, tendo uma missão especial e desafio para os “últimos dias”, a saber, restaurar a verdade bíblica:

A história da Igreja apresenta numerosos exemplos em que as denominações cristãs têm permitido que a autoridade das Escrituras seja obscurecida por tradições humanas, razão, experiência pessoal e cultura contemporânea. Os adventistas estão convictos de que Deus suscitou a Igreja Adventista do Sétimo Dia, dentro dos desafios dos últimos dias” (2Tm 3:1), para restaurar e enaltecer a autoridade de sua Palavra e promover um sistema de interpretação bíblica derivado da própria Escritura (TIMM, 2007, p. 12).

Percebe-se que a identidade adventista do sétimo dia reside em seu “senso de missão” de “restaurar” as antigas e esquecidas verdades bíblicas. A integralidade humana e a questão da mortalidade da alma – juntamente com a questão do sábado e do santuário celeste – são componentes absolutamente indissociáveis e inegociáveis dessa complexa estrutura e maleável estrutura teológica.

⁶ “A orientação teológica do adventismo tem mais a ver com aquilo que os historiadores eclesiais chamam de a Reforma Radical ou os anabatistas”. KNIGHT, George R. **Em Busca de identidade: o desenvolvimento das doutrinas adventistas do sétimo dia**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2005, p. 29:

⁷ De acordo com o autor, essas visões, que também acometiam outras mulheres, eram “normalmente criticadas”.

ELLEN WHITE, A “VERDADE PRESENTE” E SUA CONCEPÇÃO ANTROPOLÓGICA: APORTES BREVES E CONCLUSÃO

White e os fundadores do adventismo do sétimo dia acreditavam naquilo que chamava de “verdade presente”, sendo que esta “era dinâmica (e não estática) e que podia ser alterada à medida que o Espírito Santo conduzia a igreja”(KNIGHT, 2005, p.12). White (2010, p. 25) enfatiza que deste modo, a qualquer momento, qualquer crença poderia ser posta em revisão e desuso, fazendo com que a compreensão doutrinária dessa denominação perpassasse por um viés estritamente histórico. Contudo, existem alguns “marcos antigos”, inegociáveis, a saber:

a luz do sábado do quarto mandamento lançava seus fortes raios no caminho dos transgressores da lei de Deus. A não-imortalidade dos ímpios é um marco antigo. Não consigo lembrar-me de alguma outra coisas que possa ser colocada na categoria dos antigos marcos (WHITE, 2010, p. 21).

Portanto, desde praticamente os primórdios, a guarda do sábado e a questão da mortalidade da alma aparecem nos textos de Ellen White. O tema da integralidade e condição humana parece vir processualmente, de acordo com a concepção da verdade presente. Teologicamente, White (1883, p. 8) concordaria com Agostinho – a quem ela citou *en passant* algumas vezes, embora somente uma vez aludido às suas palavras – acerca da plenitude humana antes da queda, mas não lhe daria ouvidos a respeito de suas afirmações de que o homem não pode cooperar com Deus na sua própria salvação(WHITE, 1911, p. 482). Ellen White não era dualista, jamais reduzindo o corpo apenas à alma, como escreveu inúmeras vezes. Afinal, mais da metade de toda a sua obra diz respeito ao cuidado com o corpo. Segundo ela, “toda criatura humana é, corpo, alma e espírito, propriedade de Deus. Cristo morreu para redimir a todos”(op. cit., p. 488).

Caviness (2012) relata que embora visualizasse o ser humano de forma integral, enfatizando uma visão holística de equilíbrio entre corpo, alma e espírito, White percebia a capital importância do espírito com relação à mente, centro de comunicação com divino – que por fim penetra no coração⁸ – para pleno funcionamento do todo humano. De acordo com ela, “as faculdades do espírito são as mais elevadas potências: tem de governar o reino do corpo” (op. cit., 1942, p. 399). No entanto, sem o cuidado do corpo, não haveria completa comunicação com o espírito e o homem, nesse caso, estaria em

⁸ “A mente não pode pensar com clareza e ser vigorosa no agir, quando as faculdades físicas sofrem em resultado de fraqueza ou doença. O coração é impressionado por meio da mente”. WHITE, Ellen. *Counsels to Parents, Teachers, and Students*. Mountain View, CA: Pacific Press Publishing Association, 1943, p. 177.

desequilíbrio – em pecado portanto – dessemelhante a Cristo, nosso único e todo-suficiente exemplo. Afirmar ela que:

A semelhança a Cristo sempre deve ser preservada. A mente e o coração têm de ser purificados de todo pecado, de toda dessemelhança a Cristo. Deus tem deveres para todos em Seu serviço, para serem reafirmados por todo membro de igreja. Seu povo deve exaltar o poder da lei⁹ acima do juízo humano. Pondo todo o ser, corpo, alma e espírito em harmonia com a lei, devem eles estabelecer a lei (WHITE, 1979, p. 99).

