

**Universidade Federal de Juiz de Fora
Pós-Graduação em Ciência da Religião
Mestrado em Ciência da Religião**

Adriana Viccini Brega Quinet de Andrade

**POR UMA ESPIRITUALIDADE DO MORRER:
Viver a passagem na ótica de Jean-Yves Leloup**

**Juiz de Fora
2016**

Adriana Viccini Brega Quinet de Andrade

Por uma espiritualidade do morrer:

Viver a passagem na ótica de Jean-Yves Leloup

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião, área de concentração: Tradições Religiosas e Perspectivas do Diálogo, da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre.

Orientador: Prof. Dr. Faustino Luiz Couto Teixeira

Juiz de Fora
2016

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Quinet de Andrade , Adriana Viccini Brega .

Por uma espiritualidade do morrer : Viver a passagem na ótica de Jean-Yves Leloup / Adriana Viccini Brega Quinet de Andrade . -- 2016.

172 p.

Orientador: Faustino Luiz Couto Teixeira

Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós Graduação em Ciência da Religião, 2016.

1. Morte e finitude . 2. Espiritualidade . 3. Antropologia leloupiana . 4. Sentido da existência. 5. Tradições religiosas . I. Teixeira , Faustino Luiz Couto , orient. II. Título.

Adriana Viccini Brega Quinet de Andrade

**Por uma espiritualidade do morrer:
Viver a passagem na ótica de Jean-Yves Leloup**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, Área de Concentração Tradições Religiosas e Perspectivas do Diálogo, do Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Ciência da Religião.

Aprovada em 30 de agosto de 2016.

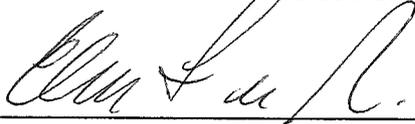
BANCA EXAMINADORA



Prof. Dr. Faustino Luiz Couto Teixeira (Orientador)
Universidade Federal de Juiz de Fora



Prof. Dr. Volney Berkenbrock
Universidade Federal de Juiz de Fora



Prof. Dr. Edson Fernando de Almeida
Instituto Compassio - RJ

A

Ana Maria,

Jacira,

Gabriela.

AGRADECIMENTOS

A Deus, por despertar em mim o desejo de buscá-lo sempre mais, e a cada pessoa que ao longo da minha vida aponta caminhos e abre meus horizontes nesta busca. Na impossibilidade de nomeá-las, levo cada uma dentro do coração.

Aos professores do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da UFJF que com competência alargaram meu campo de visão oferecendo novas e substanciais reflexões. De forma especial, agradeço ao Prof. Dr. Jonas Roos pelas provocações e oportunidades de refletir sobre a relação religião e vida. Agradeço também à Secretaria do Programa e aos meus companheiros acadêmicos pela amizade, pelas trocas e pelo incentivo em todos os momentos.

Aos professores que aceitaram ler minha pesquisa e compor essa banca: Prof. Dr. Edson Fernando de Almeida, Prof. Dr. Volney Berkenbrock a quem agradeço pela generosa acolhida e incentivo, e Prof. Dr. Faustino Luís Couto Teixeira pela valorosa orientação, dicas preciosas e amizade. Agradeço ainda ao Prof. Dr. José Maria da Silva que com interesse e cuidado revisou meu texto.

A minha família, Alexandre, Gustavo e Giovanna, pela compreensão durante algumas muitas ausências e pelo apoio total. Sem a vibração de vocês eu não teria conseguido. Agradeço ainda a minha querida parceira de vida, Rosinéa de Assis Martins, que cuida de nós e cuida da casa.

Ao amigo Pe. Roberto José da Silva, que me apresentou 'Caminhos da Realização' em um dia distante, quando estudávamos Espiritualidade na Escola de Pastoral Irmã Maria Helena, e às minhas tias Maria do Carmo Viccini Lima e Regina Maria Viccini Carneiro, companheiras nos retiros com Leloup.

Finalmente, minha gratidão a Jean-Yves Leloup que com sua hermenêutica me propiciou saltar. Não mais refém da concepção de morte fatal – 'com a morte ninguém pode' – agora entendo que a passagem pode ser vivida na entrega e alegria: morte pascal.

RESUMO

O pano de fundo dessa pesquisa é a questão da finitude e da morte como um dos grandes problemas existenciais da humanidade. O fio condutor é a questão da espiritualidade. Sob a ótica de Jean-Yves Leloup, o tabu a ser superado não é o tabu da morte em si, mas da dimensão espiritual não desenvolvida, obstáculo à vivência da morte como parte da vida e como arte de viver a passagem. Composta por três capítulos, esta pesquisa parte da antropologia desenvolvida por Jean-Yves Leloup, que está alicerçada no estilo alexandrino, na mística eckhartiana e na terapia iniciática. Na sequência, a questão da finitude é abordada a partir da concepção de morte fatal, responsável por manter o ser humano refém de sua própria condição. Os três tópicos que compõem esta etapa da pesquisa referem-se à passagem da concepção de morte fatal à pascal, à descrição dos estágios do morrer prescritos pela clínica contemporânea em paralelo com as descrições do tempo do morrer descritos pelas tradições cristã e budista, e ao papel da meditação hesiscasta no processo do morrer. Chega-se assim ao núcleo da pesquisa. Diante do paradoxo entre a consciência da contingência e transitoriedade da vida, e a dificuldade em aceitar morrer, o ser humano pergunta-se pelo sentido da vida, chave que dá acesso à dimensão espiritual nem sempre desenvolvida, mas que inevitavelmente, vem à tona na hora da morte, tema do terceiro capítulo. O ponto de partida desta etapa da pesquisa é a questão do sentido, pergunta que remete à dimensão espiritual. Partindo da questão do sentido, duas tradições religiosas – cristã e budista – são examinadas segundo a ótica de Leloup. A pergunta de fundo é como as tradições religiosas citadas exercem seu papel de facilitadoras do processo de morrer.

PALAVRAS-CHAVE: Morte fatal. Morte pascal. Espiritualidade. Finitude. Sentido. Tradições religiosas.

ABSTRACT

Abstract: The background of this research is the theme of finitude and death as one of the most important existential problems of humanity. What guides this is the concept of spirituality. From the perspective of Jean-Yves Leloup, the taboo to be overcome is not the taboo of death itself, but the one of the spiritual dimension that has not been developed, an obstacle to experiencing death as part of life and passing away as an art. This study consists of three chapters and its foundation is based on the anthropology developed by Jean-Yves Leloup, which follows the Alexandrian style, Eckhart mysticism and initiatory therapy. It starts with the theme of finitude as it is addressed from the idea of fatal death, which is responsible for maintaining a human being in his own condition. The three topics that comprise this stage of the research refer from the passage of fatal death to the Paschal death, then comes the description of the stages of dying prescribed by contemporary clinic in parallel with the descriptions of the moment of death described by Christian and Buddhist traditions, and includes the role of the meditation practice called hesiscasta in the process of dying. And then comes the main part of the research. Dealing with the paradox between awareness of contingency and the transience of life as well as the difficulty in accepting death, Human beings search for the meaning of life, the key that gives access to the spiritual dimension that is not always developed, but that inevitably appears at the moment of death, the subject of the third chapter. The starting point for this stage of the research is the question of meaning, a question that refers to the spiritual dimension. Starting from the question of meaning, two religious traditions – Christianity and Buddhism - are examined from the viewpoint of Leloup. The fundamental question is how the religious traditions that are mentioned here play a role in facilitating the process of dying.

KEY-WORDS: Fatal death. Paschal death. Spirituality. Finitude. Meaning. Religious traditions.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO -----	8
1 ANTROPOLOGIA LELOUPIANA -----	18
1.1 Cuidar do Ser: o estilo alexandrino-----	20
1.2 Deixar Ser: o desapego eckhartiano como virtude essencial-----	40
1.3 Desvelar do Ser: pelos caminhos da terapia iniciática-----	58
2 A FINITUDE HUMANA -----	78
2.1 Livres para viver e morrer: morte fatal e morte pascal-----	82
2.2 O despertar do Vivente: de lagarta a borboleta-----	90
2.3 A entrega pela escuta do Sopro: meditação e morte-----	100
3 POR UMA ESPIRITUALIDADE DO MORRER -----	110
3.1 A questão do sentido-----	115
3.2 Morte como passagem: abordagem cristã do morrer-----	124
3.3 Morte como libertação: abordagem budista do morrer-----	137
CONSIDERAÇÕES FINAIS -----	149
REFERÊNCIAS -----	159

INTRODUÇÃO

Na mesma pedra se encontram
 Conforme o povo traduz
 Quando se nasce – uma estrela
 Quando se morre – uma cruz
 Mas quantos que aqui repousam
 Hão de emendar-nos assim:
 “Ponham-me a cruz no princípio...
 E a luz da estrela no fim!”¹

Cinco passos compõem a introdução desta pesquisa. O primeiro, de cunho pessoal, tem o intuito de explicar como cheguei a esse tema, a motivação em pesquisar sobre a morte. O segundo passo refere-se ao autor pesquisado e sua abordagem. O terceiro passo trata do objetivo da pesquisa. O quarto passo é relativo à estrutura, com breve explicação do sumário e da metodologia utilizada. E por fim, no quinto passo reconto uma história.

O tema desta pesquisa – Por uma espiritualidade do morrer: viver a passagem na ótica de Jean-Yves Leloup – nasceu de um desconforto que há muito me acompanha. Acreditava, porque um dia me foi dito com toda propriedade que só os pais têm, que para tudo na vida tinha jeito, menos para a morte. O que era para trazer a sensação de proteção e segurança – acontecesse o que fosse, para todo problema haveria uma solução – sou como sentença: com a morte ninguém pode. Como nas histórias muito bem contadas por Ricardo Azevedo (2003) em ‘Contos de Enganar a Morte’.

No fim do curso de teologia, o desconforto que a questão da morte provocava apareceu sob o interesse em pesquisar questões de escatologia: ‘A parusia no cotidiano e o que a teologia tem a dizer sobre a arte de viver em plenitude’, foi o tema da minha pesquisa. No mestrado o desconforto tomou outra forma e apareceu sob a vontade de investigar a morte sob o prisma da espiritualidade a partir de uma abordagem que considero sintética e libertadora. Sintética por seu esforço em dar laços que mantém unidas quatro grandes esferas do conhecimento – ciência, arte, filosofia, tradições espirituais – que representam, respectivamente, as quatro funções psíquicas preconizadas por Jung – razão, sensação, sentimento, intuição –

¹ QUINTANA, Mario. Inscrição para um portão de cemitério. Disponível em: <www.contobrasileiro.com.br>. Acesso em: 13 jul. 2016.

que quando em equilíbrio, conduzem o ser humano a sua suprema realização (LELOUP; CREMA, 2015, p. 46). Libertadora porque não aprisiona nada e ninguém: todos os acontecimentos, sejam eles rotulados como bons ou maus, são, em última instância, oportunidade de transformação. Inclusive a morte.

Como na conhecida parábola indiana do rolo de corda que visto na penumbra mais parece uma serpente, a morte se apresentava como aquela corda enrolada. Era preciso olhá-la de perto. O conselho de Leloup (1996, p. 89), inspirado nos Terapeutas de Alexandria era recorrente: “o mais importante é não ter medo de ter medo e aprender a olhar cara a cara aquilo que se teme, a fim de aí reconhecer a parte de nossas projeções ou dos nossos desejos recalçados”.

As projeções ou os desejos recalçados, reflexos de um determinado estado de consciência, constituem uma “realidade de ordem fenomenal e pragmática” (LELOUP, 1996, p. 88) – o rolo de corda – que subjetivamente é vista como ameaça, ainda que ilusória – a serpente. A partir de uma citação de Jean Herbert em *Spiritualité hindoue*, reproduzida por Leloup (1996, p. 88) o desafio estava lançado.

Basta que você lhe veja a natureza real, e perde a seu respeito a ilusão que existe unicamente em seu espírito, e a serpente some para sempre, serpente que na realidade jamais existiu. Mas de fato você não pode jamais ver ao mesmo tempo a corda e a serpente: a visão de uma coisa exclui forçosamente a visão da outra. Estudando a serpente você conseguirá fazê-la desaparecer e começar a ver o rolo de corda.

Dessa forma, o projeto de pesquisa foi elaborado academicamente e existencialmente. Sendo uma pessoa religiosa, enraizada na tradição católica, mas aberta ao plural e atenta aos próprios movimentos internos, mergulhei com vontade na experiência acadêmica e existencial que, em última instância, tornou-se uma experiência espiritual.

Nascido em 1950, na França, Jean-Yves Leloup é um pensador cristão contemporâneo, em diálogo com diversas tradições espirituais. Reconhecendo a significativa contribuição dos ensinamentos milenares sobre o sentido da existência, da vida e da morte, e observando a convergência entre eles e as pesquisas da clínica contemporânea, Leloup desenvolveu uma abordagem própria, de caráter transdisciplinar, que demonstra sua postura de abertura e de compromisso com o diálogo inter-religioso: “o que é verdade numa tradição deve encontrar-se, sob

formas e nuances que lhe são próprias, nas outras tradições” (LELOUP, 2004, p. 146), afirma.

Em sua abordagem, a clínica contemporânea é representada pela psicologia analítica de C.G. Jung (1875-1961), ponto de partida da psicologia transpessoal; pelas pesquisas de Elizabeth Kübler-Ross (1926-2004), psiquiatra e tanatologista internacionalmente reconhecida por seu trabalho de aconselhamento com pacientes em fase terminal; pelas pesquisas da psicoterapeuta francesa Marie de Hennezel (1946) quem ministrou inúmeros seminários sobre a arte de morrer; e pela terapia iniciática desenvolvida por Graf Dürckheim (1896-1988) com quem Leloup conviveu na Floresta Negra.

Afirmar que a abordagem leloupiana é transdisciplinar significa dizer que seu enfoque é transreligioso, ainda que tenha a tradição cristã como ponto de partida. A transdisciplinaridade é transreligiosa, dirá Nicolescu (2008, p. 140):

É a atitude transreligiosa, proveniente de uma transdisciplinaridade vivida, que nos permite conhecer e apreciar a especificidade das tradições religiosas e areligiosas que nos são estranhas, para melhor perceber as estruturas comuns que as fundamentam e chegar assim a uma visão transreligiosa de mundo.

A hermenêutica leloupiana, marcada pela paradoxalidade entre ‘absurdo e graça’, ‘enraizamento e abertura’, ‘sentar e caminhar’, ‘carência e plenitude’², constitui um convite à integração dos opostos e nesse sentido, é salutar para agregar duas realidades aparentemente antagônicas – vida e morte. Composta por dois movimentos, de enraizamento – na tradição cristã – e de abertura – que torna o próprio Jean-Yves Leloup (2013b, p. 312) portador de um “sincretismo inspirado”³, sua hermenêutica permite-lhe adaptar o que as outras tradições têm de melhor à vocação que lhe é própria, o cristianismo⁴.

² O Absurdo e a Graça, Enraizamento e Abertura, O Sentar e o Caminhar e Carência e Plenitude são títulos de livros de Leloup publicadas no Brasil pela Editora Vozes.

³ Expressão usada por Leloup (2013b, p. 312) para qualificar a experiência do Centro Internacional de Sainte-Baume, marcada por uma atitude não sectária e não sincrética, mas de enraizamento e abertura. Segundo ele, a própria Bíblia seria “uma obra-prima de sincretismo”, uma vez que é inegável a influência das nações vizinhas ao povo de Israel: “Todos os exegetas sérios sabem o que o povo de Israel tomou emprestado às nações dos arredores, como por exemplo, a sabedoria dos egípcios ou os grandes mitos assírio-babilônicos. Além disso, quem poderá negar as influências da gnose e do estoicismo nos escritos de São Paulo ou nos de São João?”.

⁴ Sobre a questão da diversidade religiosa, ver a conferência de Toulouse, de 1982, O cristianismo e as religiões (LELOUP, 2003b, p. 90-107).

Propondo uma reflexão que reconhece e valoriza – sem negar – o papel da morte na vida, uma das importantes intuições de Leloup é destacar a importância dos pressupostos antropológicos que sustentam as crenças. Diante da morte, é o que sustenta a crença pessoal que também sustentará a pessoa em sua passagem. Abordando a questão da morte de forma integrativa e holística, seu enfoque torna-se responsável por uma mudança de paradigma em relação à morte e ao processo do morrer. Leloup legitima o plural ao levar em conta que as grandes tradições religiosas são formulações humanas em busca de respostas para suas questões existenciais. Em especial a questão da finitude, como bem expressam as palavras de São Manuel Bueno, personagem de Unamuno (2014, p. 75) em obra considerada seu testamento espiritual.

Eu estou aqui para fazer viver as almas de meus paroquianos, para fazê-los felizes, para fazer que sonhem ser imortais, e não para matá-los. O que se faz necessário é que vivam saudavelmente, que vivam com unanimidade de sentido, porém com a verdade, como minha verdade não viveriam. Deixe-os viver. E é isso que a Igreja faz: deixa-os viver. Religião verdadeira? Todas as religiões são verdadeiras enquanto fazem viver espiritualmente os povos que a professam, enquanto os consolam por terem nascido para morrer, e para cada povo a religião verdadeira é a sua, a que ele fez. E a minha? A minha é me consolar consolando os demais, ainda que o consolo que lhes dou não seja o meu.

O que justifica pesquisar o autor proposto no contexto do diálogo inter-religioso e das tradições espirituais na ciência da religião é sua postura dialogal. Enraizado no cristianismo, Leloup transita por outras tradições sem opô-las ou misturá-las, mas reconhecendo a contribuição de cada uma no que diz respeito a morte e o morrer. Segundo ele, a proximidade da morte engendra necessidade de abertura ao transcendente e ao mistério da existência, seja em forma da vivência da religiosidade tradicional, seja em forma de uma prática espiritual não vinculada a determinada tradição. A dimensão espiritual está presente nas religiões, mas é livre em relação a elas. Como assinala o teólogo jesuíta Roger Haight, enquanto a espiritualidade refere-se “à vida interior de uma pessoa, com suas nuances de experiência, significado pessoal e motivação” (HAIGHT, 2015, p. 21), a religião “é a espiritualidade institucionalizada, uma forma de organização de uma fé que é projetada para sustentar e alimentar a espiritualidade” (HAIGHT, 2016).

Citando, dentre outros, Thomas Merton (1915-1968) e Raimon Panikkar (1918-2010) como dois nomes de destaque no âmbito cristão do diálogo inter-religioso, Leloup (2002b, p.14) comunga com uma teologia na qual prevalece uma postura de abertura dialogal não sendo suficiente conhecer a prática do outro, mas, engajar-se nela. Contudo, observa que o critério para uma verdadeira abertura à tradição do outro é, antes de tudo, o engajamento em sua própria tradição. A comunhão com o outro tem como condição uma identidade bem estruturada. É nesse espírito que a abordagem leloupiana desenvolve-se, especialmente no que diz respeito à arte de morrer.

Desta forma, a pesquisa tem como objetivo principal investigar, a partir da antropologia construída por Jean-Yves Leloup, em que medida as tradições religiosas e a vivência da espiritualidade – entendida como dimensão que responde pela questão do sentido – são decisivas na questão do morrer, tema do terceiro capítulo. Sob o prisma leloupiano, morrer pode ser uma arte. A morte não precisa ser encarada como o grande absurdo da vida humana, mas como graça, ainda que descoberta “no âmago do absurdo” (LELOUP, 2002a, p. 98). Como consequência, o objetivo pesquisa poderá contribuir na recuperação da autonomia do sujeito perante a própria morte. Embora não se saiba como e quando a morte vem, formar uma opinião prévia sobre as circunstâncias pelas quais é possível passar garantiriam, em certa medida, o protagonismo da pessoa diante de sua partida.

Estruturada de forma concêntrica e organizada em três capítulos desenvolvidos a partir da pesquisa bibliográfica da obra de Leloup, esta dissertação contou ainda com a contribuição de outros autores, alguns citados pelo próprio Leloup em seus livros, outros que desenvolveram temáticas que puderam enriquecer esse trabalho.

O primeiro capítulo – A Antropologia Leloupiana – constitui o alicerce da pesquisa, fundação elaborada a partir de três pilares: a influência de Fílon e dos Terapeutas de Alexandria, de Mestre Eckhart e de Graf Dürckheim na obra de Leloup.

O primeiro tópico – Cuidar do Ser – aborda os pressupostos antropológicos e sua influência na orientação diante da morte. O pressuposto adotado por Leloup – pressuposto quadridimensional – tem origem no estilo alexandrino de Fílon e dos Terapeutas. É a visão que entende o ser humano como composto psicossomático-noético perpassado pelo Pneuma, dimensão de eternidade que o anima.

O segundo tópico – Deixar Ser – refere-se à incidência da obra de Mestre Eckhart na construção da hermenêutica de Leloup: o desapego eckhartiano, *Gelassenheit*, como condição de possibilidade para o grande sim, o amém a ser dito no momento crucial da passagem: “deixar rolar e largar-se”⁵.

O terceiro tópico – Desvelar do Ser – aborda a terapia iniciática desenvolvida por G. Dürckheim e experimentada por Leloup quando esteve com o psicoterapeuta alemão em Todtmoos Rütte, na Floresta Negra. Inspirado em Mestre Eckhart, cujos ensinamentos remontam aos de Orígenes, que por sua vez, espelha a antropologia dos Terapeutas, G. Dürckheim desenvolveu uma tríplice orientação que consiste na atenção às experiências numinosas da existência, no restabelecimento do vínculo entre o ‘ser existencial’ e o ‘ser essencial’, e em uma atitude de permanente escuta e atenção através das práticas meditativas.

O segundo capítulo – A Finitude em Questão – trata do objeto da pesquisa: a finitude. Alicerçada nas bases do Ser, a antropologia leloupiana propõe que a inexorabilidade da finitude seja objeto de reflexão. Este capítulo demonstra, segundo a percepção de Leloup, como o ser humano pode entender sua própria finitude e apaziguar-se diante dela, reconciliando-se com a morte.

No primeiro tópico – Livres para Viver e Morrer: morte fatal e morte pascal – duas formas distintas de entender a morte são apresentadas. A morte fatal é aquela da metáfora de *la Rochefoucauld* (1613-1680) que, como o sol, não se pode olhar de frente, que é colocada entre parênteses ou se prefere esquecer. A morte pascal, ao contrário, interpela o ser humano a encarar, ainda que com receio, sua finitude e contingência. A morte está dada. O que muda é a maneira de se portar diante dela. Na proposta leloupiana, a arte de morrer consiste em entender a morte não mais como questão inevitável – morte fatal, mas como ocasião de passagem, morte assentida e consentida como parte integrante da vida, como valor positivo – morte pascal. Enquanto a primeira concepção de morte mantém o homem aprisionado em seus medos profundos, a segunda pretende libertá-lo. O que implica uma tríplice reflexão: sobre o medo de morrer, sobre as abordagens da morte e sobre os pressupostos antropológicos que sustentam as abordagens.

No segundo tópico – O despertar do Vivente: de lagarta à borboleta – são descritos os estágios do morrer desenvolvidos pela tanatóloga Kübler-Ross e

⁵ Expressão usada por Merton (2001, p. 347) para referir-se a uma soltura fundamental: manter-se solto – *gelassen* – apesar dos sistemas, palavras e projetos.

assumidos por Leloup que os entende sob dois prismas: tanto são um eco das provações do morrer descritas nos textos sapienciais das tradições religiosas, quanto podem ser entendidos como “o caminho que leva ao *Self*” (2001, p. 51). As etapas se aplicariam não somente a morte clínica, do corpo, mas também compõe o processo de transformação – morte do ego – pelo qual o ser humano acessaria aquilo que não é passível de morte. A metáfora da transformação da lagarta em borboleta ilustra a transformação de caráter ontológico vivenciada pelos que não apresentam resistência às pequenas mortes simbólicas, ou de caráter iniciático, o “morrer antes de morrer” (TEIXEIRA, 2004, p. 304). A morte das ilusões e das identificações conduz, segundo Leloup (2014a, p. 245), ao despertar do Vivente sinalizado no Prólogo do Evangelho de João para lembrar ao homem sua verdadeira identidade.

O terceiro tópico – A entrega pela escuta do Sopro: meditação e morte – o foco é o papel da meditação como condição para o “desapego e entrega” (MICHELAZZO, 2015) necessários no momento da morte. A meditação é, segundo Leloup, o canal de abertura para o que não perece. Tanto a meditação hesicasta – da tradição cristã, da qual Leloup é herdeiro – quanto a prática meditativa zenbudista – experimentada por Leloup em sua estadia com G. Dürckheim – ensinam que “todas as coisas sabem rezar antes de nós” (2002b, p. 40). Em sua passagem pelo Monte Athos em 1969, tendo o padre Serafim como seu preceptor, Leloup foi iniciado no método da meditação hesicasta experimentando como se reza como uma montanha, como uma papoula, como o oceano, como um pássaro, como Abraão, e por fim como Jesus, “arquétipo da síntese” (2002b, p. 39), aquele que para a tradição cristã, recapitula todas as formas de meditação.

O terceiro capítulo – Por uma espiritualidade do morrer – constitui o núcleo da pesquisa. Segundo Leloup, a proximidade da morte gera necessidade de abertura ao mistério da existência e ao transcendente, o que não significa, necessariamente, adesão a um credo religioso: a dimensão espiritual, em largo sentido, é constitutiva de todo ser humano “que se questiona diante do simples fato de sua existência” (HENNEZEL; LELOUP, 2012, p. 18) podendo ou não, estar atrelada a determinada tradição religiosa. A esta espiritualidade não vinculada à religião e comumente entendida como espiritualidade laica, Leloup dá o nome de humanismo aberto. Ainda assim, sabe-se que, por ser a religião, como define Berger (1985, p. 41), “a ousada tentativa de conceber o universo inteiro como humanamente significativo”,

caberia a ela o papel de legitimar as situações marginais e a morte se apresenta como a mais importante dentre elas. Duas tradições religiosas são examinadas por Leloup no que diz respeito à arte de morrer: o cristianismo e o budismo, representando, respectivamente, o Ocidente e o Oriente.

No primeiro tópico – A questão do sentido – a espiritualidade será examinada como busca de sentido. Entendendo por espiritualidade uma nova forma de relação com o Absoluto, não fundamentada exclusivamente nas verdades religiosas que garantiriam certezas objetivas, a intenção é apontar para o fundamento de sentido no âmbito da subjetividade relacionado ao que toca o ser humano incondicionalmente. Entendida em sua dimensão ampla, como a “carta de navegação no mar da vida do homem” (PANIKKAR apud TEIXEIRA, 2012b, p. 88), a intenção é mostrar que o primeiro tabu a ser superado não é o tabu da morte, mas o tabu da espiritualidade (HENNEZEL; LELOUP, 2012, p. 21). Segundo Leloup, a sociedade atual marcada pela aversão aos valores religiosos rejeitaria a espiritualidade por entendê-la como religiosidade. Daí a necessidade de resgatar a importância da dimensão espiritual, constitutiva de todo ser humano, embora nem sempre desenvolvida.

No segundo tópico – Morte como Passagem – a reflexão, desenvolvida em dois momentos, gira em torno da abordagem cristã do morrer. Inicialmente o Livro de Jó é abordado, pois segundo Leloup, não é possível falar sobre a dor da morte, em especial a dor inocente, sem tocar na questão do mal e não é possível falar sobre a questão do mal sem refletir sobre a saga de Jó. Na sequência, partindo do significado da palavra páscoa como passagem de um estado de consciência a outro e tendo na ressurreição a hipótese portadora de sentido para aplacar a angústia inerente à certeza da finitude, são descritas as sete etapas do ritual da dormição, próprio da tradição cristã ortodoxa. A hermenêutica leloupiana não tem a intenção de examinar as teorias escatológicas próprias ao cristianismo, propondo-se, contudo, a uma análise espiritual do tempo do morrer.

O terceiro tópico – Morte como libertação – reflete sobre o enfoque budista do morrer, que entende a morte como ocasião de despertar e como libertação pela entrada na consciência pura. A temática será introduzida a partir do significado de bardo para então focar na especificidade da questão, isto é, a forma como o budismo tibetano, a partir da interpretação de Leloup, processa a transição entre o bardo da existência e o bardo da passagem. Na tradição budista o sagrado processo

do morrer deve ser acompanhado pelo lama, responsável por preparar e colocar a pessoa nas melhores condições possíveis, a fim de que possa se dar a imersão na Clara Luz. A finalidade seria sempre o despertar.

Finalizando, reconto com minhas palavras um dos 'contos de enganar a morte' mencionados no início desta introdução.

Certa vez, a morte, ardilosa que é, apareceu a um jovem e saudável rapaz que trabalhava arando a terra. Com jeito manso ofereceu-lhe um prêmio. A condição era que ele deixasse o trabalho e corresse pelo mundo afora. Toda extensão de terra percorrida seria sua. Feliz com a proposta e vislumbrando a riqueza prometida, o jovem pôs-se a correr. Correu e percorreu muito, até que, cansado, tropeçou, caiu num barranco e acabou morrendo. A Morte então apareceu, enterrou o rapaz e disse: – “Essa é toda a terra que você precisa para viver!” (AZEVEDO, 2003, p. 24).

Usando a mesma conversa, a Morte abordou outro jovem rapaz, um ferreiro muito pobre. Fez a mesma proposta, imediatamente recusada pelo rapaz. Contrariada ela se foi, prometendo que voltava. Certo dia, a caminho de casa, o ferreiro encontrou uma velhinha faminta pedindo um pouco de comida. Penalizado, ainda que tivesse apenas o suficiente para alimentar-se, ofereceu tudo que tinha a pobre senhora que agradecida, disse ter poderes mágicos e em troca da bondade do rapaz realizaria três de seus desejos. O pobre rapaz então pediu ferro e carvão para trabalhar, uma mesa sempre abastecida com comida e uma viola que, tocada, faria as pessoas dançarem sem parar. Pedidos feitos, desejos concedidos. A senhora se foi e a vida do ferreiro mudou completamente. O tempo passou e ele tornou-se velho. Até que um dia a Morte voltou dizendo que chegara a hora de buscá-lo. A mulher do ferreiro implorou pela vida do marido, mas irredutível a Morte não cedeu. Assim, o ferreiro manifestou vontade de realizar um último desejo: tocar sua viola. A Morte concordou. Mal sabia ela que com aquela música mágica ela não conseguiria mais parar de dançar. Exausta de rebolar e requebrar, depois de muito negociar com o ferreiro implorando para que ele parasse de tocar a viola, a Morte então cedeu ao acordo proposto: daria ao homem mais dois anos de vida.

Nesse tempo ele “fez de tudo um pouco. Viajou pelo mundo. Conheceu gente. Aprofundou amizades. Procurou pessoas queridas e disse que gostava muito delas” (AZEVEDO, 2003, p. 29). Passados os dois anos, a Morte apareceu outra vez, mas o homem não estava em casa. Irritada, ela se foi. Voltou na semana seguinte, mas a mulher do ferreiro enganou a Morte dizendo que o marido não estava. Muito brava,

ela se foi mais uma vez, não sem antes dizer que ao voltar levaria o homem de qualquer jeito. Então o casal elaborou um plano. E quando a Morte retornou, o ferreiro havia se disfarçado: pintou os cabelos de preto, usou barba postiça e óculos. A mulher disse novamente à Morte que o marido não estava. Mas vendo um homem na sala a Morte quis saber quem era. A mulher explicou que se tratava de um tio que estava a visitá-la. Indignada com o descumprimento do trato, a Morte tomou uma decisão: – “Hoje tenho que cumprir minha missão de qualquer jeito. Já que seu marido não está, vou levar seu tio mesmo” (AZEVEDO, 2003, p. 32).

Conclusão: é verdade, com a morte ninguém pode, nem nos ‘contos de enganar a morte’ é possível ludibriá-la. Entretanto, é possível re-significá-la. A realidade da morte, ainda que imutável, pode ser transfigurada. Esta é a proposta de Leloup que procuro demonstrar ao longo desta pesquisa.

1 A ANTROPOLOGIA LELOUPIANA

Aparecerá ainda
O lobo diante de ti.
Toma-o por teu irmão
Porque o lobo conhece
a ordem das florestas
Ele te conduzirá
Pela estrada plana
A um filho do rei
Ao paraíso.⁶

Embora não seja o objetivo desta pesquisa aprofundar a biografia de Jean-Yves Leloup, faz-se necessário pontuar um acontecimento marcante de sua vida, descrito em seu livro autobiográfico, *O absurdo e a graça* (2013), o qual contribui para a compreensão do seu itinerário espiritual e da antropologia por ele desenvolvida.

Trata-se de uma ‘experiência de quase morte’⁷ na qual Leloup teria experimentado um sentimento de eternidade – “neste momento de morte clínica, o que eu pude experimentar foi algo que não morre, algo que é e que permanece” (LELOUP, 2004, p. 213). Ocorrida em Istambul, este acontecimento culminou em sua partida em direção ao Monte Athos⁸, ocasião de seu primeiro contato com o hesicasmo⁹.

Vale ressaltar que embora o hesicasmo seja uma das principais fontes para a construção de sua antropologia, optou-se, por uma questão metodológica, abordar sua influência na obra de Leloup no terceiro tópico do segundo capítulo

⁶ Canto mortuário romano que faz menção ao lobo como figura que aparece ao homem na hora da morte. Michel Pastore, com quem Leloup conviveu durante a estada na Abadia de Saint-Maur e estudioso dos simbolismos religiosos, faz uma curiosa e instigante interpretação do sobrenome Leloup: *le loup*, “o lobo”. Segundo ele, a figura do lobo estaria ligada às divindades gregas, como Apolo, que significa “nascido do lobo” – *lukogene*; e Zeus, que significa “aquele que tem forma de lobo” – *lukios*. Ambos os termos são semelhantes à palavra grega *lyke*, que significa luz. Ainda segundo Pastore, acredita-se que o lobo tem o poder de enxergar com clareza, mesmo na escuridão (LELOUP, 2013b, p. 99).

⁷ Em inglês, NDE, sigla de *Near Death Experience*, cunhada pelo psiquiatra e parapsicólogo americano Raymond Moody.

⁸ Montanha e península situada na Grécia, região que abriga vinte mosteiros greco-ortodoxos e mil e quinhentos monges sob a jurisdição do patriarca de Constantinopla. O nome oficial é Estado Monástico Autônomo da Montanha Sagrada, entidade política autônoma e patrimônio mundial da UNESCO.

⁹ Termo em língua bizantina que designa um sistema de espiritualidade baseado no silêncio como meio para chegar à união com Deus. *Hesychia*, que significa paz e quietude, é também uma prática própria do cristianismo oriental com ênfase na chamada Oração do Coração, na qual o praticante procura a comunhão pessoal com o Cristo pela repetição do Nome (LELOUP, 2004 a).

desta pesquisa – A entrega pela escuta do sopro: meditação e morte – que aborda a meditação hesicasta como condição para o desapego e entrega necessários para a arte de viver a passagem.

Dessa forma, o fio condutor do presente capítulo consiste em examinar as fontes da hermenêutica leloupiana, alicerce para a construção de sua antropologia: o estilo alexandrino, o desapego eckhartiano e a terapia iniciática desenvolvida por Graf Dürckheim.

O primeiro tópico – Cuidar do Ser – parte da contextualização histórica de Filon de Alexandria (10AEC – 50DEC) e da antropologia do cuidado desenvolvida pelos Terapeutas de Alexandria para então entrar na especificidade do tema, que é a abordagem dos pressupostos antropológicos – as quatro visões de ser humano – e sua influência diante da morte. O pressuposto antropológico assumido por Leloup é justamente o estilo alexandrino, visão quadridimensional, que entende o ser humano composto pelas dimensões somática, psíquica e noética perpassadas pelo *Pneuma*, o Espírito Criador.

O segundo tópico – Deixar Ser – parte de uma breve introdução aos conceitos de abandono ou descuido, desprendimento ou desligamento, deus e deidade, elaborados por Mestre Eckhart (1260-1328) para então trilhar as quatro etapas do itinerário de libertação interior desenvolvidos por Leloup (2003b, p. 76) a partir de Eckhart – Deixar Ser, Viver sem porquê, Realizar o vazio, Ser Filho – condição para se viver de forma plena a passagem. O ponto de partida do itinerário leloupiano é o deixar ser, a *Gelassenheit* eckhartiana.

O terceiro tópico – Desvelar do Ser – tem como foco a terapia iniciática desenvolvida por Graf Dürckheim (1896-1988). O psicoterapeuta alemão apresenta três orientações como canais para a abertura à revelação do Ser: a importância das experiências numinosas, a restauração do vínculo entre o ser existencial e o ser essencial, e a escuta ao mestre interior. Dentre elas, Leloup destaca as experiências numinosas que incluem, além dos momentos luminosos, aqueles inevitáveis como o sofrimento, o absurdo, a solidão e por fim, a morte.

1.1 Cuidar do Ser: o estilo alexandrino

Que meu corpo permaneça à escuta dos ensinamentos de minha alma.

Que minha alma permaneça à escuta dos ensinamentos de minha consciência.

E que minha consciência permaneça à escuta do Espírito Santo.

Que o mundo da pulsão se submeta ao mundo da alma, da psique.

Que a psique seja iluminada, apaziguada pelo espírito.

Que este espírito permaneça em comunhão com a fonte de tudo o que vive e respira¹⁰.

Um pouco de história é fundamental para situar o estilo alexandrino: antes de apresentar os pressupostos antropológicos e sua influência diante da morte, faz-se necessário contextualizar o filósofo judeu Fílon, cuja prática marca a obra de Leloup por apresentar uma leitura alegórica e não convencional da escritura judaico-cristã.

Supõe-se que Fílon de Alexandria tenha nascido entre 10 e 15 anos antes da era comum e vivido até o ano 50. De sua biografia sabe-se pouco: que descendia de família influente, de muitas posses e por ter optado por uma vida ascética, acredita-se que tenha sido um rabino (DICIONÁRIO..., 2002, p. 576). Quanto à sua obra, os estudiosos a dividem em cinco grandes grupos: comentário alegórico da Bíblia, exposição da Lei Mosaica, textos escritos na forma de *Quaestiones et solutiones*, obras históricas de finalidade apologética, e obras filosóficas (CALABI, 2014). Advindo da associação entre a tradição judaica, da qual descendia, e a cultura grega, na qual fora formado, nasce o próprio movimento de 'enraizamento e abertura' de Fílon: não obstante suas profundas raízes judaicas, assimilou a educação grega recebida, origem de sua *paideia* (DICIONÁRIO..., 2002, p. 576).

Em consequência da diáspora judaica, no século I, aproximadamente quatro milhões de judeus estavam alocados em diversos países do mundo mediterrâneo, formando comunidades protegidas pelos romanos que, além de salvaguardá-las da obrigatoriedade de participação em cerimônias pagãs e do culto ao imperador, respeitavam o direito de coletar e enviar para Jerusalém a taxa relativa ao Templo

¹⁰ Oração de Iniciação dos Terapeutas (LELOUP, 2007b, p. 78).

(HARRINGTON, 1985). Uma dessas importantes comunidades, da qual Fílon fazia parte, situava-se em Alexandria¹¹, no Egito, local de efervescência cultural no delta do rio Nilo onde a Bíblia hebraica foi traduzida para o grego, versão conhecida como Setenta¹².

Criado na atmosfera helenística¹³ de Alexandria, Fílon conhecia e se mantinha fiel aos preceitos da *Torá*¹⁴, que lia e interpretava em língua grega a partir das categorias filosóficas gregas, principalmente estoicas e platônicas, desenvolvendo assim sua exegese. Artífice da aliança entre a filosofia grega e a teologia mosaica, criou, através do método de interpretação alegórico, sua “filosofia mosaica” (REALI; ANTISERI, 1990, p. 402), instrumento para analisar a realidade, para compreender o cosmo e para interpretar as normas. Sem desconsiderar a literalidade do texto sagrado, entendia que por conter “verdades superiores à compreensão humana” (CALABI, 2014, p. 26), fazia-se necessário uma interpretação para que seu sentido profundo e suas sutilezas fossem captadas.

Dessa forma, Fílon defendia a leitura da Escritura Sagrada a partir de dois significados: o literal, que não seria o mais importante, e o oculto, no qual a verdade estaria subjacente. Para captar as verdades morais, espirituais e metafísicas embutidas na narrativa bíblica, haveria necessidade de certa inspiração, “disposição de espírito” (REALI; ANTISERI, 1990, p. 402). A mesma inspiração que, sem desprezar o caráter histórico dos personagens bíblicos, acentuasse a leitura arquetípica dos mesmos: “tratar-se ia, pois, de ler a Bíblia e os textos sagrados como textos do inconsciente, e não pedir a eles razões ou explicações, mas uma orientação e um sentido”, explica Leloup (1996, p. 16). Entendendo a leitura jungiana dos textos bíblicos como um eco da leitura de Fílon, Leloup defende que a interpretação arquetípica do texto sagrado teria o poder de re-significar

¹¹ Um dos três polos, com Atenas e Antioquia, da cultura de língua grega e centro das ciências filológicas, filosóficas e teológicas; berço da cultura hebraica em língua grega produzindo a tradução da Bíblia hebraica e a obra de Fílon (DICIONÁRIO, 2002, p. 71).

¹² Setenta ou Septuaginta: versão grega da Bíblia hebraica traduzida pelos judeus da diáspora em Alexandria entre os anos 285-247 AEC com o objetivo de tornar acessível às comunidades judaicas, o texto da Escritura Sagrada. Foi crucial para a divulgação da religião judaica na cultura helênica, e neste sentido, contribuiu também para o processo de helenização do judaísmo (SCARDELAI; VILAC, 2007).

¹³ Há uma distinção entre os termos “helênica” e “helenística”: o primeiro termo refere-se à cultura grega em sua origem, e o segundo remete à cultura grega difundida entre os vários povos e raças, o que contribuiu para uma perda de profundidade e pureza, uma vez que a cultura helênica assimilou elementos de tradições e crenças outras (REALI; ANTISERI, 1990, p. 230).

¹⁴ Texto central da tradição judaica composto por cinco livros: Gênesis, Êxodo, Levítico, Números, Deuteronômio.

acontecimentos do presente. O drama da queda, por exemplo, descrito no capítulo três do livro do Genesis, ganharia outro sentido.

O drama da queda pode reproduzir-se em nós se a sensação (Eva) tentar o espírito (Adão), e o desviar da adesão ao Real. [...] Mas pode acontecer que a sensação e o espírito juntos resolvam aderir ao Real. Adão e Eva então se reconciliam em nós e passam a saborear o fruto da árvore da vida (LELOUP, 1996, p. 123).

O ônus inerente ao estilo alexandrino de interpretar – o método alegórico – seria minimizar o caráter histórico dos textos sagrados, que fez com que a igreja reformada do século XVI o rejeitasse (TILLICH, 2007). Por outro lado, um dos expoentes da Escola Teológica de Alexandria¹⁵, Orígenes, defendia que a interpretação alegórica seria indispensável, pois, além de confirmada pela tradição apostólica, consistiria no “único meio para se atribuir um sentido razoável a muitas passagens chocantes e aparentemente absurdas” (GILSON; BOHENER, 1988, p. 53) da Escritura.

Faz-se necessário pontuar a diferença entre as duas grandes escolas da época. Enquanto na Escola de Alexandria, tendo como referência Platão e Fílon, Deus ocupava a posição central na relação com o ser humano – “O Deus que desce, vem e se encarna, o Deus que se humilha (...) que se apaixona por aquilo que ele criou e se acerca do ser humano com simpatia” (LELOUP; BOFF, 2007c, p. 146) – a Escola de Antioquia, por sua vez, fundamentando-se na razão aristotélica, acentuava a relação a partir do ser humano. Segundo Leonardo Boff, a escola que predominou no catecismo e na liturgia da Igreja Católica foi a Escola de Alexandria, de cristologia descendente, na qual o Verbo vem e se encarna. A Escola de Antioquia – da ciência, da história, da razão – adotada pela tradição franciscana, é de cristologia tipicamente ascendente: “descobre o ser humano não só na factualidade bruta de como ele se apresenta empiricamente, mas no seu caráter potencial, de ter uma abertura para o infinito. O ser humano vai ascendendo passo a passo até irromper para dentro de Deus” (LELOUP; BOFF, 2007c, p. 147). Na

¹⁵ Também chamada de ‘Escola das Ciências Sagradas’, a Escola Teológica de Alexandria teria sido uma escola cristã oficial fundada em data muito anterior ao ano 180 por Panteno, um estoico convertido ao cristianismo (GILSON, 1988). Os expoentes máximos dessa escola foram Clemente de Alexandria (150-215) e Orígenes (185-254). Embora fossem filósofos gregos, eram, ao mesmo tempo, comprometidos com a Igreja cristã, prova de que as duas tradições não se excluíam mutuamente (TILLICH, 2007).

hermenêutica de J. Y. Leloup não é necessário opor uma escola à outra. Recordando que escola significa escada (LELOUP; CREMA, 2015, p. 25), e nesse sentido tanto se pode subir quando descer, Leloup (2015, p. 35) assinala que:

a consciência toma corpo para que o corpo tome consciência. A luz se torna matéria para que a matéria retorne a luz. Há esse movimento que, na teologia, é chamado *Kenosis* – a descida da luz na matéria; mas há também esse movimento denominado de *Theosis*, o retorno à luz, o retorno a Deus.

Dessa forma, tanto a cristologia descendente da Escola de Alexandria, quanto a cristologia ascendente da Escola de Antioquia levam o ser humano a abrir-se à experiência do ‘ser essencial’, experiência da suprema Realidade. Enquanto na teologia descendente o *logos* se faz carne e se manifesta como Cristo – *kenosis* – na teologia ascendente o ser humano, através de um processo de transformação se abre à presença do *logos* e torna-se sua manifestação – *theosis* (LELOUP; BOFF, 2007c, p.150).

Precursor da síntese entre filosofia e fé cristã, Orígenes utilizou os conceitos das doutrinas platônica e estoica para expressar e interpretar as verdades reveladas. Não duvidando da veracidade do texto sagrado, percebeu, contudo, a necessidade de entendê-lo corretamente. Distinguiu três sentidos, ou três interpretações possíveis: o sentido material, o psíquico e o pneumático, sendo este o mais profundo ou místico (GILSON; BOHNER, 1988, p. 54).

Essas formas de interpretar, herdadas da antropologia desenvolvida por Fílon, têm como marca a novidade de reconhecer no ser humano uma terceira dimensão. Se, inicialmente, Fílon parecia adotar o dualismo platônico que entendia o ser humano como binômio corpo-alma, gradativamente sua antropologia amadureceu para uma concepção mais avançada e derivada das categorias filosófico-teológicas da antropologia semita (ZILLES, 2011, p. 121-124)¹⁶. Como assinala Paul Evdokimov (1901-1970), para que se compreenda a antropologia bíblica faz-se necessário distanciar do dualismo, tanto grego clássico quanto cartesiano moderno (EVDOKIMOV, 1986, p. 45).

¹⁶ A antropologia semita entendia o ser humano como um ser inteiro, global e indivisível, composto das dimensões *basar*, *ruah*, *nephesh*, termos hebraicos, respectivamente *soma*, *nous*, *psique*, em grego, que se referem às dimensões da matéria, do espírito e da alma, inseparáveis e perpassados pelo Sopro Criador, *Pneuma*, a *Ruah* hebraica que significa Hálito da Vida (LELOUP, 2007, p. 43).

Na percepção de Fílon, o que realizaria o vínculo entre o humano e o divino não seria a alma como para os gregos, mas o espírito, o *nous*, “a ponta acerada da alma” (LELOUP, 2007b, p. 50). Enquanto o corpo/*soma* é a matéria, a taça que se faz receptáculo da alma/*psique*, a alma é a informação vital que anima a matéria. O espírito, por sua vez, é o espaço de silêncio que se abre quando o psiquismo se acalma. Quando, na alma, prevalece o silêncio, ela é *nous*, é “pura capacidade de Deus” (LELOUP, 2007b, p. 77) e estaria pronta para receber o *Pneuma*. Dessa forma, três dimensões envolveriam a vida humana: a relativa ao corpo, à alma e ao espírito (GILSON; BOHNER, 1988, p. 404), tríade que estaria relacionada não só aos três sentidos de interpretação da Escritura – somático, psíquico, noético – como também aos três tipos de verdade – histórica, moral e mística (GILSON; BOHNER, 1988, p. 54).

Faz-se importante assinalar que alma, na Bíblia, não se refere a um princípio espiritual autônomo, que poderia ser separado do corpo, com exceção em alguns textos do judaísmo tardio, como o livro da Sabedoria 3,1 e o segundo livro de Macabeus, os quais são claramente influenciados pelo helenismo. A palavra *nepshesh* traduzida como alma, não tem o significado de um cerne indestrutível da pessoa, que poderia existir também separado do corpo: “Paulo não ensina uma imortalidade e eternidade da alma, que com a morte, se separaria do corpo e continuaria sobrevivendo sem ele” (*Mysterium Salutis*, p. 193)¹⁷. A respeito da palavra alma e a questão da imortalidade, assinala Susin (2003, p. 101):

Se quisermos manter a palavra alma para falar do ser humano, como sinônimo de vida ou vitalidade, de interioridade e intimidade, de princípio formador e centro irradiador da vida humana etc., sempre teremos de manter seu caráter receptivo de uma relação. De uma hospedagem e de uma visitação portadoras de vida. Se o hóspede que inspira mantém fidelidade “eternamente”, então a vida humana será eterna, mas não por um princípio de natureza que estaria no ser humano, uma alma em si mesma imortal, que seria, então, algo confusamente divino. Tudo, no humano, é criado, recebido, começado desde um Criador. Portanto, tudo pode ter um fim.

Por ter exercido preponderante influência sobre Clemente de Alexandria¹⁸ e seu sucessor Orígenes, Fílon foi considerado quase um cristão, o que garantiu a

¹⁷ Ver também BLANK (2003, p. 88).

¹⁸ Clemente, assim como Fílon, acreditava que a origem da filosofia grega estivesse na fé de Israel: Platão teria se inspirado nos livros de Moisés, o “grande mestre da verdade divina” (CORETH, 2009, p. 109).

conservação de sua obra (DICIONÁRIO..., 2002, p. 576). Foi a partir do seu método alegórico que muitos Padres da Igreja¹⁹ desenvolveram releituras da vida de Cristo, advindo daí um verdadeiro processo iniciático. Entretanto, é importante realçar que os Padres da Igreja não desenvolveram nenhum sistema antropológico. A intenção da teologia patrística era reler a vida humana a partir da vida de Cristo, vida humana que, criada “à imagem” (EVDOKIMOV, 1986, p. 35), é lugar privilegiado de transformação. Nas palavras de Leloup (1996, p. 17), a vida de Cristo é “mistério de morte e de ressurreição que deve realizar-se em cada um”.

Sem a pretensão de analisar exegeticamente a obra de Fílon, mas atualizá-la, Leloup interessou-se especialmente por *De vita contemplativa*, que pertence ao grupo das obras histórico-apologéticas e que descreve a vida das comunidades monásticas judeu-helenistas, ou seja, os Terapeutas de Alexandria. Não se sabe ao certo se Fílon visitou ou frequentou a comunidade dos Terapeutas, nem mesmo se pode afirmar com certeza a existência dessa comunidade (CAZEAUX apud LELOUP, 1996, p. 21). Alguns historiadores qualificam os Terapeutas de Alexandria como “utopia do ascetismo” (CALABI, 2014, p. 103), fruto da imaginação de Fílon: uma utopia nascida a partir da convivência com uma comunidade de homens e mulheres por ele idealizada. Por outro lado, há os que sustentam a historicidade dessa comunidade. Para Leloup (1996, p. 23) ambas as hipóteses devem ser consideradas: se, por um lado, as realidades geográficas coincidem perfeitamente com a narrativa de Fílon, por outro, há a possibilidade de uma leitura arquetípica, desejosa de resgatar um mito.