A visão antropológica whiteana, desde os primeiros tempos, concebia, de acordo com a visão judaica, o homem como possuidor de uma alma mortal. De acordo com esta visão, antitética à grega, há o reestabelecimento e ressurreição literal dos corpos na parousia, corpos estes que no instante da morte começam a apodrecer na sepultura. Sem o corpo, perece a alma, não havendo nenhuma possibilidade de reencarnação ou contato com os mortos. Afinal, “a alma não pode existir à parte do corpo, pois o homem é uma unidade”(KNIGHT, 2008, p. 354). Essa perspectiva coloca os adventistas do sétimo dia em uma posição minoritária em relação às outras denominações cristãs. De acordo com Conkin (1997):

(...) As corrupções do mundo atual exigem um evento apocalíptico com a intervenção de um salvador divino, o reino vindouro será, em todos os sentidos, um reino, literal mundano, presidido por Jesus. Vai envolver uma ressurreição literal. As pessoas vão voltar à vida novamente. Isso indica (...) um repúdio a qualquer crença em uma mente separável, ou alma, qualquer concepção “espiritual” do reino, e de qualquer continuação da pessoa humana após a morte e antes da ressurreição (uma doutrina muitas vezes chamado sono da alma). Esta rejeição de imaterialismo grego tem permanecido um marco distintivo dos adventistas, e correlativo a esta tem sido uma rejeição de qualquer conceito de tormento sem fim (CONKIN, 1997, p. 115).

Ao escrever sobre a mortalidade condicional, White “corrige o interesse popular no espiritismo [...] que ela considera um engano introduzido pelo diabo e divulgado posteriormente pelo paganismo e pelo falso cristianismo”(DEDEREN, 2011, p. 383). Para ela, a questão é das mais urgentes e importantes nesses tempos finais e são inúmeros os manuscritos a esse respeito. De acordo com ela, somos mortais porque pecadores:

A fim de possuir uma existência eterna, o homem devia continuar a participar da árvore da vida. Privado disto, sua vitalidade diminuiria gradualmente até que a vida se extinguisse. Era o plano de Satanás que Adão e Eva pela desobediência incorressem no desprazer de Deus; e então, se deixassem de obter o perdão,

⁹ Para o adventista do sétimo dia, “na qualidade de reflexo do caráter de Deus, os Dez Mandamentos são de natureza moral, espiritual, abrangente e contém princípios universais”. Igreja Adventista do Sétimo Dia. **Nisto cremos:** 27 ensinos bíblicos dos adventistas do sétimo dia. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2003, p.311.

esperava que comessem da árvore da vida, e assim perpetuassem uma existência de pecado e miséria. Depois da queda do homem, porém, santos anjos foram imediatamente comissionados para guardarem a árvore da vida. Em redor desses anjos chamejavam raios de luz, tendo a aparência de uma espada inflamada. A nenhum da família de Adão foi permitido passar aquela barreira para participar do fruto doador de vida; logo, não há nenhum pecador imortal (WHITE, 1958, p. 60).

A título de conclusão, percebe-se em White e nos adventistas do sétimo dia, uma continuidade da tendência anabatista que deu início ao seu movimento: um ministério leigo, apegado à Bíblia como regra de fé, que, a despeito dos ditames majoritários, mantém-se firmes à “verdade presente”, percebendo aí sua missão e propósito de vida. Para eles, a percepção integral do ser humano e a própria mortalidade deste, são preceitos tão imutáveis, quando que mostram que as Escrituras resistirão à prova do tempo e da filosofia.

REFERÊNCIAS

AGOSTINHO. **Sobre a Potencialidade da Alma**. Petrópolis: Vozes, 1997.

BULL, Malcolm; LOCKHART, Keith. **Seeking a sanctuary: Seventh-day Adventism and the American dream**. 2ª. ed. Bloomington, Indiana: Indiana University Press, 2006.