Na interpretação filoniana, os Terapeutas eram filósofos no sentido pleno da palavra: “homens e mulheres que amam a sabedoria” (LELOUP, 1996, p. 69). Há, contudo, uma distinção entre o sofista e o verdadeiro filósofo. Enquanto este, desejoso de sabedoria, não se limitava a uma busca teórica e especulativa, mas procurava fazer da filosofia uma “arte de viver e um exercício espiritual” (LELOUP, 2004d, p. 9) que o conduzisse a uma transformação e a uma vida que fosse a expressão dos seus valores, aquele, embora seduzido pela busca, não ultrapassava as especulações para além dos limites da razão, carecendo de coerência entre o pensamento e a atitude, entre o falar e o agir. Desse modo, segundo os pensadores

¹⁹ No judaísmo e no cristianismo primitivo, “pai” designava o mestre que iniciava o discípulo. Paulo emprega a expressão referindo-se aqueles que geraram os evangelhos, no sentido de pais da fé. No século IV o termo passa a ser usado com referência aos bispos reunidos no Concílio de Nicéia. Padres da Igreja é o termo usado para aqueles cuja tarefa no cristianismo era ensinar e guardar o “depósito da fé” (DICIONÁRIO..., 2002, p. 1059).

gregos, o verdadeiro filósofo é aquele que procura viver o mais perto possível de Deus (TILLICH, 2007, p. 73), com *en-theosmania*, termo que em sua origem, remete a algo mais que um sentimento de alegria ou de admiração. Nas palavras de Mancuso (2014, p.369), o termo entusiasmo possuía um “valor ontológico preciso, definia um estado particular do ser, [...] indicando propriamente o ser invadido por uma força ou por uma mística divina”. Por sua vez, a verdadeira filosofia teria como origem o desespero, não em sua forma trágica, mas apofática, método teológico que expressa o caráter incognoscível de Deus pela razão: apófase é uma palavra de origem grega que significa literalmente “não dizer”. A tradição apofática, advinda de Fílon e retomada pelos Padres da Igreja defende que o conhecimento da essência²⁰ divina estaria acima das forças naturais do ser humano. Assim afirmara João Crisóstomo: “o bem maior consiste em compreender que Deus, segundo sua essência, é incompreensível a qualquer ser” e “a seu respeito só podemos conhecer sua existência e suas manifestações” (LELOUP, 2003c, p. 137).

Nesse sentido, abre-se aqui um parêntese para abordar a importante contribuição do teólogo jesuíta francês Jean Daniélou (1905-1974), citado por Leloup. Em sua obra *Platonismo e Teologia Mística*, Daniélou constata que, tanto para Gregório de Nissa (331-395), quanto para Soren Kierkegaard (1813-1855), a origem da verdadeira filosofia – arte de ver com clareza e caminho de despertar – estaria no desespero, *anelpistia* (LELOUP, 2013a, p. 131). O que é relevante para que se compreenda a antropologia do cuidado desenvolvida por Fílon e pelos Terapeutas de Alexandria, pautada na saúde do ser humano integral. Sem opor o corpo, com suas sensações e instintos, ao espírito, com sua abertura ao transcendente, e sem opor a mente pensante ao coração senciente, a antropologia não dual de Fílon insiste na importância da dimensão espiritual como condição para o pleno desenvolvimento das potencialidades humanas.

Construído a partir de uma falta, o itinerário espiritual de Gregório de Nissa – *eros gregoriano*²¹ – descrito em seu livro *A vida de Moisés* (392), entende que Deus manifesta-se no oco, na fenda, na rachadura da alma humana. Em outras palavras,

²⁰ Segundo Leloup (2012a, p. 274), “a essência designa Deus tal como Ele é em si mesmo” e por isso permanece inacessível ao ser humano. Contudo, Deus se revela através do Verbo encarnado – Jesus Cristo – e se manifesta através de suas ações, as energias divinas.

²¹ Ver Leloup (2003c, p. 180).

Deus se manifesta no vazio fértil, berço de um desejo nunca saciado que colocaria o ser humano em posição de contínua procura.

A voz do alto acede por um lado ao desejo formulado pelo seu pedido e não lhe recusa conceder ainda esta graça; mas Ela o conduz novamente ao desespero, quando Ela explica que aquilo que ele busca excede a capacidade da natureza humana. Contudo, Deus diz que há ‘um lugar perto dele’, e, nesse lugar, um ‘rochedo’, e neste rochedo, um ‘oco’... e é neste ‘oco’ que Deus pede a Moisés que ali se mantenha. [...] Este ‘oco’ no homem é o próprio espaço de sua liberdade através do qual ele pode aceitar crescer, alargar sua capacidade de vida participando do Vivente. (NISSA apud Leloup, 2013a, p. 134)²².

A expressão gregoriana para falar desse desejo tensionado é *epectase*²³, que Leloup (2013a, p.132) entende como um “caminhar extático”, feito de um movimento de ‘enraizamento’ no que já se adquiriu – a entrada em si, *épi* – e de ‘abertura’ em busca do que jamais pode ser possuído – a saída de si, *ek* – rumo ao Totalmente Outro. Vale recordar a etimologia da palavra desejo: “estar longe das estrelas e aspirá-las” (FORTE, 2005, p. 25). Desejoso de Deus, mesmo já o tendo encontrado, permaneceria no homem um vazio que nada é capaz de preencher. Deus estaria sempre além, e nesse sentido, o desespero – *anelpistia* – seria constitutivo da relação da alma com Deus. A consequência da *epectase* – desejo que é graça de Deus inscrita no homem – é tornar o corpo aberto e sensível aos movimentos da alma, tornar a alma aberta e sensível aos movimentos do espírito, e ainda, tornar o espírito aberto e sensível ao *Pneuma*, em atitude de total receptividade (LELOUP, 2013a, p. 137). O arquétipo desta postura – *epectase* – que para o capadócio constitui a perfeição é Moisés.

Por esta razão dizemos que o grande Moisés, apesar de fazer-se cada dia maior, nunca se deteve no caminho para o alto, nem impôs a si mesmo algum limite até o cume, mas que uma vez posto o pé na escada em cujo cimo estava Deus (Gn 28, 12), como diz Jacob, subiu ininterruptamente ao nível superior, sem cessar nunca de subir, porque sempre há um degrau mais alto do que aquele a que já se chegou (NISSA, 2016)

²² Ver também Nissa (2016) e Nissa (1993).

²³ Leloup explica *epectase* a partir de Jean Daniélou, em Platonismo e Teologia Mística. O termo usado por Gregório de Nissa reconcilia “dois elementos aparentemente inconciliáveis”: a entrada em si (*épi*) e a saída de si (*ek*), que compõe a palavra *epectase*, constituiriam “dois aspectos indiscerníveis de uma realidade única” (LELOUP, 2013a, p. 138). Ver também Leloup (2012a, p. 271).

Em S. Kierkegaard, o desespero – *anelpistia* – é um termo técnico e um conceito espiritual que remete a desestabilização da síntese ou desequilíbrio entre as polaridades. Entendendo o ser humano como uma relação de elementos polares, “síntese de infinitude e de finitude, do temporal e do eterno, de liberdade e de necessidade” (KIERKEGAARD, 1849, p. 6) – a preponderância de uma polaridade sobre outra seria a causa do desespero, cuja cura implicaria, pela fé, um movimento de retorno ao fundamento ontológico, Deus. O desespero – *anelpistia* – seria a ‘doença mortal’ que abate o homem sem, contudo, levá-lo à morte. Não se refere aos sofrimentos temporais, como desgosto, doença, miséria, aflição, adversidades, torturas do corpo e da alma, mágoas ou luto, mas a uma enfermidade do eu (ROOS, 2015).

Portanto, ser filósofo para os Terapeutas de Alexandria significava um conjunto de posturas: desde estudar o texto sagrado em seu sentido profundo, místico e espiritual, alegoricamente, até abraçar o ser humano em suas dimensões somática, psíquica e noética. Dedicando-se à busca da verdade e do bem, à contemplação e à composição de hinos, renunciando à vida familiar e à propriedade privada, essa comunidade de homens e mulheres do primeiro século que viveu na Palestina, compartilhava as refeições, o vestuário e colocava em comum as habilidades próprias a cada um para o bem estar de todos. Às atividades destinadas à sobrevivência, como o cultivo da terra, a criação dos animais e a prática do artesanato, intercalavam-se momentos de solidão como função formativa.

Embora se possa pensar que os Terapeutas fossem essênios devido às semelhanças entre os estilos de vida dos dois grupos, segundo Leloup (2007b, p. 24-25) há diferenças significativas, como por exemplo, em relação ao aspecto geográfico²⁴, à doutrina²⁵ e em relação ao acontecimento messiânico²⁶. Mas a

²⁴ Embora em ‘Uma arte de cuidar’ (LELOUP, 2007b, p. 24) afirme-se que os Terapeutas viviam na Palestina e os essênios em Qumran, no Egito, faz-se importante a correção: os Terapeutas de Alexandria viviam no Egito e os essênios em Qumran.

²⁵ Os Terapeutas eram hermeneutas, acreditavam no potencial humano de transformar os acontecimentos a partir da interpretação: um fato ou uma doença poderiam ser vistos como benção ou maldição. Nesse sentido, a leitura que se faz de um acontecimento é determinante, pois haveria um poder do diagnóstico que fecharia o paciente nos seus sintomas ou contribuiria para sua evolução. Já os essênios acreditam em predestinação (LELOUP, 2007b, p. 25).

²⁶ A expectativa dos Terapeutas estava voltada para um messianismo da interioridade, que gestasse em cada um o mestre interior, tal como as palavras de Santo Agostinho repetidas por Mestre Eckhart – “Em que me ajuda que esse nascimento aconteça sempre, se não acontecer em mim?” e por Ângelus Silesius – “Nasça Cristo mil vezes em Belém e não em teu coração, estás perdido para sempre, nasceste em vão” (MESTRE ECKHART, 2008, v. II, p. 191, Sermão 101). A nota de rodapé

particularidade que marca a diferença entre os Terapeutas e os essênios é a questão da corporeidade. Entre os Terapeutas era comum uma prática de massagem corporal com a finalidade de desobstruir e facilitar a circulação de energia, o que também é próprio da tradição e da medicina chinesa, bem como de algumas terapias contemporâneas²⁷. A doença – em hebraico, *mahala*, que significa girar em círculos (LELOUP, 2013a, p. 31) – seria, em grande parte, reflexo de energia esclerosada. O terapeuta atuaria como um facilitador para que a energia vital voltasse a circular: “caberá ao terapeuta a função de desatar esses nós da alma, esses obstáculos à vida e à Inteligência criadora no corpo animado do ser humano” (LELOUP, 1996, p. 71).

Filósofos e médicos, os Terapeutas eram cuidadores integrais porque acreditam na importância vital de todas as dimensões do cuidado: cuidavam do corpo, cuidavam do imaginal, cuidavam do desejo, cuidavam do Ser. Leloup (1996, p. 24) recorda que em Platão, referência filosófica para Fílon, o termo *therapeutes* guardava o sentido de servir, cuidar, render culto, tratar e sarar. Propondo uma relação que não fosse baseada no consumo, mas na comunhão, interpretavam a queda narrada no livro do Genesis²⁸ como passagem de um estado paradisíaco e de uma postura ontocentrada – em que o homem e a mulher comungavam “com o Ser através de todos os seres” (LELOUP, 2007b, p. 30) – a uma postura egocentrada na qual se tornaram meramente consumidores (LELOUP, 1996, p. 115).

Cuidar do corpo – do alimento, das vestes e do Sopro – significava cuidar da dimensão material, humana, terrosa, do barro do qual o ser humano foi criado: o ser humano, húmus, é “a terra no seu momento de auto-realização e de consciência”

desta obra esclarece que a referida citação não se encontra em Agostinho, mas em Orígenes. Em Silesius (1996, p. 34), esta mesma citação aparece da seguinte forma: “Mil vezes nascesse Cristo em Belém e não em ti: ficarias perdido eternamente”.

²⁷ A psicoterapia iniciática de G. Dürckheim preconiza, de forma semelhante aos Terapeutas, a *leibtherapia* – “trabalho sobre o corpo que se é” – massagem pela qual o corpo humano é tocado não como um objeto, mas como uma pessoa em sua inteireza, cujas recordações imprimiram nos músculos e articulações, o endurecimento provocado por dores e traumas da *psique* (alma) (2013b, p. 204). Segundo Leloup (2003b, p. 43), outras terapias contemporâneas (a bioenergética, de Alexander Lowen, por exemplo) prezam pela escuta do corpo, “do que ele traduz, do que ele exprime, do que ele recalca”.

²⁸ Gn 3: Relato mítico da queda no paraíso, conhecido, “frequentemente com um empobrecimento notável e não sem grandes deformações” como “pecado original”. Segundo Queiruga, faz parte do passado da teologia clássica o literalismo da maçã e da serpente, havendo uma busca pelo significado profundo dessa doutrina de difícil interpretação: “Foi a tradição teológica posterior que, perdida a ‘primeira inocência’ e não tendo ainda conseguido a ‘segunda inocência’, introduziu uma interpretação literal, que obscureceu a intenção original e deu azo a uma série de perigosos mal-entendidos” (QUEIRUGA, 1999, p. 160).

(BOFF, 2000, p. 72). Nutrindo-se de forma frugal, os Terapeutas compreendiam o sagrado valor do alimento. Vestindo-se com simplicidade relativizavam o gênero, a classe social e a faixa etária a que pertenciam. Pela arte de respirar operavam, mediante a respiração pacificada, uma “transfusão de serenidade” (LELOUP, 2007b, p. 31) que deixava o doente nas melhores condições possíveis para a cura. Assim como os antigos hebreus dos quais descendiam, Fílon e os Terapeutas acreditavam que tanto a doença quanto a morte estariam vinculadas à perda do Sopro, à falta de ar. A morte era o momento no qual o Sopro da vida era retirado, e o corpo, antes um composto animado, voltava ao pó da terra, inanimado²⁹. A vida humana dependeria desse Sopro que informa o corpo, do qual o terapeuta cuida: “curar alguém é fazê-lo respirar: pôr o seu sopro ao largo – sentido da palavra salvação, em hebraico” (LELOUP, 1996, p. 71).³⁰ Cabia também ao Terapeuta o trabalho de *anamnese*, isto é, o processo de rememoração através do qual o ser humano toma consciência do seu verdadeiro fundamento (LELOUP, 2001, p. 9)³¹. Assim, aquele que sofre aprendia a não se identificar com seu sofrimento.

O Terapeuta pode ajudar o doente a aceitar o seu corpo enfermo, não se identificando com ele. Pois ele é algo mais que um corpo doente: é a Vida que não morre, quando a matéria sucumbe. É o sopro, que continua a animar tudo que vive e respira, mesmo quando a forma na qual o conhecemos e experimentamos não esteja mais presente (LELOUP, 2007b, p. 36).

Cuidar do imaginal significava cuidar das representações que estruturam a *psique*, dando atenção às imagens arquetípicas que fazem parte do inconsciente³². O mundo do imaginal, segundo Leloup (2006, p. 17), é intermediário entre os mundos material e espiritual: “não é nem o mundo da imagem, da representação, do material, nem o do símbolo (mais frequentemente reduzido ao sinal), nem muito

²⁹ Na concepção hebraica, ser humano é ser composto de *basar*, *ruah*, *nephesh*, que literalmente significam carne, sopro ou ar, e “vivente”. *Nephesh* pode também significar boca, palavra e desejo, como expressão de todas as formas de comunicação e de autotranscendência, e inclui os dois anteriores, *basar* e *ruah*: o homem é ser vivente porque é carne vitalizada pelo sopro, pelo ar, pelo espírito (SUSIN, 2003, p. 101).

³⁰ A palavra salvação, em grego *soteria*, significa saúde em seu sentido amplo: saúde do ser, libertação do ser (LELOUP, 2002b, p. 57).

³¹ A palavra grega *anamnēsis* significa recordação, lembrança. Para Platão o homem não precisaria aprender, mas apenas recordar tudo aquilo que nele já está inscrito. Leloup denomina “anamnese essencial” à prática de recordar do Ser, seja através do corpo físico ou do psiquismo (LELOUP, 2009, p. 16).

³² O inconsciente, no sentido que Leloup emprega, refere-se à recusa da memória essencial, uma espécie de rejeição da dimensão espiritual (LELOUP, 2000b, p. 81).

menos, aquele do inteligível ou espiritual”. De difícil compreensão, o mundo do imaginal é aquele cujo acesso não se dá pelos “olhos da carne nem aos olhos da *psyché* (da alma) no sentido corrente do termo”. Captar o mundo do imaginal implica no desenvolvimento de uma faculdade noética “tão real quanto o valor da percepção sensível ou da intuição intelectual”. Cuidar do imaginal implica em cuidar “das nossas representações do mundo e de Deus” (LELOUP, 2007b, p. 34). Entendendo que o imaginário deva ser alimentado de forma que estruture positivamente a *psique* humana, Fílon atribui especial atenção aos personagens bíblicos, considerados, além da sua dimensão histórica, arquétipos dos estados de consciência³³. Não pertencendo a uma história particular, os arquétipos se tornam presentes nas mais variadas situações e no auge de uma dor ou dificuldade são essas imagens estruturantes que manteriam a pessoa centrada reativando o ânimo, a esperança, a proteção e o consolo.

Ao escutar um sonho, o Terapeuta o coloca em relação com as grandes imagens oníricas da humanidade. É uma maneira de re-humanizar uma pessoa; de lembrar-lhe que sua história é uma história santa, que as grandes imagens que encontramos na bíblia são representações do seu *vir-a ser* (LELOUP, 2007b, p. 34).

Cuidar do desejo significava ativar um processo de conversão – conversão do desejo (LELOUP, 1996, p. 81) – tal qual aquele vivenciado por Maria Madalena, arquétipo do ser humano em processo de iniciação: “podemos testemunhar no mundo que há alguma coisa além do mundo. Podemos testemunhar em nossa pessoa, em nossa própria psicologia pessoal, a psicologia transpessoal. Testemunhar o Self no eu que somos” (LELOUP, 2000b, p. 159). Entendendo que “o objeto obscuro do desejo” (LELOUP, 1996, p. 30) fosse o próprio Ser, cabia ao Terapeuta conduzir aquele que, perdido entre uma multidão de desejos, errava o alvo – em grego, *hamartia*³⁴ – em relação ao desejo essencial. Bem próximo do

³³ A título de exemplo, algumas figuras bíblicas e seus arquétipos: Jonas é o arquétipo do *homem deitado*, que foge de sua missão; a samaritana é o arquétipo da *psique* em direção ao *logos*; Maria, mãe de Jesus, é o arquétipo da confiança original e Judas é o arquétipo daquele que se fecha na consequência dos seus atos. Maria Madalena, aquela que representa os desejos mal orientados, é um arquétipo a ser destacado aqui em função da transformação dos estados de consciência pelos quais passa. Trilha um verdadeiro caminho iniciático a partir da sua própria desordem e assume outros arquétipos: da contemplativa, da intercessora, da profetiza, da acompanhante dos agonizantes, da testemunha da ressurreição e da iniciadora que conduz ao encontro com o transpessoal (LELOUP, 2000b, p. 158).

³⁴ A palavra grega *hamartia* também significa pecado (LELOUP, 2007b, p. 32).

que entende a psicanálise, os Terapeutas interpretavam a doença como consequência do desejo mal orientado – *epithymia* (LELOUP, 1996, p. 80) – e a cura psíquica, consequência do conhecimento metafísico (LELOUP, 1996, p. 31). Cuidar do desejo significava investigar e deixar-se orientar pelo desejo essencial. Nesse sentido, o desejo como opção fundamental, como horizonte de sentido, como preocupação última – na expressão de Paul Tillich (TILLICH, 1996, p. 6) – que teria o potencial de ativar o processo de conversão do coração inquieto do qual falara Santo Agostinho – “porque nos criastes para Vós e o nosso coração vive inquieto, enquanto não repousar em Vós” (SANTO AGOSTINHO, 2001, p. 23).

A sagrada tarefa da escuta, associada ao primeiro mandamento da tradição judaica, o *Shemá Israel*, era imprescindível no trabalho dos Terapeutas: estar à escuta do corpo do outro que fala de suas memórias, à escuta do sonho do outro que revela seu desejo, à escuta do desejo do outro que leva conversão. Cuidando, a partir da escuta, o terapeuta é também o médico, o psicólogo, o filósofo e é aquele que pode invocar a presença do Ser no outro. A especificidade dos Terapeutas de Alexandria, além de todas as dimensões do cuidado citadas, era cuidar do Ser, da dimensão sagrada, pneumática, transpessoal, que habita a dimensão de profundidade do ser humano.

Há, porém, segundo Leloup, o risco perigoso de tentar definir o Ser, que não é uma existência, um ser supremo ou um ente. Falar do Ser é falar da transcendência interior, do mistério que habita o homem, de sua interioridade, do espaço imaculado onde se É. Para Fílon, o Ser é representado pelo tetragrama impronunciável YHWH do qual só pode falar de forma apofática, abordagem que influenciou a teologia mística desenvolvida por Dionísio³⁵ e a elaboração do conceito de deidade³⁶, de Mestre Eckhart.

O Ser não é um ‘algo’ qualquer, mas um Estado, um Aberto que importa manter livre. ‘Deus é a liberdade do homem’. Cuidar dessa liberdade, não aliená-la a coisa alguma nem a ninguém, conservá-la viva e humilde... ‘Deus é a santidade do ser humano’, isto é, o que nele a de Ser não se pode comparar a nada conhecido ou cognoscível. Conservar puro esse inominado..., cuidar no homem daquilo que

³⁵ Uma das mais importantes contribuições de Dionísio, no século V, foi definir as três vias da teologia: a Teologia afirmativa, na qual se afirma o que Deus é em seus atributos, a Teologia negativa, na qual se nega tudo o que põe limite à natureza divina, e a Teologia simbólica, mediadora das duas anteriores, na qual as figuras, imagens e símbolos são representações do mistério divino. As três vias, quando articuladas, abrem campo para a experiência direta da união com Deus para além de toda afirmação, negação e representação (PSEUDO-DIONÍSIO, 2015, p. 16).

³⁶ Conceito que será abordado no próximo tópico desta pesquisa.

escapa ao homem, pois se não houvesse em nós esse espaço, essa liberdade, essa santidade, esse incriado, não haveria saída para o que é condicionado, feito, criado (LELOUP, 1996, p. 101).

Desde a época em que viveu Fílon de Alexandria, vigoram quatro visões de ser humano, ou seja, antropologias distintas que modelam a postura humana perante a existência. Sabe-se que o comportamento humano, diante das mais diversas situações, sejam elas referentes à educação, à saúde ou à economia, é regido por essas diferentes concepções, pois, “dependendo da nossa imagem do homem, advirão consequências bem concretas” (LELOUP; BOFF, 2007c, p. 50). Nesse sentido, na ótica leloupiana, é também a partir da imagem que se tem de ser humano que a morte vai ser interpretada (LELOUP, 2002a, p. 14). O que significa que a orientação escatológica diante da morte é dependente do pressuposto antropológico adotado.

Dessa forma, o ser humano pode ser entendido a partir das seguintes perspectivas: a da matéria, como realidade unidimensional; a do corpo e alma, como realidade dual; a do corpo, alma e espírito, como realidade tridimensional; e finalmente o pressuposto assumido por Leloup, o ser humano como realidade quadridimensional. Significa que além das dimensões somática/corpo, psicológica/alma e noética/espírito, o ser humano é também reconhecido em sua dimensão ontológica, pneumática: além do ‘ser existencial’, o ‘ser essencial’ do homem (HENNEZEL; LELOUP, 2012, p. 32). Essa é também a antropologia dos Terapeutas de Alexandria que no cuidado com o outro consideravam todos esses aspectos como constituintes do ser humano (LELOUP, 2007b, p. 43).

O primeiro pressuposto antropológico, a visão unidimensional, é reflexo de uma postura materialista que reconhece no ser humano apenas a sua dimensão de concretude: o homem é matéria, nada além, e um dia não será mais. Caracteriza-se pelo vínculo intrínseco entre qualidade de vida e aquisição de bens materiais cujo pano de fundo é o incentivo ao consumo como fonte imediata de prazer. Em se tratando de saúde, Leloup enumera três questões advindas da visão unidimensional: a impostura da psicanálise, as consequências dos transplantes de órgãos e a insistência terapêutica que refletiria a “ferida narcísica” (LELOUP, 2007c, p. 51), expressão freudiana que explicaria a ausência dos profissionais de saúde no leito dos agonizantes. A psicanálise seria considerada uma impostura porque, na visão unidimensional apenas a química

cerebral é considerada responsável pelas doenças psíquicas, bastando, portanto, a medicação adequada sem necessidade de considerar os pensamentos e emoções. O corpo seria uma engrenagem, e o médico, um mecânico apto a ajustá-la (LELOUP, 2007b, p. 44). Em relação aos transplantes de órgãos, a ideia seria a mesma: bastaria trocar um órgão por outro não levando em conta que a engrenagem é animada por uma alma. Os fenômenos de rejeição ou identificação indicam que pessoas que receberam órgãos de outra experimentaram sentimentos inusitados. Leloup exemplifica com o caso de uma das primeiras pessoas que receberam o transplante de coração na França: um homem de 70 anos afirmava ter “sentimentos e pulsões de um rapaz de 25” (LELOUP, 2007b, p. 45), do qual havia recebido o coração. Sobre a insistência terapêutica, considerando-se apenas a dimensão material, tudo deve ser feito para prolongar a vida ao máximo, não levando em conta o bem estar do ser humano integral em todos os seus aspectos. Visão presente no Código de Ética Médica de 1931: “um dos propósitos mais sublimes da medicina é sempre conservar e prolongar a vida” (SOARES; PINHO, 2006, p. 147). Ainda não se falava em cuidados paliativos e a prática médica se distanciara daquela que entendia a postura médica vinculada ao aspecto sacerdotal, presente no primeiro Código de Ética Médica brasileiro, de 1867.

Para ser ministro da esperança e conforto para seus doentes, é preciso que o médico alente o espírito que desfalece, suavize o leito de morte, reanime a vida que expira e reaja contra a influência deprimente destas moléstias [...] (SOARES; PINHO, 2006, p. 147).

O segundo pressuposto antropológico, a visão bidimensional, considera que o ser humano é uma realidade dual – corpo/*soma*, mas também alma/*psique*. O que existe é um corpo informado, animado, em relação dialética: o que acontece na dimensão psíquica repercute na dimensão somática e vice-versa.

A unidade corpo-alma é tão profunda que, processos psíquicos como medo e ódio, alegria e tristeza, influenciam processos e estados físicos como batimentos cardíacos e pressão arterial. Nosso corpo não é um sistema físico no qual habita uma alma (ZILES, 2011, p. 122).

Essa visão psicossomática comporta um risco e um impasse. O risco seria entender, a partir do dualismo platônico, o corpo humano como “cárcere da alma”.

Nesse sentido, haveria o desprezo da corporalidade em função de uma supervalorização da alma, que precisaria ser libertada. Consequentemente, vigoraria uma leitura espiritualizante na qual a matéria seria considerada ilusão transitória, importando somente a alma (LELOUP, 2007b, p. 48). O impasse, por sua vez, refere-se às pesquisas contemporâneas – como as da tanatóloga Elizabeth Kübler-Ross, que defende a saída da alma para fora do corpo³⁷ nas ‘experiências de quase morte’ – bem como outras pesquisas de ponta³⁸. Segundo Leloup, “nada nos prova que esta informação não continue a subsistir. E que esta informação que se pode chamar alma tenha uma vida independente em relação ao corpo” (LELOUP; BOFF, 2007c, p. 53). Por sua vez, a escatologia cristã defende que a ideia de uma alma autônoma em relação ao corpo, que predominou no pensamento ocidental devido ao contato entre o universo judaico-cristão com o mundo grego, não corresponde à mentalidade bíblica.

O homem constitui uma unidade radical corpo-espírito. Corpo não é uma parte do homem, coexistindo ao lado da outra parte, a alma. Alma e corpo não são coisas que se possam separar, mas dimensões de um e mesmo homem. Por isso, não se concebe uma alma separada (BOFF, 1986, p. 163)³⁹.

O terceiro pressuposto antropológico, a visão tridimensional, agrega, além da dualidade psicossomática corpo-alma, um terceiro componente, o espírito, *nous ou* consciência, que seria a dimensão contemplativa e silenciosa, a “ponta acurada da alma” (LELOUP, 2007b, p. 50). O *nous* pode ser definido como um tipo de inteligência contemplativa: é o “coração inteligente” (LELOUP; BOFF, 2007C, p. 55) que capacita o ser humano a enfrentar e transcender o sofrimento e a dor, dando significado e sentido aos acontecimentos. Torralba (2012, p. 38) assinala que o termo inteligência espiritual

³⁷ Leloup descreve um dos casos pesquisados por Kübler-Ross, no qual um homem cego declarado clinicamente morto e reanimado voltou à vida. Ao sair do coma teria descrito a decoração do quarto e a cor das meias do cirurgião. Segundo K. Roos esta experiência demonstraria que a existência da alma – aquilo que informa a matéria – talvez tivesse uma vida independente da matéria: “como se na alma não houvesse a enfermidade ou os limites desta matéria. Este homem estava cego em seu corpo físico, mas sua alma era capaz de enxergar” (LELOUP, 2007c, p. 53). Outros casos foram descritos por Kübler-Ross (2015).

³⁸ Roberto Crema, psicólogo e antropólogo do CIT, do qual Leloup é orientador, esclarece que *soma* e *psique* conformam uma unidade e não uma identidade, e que as evidências das ciências psíquicas de ponta, como a parapsicologia, a psicologia transpessoal e a tanatologia, apontam para a possibilidade de que a *psique* (alma) transcenda o cérebro, como atestam os fenômenos da parapsicologia; ou sidhis, da ciência da yoga; ou carismas, da tradição cristã (WEIL, 2002, p. 176).

³⁹ Sobre a questão da alma na escatologia cristã ver também Susin (2003), Zilles (2011) e Blank (2003).

foi cunhado por Dana Zohar e Ian Marshall ao descobrirem que na realização de práticas espirituais ou na conversação sobre o sentido da vida, as ondas eletromagnéticas cerebrais apresentaram oscilações de até 40MHz através dos neurônios. Segundo eles, pessoas espiritualmente inteligentes são mais abertas à diversidade, questionam a razão de ser e a finalidade das coisas, buscam respostas para seus questionamentos e são mais corajosas para enfrentar os desafios e as adversidades da vida.

O *nous* ou coração inteligente é onde absolutamente nada é capaz de inquietar ou tirar a paz, nem dores corporais, nem situações tumultuadas⁴⁰. É a dimensão de profundidade no oceano da consciência, de onde emergem os grandes arquétipos⁴¹ que estruturam a *psique* humana. Uma imagem plástica para ilustrar essa dimensão é aquela dos noticiários de dezembro de 2004, quando, após uma onda gigante – *tsunami* – varrer a Ilha de Puket, na Tailândia, um casal de médicos brasileiros que mergulhavam a uma profundidade de 23 metros e por meia hora permaneceram submersos, voltaram à superfície sem que a tivessem, sequer percebido. Assim acontece também no chamado “olho do furacão”: à volta tudo pode estar destruído, mas no epicentro do ciclone tudo permanece intacto (LELOUP, 2001, p. 218; LELOUP, 2014a, p. 205).

A inteligência espiritual ou noética é constitutiva de todo ser humano. Não é exclusividade das pessoas religiosas, embora seu desenvolvimento possa se dar através das mais diversas práticas espirituais meditativas propostas pelas grandes tradições. Consideradas caminhos de libertação e do despertar da consciência plena, as práticas espirituais que favorecem o desenvolvimento da espiritualidade são, por exemplo, as diversas iogas do hinduísmo, as práticas meditativas do budismo, as danças de êxtase dos dervixes da tradição sufi, as práticas contemplativas cristãs, as meditações ativas do *tai chi chuan* e artes marciais do taoísmo, a arte milenar xamânica e as práticas da cabala judaica (WEIL et al, 2002, p. 177). É possível viver

⁴⁰ Teresa de Ávila – Santa Teresa de Jesus (1984, p. 240), ao adentrar na Sétima Morada, esclarece a diferença entre alma e espírito: “Por mais que seja uma realidade só, nota-se, algumas vezes, uma distinção muito sutil entre eles. Parece que uma e outro atuam de modos diversos, conforme o sabor que o Senhor lhes confere” (7M1,11). E ainda: “O centro de nossa alma – ou seu espírito – é coisa muito difícil de descrever e até de crer. [...]. Afirmar que há sofrimentos e preocupações, e que, ao mesmo tempo, a alma está em paz, é realidade que não se impõe facilmente” (7M2,10).

⁴¹ Segundo Leloup (2012a, p. 247), o arquétipo “não é apenas uma imagem externa ou ‘passada’, ele está presente e age nas profundezas do ser humano”. Jung teria 62 definições desse termo, segundo Leloup, que opta por aquela que, partindo do inconsciente, estrutura um determinado comportamento. Do grego *arché*, o arquétipo enquanto imagem original ou fundadora, remete à imagem ideal. É nesse sentido que Cristo é chamado de arquétipo da síntese (Leloup, 2004d, p. 197).

sem religião, mas não sem espiritualidade, dimensão humana que não pode ser amputada. Comte-Sponville recorda que “somos seres finitos abertos para o infinito [...] seres efêmeros abertos para a eternidade, seres relativos abertos para o absoluto. Essa abertura é o próprio espírito” (COMTE-SPONVILLE, 2008, p. 129). Enquanto as religiões sistematizam e conceituam essa abertura, a pretensão da espiritualidade seria vivenciá-la.

O quarto pressuposto antropológico, herança de Filon e dos Terapeutas de Alexandria, é a visão adotada por Leloup, o estilo alexandrino. Trata-se de uma abordagem mais ampla, que inclui o Mistério, a Essência da Vida, a dimensão de eternidade que anima o composto psicossomático-noético. É a visão quaternária ou quadridimensional que entende o ser humano como um composto – corpo, alma, espírito – perpassado pelo Sopro Criador: *soma*, *psique* e *nous* como templos onde o Espírito pode se manifestar (LELOUP, 2007b, p. 56).

Os Terapeutas de Alexandria acreditavam que o corpo/*soma*, a alma/*psique* e o espírito/*nous* não seriam realidades divinas, nem tampouco realidades imortais, sendo, portanto, destinadas à decomposição e à morte (LELOUP, 2007b, p. 54)⁴². Desse modo, o que daria consistência ao composto humano seria o *Pneuma*⁴³, o Sopro Criador, ou, em termos cristãos, o Espírito Santo, que faz o ser humano existir e que pode ser incluído nas diferentes dimensões humanas – somática, psíquica e noética. A saúde plena dependeria do estado de abertura e receptividade ao *Pneuma*, estado de ‘graça original’ na qual o ser humano é pura capacidade de Deus. Leloup (2007b, p.77) dirá que “saúde é quando nosso corpo está aberto, como um a taça, às inspirações da alma; quando a alma está aberta às inspirações do espírito; e quando o espírito acolhe a presença do Espírito Santo”.

⁴² Blank (2000, p. 119), apoiado em Ladislaus Boros, afirma que, na morte, tudo aquilo que constituiu o ser humano, morre: “A morte não é só a aniquilação do corpo, ela é, ao mesmo tempo, uma aniquilação da alma espiritual” (*Mysteryum mortis* p. 93). Assim sendo, caberia a seguinte indagação: como sustentar a afirmação de que a vida não termina na morte? Blank apresenta dois argumentos para a existência da vida após a morte, um científico, outro teológico. Aqui será exposto apenas o primeiro argumento, que tem como ponto de partida o segundo axioma da termodinâmica, que defende a impossibilidade da destruição de energia no cosmo: é possível uma transformação da energia, não a destruição da mesma. Essa lei tem validade também para o ser humano, que é potencial energético psicossomático-noético. Haveria um EU imortal, uma identidade essencial, uma energia que não pode ser destruída.

⁴³ A explicação de Susin (2003, p. 106) enriquece esta questão: “O Espírito do Criador é a *garantia de eternidade*, apesar da *eterna mortalidade* da criatura [...]. Não é possível falar de imortalidade de uma alma humana ou pensar separadamente corpo e alma. Imortal é o sopro ou a alma divina, o Espírito do Criador que habita o corpo humano e o torna eterno”.

Nesse sentido, inserir o *Pneuma* na dimensão somática significaria perceber a essência na existência, segundo Leloup (2007b, p. 55), uma experiência de transfiguração. Refere-se a um estado de vitalidade que por paradoxal que seja, pode ser observado na expressão dos que morrem serenamente. Religados à Fonte, apresentam um semblante rejuvenescido, em atitude de entrega total do ego ao Self na passagem da existência para a eternidade. Trata-se do chamado sorriso do Buda – “o sorriso de Buda não é o sorriso do indiferente ou do beato; ele não zomba do sofrimento; ele sorri para a serenidade que o transforma” (LELOUP, 2002b, p. 159) – que surge espontaneamente mesmo que a travessia seja feita de provações. A expressão leloupiana que traduz a vitória interior diante da inexorabilidade da morte ou dos acontecimentos trágicos que não se explicam é “sorrir no coração do absurdo” (LELOUP, 2007b, p. 134). Tal qual a serenidade com que o sábio hindu Ramana Maharshi (1878-1950), vítima de um câncer, viveu sua fase terminal: os médicos atestaram que a dor física não transparecia em sua expressão serena (LELOUP, 2001, p. 117). Sorrir no coração do absurdo significa transformar o *kronos* em *kairós*, que na tradição cristã é simbolizada pela Paixão de Cristo, sinal da serena e completa liberdade diante da morte: “porque dou minha vida para retomá-la; ninguém a tira de mim, mas eu a dou livremente” (Jo 10, 17-18).

Inserir o *Pneuma* na dimensão psiconoética sinalizaria a transformação interna que faz do ser humano um ser absolutamente compassivo e misericordioso. A esse respeito, Leloup (2007b, p. 57) recorda as palavras do Dalai Lama sobre o nirvana, não como um estado de consciência específico, mas como a própria Consciência presente em todas as dimensões possíveis. É o Espírito divino, a dimensão pneumática no homem, que o conduz em direção à verdade, ao desvelamento, ao despertar (LELOUP, 2007a, p. 74).

Adotando uma hermenêutica integrativa e holística⁴⁴, Leloup qualifica a visão quaternária⁴⁵ como abordagem transdisciplinar⁴⁵. Significa que, para resgatar a visão

⁴⁴ Holística em referência ao grande paradigma emergente que traz a esperança de valorizar a totalidade da criação, dando conta da complexidade da realidade. *Hólon*, do grego, significa todo, a realidade na sua globalidade, “na qual tudo tem a ver com tudo, numa complexidade de relações recíprocas”. Frei Susin acentua que se trata de uma relação de reciprocidade plural, *pericorética*: a expressão grega *peri-choram* provavelmente significava uma brincadeira de roda infantil. O termo foi introduzido na teologia trinitária por São João de Damasco na tentativa de explicar a relação trinitária. O paradigma holístico propicia o encontro entre a ciência moderna, os estudos transpessoais, e as tradições espirituais, não sendo, portanto, simplesmente um holismo panteísta (SUSIN, 2003, p. 18, 165).

⁴⁵ Pesquisadores como Jean Piaget, Edgar Morin, Eric Jantsch e Basarab Nicolescu, desenvolveram, quase simultaneamente, um conceito para falar da necessidade de transgredir as fronteiras entre as

dos Terapeutas de Alexandria é necessário integrar os saberes, transgredindo as fronteiras tanto em relação às disciplinas, quanto em relação às religiões e às culturas. O Terapeuta, no tempo de Fílon, exercia o papel do médico que não dispensa o zelo em relação ao corpo, o papel do filósofo que contribui para desvelar na alma o sentido profundo da existência e o papel do sacerdote que ora e medita, operando a “transfusão de serenidade” (HENNEZEL; LELOUP, 2012, p. 82) sobre um espírito que sofre.

Nesse sentido, olhar o ser humano quaternalmente, com a lente transdisciplinar, é considerar não só a medicina para os cuidados do corpo, não só as psicologias para os cuidados da alma-*psique*, não só as religiões para os cuidados do espírito. O olhar transdisciplinar – que compreende o ser humano para além da religião e da cultura na qual ele está inserido – conduz a uma visão não fragmentada e estanque, levando em consideração a realidade a partir de seus diferentes níveis, acessíveis ao conhecimento através de diferentes percepções.

Abre-se assim possibilidade de visualizar a realidade de forma mais abrangente, integral, na qual “tudo tem a ver com tudo” (SUSIN, 2003, p. 25)⁴⁶, inclusive a relação vida e morte. O universo encontra-se numa eterna “dança de destruição e criação” (REZENDE DE MORAES, 2009, p. 128-129) e assim como uma estrela, que para viver precisa consumir-se a si mesma, o ser humano, durante a vida, consome-se desesperadamente contra a morte. Resta, contudo, aprender com a estrela que, após ter consumido todo seu combustível, contrai-se e expande-se, em movimento semelhante ao útero materno, que expulsa de dentro de si a vida.

A antropologia proposta pelos Terapeutas de Alexandria e adotada por Leloup para a construção de sua abordagem que preza pela inteireza humana convida a ‘cuidar do Ser’. Significa manter-se atento ao Sopro Criador, ao Logos, ao *Pneuma*, à *Ruah* hebraica, à Presença essencial, ao fio que liga e permite ao ser humano conectar-se com o Mistério. Na confiança de quem se sente cuidado, com o espírito apaziguado, é possível dar o próximo passo: ‘deixar Ser’ como atitude de quem aceita que as coisas são como são, sem julgamentos, sem porquês. E no coração do absurdo, como na história bíblica de Jó, poder proclamar: “nu, saí do

disciplinas. Surgiu, assim, há cerca de cinco décadas, o termo transdisciplinaridade, referindo-se ao que está, ao mesmo tempo, entre, além e através das disciplinas. Os pesquisadores trans-D são considerados “resgatadores da esperança” (NICOLESCU, 2008, p. 11).

⁴⁶ Expressão referente às complexas relações multicausais e multirreferenciais dentro do paradigma holístico.

ventre de minha mãe, e nu, voltarei para lá. lahweh o deu, lahweh o tirou, bendito seja o nome de lahweh” (Jó 1, 21).

1.2 Deixar Ser: o desapego eckhartino como virtude essencial

Perde-se a vida quando não mais flutuamos ao sabor da bondade de Deus. Você sabe flutuar na água? É necessário abandonar o corpo. Amolecer tudo. Crer que a água será amiga. E deixamos ir... E a água nos toma e nos embala, como crianças [...] (ALVES, 1984, p. 61).

As palavras acima constituem uma tentativa de ilustrar o termo – em alemão, *Gelassenheit* (LELOUP, 2001, p. 86) – usado por Mestre Eckhart e que segundo Leloup seria o primeiro passo de um ‘itinerário de libertação interior’ (LELOUP, 2003b, p. 76)⁴⁷, condição para viver de forma plena a passagem. A intenção é, ao aprofundar a mística da essência⁴⁸, entender em que sentido a *Gelassenheit*, pedra angular de um processo, contribuiria para viver a morte com espiritualidade.

Inicialmente, esse tópico aborda as noções de *Gelassenheit* e *Abgeschiedenheit*, bem como os conceitos de Deus e Deidade, fundamentais para que, em seguida, seja percorrido o que Leloup entendeu como itinerário de libertação interior eckhartiano. Composto por quatro etapas – Deixar Ser, Viver sem Porquê, Realizar o Vazio e Ser Filho – esse caminho iniciático conduziria o ser humano a uma liberdade original na qual ele estaria livre de todos os apegos. Livre, desapegado, solto, à vontade, desprendido para viver, também desprendido para morrer.

Na interpretação leloupiana, desapegado ou desprendido seria o estado propício para o nascimento de Deus na alma, consequência dos três primeiros passos ou etapas do ‘caminho de libertação interior’ (LELOUP, 2003b, p. 81). Em outras palavras, ‘deixar ser’, ‘viver sem porquê’ e ‘realizar o vazio’ é o que permitiria ao homem penetrar na esfera divina, ou seja, tornar-se filho de Deus – *tekna theou* (LELOUP, 2000a, p. 184). ‘Ser Filho’ ou deixar Deus nascer na alma corresponde ao que o prólogo do evangelho de João indica – “Mas a todos que o receberam, deu o poder de se tornarem filhos de Deus”

⁴⁷ Conferência proferida por Leloup no Centro Internacional de Sainte-Baume entre 1982-1989.

⁴⁸ Termo atribuído por Leloup (2013b, p. 117) à mística eckhartiana.

(1 Jo 1, 12) – e que Leloup (2000a, p. 184) interpreta como entrada em uma nova dimensão, a dimensão de eternidade: “o homem não nasceu somente para morrer, mas para viver a vida eterna; isso supõe um ato de liberdade e de abertura ao que o transcende”.

Seduzido pela via apofática presente na obra de Mestre Eckhart, justamente por estar em consonância com a forma de falar sobre a Realidade Última adotada pelas grandes tradições da humanidade, Leloup (2002c, p. 15) encontrou na obra do místico renano a ponte que ligaria o pensamento ortodoxo e a tradição grega, os quais tinha predileção, à sua tradição de origem, o cristianismo ocidental. O denominador comum entre a tradição grega, representada por Dionísio, e a tradição ocidental, representada por Eckhart, seria justamente a *Gelassenheit* – Deixar Ser – herança do verbo *apoleito*, encontrado na *Teologia mística*⁴⁹ de Dionísio.

Deixa de lado os sentidos e as operações da razão – tudo que é material e intelectual, todas as coisas que são e aquelas que não são – e, saindo sobre naturalmente de ti, vai unir-te, o mais intimamente possível, Àquele que está acima de toda essência e de todo conhecimento; pois é pelo sincero, espontâneo e total abandono de ti mesmo e de todas as coisas que, livre e desprendido de entraves, tu te precipitarás no esplendor maravilhoso da Treva divina (PSEUDO-DIONÍSIO, 2015, p. 21).

Fundamentando-se em duas atitudes – a negação do ato de possuir, o desapego, e a confiança própria do ato de permitir, a entrega (MICHELAZZO, 2014) – *Gelassenheit*, também traduzido por “deixar rolar e largar-se” (MERTON, 2001, p. 347) é a disposição serena que tem no desprendimento a condição de possibilidade: é preciso estar desprendido para ‘deixar ser’. Portanto, haveria uma interdependência entre ‘desprendimento ou desligamento’ e ‘abandono ou descuido’, respectivas traduções para *Abgeschiedenheit* e *Gelassenheit*. Este seria a autêntica e imaculada forma de desprendimento, que se expressa de modo perfeito na bem-aventurança dos pobres em espírito tematizada no Sermão 52 de Mestre Eckhart (2009, p. 287). Também traduzido por serenidade, paz interior e entrega, *Gelassenheit* é a postura de quem ‘deixa ser’ – *sein lassen* (LEÃO, 2008, p. 12) – em total desprendimento do

⁴⁹ A *Teologia mística* de Dionísio postula que “Deus nem é, nem não é”, estando além de toda afirmação e de toda negação: sobre Deus nada se poderia afirmar, nem negar. Segundo Leloup (2014b), Dionísio é portador de “uma lógica abrasiva”, que ultrapassa os limites da teologia catafática – Deus é; da teologia apofática – Deus não é; da teologia *Dos nomes divinos*, ou *Teologia simbólica* – Deus é e Deus não é; para, enfim, penetrar nos meandros de um “obscuro e luminoso silêncio”, que caracteriza a *Teologia mística*, por ele desenvolvida.

intelecto, do coração e dos sentidos, acolhendo a transformação ontológica que o impele a caminhar no sentido de ser si mesmo.

Por sua vez, desprendimento – em alemão, *Abgeschiedenheit*⁵⁰, traduzido por repousar-se em si mesmo – é outro termo de difícil tradução e tema de um breve, mas arrojado tratado no qual Mestre Eckhart dedicou-se a apresentar e explicar aquela que teria a primazia entre todas as virtudes. Resumida no aforismo “a graça é esquecer-se” (BERNANOS apud LELOUP, 2003b, p. 77)⁵¹, o desprendimento não significaria abnegação no sentido de privação, falta, carência, nem tampouco trata-se ascetismo⁵². Desprendimento, na concepção eckhartiana, aponta para um estado de ser, livre de quaisquer condicionamentos. Seu sentido é ontológico e remete à plenitude do ser, ao despojamento que permite a “plena soltura do ser” (MESTRE ECKHART, 2009, p. 338 – glossário). Segundo Leloup (2013a, p. 162), o desprendimento seria o estado, por excelência, de uma “liberdade essencial”, condição fundamental para captar a não causalidade do universo, da vida e da morte.

A originalidade do termo desprendimento está em referir-se ao estado primordial no qual o ser humano foi criado, estado em que não havia apego nem sequer desapego, mas uma “inocência original” (LELOUP, 2000b, p. 163) – expressão de Jiddu Krishnamurti (1895-1986) para falar de uma atitude de confiança ilimitada na qual a relação de intimidade com a Fonte do Ser não havia sido quebrada. Desprendimento refere-se a uma atitude afirmativa à vida independente das circunstâncias. Sem carência, sem condicionamentos, condicionais ou condicionantes, o desprendimento caracteriza-se por ser um “estado último/de origem” (JARCZYK; LABARRIÈRE, 2004, p. XIV), e nesse sentido, escatológico⁵³, no qual o homem alcançou o acabamento do ser, sendo uma só forma com a deidade⁵⁴: Deus entrega-se a si mesmo ao espírito

⁵⁰ Palavra de estrutura negativa formada pelo prefixo *ab* que significa distanciamento; pelo radical *scheiden* relativo a um verbo que exprime a ideia de separação, no sentido de deixar ir; e pelo sufixo *heit* usado na formação dos substantivos (JARCZYK; LABARRIÈRE, 2004, p. XIII).

⁵¹ Georges Bernanos (1888-1948).

⁵² Segundo Jarczyk e Labarrière (2004, p. XIV), a aura de “ascetismo dolorista” do século XIX teria sido responsável por deturpar o verdadeiro significado do termo.

⁵³ Escatológico no sentido de que “o fim é sempre o primeiro na intenção e o último na obra. Assim, em todas as suas obras, Deus tem em mente um fim venturoso, isto é, a si mesmo; busca levar a alma com todas as suas forças a um fim, que é: para dentro dele mesmo” (MESTRE ECKHART, 2008, p. 202 – Sermão 102). A teologia contemporânea postula que “na obra criadora de Deus, não se separa a criação inicial da criação última, escatológica, plena” (SUSIN, 2003, p. 75).

⁵⁴ A esse respeito, conferir artigo sobre a mística de Mestre Eckhart, no qual o filósofo L. F. Pondé afirma que “há no ser humano algo que não é diferente de Deus” – o desprendimento – sendo que o ápice do desprendimento seria a perda da auto-identidade, do nome próprio (PONDÉ, 2004a, p. 163).

desprendido e “o ser humano que se encontra em total desprendimento é transportado para a eternidade”, afirmava o Mestre Eckhart (2004, p. 10).

Outros dois conceitos são fundamentais para entender a teologia negativa do místico renano que apresenta, a partir de uma diferença teológica⁵⁵, duas formas de se falar da transcendência: Deidade e Deus.