CAVINESS, Linda. **A ligação mente-corpo: algumas descobertas recentes**. Disponível em http://dialogue.adventist.org/articles/16_2_caviness_p.htm. Acessado em 18 de julho de 2012.

COMBLIN, José. **Antropologia cristã**. Petrópolis; Vozes: 1985.

CONFISSÕES. São Paulo: Nova Cultural, 1996. (Coleção “Os Pensadores”: Santo Agostinho)

CONKIN, Paul K. **American Originals: homemade varieties of Christianity**. Chapel Hill: The University of North Caroline Press, 1997.

DEDEREN, Raoul (Ed.) **Tratado de teologia adventista do sétimo dia**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2011.

DOUGLASS, Herbert E. **Mensageira do Senhor: o ministério profético de Ellen G. White**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2003.

DUSSEL, Enrique. **El Dualismo em la Antropología de la Cristandad: desde el origen del Cristianismo hasta antes de la conquista de América**. Buenos Aires: Guadalupe, 1974.

GONZALEZ, Justo L. **E até aos confins da Terra:** uma história ilustrada do cristianismo; a era dos gigantes. São Paulo: Vida Nova, 1980. (Uma História Ilustrada do Cristianismo, 2)

HÄGGLUNG, Bengt. **História da Teologia.** 5. ed. Porto Alegre: Concórdia, 1995.

NISTO CREMOS: 27 ensinos bíblicos dos adventistas do sétimo dia. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2003.

JOSLYN, Roger D. **Gould Ancestry of Ellen Gould (Harmon) White:** The Genealogist's Report. Silver Spring, Maryland: The Ellen G. White Estate, 2000.

KNIGHT, George (Ed.) **Questões sobre doutrina:** o clássico mais polêmico da história do adventismo. ed. anotada. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2008.

KNIGHT, George R. **Em busca de identidade:** o desenvolvimento das doutrinas adventistas do sétimo dia. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2005.

MAXWELL, C. Meryn. **História do adventismo.** Santo André: Casa Publicadora Brasileira, 1982.

MONDIN, Battista. **Antropologia teológica:** história, problemas, perspectivas. São Paulo: Paulinas, 1979.

MONDIN, Battista. **Curso de Filosofia:** os filósofos do Ocidente. São Paulo: Paulinas, 1982. vol. 1, p. 146-147.

PESSANHA, José Américo Motta. Vida e Obra. In: AGOSTINO. **Confissões.** São Paulo: Nova Cultural, 1996. p. 5-23. (Coleção "Os Pensadores")

ROSA, Wanderley. **O dualismo na teologia cristã:** a deformação da antropologia bíblica e suas consequências. São Paulo: Fonte Editorial, 2010.

ROWE, David L. **God's strange work:** William Miller and the end of the world. Grand Rapids: Eerdmans, 2008.

TIMM, Alberto R. Antecedentes históricos da interpretação bíblica adventista. In: REID, George W. (Ed.) **Compreendendo as Escrituras:** uma abordagem adventista. Engenheiro Coelho: Unesp, 2007.

WEISBERG, Barbara. **Falando com os mortos:** as irmãs americanas e o surgimento do espiritismo. Rio de Janeiro: Agir, 2011.

WHITE, Ellen. **Vida e ensinos.** Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2000.

WHITE, Ellen. **Counsels to parents, teachers, and students.** Mountain View, CA: Pacific Press Publishing Association, 1943.

WHITE, Ellen. **Luther's source of strength.** The Signs of the Times, Oakland, 21/06/1883.

WHITE, Ellen. **O outro poder: conselhos aos escritores e editores.** Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2010.

WHITE, Ellen. **Patriarchs and prophets.** Washington, D.C.: Review and Herald Publishing Association, 1958.

WHITE, Ellen. **Steps to Christ.** Mountain View: Pacific Press Publishing Association, 1956.

WHITE, Ellen. **The Acts of the apostles.** Mountain View: Pacific Press Publishing Association, 1911.

WHITE, Ellen. **The desire of ages.** Mountain View, CA: Pacific Press Publishing Association, 1940.

WHITE, Ellen. **The ministry of healing.** Mountain View: Pacific Press Publishing Association, 1942.

WHITE, Ellen. **This day with God.** Washington, D.C.: Review and Herald Publishing Association, 1979.

WOLFF, Hans Walter. **Antropologia do Antigo Testamento.** São Paulo: Hagnos, 2007.

DATA DE SUBMISSÃO: 27/09/2012

DATA DE ACEITE: 03/12/2012