A primeira – em alemão *Gottheit* – não se baseia em imagens e representações: Deidade é o próprio ser de Deus, sua “quinta essência” (MESTRE ECKHART, 2009, p. 334 – glossário), o fundo indistinto sem distinção em total unidade, o ‘Deus-desprendido’ e inacessível ao ser humano que Dele só pode conhecer aquilo que Ele não é. Seu sentido está na expressão que Moisés ouviu de Deus no episódio conhecido como ‘A sarça ardente’ (Ex 3, 1-15): “Disse Deus a Moisés: *eu sou aquele que é*” (Ex 3, 14) – expressão da total plenitude do ser, que em sua dinâmica interna revela-se também como mistério trinitário. Entre a Deidade – *Gottheit* – e a alma haveria uma relação de horizontalidade, “expressão da recíproca pertença entre homem e Deus” (MICHELAZZO, 2012, p. 273).

A segunda forma – em alemão *Gott* – seria a “qualidade de ser Deus” (MESTRE ECKHART, 2008, p. 249 – glossário) e refere-se à palavra que expressa o Deus trinitário do processo criacional, o Deus do conhecimento objetivo ensinado pelas religiões, a “representação imanente do Deus transcendente” (CASTILLO, 2015). Entre Deus – *Gott* – e o homem se estabelecería uma relação de verticalidade, “própria do dualismo metafísico, pois fala da relação entre a criatura sensível e o Criador supra-sensível” (MICHELAZZO, 2012, p. 273).

Portanto, entre Deus e Deidade haveria um abismo que só poderia ser transposto a partir de um movimento existencial, um salto. A Deidade seria o Não Manifestado, o Grande Silêncio, o Sem Nome que está por trás de todos os nomes: “abstraíam, portanto, da figura visível para que possam unir-se com o sem forma”, aconselhava Mestre Eckhart (2004, p. 25; p. 22), que não negava a realidade

⁵⁵ A expressão “diferença teológica” é usada por Michelazzo para qualificar em tangível e intangível, as duas dimensões do divino – Deus e Deidade – presentes na mística de Eckhart. Em Heidegger, a diferença entre o ente (que é o aspecto tangível) e o Ser (não tangível), é denominada “diferença ontológica”. No zen-budismo fala-se em “diferença soteriológica” para distinguir a dualidade ilusória (tangível) e a não dualidade própria daqueles que se apresentam despertos (aspecto não tangível). Nas três perspectivas – teológica, ontológica e soteriológica – há um movimento próprio de ultrapassagem do estado “tangível” para o “não tangível”, referenciado por três palavras que, em última instância, possuem o mesmo sentido: na mística eckhartiana fala-se em desprendimento, na filosofia heideggeriana, em superação, e no zen budismo fala-se em desapego (MICHELAZZO, 2015).

trinitária⁵⁶, mas testemunhava⁵⁷ a existência de um “acesso secreto” na alma. Haveria um lugar no coração humano que existiria antes e além de todo e qualquer pensamento sobre Deus (LELOUP, 2014b, p. 99), um lugar/não lugar, no qual a racionalidade e a acumulação de saberes não seriam suficientes para alcançá-lo⁵⁸. Gregório de Nissa, Dionísio, Santo Agostinho e Mestre Eckhart são aqui citados a título de exemplo de como nomear e entender tal lugar – o acesso secreto – de diferentes formas.

Gregório de Nissa (NISSA apud LELOUP, 2013a, p. 134) em ‘Sobre a vida de Moisés’, ao questionar sobre como buscar a Deus, mesmo já o tendo encontrado, comparou esse lugar ao oco no rochedo.

Contudo, Deus diz que há ‘um lugar perto dele’, e, neste lugar, um ‘rochedo’, e, neste rochedo, um ‘oco’... e é neste ‘oco’ que Deus pede a Moisés que ali se mantenha [...]. Este ‘oco’ no homem é o próprio espaço da sua liberdade através do qual ele pode aceitar crescer, alargar sua capacidade de vida participando do Vivente⁵⁹.

Dionísio, em sua *Teologia Mística* – provável inspiração para mística eckhartiana⁶⁰ – denominou o lugar onde Deus nasceria na alma como “obscuro e luminoso silêncio”⁶¹, ou “trevas muito luminosas de um silêncio pleno” (PSEUDO-DIONÍSIO, 2015, p. 21). Esse lugar seria, na verdade, um estado de plenitude além dos contrários, além do ser e do não ser, além de toda afirmação e de toda a negação, só podendo ser conhecido através de uma *metanoia* que, em seu sentido mais profundo envolveria a ultrapassagem para além do mental (LELOUP, 2014b, p.

⁵⁶ Segundo Reali e Antisseri (1990, p. 645), “Eckhart encontra no dogma da Trindade, o Uno e a vida: a Unidade divina vive no ritmo eterno da geração e do amor, sem sair de si mesma, em um círculo perfeito. A Unidade se articula na relação e na alteridade para ser mais íntima de si mesma”.

⁵⁷ Recordar-se aqui a força e a profundidade da palavra testemunho, que do grego *martus*, deu origem a palavra mártire, tradução dos termos hebraicos *he-id*, que significa “certificar a verdade” (LELOUP, 2000a, p. 175).

⁵⁸ Segundo Reale e Antisseri (1990, p. 644) a obra de Mestre Eckhart procura justificar a fé que ficou sem o suporte da razão: a missão dos homens da fé, naquele contexto, era restabelecer o contato entre o homem e Deus. Nisso se constitui a corrente denominada *misticismo especulativo alemão*: “Misticismo porque insiste no fato de que Deus está para além de toda a nossa possibilidade conceitual e porque sustenta que o homem afastado de Deus, não é nada. Especulativo pelo fato de que está entremeadado de filosofia, alimentando-se, sobretudo, com as doutrinas neoplatônicas de Proclo e do Pseudo-Dionísio e assumindo como base central aquela teologia negativa que, por exemplo, em Tomás constituía apenas *um* elemento do seu sistema filosófico-teológico”.

⁵⁹ Em referência a Ex 33, 21-23. Ver também em Nissa (2016).

⁶⁰ Segundo Alain de Libera (apud LELOUP, 2014b, p. 99) a teologia eckhartiana seria uma transposição da teologia de Dionísio.

⁶¹ Essa expressão é sub-título do livro de Leloup: *A Teologia mística de Dionísio, o Areopagita*, tradução e comentários de Jean-Yves Leloup (2014b).

77). Nas ‘trevas muito luminosas de um silêncio pleno’ todos os sentidos desabrochariam em atitude de adoração ao Real, que aguardaria apenas que o coração humano a ele se abrisse. Assim rezava Dionísio, que entendia o supraessencial da mesma forma como Mestre Eckhart, mais tarde, entendeu a Deidade (LELOUP, 2014b, p. 99):

Ó Trindade supraessencial, muito divina e soberanamente boa, guia dos cristãos na sabedoria sagrada! Conduze-nos às alturas das revelações místicas que estão além de todo raciocínio e de toda luz, onde os mistérios da verdade divina aparecem sem véus em sua imutabilidade, em meio às *trevas muito luminosas de um silêncio pleno* de ensinamentos profundos, pois essas trevas, que não podem ser vistas nem apreendidas, resplandecem em esplendidos clarões e inundam, com a beleza transcendente de seus fogos, nossas mentes santamente cegadas. Essa é a prece que eu faço (PSEUDO-DIONÍSIO, 2015, p. 21).

Santo Agostinho (2001, p. 242) em suas ‘Confissões’, entendendo que esse espaço seria tão acessível que sequer haveria necessidade de ser procurado, afirmava que Deus se faz presente na memória humana:

Por que procuro eu o ‘lugar’ onde habitais, como se na memória houvesse compartimentos? É fora de dúvida que resides dentro dela porque me lembro de Vós, desde que vos conheci, e vos encontro lá dentro, sempre que de Vós me lembro.

Mestre Eckhart (2009, p. 50-51 – Sermão 2), por sua vez, em Sermões Alemães, concebeu o lugar interior, ontológico, que estaria além da vontade, do intelecto e de tudo que pode ser pensado, como o “burgosinho” na alma, que “não é nem isso nem aquilo”. Somente uma alma totalmente destituída de todas as representações e de todas as imagens captaria aquilo que “é livre de todos os nomes e despido de todas as formas, totalmente solto e livre, como Deus é solto e livre em si mesmo”. Nesse lugar/não lugar, não bastaria ao homem estar em união com a Deidade: no nascimento de Deus na alma, o homem haveria de ser Um com a Deidade.

Nesse sentido, estariam próximas algumas das concepções das místicas zenbudista e renana, como atesta Shizuteru Ueda (1926-), pensador da Escola de Kyoto e estudioso da obra de Eckhart. Ao comparar o nada absoluto da mística oriental, ao nada da Deidade da mística ocidental eckhartiana – o “burgosinho na alma” –

Ueda entende que ambos são, em última instância, a atitude existencial, o salto que marca o “despertar para o morrer ou para a vida” (UEDA, 2015) e que fundamenta a existência religiosa, entendida em seu sentido *latu senso*, ou seja, como consciência da realidade.

O Deus, *como Deus* que aparece e que se defronta com a criatura, é a forma exterior de Deus, ou seja, sendo dito por parte dos homens, uma representação de Deus *como Deus*. Por outro lado, a Deidade, ou seja, o si-mesmo de Deus, não é algo que pode ser compreendido pela criatura. A Deidade é sem forma, inominável, inexplicável, incognoscível e inapreensível. Em um sentido preciso, “nem isso nem aquilo”, e nesse sentido, é o *nada absoluto* (UEDA apud MICHELAZZO, 2012, p. 273).

Além da mística zen-budista, também é perceptível em outras vias⁶² pontos de contato com a mística renana. No tênue limite entre mística e literatura⁶³, a obra de Rilke (1875-1926) atrelada à filosofia de Kierkegaard⁶⁴, contribui para a compreensão desse lugar, desse algo, desse acesso secreto que, para alguns, consiste no ápice do instante:

É no coração frágil do homem, o mais efêmero de todos os seres, que se cumpre a transmutação do finito em infinito, do transitório em eterno; em seu coração a externalidade será enfim devolvida ao absoluto. Como? Através da aceitação plena do terrestre, afirmando apaixonadamente o “*aqui e agora*”, vendo na morte não o “outro

⁶² Teixeira (2014, p. 7-12) defende que poetas e místicos, por lidarem com o desconhecido, irmanam de um leito comum e convidam o leitor a adentrar na “poética do mistério” pelas mais diferentes vias: filosófica, literária ou teológica, “caminhos diversificados e complementares para essa rica aproximação às nervuras do sagrado”.

⁶³ Pinheiro (2015, p. 227), em seu artigo Leituras da morte e da beleza: o “Animal Agonizante” de Philip Roth e o Sócrates de Platão – recorda, a partir de Karl-Josef Kuschel, sobre o poder da literatura, que, muito mais do que a teologia, teria a capacidade de conduzir o leitor a uma experiência profunda de determinado tema. Segundo ele, a literatura é portadora de uma “gravidade viva” e geradora de uma “substância espiritual”. Já a teologia, por sua “suposta neutralidade”, ficaria incapacitada de tocar profundamente o leitor.

⁶⁴ Em comentário sobre a Nona Elegia de Duíno, de Rilke, Ferreira da Silva (2013, p. 119) se expressa sobre Kierkegaard como o “bem amado” de Rilke, tamanha a influência do filósofo dinamarquês na obra do poeta, também citado, admirado e adjetivado por Heidegger como o “poeta indigente” em conferência proferida por ocasião do 20º aniversário da morte daquele que foi um dos seus poetas preferidos. No §253 de *Para que Poetas?* morino filósofo alemão interroga se Rilke seria um “poeta indigente”. Poeta, para Heidegger (2012, p. 326), é aquele que percebe e fala do sagrado, mesmo num tempo em que os deuses estão foragidos – *Entgötterung* – expressão alemã para falar do enfraquecimento da experiência do divino no mundo ocidental, conhecido como secularização: “o sagrado é o vestígio dos deuses foragidos (...) o poeta diz o sagrado”. Nesse sentido, a poesia de Rilke – especialmente Elegias de Duíno e Sonetos a Orfeu – seria uma tentativa de apresentar o Aberto como a grande totalidade, como a abissal liberdade: “aberto significa, na linguagem de Rilke, aquilo que não impede. Não impede porque não restringe. Não restringe porque está intrinsecamente livre de todas as restrições” (FERREIRA DA SILVA, 2013, p. 119).

lado”, a promessa da transcendência, mas a mais íntima e sagrada inspiração da terra. Nessa imanentização os opostos coincidem, o finito se infinitiza, o efêmero se eterniza (FERREIRA DA SILVA, 2013, p. 119).

Enquanto para o filósofo dinamarquês o instante é entendido como pedra angular para o “tornar-se”⁶⁵, em Mestre Eckhart o instante seria a ocasião favorável para o nascimento de Deus na alma: em comum, ambos veriam no instante a “plenitude dos tempos” (KIERKEGAARD, 2012, p. 29) ou o momento decisório a partir do qual se estabeleceriam novas relações: em Kierkegaard, a relação entre o discípulo e o Mestre; em Eckhart, a relação entre o homem e a Deidade.

Não pertencendo à categoria de tempo, o instante facultaria ao homem fazer travessias: em Kierkegaard, da não-verdade à verdade, em Eckhart, de *Gott* à *Gottheit*. Para o pensador dinamarquês, a consciência do verdadeiro nascimento, que consiste em tornar-se – tornar-se Filho, para Eckhart – acontece quando se vive “o instante” (KIERKEGAARD, 2012, p. 60), que “é o primeiro reflexo da eternidade no tempo, sua primeira tentativa de, poderíamos dizer, fazer parar o tempo” (KIERKEGAARD, 2010, p. 96). Isso estaria em consonância com o entendimento de Eckhart, para quem todos os instantes “são iguais em Deus e nada mais do que *um* instante” (MESTRE ECKHART, 2009, p. 49 – Sermão 2). Nesse sentido, segundo Kierkegaard (1949, p. 59) a alegria estaria em atualizar ‘o’ instante:

A alegria é ser de verdade *atual* a si mesmo; mas ser verdadeiramente atual a si mesmo equivale a este *hoje*, a *estar* no dia, *ser* de verdade *no dia*. E na medida que sejas no dia, e mais completamente atual a ti mesmo ao estar no dia, nessa medida deixará de existir para ti o dia de amanhã, o dia da desgraça. A alegria é o tempo presente, pondo todo assento no *tempo presente*. Por esta razão é Deus ditoso. Ele que eternamente diz: *hoje*; que eterna e infinitamente é atual a si mesmo nesse ser no dia.

Nota-se que para Mestre Eckhart (2009, p. 51 – Sermão 2) o ponto de partida estaria sempre em deixar, soltar, largar, confiar: *lassen*. Ser atual a si mesmo seria permanecer em constante êxodo de si mesmo, para provar daquilo que é indizível.

⁶⁵ Para Kierkegaard (2012, p. 78) tornar-se verdadeiramente cristão significa tornar-se si mesmo: o ser humano deve reestruturar-se pela via da interioridade, o que implica uma mudança interna – *metanoia*. Vivendo “o instante” e não “no instante”, o indivíduo “torna-se si mesmo” realizando a síntese de anímico e corpóreo, eterno e temporal, unindo-os em um terceiro que é o espírito.

Tudo isso deve deixar, de uma vez por todas, lá fora, se quiser olhar ali para dentro. Antes, assim como é Um simples, sem qualquer modo e sem o próprio, Ele não é, nesse sentido, nem Pai, nem Filho, nem Espírito Santo, e, no entanto, é um algo que não é isso nem aquilo.

Portanto, o lugar, o acesso secreto, o caminho para o nascimento de Deus na alma é o desprendimento. Só se chega a Ser Filho – nascimento de Deus na alma ou penetração na esfera divina, ou tornar-se um com Deus (MESTRE ECKHART, 2008, p. 33 – Sermão 64) – pelo desprendimento absoluto. É o desprendimento absoluto que permitiria ao homem dar um passo a mais, fazer travessias, e em última instância, viver de forma plena a passagem. A questão não é a morte em si, pois para Leloup (2002c, p. 25), haveria algo além da pulsão de morte, algo mais potente que *thanatos* – “creio que existe um além da pulsão de morte: estamos à procura não da morte, mas do Absoluto além da morte” – e que se encontra em outra dimensão, além do espaço-tempo. Nesse sentido, a morte seria um estágio fundamental nessa procura, um lugar iniciático de transformação. Ao referir-se a sua experiência de quase morte – *NDE* – Leloup (2002c, p. 13) revela que, em última instância, foi sua experiência de eternidade.

Nessa ‘aventura’, descobri o acesso a uma realidade a respeito da qual eu nunca tinha ouvido falar e cuja evocação, em meu entender, não pode ser traduzida por nenhuma palavra: a experiência de um Eu Sou que não é algo que se possa segurar; a experiência de uma luz que não é algo que se possa ver. Então, o que é?

O que não significa que a experiência de eternidade – Deidade em Eckhart; Aberto em Rilke; Sujeito do Ser em Leloup – deva estar unicamente vinculada à morte. A intenção de Mestre Eckhart é mostrar que existe uma forma de proceder na liberdade que possibilitaria ao ser humano tornar-se um com Deus⁶⁶, de forma íntima, em total aderência, tal aquela que havia antes mesmo de existir a diferença entre o Criador e a criatura.

Dentre as quatro etapas do itinerário de libertação eckhartiano descritas por Leloup – Deixar Ser, Viver sem Porquê, Realizar o Vazio, Ser Filho – a primeira é a pedra angular. Dois escritos de Mestre Eckhart – ‘Sobre o desprendimento’ e o ‘Sermão 52’ – são aqui utilizados no intuito de melhor compreendê-la.

⁶⁶ Em Mestre Eckhart (2008, p. 33 – Sermão 64) tornar-se um com Deus é diferente do que unir-se a Deus.

Em 'Sobre o desprendimento', pedagogicamente, Mestre Eckhart (2004, p. 9) conduz e instiga seu leitor a trilhar o caminho que leva ao descobrimento da virtude que, sobreposta às virtudes do amor, da humildade e da misericórdia, permitiria ao homem tornar-se, pela graça, aquilo que Deus é por natureza. Desprendido, o ser humano estaria em conformidade com a imagem que Deus tinha do próprio homem, antes mesmo de dar origem a todas as criaturas: "examinando todas as virtudes, não encontro nenhuma que seja tão sem mácula e que una tanto a Deus quanto o desprendimento". Mestre Eckhart (1991, p. 37) a define como "disponibilidade plena, liberdade de e para, desprendimento, pobreza, despreocupação, esvaziamento de si, perfeito equilíbrio interior", num duplo movimento que envolve o nada reter e a entrega, com o único objetivo de dispor o ser humano, sem reservas, à presença de Deus.

Ao comparar o espírito desprendido à solidez de uma montanha de chumbo que, resistente e impassível permanece inalterada, o ensinamento de Mestre Eckhart almejava mostrar que em estado de desprendimento o homem não se curva diante de nada, nem diante da dor, nem perante a alegria, estando absolutamente livre para os imprevistos da vida e conseqüentemente, para a morte. O que não significa estoicismo – no desprendimento não há autossuficiência, "na medida em que só é verdadeiramente desprendido quem é desprendido de si" (JARCZYK; LABARRIÈRE, 2004, p. XXII), nem ataraxia – o espírito desprendido não é embotado, anestesiado, entorpecido. Há, no desprendimento, um movimento de 'enraizamento' em que "um fundo mais essencial é atingido" (JARCZYK; LABARRIÈRE, 2004, p. XXIII), e desse enraizamento nasce a força para uma 'abertura': "o ser desprendido exerce de maneira eminente, uma espécie de conaturalidade que abarca tudo" (JARCZYK; LABARRIÈRE, 2004, p. XXIII). Através do desprendimento, o ser humano se igualaria a Deus, "porque Deus é Deus por causa de seu desprendimento inabalável" (MESTRE ECKHART, 2004, p. 11).

Ao tratar sobre o objeto do desprendimento, Mestre Eckhart é surpreendente. O objeto do desprendimento é 'nem isto e nem aquilo', porque está alicerçado sobre o puro nada. Leloup (2014a, p. 159) dirá que "não ter vergonha do seu nada é fazer a vacuidade, a matriz onde a verdadeira Vida é gerada". Referindo-se a tradução de Gn 3, 7 – "então abriram-se os olhos dos dois e perceberam que estavam nus" – Leloup assinala que enquanto a tradução grega refere-se a nudez de Adão e Eva, a tradução literal, hebraica, refere-se ao 'nada'. Ao invés de 'eles viram que estavam

nus', a leitura hebraica seria 'eles viram então que não eram nada', no sentido de que eles não tinham o Ser em si mesmo, eles não eram o Ser.

Mestre Eckhart (2004, p. 19) realça que embora onipotente, o agir de Deus dependeria da disponibilidade e da receptividade encontrada no coração humano: "Deus age de acordo com a disponibilidade que encontra. Sua maneira de agir é diferente no homem e na pedra", tal como ilustra o poema indiano⁶⁷ que aponta para os diferentes níveis de despertar:

Deus dorme na pedra
Respira na planta
Sonha no animal
E desperta no homem.

Sobre a oração do coração desprendido Mestre Eckhart (2004, p. 21) ensina que o coração desprendido, por seu próprio desprendimento, estaria impedido até mesmo de rezar. Estar em conformidade com Deus já seria, em si mesmo, a oração.

Aquele que reza deseja receber alguma coisa de Deus ou quer que Deus tire alguma coisa dele. Ora, o coração desprendido não deseja nada, nem tem nada de que gostaria de livrar-se. Por isso fica isento de toda oração, pois a sua oração nada mais é do que está em conformidade com Deus.

E finalmente, após conduzir seu leitor pela mão rumo à descoberta da virtude do desprendimento, Mestre Eckhart (2004, p.27) conclui, em tom de oração, que essa virtude é, em última instância, Deus mesmo: "que o desprendimento supremo – que é o próprio Deus – nos ajude para que isso se dê com todos nós".

No Sermão 52 (MESTRE ECKHART, 2009, 287- 292) – Bem-aventurados os pobres em espírito, pois deles é o reino dos céus – ainda que seja enaltecida a pobreza exterior, por ter sido a opção de vida escolhida por Cristo, a pobreza interior é qualificada como a verdade singela. Apresentando-se em três aspectos – a pobreza do querer, do saber e do ter – apenas algumas pessoas poderiam captar o sentido da pobreza interior: "um homem pobre é aquele que nada quer, nada sabe e nada tem", profetiza Eckhart (2009, p. 287) desculpando-se por apresentar tal verdade, cuja condição para ser compreendida seria a própria pobreza:

⁶⁷ Poema transcrito por Giachini na Introdução de Sermões Alemães (MESTRE ECKHART, 2009, p. 33).

Peço-vos que sejais assim, também pobres, para que compreendais essa fala [...]. Mas, se não a compreendeis, não vos inquieteis com isso, pois quero falar-vos de uma verdade tão singela que apenas algumas poucas pessoas boas a compreenderão.

O primeiro tipo de pobreza interior, a mais elevada das três, seria a da vontade: o homem pobre do querer sequer deseja fazer a vontade de Deus, pois ele “nada quer e nada deseja” (MESTRE ECKHART, 2009, p. 288). O segundo tipo, a mais pura, seria da ordem do conhecimento – o homem pobre do saber “deve estar tão pronto e vazio que não sabe, não conhece que Deus nele atua” (MESTRE ECKHART, 2009, p. 290). O terceiro tipo de pobreza, a mais extrema, seria “aquela em que o homem nada tem” (MESTRE ECKHART, 2009, p. 290): o homem pobre do possuir pede a Deus que o esvazie de Deus, que o desligue – *ledig* – de Deus (JARCZYK; LABARRIÈRE, 2004, XIX).

Nesse sentido, o termo *ledig*, que significa vazio, deve ser entendido no contexto da linguagem própria da mística eckhartiana, de perspectiva ontológica. Diferentemente do sentido de privação e carência atribuído à palavra vazio, Mestre Eckhart (2009, p. 46 – Sermão 2) a entende em toda sua positividade, como espaço livre de um recipiente pronto a ser preenchido. O útero materno, metáfora desse vazio fecundo que permitiu a uma mulher tornar-se mãe de Deus, torna-se assim o vazio fecundo por excelência.

Prestai, pois, muita atenção a esta palavra: necessariamente deve ser assim, que fosse virgem, ela, a pessoa por quem Jesus foi recebido. Virgem diz o mesmo que o homem livre de todas as imagens estranhas, tão livre como era quando ainda não era.

A mística especulativa de Mestre Eckhart (2009, p. 47 – Sermão 2) enfatiza que “para tornar-se fecundo, é necessário que seja mulher” em alemão, *jungfrau*, que, entre outros significados, remete à pessoa que, por opção religiosa, faz os votos da virgindade (2009, p. 363 – glossário). O que, segundo Leloup (2007a, p. 115 e 2004d, p. 58), não significa que o homem também não possa ser fecundo e tornar-se *theotokos*, mãe de Deus. Virgindade, na interpretação dos Terapeutas de Alexandria, em Orígenes e em Mestre Eckhart, não se restringe ao aspecto físico, importando, sim, seu aspecto espiritual, traduzido por estado de silêncio, pureza, inocência,

vacuidade e receptividade, para que Deus possa ser gerado. Segundo Leloup (2000b, p. 161), “quando se diz que Maria é virgem e mãe, quer-se dizer que é no silêncio do corpo, no silêncio do coração, no silêncio do Espírito que o *Logos* pode ser gerado”. Em outras tradições religiosas também é possível verificar o tema da hospitalidade virginal. O islamismo tem a sua “Imaculada Conceição” na figura de Moisés, enquanto no budismo, diz-se que foi no silêncio e na vacuidade que o espírito desperto foi gerado. Em outras palavras, tornando-se puro silêncio, vazio – *ledig* –, solto, espontâneo, livre de todas as representações e imagens, pode-se, enfim, fecundar ‘aquilo’ que é a própria fecundidade.

O disposto, a disposição e disponibilidade, vistos como fenômenos vivos, nos fazem ouvir o termo *ledig* na sonoridade da pura e límpida disponibilidade e dis-posição cordial da existência humana, na doação e recepção do amor. É a partir dele que, por exemplo, o vazio de um cálice afeito a receber o precioso vinho da hospitalidade pode nos acenar para o que é a afeição pura da cordial recepção grata do ser humano no seu ser todo próprio da existência, sempre na soltura dela mesma, isto é, ser cada vez mais livre (MESTRE ECKHART, 2009, p. 363 – glossário).

Portanto, o terceiro tipo de pobreza – a pobreza do possuir – remete o homem ao seu “Ser que é eterno”, e nisso Eckhart (2009, p. 291, Sermão 52) descobre o ser humano como causa de si mesmo, como o não nascido, o não feito e o não criado conforme seu ser, na dimensão relacionada à eternidade, e não ao devir, que se dá na história, na plataforma do tempo. A pobreza, no modelo eckhartiano, lembra ao ser humano que nada lhe é devido, mas tudo lhe é dado (LELOUP, 2004b, p. 62) questão fundamental para se refletir sobre a morte da morte. Mestre Eckhart (2009, p. 261 – Sermão 52) dirá:

por isso, sou a causa de mim mesmo, segundo meu ser que é eterno, mas não, segundo meu devir, que é temporal. E por isso sou não nascido e, segundo o modo de meu ser não nascido, jamais posso morrer. Segundo o modo de meu ser não nascido, fui eternamente e sou agora e permanecerei eternamente. O que sou segundo minha natividade há de morrer e será aniquilado, pois é mortal e deve, portanto, corromper-se com o tempo. No meu nascimento eterno nasceram todas as coisas, e eu era causa de mim mesmo e de todas as coisas.

Pobre de espírito é aquele que vazio da vontade própria e até mesmo de Deus – “por isso peço a Deus que me esvazie de Deus” (MESTRE ECKHART, 2009, p. 291- Sermão 52) – não possui sequer espaço para que Deus nele haja.

Despossuído, o homem esqueceria os motivos pelos quais veio, pois já não precisaria dar razões a sua existência: “eu estou – ponto final. Eu vim – ponto final. Já não é a utilidade ou o saber que define a minha vida, mas é o próprio ser a expressão profunda de mim” (TOLENTINO DE MENDONÇA, 2014).

Despossuído, o homem já não buscaria mais explicações literais e certas sobre o sentido do que lhe acontece, mas aprenderia a interpretar os acontecimentos e, interpretando-os, poderia conferir-lhes um sentido. É natural que o sofrimento e a iminência da morte tragam uma busca por respostas, por questões relacionadas ao sentido da vida. Ainda assim, diante desses momentos, importa satisfazer a necessidade espiritual do homem, que em última instância, anseia por abrir-se à transcendência, ao Mistério que nele habita, para finalmente, entregar-se.

Despossuído, o homem descobriria que viver é peregrinar livremente. A rosa de Silesius, que vale por si mesma, ensina que “a santidade é essa ciência de viver sem porquê nem para quê” (TOLENTINO DE MENDONÇA, 2014) na certeza de que, independente dos ventos, aparentemente contrários, a vida permanece fazendo sentido.

Despossuído, o homem entenderia que a vida comporta uma abertura ao imprevisível, afinal, o Espírito sopra onde quer (Jo 3, 8)⁶⁸. Imerso na “nuvem do não saber”⁶⁹, o homem intuiria que a ciência e o conhecimento são úteis para gerenciar o lado objetivo da vida, mas não dão conta de responder às questões relacionadas à existência e à subjetividade: “não há salvação possível pelo conhecimento”, dirá Ferreira da Silva (2013, p. 19)⁷⁰.

⁶⁸ “O vento sopra onde quer, e ouves o seu ruído, mas não sabes de onde vem, nem para onde vai” (Jo 3, 8).

⁶⁹ Obra-prima da espiritualidade ocidental, datada do fim do século XIV e escrita por um monge inglês de identidade não revelada. Seu conteúdo revela que o acesso a Deus se faz pelo silêncio atento e receptivo, pela contemplação (A NUVEM..., 1987). Segundo Leloup (2014b, p. 93), a obra é um eco da *Teologia mística* de Dionísio, na qual o autor anônimo entende que, como no monte Sinai ou no Tabor, a visão da luz divina se faz na nuvem e na obscuridade. Só a morte seria capaz de levantar o véu que permitiria ao homem unir-se ao Real. Nesse sentido, Rûmi entendia o dia de sua morte como o dia de suas núpcias. Na mesma linha, Pondé (2004, p. 185) fala da “metanoia taborizante” que transforma o místico, que não pode ver a Deus sem morrer.

⁷⁰ Afirmação de Dora Ferreira da Silva nos comentários à Segunda Elegia de Duino, na qual o “poeta indigente”, Rilke, clama pela presença do Anjo: “Ai de mim, eu vos invoco” (RILKE, 2013, p. 19).

Em Eckhart, o não saber adquire um valor próprio: é preciso que se abrace a dúvida, preço da pureza⁷¹. Os cinco sentidos e todos os saberes são insuficientes para perceber a vida em toda sua amplitude. Resta, portanto, reconhecer que o acesso ao Mistério se dá pela via do não saber, pelo silêncio contemplativo que ultrapassa toda especulação: “tu deves calar e deixar Deus atuar e falar”, aconselhava o Mestre Eckhart (2008, p. 195-196) lamentando que se fosse possível ao homem tornar-se “inteiramente ignorante” – tal qual uma tábula rasa, sem operar no âmbito da memória, nem da compreensão, nem dos sentidos, nem das forças, retirando-se de toda a agitação das coisas exteriores e escondendo-se da tempestade dos pensamentos interiores – aí, sim, sua alma estaria em repouso e em paz, condição para que Deus pronunciasse nele sua palavra e a si mesmo.

Ao concluir o Sermão 52, Mestre Eckhart ressalta a necessidade da irrupção como movimento de retorno à origem, movimento que aproximaria o ser humano daquilo que ele foi criado para ser, daquilo que ele sempre foi e eternamente será. Aquele que está desligado, em plena soltura, esquecido de si, desabrigado, encontrou o Aberto. Na linguagem apocalíptica, a Jerusalém celeste, o reino do Cordeiro. Matou o Dragão para ‘Deixar Ser’ a Criança, como na interpretação mitológica de Campbell (2003, p. 25).

Irromper é seguir seu padrão sublime, abandonar o antigo lugar, começar sua jornada de herói, seguir sua bem-aventurança. Você descarta o ontem como a cobra se livra de sua pele (...). No dragão há muitas escamas. Em cada uma delas se lê, ‘Tu Deves’. Mate o dragão ‘Tu Deves’. Quando a pessoa mata esse dragão, torna-se A Criança.

Seguir a sua bem-aventurança implica em dar um passo a mais, colocando-se “em marcha”⁷², reflexão oportuna principalmente no que diz respeito aos processos de luto nos quais a dor da perda tende a aprisionar aquele que sofre em sua própria dor: “em marcha os enlutados, sim, eles serão reconfortados” (LELOUP, 2004b, p. 67).

⁷¹ Em referência a: “Eu não sou nada, mas é porque nada me maculou. [...] Bem posso suportar um pouco de dúvida: é o preço que se tem que pagar pela pureza” (SARTRE, 1977, p. 169).

⁷² Leloup (2004b, p. 57) apresenta as beatitudes descritas no evangelho de Mateus seguindo a tradução hebraica de André Chouraqui: “Bem-aventurança, em hebraico, quer dizer “em marcha” e a infelicidade é estar parado. (...) Em hebraico, a palavra doença é *mahala*, que quer dizer andar em círculos, estar preso, fechado em seu sofrimento, em seus pensamentos, em suas emoções”.

Na simbologia do livro do Apocalipse⁷³, a figura do Dragão representa o mental ou a psique, o olhar objetivante, ou ainda, segundo os Padres do Deserto, o Satã – aquele “ruído que nos impede de ouvir, de escutar e responder ao chamado da Presença [...] o barulho do nosso próprio mental, das nossas emoções” (LELOUP, 2014a, p. 141) – que obstrui a passagem, criando um obstáculo para o nascimento da Criança Divina que há em cada um, resgate da inocência original.

É preciso que reencontremos em nós uma outra inocência, a inocência da Criança filha da Mulher. A Criança que é um Cordeiro. A Criança que é o Sujeito Inocente em nós. E o Sujeito Inocente em nós é o próprio Deus. Lembro um episódio ocorrido durante a Segunda Guerra Mundial, quando uma criança era conduzida ao forno crematório. Um judeu disse então: ‘Mas onde está Deus? Como é possível que Deus permita isso, o assassinato do inocente? Esta criança não fez nada! Onde está Deus?’ Neste momento o amigo que estava ao lado dele apontou a criança e falou: ‘Deus está aí!’ (LELOUP, 2003a, p. 30).

A segunda etapa do itinerário de libertação interior – Viver sem porquê – tem como alicerce a interdependência entre *Abgeschiedenheit* e *Gelassenheit*.

Aqui o fundo de Deus é o meu fundo, e o meu fundo é o fundo de Deus. Aqui, vivo a partir daquilo que me é próprio, como Deus a partir daquilo que lhe é próprio. [...] A partir desse fundo íntimo, debes operar todas as suas obras, sem porquê (ECKHART, 2008, p. 67 – Sermão 5b).

Também no Sermão 41, inspirado na bem-aventurança dos que têm fome e sede de justiça⁷⁴, Mestre Eckhart ensinava que o desconhecimento e a ausência de questionamentos seriam as condições para que Deus fosse gerado no coração humano – nascimento de Deus na alma⁷⁵. O ‘viver sem porquê’ salvaguardaria aquela liberdade essencial, metaforizada no ato de permitir ser si-mesmo: “deixar o pássaro ser pássaro: não mais prender seu voo. Deixar a rosa ser rosa: vê-la com os olhos do

⁷³ Leloup interpreta o livro do Apocalipse de forma existencial, como revelação, desvelamento da realidade, do sentido e do sujeito. Entende que é um livro revelador das profundezas do inconsciente pessoal do evangelista João e do inconsciente coletivo de sua comunidade, e que hoje deve ser lido e entendido como um caminho iniciático (LELOUP, 2003a).

⁷⁴ Mt 5,6: “Bem-aventurados os que têm fome e sede de justiça, porque serão saciados”.

⁷⁵ Literalmente, “Só assim o Filho é gerado em nós: se não conhecermos nenhum porquê e renascermos para dentro do Filho” (MESTRE ECKHART, V. 1, 2009, p. 241). No Sermão 102 lê-se: “E esse nascimento acontece na essência e no fundo da alma” (MESTRE ECKHART, V. 2, 2008, p. 200).

orvalho” (LELOUP, 2013, p. 163). Eis o convite à verdadeira liberdade, que não exige e não se satisfaz com respostas.

Quem, pelo espaço de mil anos perguntasse à vida: “Por que vives?” – se ela pudesse responder, não diria outra coisa a não ser: “Eu vivo porque vivo”. Isso vem porque a vida vive do seu próprio fundo e emana a partir do seu próprio. Por isso vive sem porquê, justamente por viver para si mesma (MESTRE ECKHART, 2009, p. 67 – Sermão 5b).

É nesse sentido o conselho de Rilke (1978, p. 38) a Frank Kappus, o Jovem Poeta:

não busque por enquanto respostas que não lhe podem ser dadas, porque não as poderia viver. Pois trata-se precisamente de *viver tudo*. Viva por enquanto as perguntas. Talvez depois, aos poucos, sem que o perceba, num dia longínquo, consiga viver a resposta.

A terceira etapa do caminho de libertação interior – Realizar o vazio – pode ser entendida a partir do Sermão 1, no qual o místico renano interpreta a perícopes⁷⁶ que narra a reação de Jesus em relação aos comerciantes do templo de Jerusalém. Sua intenção não é outra senão apresentar o templo e os mercadores como metáforas ontológicas. Enquanto o templo que Deus quer ver vazio – “a ponto de ali não haver nada mais do que Ele só” (MESTRE ECHART, 2009, p. 39) – representaria a alma humana desprendida que realizou o vazio, os mercadores que lá compravam e vendiam simbolizariam aqueles que, jejuando, orando e praticando boas obras, não esperariam outra coisa senão trocar favores com Deus. Não se trata, em Eckhart, de ler a passagem da Escritura na limitação do aspecto histórico, que retrata a realidade vigente na qual era comum, no átrio do templo, a comercialização de animais destinados ao sacrifício. A pretensão do místico é abrir o coração do homem para outra verdade.

Se queres ser totalmente solto, desprendido do mercantilismo, de modo que Deus te deixe nesse templo, então debes fazer tudo o que podes em todas as tuas obras puramente para o louvor de Deus, e ficar tão desligado delas como é desligado o nada, que não está nem aqui nem lá (MESTRE ECHART, 2009, p. 41).

Finalmente, a quarta etapa do itinerário eckhartiano, condensando as três primeiras, conduz ao nascimento de Deus na alma – ‘Ser Filho’. Representa a

⁷⁶ Mt 21,12 com paralelos em Mc11,11; Lc19,45; Jo 2,14.

entrada do ser humano no Mistério Inefável, na deidade eckhartiana. Aponta para o reestabelecimento da relação de intimidade perdida com a fonte, com a origem. É o ápice de um processo de autêntica conversão no sentido de retornar às origens, ao fundamento que sustenta a vida humana (LELOUP, 2007a, p. 64).

Toda essa reflexão sobre a mística eckhartiana é vital para o que se propõe nesta pesquisa. A morte, para ser vivida na espiritualidade e compreendida como arte de viver a passagem deve ser vista como lugar iniciático de transformação. O exercício de “ser sem fazer, sem pensar, simplesmente deixar ser o Ser” (LELOUP, 2002a, p. 29), pode contribuir para que não se tenha medo de ter medo no momento crucial da passagem. Na serenidade do ‘deixar ser’, cultiva-se uma confiança maior que todos os medos. ‘Deixar ser’ significa dizer sim à vida, o “amém”⁷⁷ – estar firme e apoiar-se com segurança – que pode ser dito também no momento da morte. Tal como expressou Hillesum (2009, p. 217-219) em seu diário de 3 de julho de 1942.

O viver e o morrer, o sofrimento e a alegria, as bolhas nos meus pés gastos, e o jasmim atrás do quintal, as perseguições, as incontáveis violências gratuitas, tudo e tudo em mim é como se fosse uma forte unidade, e eu aceito tudo como uma unidade e começo a entender cada vez melhor, espontaneamente para mim, sem que ainda o consiga explicar a alguém, como é que as coisas são. [...] Já tenho as contas feitas com a vida: a possibilidade da morte é um dado tão absoluto na minha vida, como se a morte, por assim dizer, a tivesse ampliado tanto que o enfrentar e aceitar a morte, a destruição, qualquer espécie de destruição, passou a fazer parte desta vida. [...] Soa quase paradoxal: por causa de excluírem a morte da vida, as pessoas não vivem uma vida completa, e ao acolher a morte dentro da vida, ela fica mais rica e ampla.

⁷⁷ Em hebraico, o verbo *âman* que deu origem a “amém” possui uma gama de significados, podendo referir-se a algo que oferece resistência, como um muro, como também a algo sobre o qual se apoia, por sua solidez e segurança (ANDRÉS, 2007, p. 80).

1.3 Desvelar do Ser: pelos caminhos da terapia iniciática

A morte é a grande Vida incessantemente em ação; não é o inimigo a ser esconjurado, mas a irmã que nos dá a mão para transpormos o patamar dos esponsais com o Ser e entrarmos em um País, do qual, na realidade, nunca chegamos a sair (DÜRCKHEIM apud LELOUP, 2001, p. 107).

Trilhar os caminhos da terapia iniciática desenvolvida por Karlfried Graf Dürckheim⁷⁸ com quem Leloup conviveu em Todtmoos-Rütte, na Floresta Negra, é o terceiro passo rumo à construção da antropologia leloupiana, alicerçada nas bases do Ser que carece de cuidado – cuidar do Ser, de manter-se desapegado – deixar Ser, e de tornar-se autêntico – desvelar do Ser.

Dessa forma, nesse tópico são apresentadas as três orientações que constituem a terapia iniciática: a importância das experiências numinosas, o reestabelecimento do vínculo entre o ser existencial e o ser essencial, e a necessidade da escuta ao mestre interior. Essa tríplice orientação capacitaria ao “desvendamento do Ser” (LELOUP, 2001, p. 204) através de um processo contínuo de não identificação do pequeno eu, o ego, com o Ser que o habita, o Self, num constante exercício de morte e ressurreição.

Adotando a expressão própria da mística eckhartiana – ‘desvendamento do Ser’ – como título de um de seus livros, o psicoterapeuta alemão demonstra o forte influxo de Mestre Eckhart em sua obra: “eu já não conseguia me separar de seus tratados e sermões que eram percebidos por mim como um eco múltiplo e variado da música divina que eu acabara de escutar. Eu reconhecia em Eckhart meu mestre, o mestre” (DÜRCKHEIM apud LELOUP, 2001, p. 204), declara.

Nesse sentido, faz-se necessário recordar a proximidade das expressões ‘deixar Ser’, cara a Mestre Eckhart, e ‘desvelar do Ser’, importante na terapia iniciática de G. Dürckheim. Ambas remetem à entrega ao Aberto, ao que está desvelado, significado literal da palavra grega *aletheia* (HEIDEGGER, 2008, p. 200), comumente traduzida por verdade. Na interpretação de Leloup (2000a, p. 209), estar

⁷⁸ Karlfried Graf Dürckheim (1896-1988) foi um diplomata alemão, psicoterapeuta e mestre zen que com sua segunda esposa, a psicóloga Maria Hippus (1909-2003), fundou o Centro de Formação Existencial, Psicológico e do Encontro, na Floresta Negra, em meados do séc. XX. Desenvolveu uma nova abordagem chamada Terapia Iniciática que agrega ensinamentos do Tao, do Zen-budismo, da psicologia das profundezas de Jung e da mística cristã de Mestre Eckhart.

na verdade – em *aletheia* – é estar fora do esquecimento, portanto, no estado desperto que torna o homem livre.

Inspirando-se nos ensinamentos de Mestre Eckhart, que por sua vez remonta aos de Orígenes e que, em última instância, espelha a antropologia de Fílon e dos Terapeutas de Alexandria, G. Dürckheim desenvolveu as três orientações básicas⁷⁹ com o objetivo de conduzir o homem ao que, metaforicamente, foi chamado “centro do ciclone” (LELOUP, 2001, p. 218): o Ser, aquele espaço de silêncio que permanece imperturbável mesmo quando tudo é caos a sua volta.

Na terminologia iniciática de G. Dürckheim, o Ser é o ‘ser essencial’, isto é, o núcleo misterioso do ser humano a ser desvelado. Na linguagem de Jung, segundo Leloup (2001, p. 40), o Ser é o Self, ou seja, o acontecimento de ser si mesmo, o devir, o tornar-se. Em Leloup (2001, p. 47), o Ser é o Aberto ou Incondicionado: aquilo que não se pode apreender, lugar no qual a liberdade faz sua morada.

Ficamos impressionados com certas semelhanças, além disso seria interessante ler Graf Dürckheim como um eco de Mestre Eckhart que, por sua vez, foi um eco da tradição primeira do cristianismo e, particularmente, de Orígenes. E, de eco em eco, recuar assim ao *Logos* criador, ao canto silencioso daquele que Graf Dürckheim e Mestre Eckhart gostam de chamar o ‘Ser’ – ‘Aquele que é o Ser que é’ (LELOUP, 2001, p. 205).

A primeira orientação da terapia iniciática – a importância das experiências numinosas – receberá aqui um destaque especial: além de ser o ponto de partida para as outras duas, é considerada o canal de abertura ao desvelar do Ser. É também a primeira das sete etapas do itinerário espiritual que, segundo Leloup, são encontradas em quase todas as tradições religiosas (LELOUP; BOFF, 2007c, p. 17-25).

Leloup (2001, p. 41), apoiado em G. Dürckheim, C.G. Jung e R. Otto, entende que o termo experiência numinosa⁸⁰ refere-se a vivência de um “*mysterium, tremendum et fascinans*, experiência de uma realidade simultaneamente fascinante e terrificante que estaria na origem de todo devir espiritual ou místico”. Em outras

⁷⁹ A importância das experiências numinosas, o restabelecimento do vínculo entre o ser existencial e o ser essencial, necessidade de escuta do mestre interior. Leloup (2003b, p. 27).

⁸⁰ Conceito de Rudolf Otto (1869-1937) desenvolvido em sua obra *O Sagrado* (1927). Designa o inexprimível, misterioso, tremendo, o Totalmente Outro, propriedades que possibilitam a experiência imediata do divino (JUNG, p. 356).

palavras, a experiência numinosa, gênese da autêntica experiência espiritual, envolveria luz e trevas. Vivenciá-la significaria transportar-se à outra dimensão da realidade, ao santuário interior que guarda o sagrado e que segundo a psicologia transpessoal, é inclusive capaz de curar (GRÜN, 2003, p. 94). Trata-se de uma vivência transformativa, uma experiência noética de abertura ao infinito, à eternidade, ao absoluto: ao experimentar a abertura da inteligência, do coração e do corpo à origem incriada, a pessoa já não seria mais a mesma (LELOUP, 2001, p. 10), sendo capaz, inclusive de sentenciar “a morte da morte”⁸¹.

Pontuadas por momentos intensos e singulares nos quais se experimenta o incompreensível e inexplicável, as experiências numinosas teriam como característica “a visita do Desconhecido” (LELOUP, 2003b, p. 31) revelada através de uma atmosfera de encantamento, de profunda liberdade e simultaneamente, de medo. Isto é, pulsão de vida e pulsão de morte, desejo e medo, *eros* e *thanatos*. Duas forças que tocam o ser humano e não podem ser dissociadas, assim como são inseparáveis a vida e a morte: “insuportável ambivalência do Real que, se for assumida, poderá levar o homem à maturidade” (LELOUP, 2001, p. 43).

Experiência numinosa ou ‘horas estreladas’ da existência – expressão de Stefan Zweig para falar de “acontecimentos sinaíticos, jordanicos, *budhgyicos*, *vrindabânicos* e demais atos de transcendentalidade histórica, tanto na sociedade como pessoal” (PANIKKAR, 2007, p. 210) – seriam aqueles momentos em que, de forma inesperada e surpreendente, o ser humano é tocado em sua dimensão de profundidade. Segundo Panikkar⁸², embora Deus possa ser encontrado em toda parte, haveria lugares privilegiados para esse encontro, entre eles os momentos cruciais⁸³ que provocam ruptura e descontinuidade existencial ainda que nem sempre sejam estelares e transcendentais:

Pensamos também naqueles momentos que chamaria de intersticiais e sem nenhuma transcendência histórica ou pessoal. São aqueles momentos humildes, pequenos, que parece que se escorrem entre dois atos aparentemente muito mais importantes da vida: perdemos um trem, um carteiro não chega, uma visita se atrasa. [...] Estamos

⁸¹ Título do livro de Weil (1995).

⁸² A pertinência em citar R. Panikkar (1918-2010) deve-se a sua importância para o diálogo-interreligioso (LELOUP, 2002b, p. 14).

⁸³ Segundo Panikkar (2007) embora Deus possa ser encontrado em toda parte, há lugares privilegiados para fazer a experiência de Deus: o amor, o tu, a alegria, o sofrimento, o mal, o perdão, os momentos cruciais da vida, a natureza e o silêncio.

'perdendo o tempo' e tudo parece como se a dimensão divina da realidade se tivesse escondido sob coisas tão tacanhas (PANIKKAR, 2007, p. 210).

A psicoterapia iniciática entende que as experiências numinosas ocorreriam em quatro lugares privilegiados – na natureza, na arte, no encontro e no culto (LELOUP, 2003b, p. 30) – e em quatro situações existenciais – no sofrimento, no absurdo, na solidão e na morte (LELOUP, 2003b, p. 34). Esses lugares e situações, ocasiões inevitáveis de transformação, atuariam como uma pedagogia do existir responsáveis por nortear a existência. Porque, segundo Leloup (2014a, p. 32),

as situações mais catastróficas da nossa existência e da existência do mundo em geral são talvez boas ocasiões (*kairos*) para nos abirmos ao Real: de fato, nas situações de emergência, não há mais tempo para arrependimentos ou para projetos, nós somos confrontados à realidade do Instante e neste Instante revela-se o segredo.

O encontro numinoso na natureza, demonstrado no relato a seguir, demonstra a vivência de um estado de desvelamento, de desaparecimento da consciência dual, de “transcendência imanente” (LELOUP, 2003b, p. 31), passível de ocorrer tanto nos momentos luminosos quanto nos momentos dolorosos da existência, provados na cotidianidade. Os budistas diriam “nirvana no samsara” (LELOUP, 2003b, p. 33). Os cristãos falariam em “acolher a graça no momento que ela passa” (LELOUP, 2002d, p. 87). Os que vivenciam uma espiritualidade sem Deus, tal qual o relato de Comte-Sponville (2009, p. 148) surpreendido pelo encontro numinoso na natureza, entendem como uma experiência mística.

Naquela noite, depois do jantar, fui passear com uns amigos, como tantas vezes, naquela floresta que tanto gostávamos. [...]. Os risos pouco a pouco cessaram; as palavras tornaram-se raras. Restava a amizade, a presença compartilhada, a doçura daquela noite e de tudo... Eu não pensava em nada. Eu olhava. Eu escutava. A escuridão da floresta em volta. A incrível luminosidade do céu. O silêncio rumoroso da floresta. [...] E de repente... O quê? Nada: tudo! Nenhum discurso. Nenhum sentido. Nenhuma interrogação. Apenas uma surpresa. Apenas uma evidência. Apenas uma felicidade que parecia infinita. Apenas uma paz que parecia eterna. [...] Imensa paz. Simplicidade. Serenidade. Alegria. [...] Eu me sentia espantosamente bem! Tão bem que não sentia mais a necessidade de dizer isso a mim, nem mesmo o desejo de que aquilo continuasse. Não havia mais palavras, não mais carência, não mais espera: puro presente da presença. Não mais juízos de valor: nada além do real. Não mais

tempo: nada além do presente. Não mais nada: nada além do ser. Não mais insatisfação, não mais ódio, não mais medo, não mais cólera, não mais angústia: nada além da alegria e da paz. [...] Durou talvez alguns segundos. [...] Não havia mais questões. [...] Havia tão somente o silêncio. Havia tão somente a verdade, mas sem frases. Tão somente o mundo, mas sem significação nem finalidade. Aceitação, mas jubilosa. Quietude, mas estimulante. Descanso, mas sem cansaço. A morte? Não era nada.

Trata-se do despertar do homem para sua inteireza, na superação do trauma da separatividade que o acompanha desde o nascimento. O psicanalista Erick Fromm (2015, p. 10) explica o trauma da separatividade como um dos fatores da ansiedade.

Quando nasce, o homem – tanto a espécie humana quando o indivíduo – é tirado de uma situação que até então era definida, tão definida quanto os instintos, e jogado numa situação indefinida, incerta e aberta. Só há certeza com relação ao passado; com relação ao futuro, a única certeza que existe é a da morte.

Passar por uma experiência numinosa significaria uma imersão, com todas as células do ser, no oceano da vida que se apresenta em sua ambiguidade, ora luz, ora trevas. Os que passaram por experiência numinosa semelhante afirmam: “estamos realmente dentro da paisagem e não diante dela” (LELOUP, 2001, p. 52). Assim como a experiência de Rilke narrada por Ferreira da Silva (RILKE, 2013):⁸⁴

Rilke estava no castelo de Duíno, e um dia sentou-se encostado numa árvore, e, de repente, sentiu-se num devaneio, ausentou-se de si, e começou a sentir uma circulação entre ele e a árvore, isto é, uma participação mística.

O numinoso, “luz tenebrosa” na expressão de Ruusbroec (SCHILLEBEECKX, 1994, p. 101), revela-se não só como *mysterium fascinans*, mas também como o *tremendum* que desestabiliza, provocando uma abertura para além dos supostos limites e despertando no homem a tranquilidade perfeita. Segundo Dürckheim (1979, p. 31) a tranquilidade perfeita consistiria em um estado espiritual e corporal como consequência da total entrega interior, da total liberdade em relação ao ego. Uma forma de morrer que estaria além do que comumente se entende por morte: “existe um modo de morrer que transcende a antítese vida e morte e que poderia ser descrito

⁸⁴ Esta citação de Ferreira da Silva, tradutora e comentarista da obra em questão, encontra-se na orelha da obra mencionada.

como já existindo em outra vida.” Modo de morrer que é fruto de uma atitude culturalmente variável em relação à vida e à morte: enquanto a cultura ocidental opõe vida/morte, a cultura oriental entende a vida de forma mais abrangente, abarcando tanto a vida quanto a morte. Nesse sentido, a tranquilidade perfeita seria a “própria experiência da plenitude da vida” (DÜRCKHEIM, 1979, p. 4) experimentada na união da vida em sua totalidade⁸⁵. Como aquela acontecida ‘do nada’ e experimentada pelo próprio Graf Dürckheim ao ouvir a leitura do décimo primeiro aforismo do *Tao Te King*:

Trinta raios sustentam o eixo de uma roda
 Mas é o vazio que há nele que cria a natureza da roda
 Os vasos são feitos de argila
 Mas é o vazio que há neles que faz a natureza do vaso (TAO TE KING
 apud WEIL, 2015).

E aquilo foi inesperado. Enquanto eu escutava, fui atingido por uma revelação súbita. O véu se rasgou: eu fora despertado. Eu havia experimentado **aquilo**. Todo o resto era e não obstante, não era mais; era este mundo e ao mesmo tempo, transparente para outro. Eu mesmo também era e não era a um só tempo. Eu estava preenchido, capturado. Não obstante, completamente presente. Feliz, e como que vazio de sentimentos, muito distante e, todavia, profundamente imerso nas coisas. Eu havia experimentado **aquilo** de um modo evidente, como o impacto de um raio, e claro como um dia de sol; aquilo que era totalmente incompreensível. A vida continuava, a vida de antes, e, no entanto, já não era a mesma. Havia a espera dolorosa de mais “Ser”, uma promessa profundamente sentida. E ao mesmo tempo, forças crescendo até o infinito e a aspiração no sentido de um compromisso – com o quê? Esse estado excepcional durou o dia inteiro e uma parte da noite. Ele me marcou definitivamente. Eu vivenciara **aquilo** que através dos séculos muitos homens testemunharam; que em um momento qualquer de suas vidas tiveram essa experiência. Ela os atingiu como um relâmpago. Ela os ligou para sempre à corrente da verdadeira vida. Ou antes, ela lhes tornou perceptível à fonte de uma grande felicidade e ao mesmo tempo, de sofrimento, que experimentamos quando essa corrente é interrompida. Mas é também uma experiência inseparável de um compromisso com a vida interior. Repetida depois por várias vezes, embora com menos força, ela continua a servir de ponto de referência para iniciar, para mim e para outros, a direção acertada de conhecimento e de trabalho. [...] Que Mestre Eckhart tenha, mais tarde, entrado em minha vida, não tem nada de surpreendente. Não me separei mais de seus *Tratados* e de seus *Sermões*. Seu conteúdo é uma espécie de eco multiplicado do grande apelo que ressoava dentro de mim. Ainda hoje, é suficiente

⁸⁵ A Quarta Elegia de Rilke ilustra a realidade que G. Dürckheim quer apresentar: “Ó árvores da vida, quando atingireis o inverno? Ignoramos a unidade. Não somos lúcidos como as aves migradoras” (RILKE, 2013, p. 35). Segundo Ferreira da Silva (2013, p. 103) esta lucidez refere-se à capacidade de viver a plenitude do instante, própria aos animais e menos acessível ao ser humano que ao perder sua inocência original viveria uma existência dividida.

uma única frase de Mestre Eckhart para que eu me sinta novamente penetrado por uma grande corrente. Eu percebo o mesmo tom, ainda que através de outros registros, em Rilke, em Nietzsche, e, sobretudo, na primeira leitura dos escritos budistas. A doutrina de que a natureza do Buda está presente em cada homem pareceu-me imediatamente evidente. Já naquele momento uma questão me preocupava: Mestre Eckhart, Lao Tsé, o Buda, a grande experiência que os havia atingido não era fundamentalmente a mesma? (grifos meus) (DÜRCKHEIM apud WEIL, 2015).

São inúmeros os depoimentos nos quais ‘aquilo’ foi experimentado, “um não sei o quê que só se alcança por acaso”⁸⁶, que se manifesta no corriqueiro da vida em lugares antropológicos e existenciais, os quais se transformam em espaços de transcendência e de epifania, sempre de acordo com a linguagem compreensível a cada um e em diferentes níveis de intensidade: “ele vem no Instante: que este instante seja glorioso ou catastrófico, Aquele que É está aqui. Os acontecimentos, sejam o que forem, são uma ocasião para o seu desvelamento – *apokalypsis* – e sua manifestação – *parousia*” (LELOUP, 2014a, p. 37).

Leloup (2001, p. 84) cita alguns relatos paradigmáticos: de Stephen Jourdain⁸⁷, que numa noite, aos dezesseis anos, foi invadido pela instantaneidade do despertar, passando a um estado de conhecimento irreversível e impossível de esquecer – “Fiquei sabendo que eu sabia o que havia para saber, que eu tinha atingido um valor infinito, tinha tocado o fundo de todas as coisas e de mim mesmo”; de Ionesco⁸⁸, que aos dezessete anos, numa manhã do mês de julho, enquanto passeava, foi tomado por uma alegria transbordante e pela certeza de um saber experimentado – “Aconteça o que acontecer, eu estou sabendo” (LELOUP, 2001, p. 77); e o de Ramana Maharshi, cuja experiência numinosa do despertar está vinculada ao medo de morrer, relato relevante para esta pesquisa.

Segundo Leloup (2001, p. 79) Ramana tinha apenas dezessete anos, era jovem, saudável, e não era ainda o grande sábio hindu quando foi tomado por um intenso e injustificável medo de morrer. Observando-se interiormente questionou-se: “agora que a morte está chegando, o que ela significa? O que é morrer? Será que é esse corpo que morre?”. Imitando a situação de um cadáver, deitou-se e enrijecendo

⁸⁶ Em referência a poesia Glosa ao Divino, de São João da Cruz (2002, p. 57): “Por toda a formosura, nunca eu me perderei, mas sim por um não sei quê, que se alcança porventura”. Ver também Leloup (2001, p. 197).

⁸⁷ Stephen Jourdain (1931-2009), escritor francês, autor de vários livros sobre o despertar espiritual.

⁸⁸ Eugène Ionesco (1909-1994), dramaturgo romeno.

o corpo como se estivesse realmente morto, prendeu a respiração e apertou os lábios para que a palavra 'eu' ou nenhuma outra fosse pronunciada. Ao mesmo tempo em que dizia para si mesmo que aquele corpo estava morto e que brevemente seria levado para ser queimado e reduzido às cinzas, perguntava-se a si mesmo se aquele corpo era o seu 'eu' e se aquele 'eu' estaria morto apesar da morte do seu corpo, que naquele momento estava inativo e silencioso. Nessa experiência descobriu que havia algo que transcendia ao que nele era matéria, algo muito real, algo que era a única realidade naquele estado de presença no qual o medo da morte desapareceu por completo:

Ele está silencioso e inerte, mas sinto a plena força de minha personalidade e chego mesmo a ouvir a voz do *Self* no fundo do meu ser. [...] Esses pensamentos não eram obscuros e imprecisos. Brotavam em mim como se fossem verdades brilhantes, que eu percebia diretamente sem que minhas atividades cerebrais estivessem em ação. Portanto, o *Self* era algo de muito real, a única coisa real em meu estado presente, e toda a atividade do meu corpo concentrava-se nesse *Self*. [...] O temor da morte acabou desaparecendo para sempre. Que meu corpo esteja ocupado em falar, ler ou em qualquer outra atividade, todo meu ser não deixa de estar centrado no *Self* (RAMANA M. apud LELOUP, 2001, p. 80).

Segundo Dürckheim, através da rememoração – anamnese – dos momentos singulares, os acontecimentos trágicos da vida poderiam ser re-significados, isto é, o luminoso como sustento para o que é doloroso e inevitável. O que não significaria desconsiderar os traumas que estariam na gênese das psicopatologias⁸⁹, mas sim, em primeiro plano, trazer à consciência a presença do Ser, para, então, num segundo momento, entrar em contato com aquilo que é reprimido. Leloup (2003b, p. 57) recorda o adágio patrístico – “o que não é assumido não pode ser salvo”⁹⁰ – para assinalar que as sombras, enquanto negadas, não poderiam ser atravessadas: “aventurar-se no túnel do inconsciente sem ter experimentado que a luz está no fim, é perigoso. Basta pensar naqueles para os quais o suicídio parece ter sido a conclusão lógica de sua análise” (LELOUP, 2003, p. 28).

⁸⁹ Segundo Leloup (2003b, p. 28), para G. Dürckheim a psicanálise atenta, primeiramente, para as memórias e os traumas da primeira infância, que originariam as psicoses e as neuroses do adulto.

⁹⁰ “*Quod non est assumptum non est redemptum*” (QUEIRUGA, 1999, p. 175). Diante das questões dogmáticas sobre a divindade e a humanidade de Jesus Cristo e os impasses entre as escolas de Alexandria e Antioquia, São Gregório Nazianzeno – para responder a questão levantada por Apolinário, defensor de que pela encarnação o Logos teria substituído o espírito humano reduzindo a dimensão humana de Jesus – reagiu com um princípio cristológico fundamental: “Aquilo que Deus não assumiu, também não redimiu” (BOFF, 2003, p. 137).

Dessa forma, a primeira pergunta a ser feita na terapia iniciática diz respeito aos momentos privilegiados. Trazer à superfície as boas lembranças significaria valorizar as situações nas quais o imprescindível aos olhos da existência deu lugar ao que é essencial. O exercício de revisitar o passado pode ser útil para comprovar que as mais significativas vivências são aquelas em que a gratuidade supera a utilidade e que os valores a elas subjacentes não se relacionam a trocas, favores, compras, perdas e ganhos, isto é, não podem ser contabilizados. As experiências sublimes da vida certamente estão vinculadas a sentimentos de gratuidade, origem do verdadeiro estado de graça.

O próprio da experiência do Numinoso consiste em tornar-nos livres em relação à obsessão do urgente e do necessário, exatamente pelo fato de não se tratar do essencial. A experiência do Despertar irá ainda mais longe: ela tornar-nos-á livres em relação ao essencial, ou antes, da imagem e da representação que temos do essencial. [...] Talvez seja preciso ter sentido falta de tudo, até mesmo do essencial, para saborear todas as coisas como dádiva gratuita; até mesmo o mais necessário, o mais urgente, não nos é devido, mas ofertado (LELOUP, 2001, p. 189).

Para o psicoterapeuta alemão, as experiências numinosas constituem um tipo de vivência reveladora de outra dimensão da realidade, que ultrapassaria os limites da consciência ordinária ou objetiva, necessária a uma determinada etapa do desenvolvimento humano, mas que deve ser transcendida⁹¹. Além do consciente e do inconsciente, os estados transpessoais da consciência, pertencentes ao reino da experiência sobrenatural, abrigariam as experiências esotéricas⁹². Nesse sentido, Dürckheim (1998, p. 48) observa uma resistência às palavras “esotérico” e “místico” em dois contextos distintos, tanto no âmbito científico, no qual a razão é a única realidade possível, quanto no âmbito religioso, no qual as igrejas têm, em sua

⁹¹ Segundo Dürckheim (1998, p. 28) a consciência ordinária capta a realidade como algo objetivo, que existe independente do homem, não considerando que a existência humana é, antes de tudo, feita de experiência e transformação. A essência da realidade, vista pela lente da consciência objetiva, tem como origem o “eu” objetivo e fixo, num enfoque limitado que exclui a verdade do ser. Assim, a vida “se congela em fatos fixos”, visto pelo “eu” como “uma oposição a esse ‘eu’, originando a dualidade sujeito/objeto, característica da consciência objetiva”. Ver também Leloup (2003b, p. 29).

⁹² As experiências esotéricas e exotéricas, segundo Dürckheim (1998, p. 51) não seriam diferentes apenas pelo fato de que na primeira o homem estaria voltado para a interioridade, uma vez que o mundo interior também poderia ser convertido em objeto de análise, como, por exemplo, quando se pensa a respeito de si mesmo. A diferença crucial entre ambas estaria na transformação da consciência objetiva em consciência subjetiva, e esta só poderia ser “ouvida com o ouvido interior e visualizada com os olhos da alma”, o que significa o despertar para outro nível de consciência que implicaria em uma mudança radical no âmbito espiritual.

própria doutrina, a única realidade sobrenatural possível. A explicação para essa resistência ao que é esotérico ou místico, em contextos tão distintos, estaria ligada à intimidação à lógica estabelecida e à incontestável realidade que ambos defendem.

Na esfera da arte, o numinoso pode despontar na contemplação ou na inspirada execução de uma obra, na dança, na poesia, na música, ou ainda na simplicidade do preparo de um alimento ou no ato de uma mesa posta. Evdokimov (2007, p. 126) dirá que

tudo aquilo que aproxima o espírito humano da verdade, tudo aquilo que ele expressa na arte, tudo aquilo que ele descobre na ciência e tudo aquilo que ele vive sob a entonação da eternidade, todos esses ápices de seu gênio e de sua santidade entrarão no Reino e coincidirão com sua verdade, assim como a imagem genial se identifica com seu original.

A experiência numinosa, também na esfera da arte, não é necessariamente uma experiência de êxtase e beleza, como a de Dostoiewski que, ao menos uma vez ao ano, contemplava a Madona de Rafael na Capela Sistina por entender que a beleza, possuindo uma dimensão ética e religiosa, ultrapassaria a estética e salvaria o mundo (BOFF, 2015). Essa experiência pode também traduzir angústia e tormento, como escreveu Van Gogh a Théo: “meus quadros são um grito de angústia” (Van Gogh apud LELOUP, 2001, p. 58).

Na reciprocidade do encontro, quando a qualidade da presença põe a descoberto entre duas pessoas uma terceira dimensão que inclui o “Grande Terceiro”, a experiência numinosa também é passível de acontecer, tanto no nível físico quanto no nível do sentimento.

No nível físico, trata-se daquelas situações de completo esquecimento de si, de doação plena, de entrega, em que o *eros* é o canal para a experiência do divino, revelando o caráter numinoso da sexualidade.

O prazer é algo de sagrado; é ter Deus no corpo. A felicidade é a participação psíquica nessa beatitude; por isso felicidade é algo de sagrado; é ter Deus na alma. A alegria é a participação ética nessa beatitude; por isso a alegria é algo de sagrado; é ter Deus no Espírito (LELOUP, 2007, p. 25).

No nível do sentimento, a experiência do ser é vivida quando duas pessoas se encontram na dimensão de profundidade. Pode-se perceber isso quando a fala

de um, reflete, na íntegra, o pensamento de outro, ou quando amigos que passam tempos e tempos sem se ver, ao se reencontrarem, percebem que o grau de intimidade não foi afetado pelo tempo.

O espaço litúrgico e os momentos celebrativos religiosos também podem ser lugares propícios à experiência numinosa pela própria mistagogia presente. Agindo mais na sensação do que na razão (LELOUP, 2001, p. 68), os ritos e os símbolos atuam como facilitadores da irrupção do transcendente no imanente, transfigurando-o (BOFF, 2001). Há o testemunho de alguém que, afirmando-se ateu, experimentou o encontro com Deus ao passar pela Capela da Medalha Milagrosa, em Paris, onde o Santíssimo Sacramento – “símbolo apenas palpável, comestível, de uma luz ainda menos palpável que o coloca, imediatamente, na proximidade do Inacessível” (LELOUP, 2001, p. 73)⁹³ – estava exposto.

Desse modo, é no cotidiano da vida, sem aviso prévio, subitamente, em diversos contextos e situações – seja em meio à natureza, na arte, no encontro ou no espaço litúrgico, como também diante do sofrimento, do absurdo, da solidão e da morte – que tais experiências de totalidade e de reconciliação são passíveis de acontecer, deixando como rastro a transformação interior, a *metanoia* (LELOUP, 2002c, p. 37)⁹⁴, capaz de desvelar a verdadeira natureza humana, sua divindade esquecida. São experiências categorizadas por Graf Dürckheim como ‘experiências do ser’.

Recordando Mestre Eckhart, Dürckheim (1998, p. 25) entendia o sofrimento como mola propulsora que manteria o ser humano sempre em movimento, o cavalo veloz que o carregaria rumo à plenitude. Não se trata, nesse caso, dos sofrimentos voluntários propostos pelas espiritualidades ascéticas, nem de exaltá-lo como um valor em si, que resultaria em certa atitude masoquista. Trata-se de ler o sofrimento como sinalizador para a descoberta das mais profundas dimensões de si mesmo e da realidade. O sofrimento como guardião de uma promessa de plenitude e ao mesmo tempo, a mola propulsora para alcançá-la⁹⁵. No mesmo sentido, citando a

⁹³ Relato da experiência numinosa vivida por André Frossard na rue du Bac, onde ocorreram as aparições de Nossa Senhora das Graças à Catherine de Labouré em 1830.

⁹⁴ A conversão como “retorno do que é contrário à natureza, para o que lhe é próprio”, em definição de João Damasceno.

⁹⁵ Dürckheim (1998, p. 26) enumera três raízes para o sofrimento: a transitoriedade da vida, a falta de sentido, e a insegurança, para as quais o homem procura solução no mundo, com suas próprias forças. Procura a estabilidade para aplacar a transitoriedade, o sentido para preencher o vazio da falta e a proteção para combater a insegurança. Não conseguindo seu intento, busca sustento no

teologia da morte de Karl Rahner (1904-1984) e de Ladislaus Boros (1927-1981), o monge beneditino Anselm Grün aponta para o valor do sofrimento enquanto precursor do morrer e para a unidade entre a vida e morte, não como acontecimento externo que toma a vida do homem, mas como “ação ativa” na qual ele se entrega a Deus (GRÜN, 2014, p. 34).

Além de consentir o sofrimento, faz-se necessária uma admissão sem reservas, que é um modo de entrega (ANDRÉS, 2007, p. 74)⁹⁶. A expressão dürckeimiana para esta admissão sem reservas é “aceitação do inaceitável” (LELOUP, 2003b, p. 34), condição para o ‘desvelamento do ser’ nas situações existenciais inevitáveis: no sofrimento, no absurdo, na solidão e, sobretudo na morte que, em todos os seus aspectos – seja a morte biológica e pessoal, seja a morte do ego, da qual fala a psicologia e a espiritualidade – revela que o ser humano pode experimentar algo que está além dele.

Aqueles que dizem ter conhecido o Numinoso no âmago do sofrimento observam que, após uma luta e uma recusa que acabavam por acentuá-lo, surgia esse momento de aceitação; aliás, era através do ‘sim’ ao inevitável que ‘isso’ se manifestava (LELOUP, 2001, p. 90).

Por entender que a palavra aceitação remete a uma atitude de passividade em seu sentido negativo – “talvez a palavra aceitação não tenha sido bem escolhida, na medida em que implica, frequentemente, uma demissão, um certo fatalismo, uma falta de coragem, até mesmo uma depressão que torna impossível o enfrentamento do Real” – Leloup (2001, p. 90) falará em não dualidade, em “não ser dois com o sofrimento” (LELOUP, 2003b, p. 34), numa atitude de adesão que teria a força de transmutar o inevitável em passagem para o lugar onde habita o ‘não nascido’, o ‘incriado’, aquilo no homem que não morre e não conhece a dor.

âmbito do divino, porque tem “dentro de si uma intuição de uma permanência plena de sentido e de um refúgio” que não provém deste mundo. Seu porto seguro, que aplacaria sua tristeza pela transitoriedade da vida, seu desespero pela falta de sentido e seu medo proveniente da insegurança, é o Ser latente dentro dele mesmo, o Ser profundo que precisa ser desvelado. O caminho para este desvelamento consistiria nas três orientações básicas da terapia iniciática.

⁹⁶ Faz-se necessário distinguir dois modos de fé: fé como consentimento a uma série de afirmações sobre algo ou alguém, e a fé como admissão e entrega. Segundo Zubiri, “o que é primário e decisivo na fé encontra-se precisamente, não no consentimento, mas na admissão”. A fé estaria condicionada a três momentos: a vontade de entrega que implica acatamento, a súplica e o anseio de encontrar refúgio: “portanto, a fé como entrega à realidade pessoal de Deus como verdadeira é a essência mesma do acatamento, da súplica e do refugiar-se, ou seja, é a essência mesma da entrega do homem a Deus, do acesso do homem a Deus” (ANDRÉS, 2007, p. 74).

Trata-se do sim à Realidade infinita, sim que é da competência de cada um que – diante dos momentos de dor insuportável, de ambiguidade intolerável, na provação da solidão e diante do mistério da morte – pode fazer a experiência ‘na verdade’ tornando-se, como nas palavras de Merton (2011, p. 35), tão verdadeiro sob a ação do Espírito daquele que É, que sua vida seria um puro amém, um eco consciente a responder livremente ‘sim’ à infinita realidade e à infinita bondade de Deus.

Essa atitude de ajustar-se ao que é, ancorada em uma profunda unidade com a existência – o Ser no Sendo⁹⁷ – não seria conseguida a partir de uma tranquilidade temporária relativa a momentos de felicidade. Ajustar-se ao que é implicaria em um exercício como ponto de partida e fim último de todo desenvolvimento espiritual, cujo fruto é a maturidade:

Maturidade significa alcançar um estado de espírito em que se percebe harmonia na desarmonia, Grande Unidade na oposição, e que “partida” inclui “volta ao lar”, podendo o homem deixar a própria casa sem perder o contato com ela (DÜRCKHEIM, 1979, p. 14).

Dessa forma, na proposta da terapia iniciática, o sofrimento, o absurdo e a solidão apresentam-se como educação para a morte, como exercício para o acontecimento último, escatológico: “o propósito de todo exercício é tornar-nos capaz de encarar a morte como o outro lado da vida e o próprio ato de morrer, como portal da Vida Maior” (DÜRCKHEIM, 1979, p. 30). Segundo o psicoterapeuta alemão, no mundo ocidental não se educa para a morte porque não faz parte desta cultura deixar o ego morrer continuamente. Quanto mais forte a consciência racional, que colabora na afirmação de um ‘eu’, menos esse ‘eu’ se sente parte de um todo mais amplo, enfraquecendo a consciência de sua natureza intrínseca (DÜRCKHEIM, 1998, p. 36). Talvez por isso a morte seja tão ameaçadora para o homem ocidental que, não dotado da consciência de unidade sente-se apartado do todo: sente-se “expulso da unidade cósmica, desligado do ritmo original das fontes que fluem sem perguntas para a eternidade” (Ferreira da Silva 2013, p. 115).

⁹⁷ Dürckeim (apud LELOUP, 2001, p. 204) usa a expressão heideggeriana ‘*Das Sein in Seienden*’ – “eu via o Ser no Sendo” – para explicar sua experiência de desvendamento do Ser: “tudo, este mundo e através dele o desvendamento de outra Realidade, existia e não existia. Eu próprio existia e não existia. [...] bem presente, feliz e como que privado de sentimento; muito longe e, ao mesmo tempo, profundamente enraizado nas coisas. [...] Eu via verdadeiramente o Ser... Em alemão, dir-se-ia com Heidegger: *Das Sein in Seienden*”.

A segunda orientação constitutiva da terapia iniciática refere-se à importância de restabelecer o vínculo entre o 'ser existencial' e o 'ser essencial'⁹⁸. O ser existencial é o ser humano como tal, situado no tempo e no espaço da existência. O ser essencial é o ser humano conforme o que foi criado para ser, em sua inteireza, fruto do processo de individuação⁹⁹. Trata-se da dupla origem humana, terrestre e celestial: a primeira condicionada pela história e acessível à razão, a segunda incondicionada historicamente e acessível somente à consciência subjetiva, interior.

O ser essencial, quando reprimido ou ignorado, seria a causa das mais profundas inquietações e recalques, comprometendo o devir integral do ser humano. Nesse sentido, cabe lembrar que recalque é também um termo técnico empregado na engenharia para falar de uma das principais causas de rachaduras nas construções. Quando não corrigido tem como consequência o comprometimento estrutural com possibilidade de desabamento.

Na linguagem da psicologia junguiana¹⁰⁰, fonte na qual se abastece Graf Dürckheim, recalcar o ser essencial corresponderia a não integração da dimensão espiritual. Como se a relação com o transcendente e com o mistério da existência estivesse entre parênteses: "o recalçamento religioso é a causa de nossa sombra mais espessa" (LELOUP, 2001, p. 141). Como atesta categoricamente Jung (2011, p. 88) na Conferência Pastoral de Estrasburgo, em maio de 1932:

Entre todos os meus clientes na segunda metade da vida, isto é, com mais de 35 anos, não houve um só cujo problema mais profundo que não fosse constituído pela questão da atitude religiosa. Todos, em última instância, estavam doentes por terem perdido aquilo que uma religião viva sempre deu em todos os tempos aos seus seguidores. E

⁹⁸ Leloup (2001, p. 47) entende que o ser essencial encontra-se no mistério próprio de cada um e designa esse mistério como "Aberto" ou "Incondicional". Seria justamente aquilo que não se pode apreender ou nomear como um "Ser ou Sendo, tampouco como uma Causa, um valor ou uma pessoa".

⁹⁹ Jung (20--, 5. ed. p. 355) assim define o processo de individuação: "Uso a palavra individuação para designar um processo através do qual um ser torna-se um *individuum* psicológico, isto é, uma unidade autônoma e indivisível, uma totalidade. A individuação significa tender a tornar-se um ser realmente individual; na medida em que entendemos por individualidade a forma de nossa unicidade, a mais íntima, nossa unicidade última e irrevogável; trata-se da *realização do seu si mesmo*, no que tem de mais pessoal e de mais rebelde a toda comparação. Poder-se-ia, pois, traduzir a palavra individuação por 'realização de si-mesmo', 'realização do si mesmo'. Constatamos que o processo de individuação é confundido com a tomada de consciência do eu, identificando-se, portanto, este último com o Si-mesmo, e daí resultando uma desesperadora confusão de conceitos. A individuação não passaria então de egocentrismo e autoerotismo. O si-mesmo, no entanto, compreende infinitamente mais do que um simples eu..."

¹⁰⁰ "Os vínculos entre a terapia iniciática e a psicologia analítica são evidentes. Aliás, Graf Dürckheim e Maria Hippus não ocultam tudo que devem à obra de Jung" (LELOUP, 2003b, p. 39).

nenhum curou-se realmente sem recobrar a atitude religiosa que lhe fosse própria. Isto está claro, não depende absolutamente de uma adesão a um credo particular, nem de tornar-se membro de uma igreja, mas da necessidade de integrar a sua dimensão espiritual.

O desvelamento do ser essencial, do ser autêntico, seria favorecido por dois fatores: o primeiro refere-se ao reconhecimento das dimensões humanas reprimidas, para que fossem redimidas (LELOUP; BOFF, 2007c, p. 95), e o segundo, a um conjunto de exercícios corporais como forma de purificação do inconsciente (LELOUP, 2003b, p. 27).

O primeiro fator, relativo às dimensões reprimidas que ocultariam o ser essencial, estão relacionadas a cinco tipos de repressão (LELOUP; BOFF, 2007c, p. 96): da agressividade, da sexualidade, do feminino, da individualidade criadora, e a mais grave delas, a recusa da dimensão espiritual. Excluir ou não integrar a dimensão espiritual – ou o ser essencial na linguagem de G. Dürckheim – significaria manter-se a si mesmo na periferia, na superfície, confinado ao nível da existência e fora, portanto, do nível de profundidade no qual habita o desejo humano mais íntimo, do qual falava Santo Agostinho (2001, p. 23): “porque nos criastes para Vós e o nosso coração vive inquieto, enquanto não repousar em Vós.”

A história bíblica de Jonas, da tradição judaico-cristã, é paradigmática para a explicação dada pela psicologia das profundezas sobre o chamado complexo de Jonas¹⁰¹. Em função do medo, Jonas estaria impedido de realizar-se em sua inteireza. Desestabilizado em sua síntese¹⁰² não seria o homem alado para o qual foi criado limitando-se a ter as suas asas cortadas.

Todos nós temos potenciais ainda não utilizados ou incompletamente desenvolvidos. [...] Todos nós usufruímos intensamente das possibilidades quase divinas que, em certos momentos privilegiados, descobrimos em nós. E, no entanto, ao mesmo tempo, estremecemos com nossa fraqueza, com nossa incapacidade, com nossos receios, diante dessas mesmas possibilidades (MASLOW APUD LELOUP, 2001, p. 139).

¹⁰¹ Abraham Maslow (1908-1970), criador da psicologia da consciência, foi um dos psicólogos que mais se ateu ao estudo da síndrome de Jonas: “Todos nós temos potenciais ainda não utilizados ou incompletamente desenvolvidos. [...] Todos nós usufruímos intensamente das possibilidades quase divinas que, em certos momentos privilegiados, descobrimos em nós. E, no entanto, ao mesmo tempo, estremecemos com nossa fraqueza, com nossa incapacidade, com nossos receios, diante dessas mesmas possibilidades” (LELOUP, 2001, p. 139; WEIL et al, 2003, p. 43).

¹⁰² Expressão usada por Anti-Climacus/Kierkegaard em ‘A doença para a morte’ significando o desespero humano, em última instância, o pecado (KIERKEGAARD, 1988).

Jonas, que em hebraico significa pomba, é o arquétipo do homem alado. Na tradição cristã, a pomba, símbolo do Espírito Santo, significa o vínculo entre céu e terra, criado e incriado, finito e infinito, enfim, a restauração da síntese entre humano e divino (LELOUP, 2003b, p. 147). Jonas, enquanto preso aos seus cinco sentidos, ao ego, ao conhecido, resiste a aventurar-se pelas trilhas do desconhecido: tem medo da realização e dos acontecimentos numinosos, optando por permanecer em sua zona de conforto junto aos seus pares, em atitude normótica¹⁰³, sem se misturar com o diferente. Convém recordar parte dessa história.

A palavra de lahweh foi dirigida a Jonas, convocando-o a uma missão: “Levanta-te, vai a Nínive” (Jn 1,2) pregar a conversão. Recusando-se, Jonas tenta fugir em um navio para Tarsis, o fim do mundo, longe dos olhos do Senhor. Porém, uma terrível tempestade enviada por lahweh ameaça um naufrágio, levando os marinheiros a invocarem cada qual o seu deus. Apesar disso, Jonas dormia tranquilamente no fundo do navio quando o comandante o despertou, questionando-o sobre seu sono profundo diante da possibilidade de um naufrágio e exortando-o que, assim como os outros, suplicasse ao seu deus por proteção. Lançaram a sorte entre eles para saber quem era o responsável por aquele castigo e descobriram que era Jonas. Este, então, admitiu que o castigo devia-se à fuga de sua missão. Como a tempestade não se aplacava, o próprio Jonas pediu que eles o lançassem ao mar. Assim o fizeram, e imediatamente a tempestade cessou.

A história não termina aqui, mas o que aqui se apresenta é suficiente para captar a riqueza simbólica da narrativa que torna Jonas o arquétipo daquele que foge do ser essencial. Sua missão é de caráter evolutivo, sua própria tarefa existencial, seu processo de individuação, sua *metanoia*, seu vir-a-ser cujo desafio

¹⁰³ A normose, segundo Leloup (2003b, p. 41) está diretamente ligada ao medo de ser, impedindo o ser humano de tornar-se aquele que ele foi criado para ser: é a “doença do ser essencial”, é um obstáculo para a verdadeira realização. É definida por Weil (2003, p. 22) – que com Jean-Yves Leloup e Roberto Crema escreveram sobre a “patologia da normalidade” – como “o conjunto de normas, conceitos, valores, estereótipos, hábitos de pensar ou de agir, que são aprovados por consenso ou pela maioria em uma determinada sociedade e que provocam sofrimento, doença e morte. Em outras palavras, é algo patogênico e letal, executado sem que se tenha consciência de sua natureza patológica”.

está em vencer o medo. Vencer o medo da *kenosis*¹⁰⁴ condição assumida e redimida pelo Incriado¹⁰⁵.

Leloup (WEIL et al, 2003, p. 26) recorda que há no ser humano duas faces de uma mesma moeda: o desejo de plenitude – *pleroma* – e o medo do aniquilamento – *kenosis*. Essas duas forças, entendidas como pulsão de vida e pulsão de morte – *eros e thanatos* – seriam duas formas de captar o Real. Simultaneamente, realidade desejada e Realidade negada representadas, na história de Jonas, pela resistência em ir a Nínive.

Para fugir da missão que o levaria ao encontro com o diferente, Jonas se esconde e dorme no fundo da embarcação, no subterrâneo do eu relutante que não quer despertar para o si-mesmo porque tem dificuldade em cumprir a tarefa de tornar-se. Uma tarefa que implicaria o encontro com o diferente, porque “para nos tornarmos nós mesmos é preciso ser capaz de ir ao outro. O outro é o diferente. Algumas vezes é o inimigo, é Nínive” (LELOUP, 2000b, p. 31). Na execução dessa tarefa estaria o sentido da vida:

Não fugir de seu desenvolvimento e não cair no conformismo patológico é o resultado de um processo, de uma escolha cotidiana, ou seja, ir além de si mesmo, além de suas possibilidades não para perder-se, mas para encontrar-se (LELOUP, 2001, p. 140).

A tentativa de fuga para Társis, que para o judeu era um lugar maravilhoso, de lazer, de vida branda, significa a defesa do ego impedindo a manifestação do Self – “o medo de deixar Deus ser Deus em nós” (LELOUP, 2001, p. 141) –, e a tempestade em alto mar reflete as consequências negativas das atitudes de fuga – “o fato de não nos tornarmos nós mesmos pode ter consequências não só a nossa volta, mas também em torno de nós” (WEIL et al, 2003, p. 70). As altas ondas do mar simbolizam tudo aquilo que não foi aceito no inconsciente, provocando agitação e turbulência: afirma um adágio cristológico que tudo que não é aceito, assumido,

¹⁰⁴ A condição kenótica – “Ele é Deus, e, contudo, não tem onde reclinar a cabeça” (Lc 9, 58) – ressalta o esvaziamento de Deus pela humanização até a aceitação do limite máximo, que é a morte: pelo movimento kenótico Deus coloca-se na posição daquele que, por essência, é diferente de si.

¹⁰⁵ Leloup (2003b, p. 55) reporta-se a Mestre Eckhart e a Thomas Merton recordando como ambos nomeiam o Inominável – YHWH –, a Realidade Última: segundo Eckhart, haveria em todo ser humano algo de Incriado e Incriável, de não-nascido, de não composto, que a tradição cristã chamou de *Logos ou Filho de Deus*, presente em cada ser humano e que Merton traduz como “Aquele que não existe”, justamente porque tudo que existe um dia não existirá mais, tudo que é composto será decomposto (entropia).

não é salvo¹⁰⁶. E por fim, o mergulho de Jonas no mar marca o fim da sua fuga e o início de sua conversão: mergulhar nas águas profundas do inconsciente como decisão de dar início ao processo de conhecer a si mesmo.

O segundo fator que favoreceria o desvelamento do ser essencial seriam os exercícios. A terapia iniciática confere um lugar especial ao corpo humano, valorizando as práticas terapêuticas – a meditação sentada, desenhos, trabalhos em argila e com a voz, *Gestalt-terapia*¹⁰⁷, *Leibtherapie*¹⁰⁸, artes marciais, arte com flores – e o próprio cotidiano como ocasião favorável para manter-se presente, ancorado no instante.

A prática do dia a dia adquire um sentido muito especial, pois tudo se torna um campo de exercício, desde a respiração correta ao modo correto de andar (para ser o que intrinsecamente somos, precisamos caminhar a partir do centro correto), de sentar e de escrever. Na sua maneira de estar presente, a pessoa se expressa na sua totalidade, transcendendo a oposição corpo e alma (DÜRCKHEIM, 1998, p. 104).

Nesse sentido, transcender a oposição corpo e alma e todas as demais antíteses, é a finalidade da chamada “grande experiência” que para Dürckheim (1998, p. 26) é o cumprimento da promessa de plenitude. Ainda que não prometa a abstenção dos sofrimentos e da morte, a ‘grande experiência’ garantiria o despertar para uma nova vida na qual o Ser se manifesta plenamente. Fruto de uma sabedoria esotérica¹⁰⁹ adquirida a partir da transformação da consciência objetiva em consciência subjetiva, a ‘grande experiência’ exige que se percorra um caminho de práticas que, embora confirmam habilidades específicas ao praticante, tem como função primordial o alcance de um estado de consciência superior, a maturidade

¹⁰⁶ Diante das questões dogmáticas sobre a divindade e a humanidade de Jesus Cristo, e os impasses entre as escolas de Alexandria e Antioquia, São Gregório Nazianzeno – para responder a questão levantada por Apolinário, defensor de que pela encarnação, o Logos teria substituído o espírito humano, reduzindo a dimensão humana de Jesus – reagiu com um princípio cristológico fundamental: “Aquilo que Deus não assumiu, também não redimiu” (BOFF, 2003, p. 137).

¹⁰⁷ Abordagem psicológica desenvolvida por Fritz Perls (1893-1970) em meados do século XX, que compreende o ser humano como uma totalidade: o físico, o mental e o psíquico são esferas indivisíveis e inter-relacionadas. Uma de suas funções é recuperar o ser humano de sua alienação existencial através de sua antropologia e cosmologia pautada na visão holística, na fenomenologia e no existencialismo.

¹⁰⁸ Trabalho sobre o “corpo que se é” através de uma massagem delicada que toca o outro respeitando todas as suas dimensões (LELOUP, 2013b, p. 204).

¹⁰⁹ A sabedoria esotérica não seria simplesmente uma sabedoria voltada para o interior, pois também a interioridade pode ser convertida em objeto de análise, quando, por exemplo, “se pensa a respeito de”. Dürckheim (1998, p. 51) destaca que a sabedoria esotérica remete o homem a sua realidade primordial, a qual ele sempre pertenceu. Nesse sentido, trata-se de uma *metanoia* que despertaria o “eu” a um novo nível de consciência.

interior: “seja qual for sua forma e tema, um exercício é sempre destinado a estabelecer-nos com segurança na totalidade da Vida Maior, para a qual a morte do ego é condição necessária” (DÜRCKHEIM, 1979, p. 29).

Dürckheim (1979, p. 6, 22) acentua que há uma nostalgia de quietude abafada pelo ruído incessante da vida moderna, que não propicia ao homem o silêncio necessário para o desvelamento do ser, encoberto pela exterioridade. Acentuando a discrepância entre o culto da tranquilidade no Oriente e no Ocidente, o acesso à “estranha imperturbabilidade” do homem oriental seria conseguido por meio de três aspectos inseparáveis do exercício básico da tranquilidade: a imobilidade corporal, a respiração e a atenção ao centro vital: “deixar que nosso corpo, nossa alma e nossa mente se tranquilizem não é ociosidade, é um trabalho da mais difícil espécie; significa dirigir-se, através da disciplina, à verdadeira vida”.

O caminho pedagógico iniciático proposto por Graf Dürckheim, cuja meta é o ‘desvelar do Ser’ e tem como ponto de partida o reconhecimento das experiências numinosas, passa pela segunda orientação que visa ao restabelecimento do vínculo entre existência e essência, para, enfim, chegar à terceira orientação, referente a uma atitude permanente de escuta e atenção, denominada de escuta ao mestre interior, ou escuta ao Ser essencial (LELOUP, 2003b, p. 27). Não se trata de algo ou alguém que está fora, mas da natureza interna e intrínseca ao homem.

Penetrem no interior de vocês mesmos e procurem conhecer-se melhor. Um mestre só pode tentar transmitir algo ao aluno e tentar explicá-lo. Porém, só você mesmo pode reconhecer a verdade e apropriar-se dela. A isto se chama ‘autoconhecimento’. [...] Desde os exercícios espirituais dos antigos, desde a arte de aprimoramento da alma até as belas artes, o elemento vital sempre foi o autoconhecimento, e este só pode ser transmitido de coração a coração, além de qualquer ensinamento comunicado. O propósito de cada ensinamento é apenas apontar e ressaltar aquilo que todo homem já possui sem saber (DÜRCKHEIM, 1998, p. 119).

Em outras palavras, trata-se da escuta da “criança divina”¹¹⁰ que quer se manifestar: “o que você fez quando criança, que criasse a sensação de

¹¹⁰ A “criança divina”, segundo a interpretação leloupiana do Livro do Apocalipse, é a imagem do ser humano que, a partir do processo de individuação, torna-se “à imagem e semelhança do invisível – *Homo absconditus* à imagem do *Deus absconditus*”: um ser humano que não se deixa objetivar, que não abre mão do seu *estatus* de sujeito, que pode, enfim, afirmar: “Não sou mais eu quem vivo, é o Cristo que vive em mim”. (Gl 2, 20) (LELOUP, 2014a, p. 227).

atemporalidade, que fizesse com que você se esquecesse do tempo? É aí que está o mito pelo qual você deve viver” (CAMPBELL, 2003, p. 183).

Estar à escuta do mestre interior seria aquele momento no qual cessam todas as oposições: a existência e a essência, a matéria e o espírito, a dimensão terrestre e a dimensão celeste, o dentro e o fora e, em última instância, a vida e a morte. As polaridades harmonizam-se na inocência original que permite ao ser, transparecer. Através dos paradoxos toma-se consciência da Vida Maior, cuja dinâmica é regida pelo processo ontogênico da própria vida, cujo símbolo é o grão de trigo que, morrendo, produz frutos¹¹¹.

E justamente por se encontrar agora ancorado em sua própria natureza intrínseca em alguma zona distante do sofrimento e do não sofrimento, embora possa sofrer, ele já não sofre mais. Ele já não sofre mais a dor infrutífera e amarga, pois a sua dor dá frutos, ela causa transformação. E por haver experimentado o que está além da 'causa e do efeito', por conhecer o princípio de onde essa relação emana, ele pode suportar as suas consequências de outro modo e usar sua liberdade para ir ao encontro da dor de maneira fecunda. Ele chegou ao fundo (DÜRCKHEIM, 1998, p. 109).

Os caminhos percorridos pela terapia proposta por Graf Dürckheim guardam coincidências significativas com a mística eckhartiana e com o estilo alexandrino, tríade que sustenta a antropologia desenvolvida por Leloup, fundamental para amparar o ser humano diante da angústia provocada pela morte, abrindo-o a uma nova compreensão dos mistérios da existência.

¹¹¹ “Se o grão de trigo que cai na terra não morrer, permanecerá só; mas se morrer, produzirá muito fruto” (Jo 12, 24).

2 A FINITUDE HUMANA

Aliás, não quero morrer. Recuso-me contra Deus. Vamos não morrer como desafio? Não vou morrer, ouviu Deus? Não tenho coragem, ouviu? Porque é uma infâmia nascer para morrer, não se sabe quando nem onde. Vou ficar muito alegre, ouviu? Como resposta, como insulto. Uma coisa eu garanto: nós não somos culpados. E preciso entender enquanto estou viva, ouviu? Porque depois será tarde demais (LISPECTOR, 1998, p. 94).

A finitude é, sem dúvida, uma das grandes questões que permeia a vida humana de forma incômoda e paradoxal. Paradoxal porque, simultaneamente, a consciência nega a morte como aniquilamento e reconhece-a como acontecimento inevitável (MORIN, ca. 1976, p. 26). Segundo Peter Berger, é a situação marginal que põe à prova “todas as definições socialmente objetivadas da realidade” (BERGER, 1985, p. 57). É o tabu que desperta sentimentos ambíguos e que desafiou o ancestral humano a explicar-se a si mesmo (MORIN, ca. 1976, p. 23).

Pesquisas antropológicas e historiográficas indicam que a questão da finitude já fazia parte da vida do homem de Neandertal, que sepultava seus mortos e cuja crença no sobrenatural estaria ligada à morte, acontecimento que deu origem ao *homo religiosus* (UNAMUNO, 2013, p. 53). Supõe-se ainda que o Pitecantropo, intermediário entre os primatas e os homens, também já tematizava o nascimento e a morte sugerindo que desde sempre a questão do morrer estaria presente na vida humana.

Filósofos do presente e do passado dedicaram à morte suas reflexões. Epicuro (2002, p. 29) na conhecida Carta sobre a Felicidade, ainda que afirme sua insignificância – “quando estamos vivos é a morte que não está presente; ao contrário, quando a morte está presente, nós é que não estamos” – tece seus conselhos sobre aquela que em seu próprio entendimento é “o mais terrível de todos os males”.

Consciente de sua finitude, contingência e transitoriedade, mas diante da dificuldade em aceitar morrer, o homem busca consolo e resposta para a angústia e crise de sentido provocada pela morte nas tradições religiosas e nos caminhos

espirituais. Atualmente, também em outras instâncias. Diante do fato consumado, reclama: “não, não é possível que todas essas maravilhas da natureza e da arte, do nosso mundo de sentimentos e do mundo lá fora, venham realmente a se desfazer em nada” (FREUD, 2015, p.186)¹¹².

Com o intuito de debelar a presença indomável da morte e na ânsia de eternizar-se, ainda que virtualmente, o homem contemporâneo lança mão de recursos até então impensados. Mantendo ativas suas contas nas redes sociais e designando um herdeiro para administrá-las, é possível programar postagens a serem publicadas no perfil, mesmo depois da morte. Trata-se de uma nova modalidade de memorial, como declara o brasileiro criador do *Hap Boo* que, acometido de sintomas sugestivos de doença grave e temendo a morte, desenvolveu o aplicativo como forma de tornar-se presente na vida da filha: “Eu desenvolvi o aplicativo pensando em mandar mensagens para ela até seus 27 anos, para que se sentisse próxima a mim” (ZARA, 2015). Há ainda aqueles que, desejando tornar público seu perfil nas redes sociais quando não mais estiverem presentes, optam por gravar em sua lápide o código QR através do qual é possível acessar livremente a página do falecido (GOTVED, 2015). O que corrobora com a reflexão do neurocientista brasileiro Nicoletti (2016) para quem, no futuro, os mausoléus serão substituídos por acervos onde estarão registrados os pensamentos, as narrativas e as reflexões daqueles que partiram, garantindo, em certa medida, o sonho de imortalidade.

Nesse sentido, em suas histórias divertidas sobre o Além, outro neurocientista, o também escritor Eagleman (2010, p. 30) vai dizer que existem três mortes: “a primeira é quando o corpo deixa de funcionar. A segunda é quando o corpo é entregue ao túmulo. A terceira é este instante, em algum momento do futuro, em que seu nome é falado pela última vez”.

É bem verdade que nem todas as culturas vivenciam a aflição provocada pela proximidade da morte. Sabe-se que a influência cultural, embora seja preponderante, não é determinante. Trata-se, sim, de um acontecimento válido universalmente, porém, vivenciado de forma particular e única segundo a singularidade própria de cada ser humano.

¹¹² Em ‘A Transitoriedade’ (1916), Freud (2015) explica que a preocupação com fragilidade e fugacidade da vida origina duas tendências psicológicas: uma se expressa em cansaço do mundo, outra em revolta diante da impermanência.

Na cultura ocidental, marcadamente dualista, é nítida a dificuldade com a questão da finitude: conviver com a possibilidade ou mesmo falar sobre a morte é assunto, no mais das vezes, evitado. Como na história contada pelo filósofo Bertrand Russel¹¹³ sobre o diálogo travado entre dois homens em uma festa. Um deles, ao ser perguntado pelo outro sobre o que pensava sobre a vida após a morte, embora resistindo em levar o assunto adiante, acabou por responder mediante a insistência do seu interlocutor: “eu acho que vou ao paraíso e vou fruir bem-aventurança eterna, mas temos que falar agora dessas coisas desagradáveis?” (BECKER, 2015).

Enquanto alguns consideram inoportuno e desagradável falar sobre a morte, outros se reúnem para, entre um café e outro, conversar sobre a finitude. Criado em Londres, sob inspiração do sociólogo e antropólogo suíço Bernard Crettaz que entende o silêncio que paira sobre o tema como “sigilo titânico”, os *Death Cafe* não têm outro objetivo, senão, “aumentar a consciência sobre a finitude e ajudar as pessoas a aproveitarem melhor suas finitas vidas”¹¹⁴. Em última instância, transformar a morte indesejada e temida em morte aceita e assumida.

Outros formatos surgem com a mesma intenção. Pensar a morte, falar da morte, facilitar a abordagem sobre o morrer foi o que levou uma jornalista a criar o blog ‘Morte sem tabu’, nascido a partir do seu próprio medo: “a ideia da morte já me assustava, e isso piorou depois que virei mãe. Pensei, vou me curar e ainda oferecer um serviço” (APPEL, 2015)¹¹⁵.

No âmbito acadêmico, na modalidade de pós-graduação, surge a especialização em Capelania Hospitalar destinada a capacitar profissionalmente os que se sentem interpelados a ajudar o outro a morrer bem. Entra em cena a figura do capelão profissional substituindo a assistência filantrópica própria de cada confissão religiosa em particular. Cabe a ele atuar em instituições de saúde como especialista na assistência espiritual/religiosa dos pacientes e familiares, considerando e respeitando a diversidade religiosa e a fé dos pacientes¹¹⁶.

¹¹³ Filósofo e matemático britânico (1872-1970)

¹¹⁴ Considerada uma franquia social, os *Death Cafe* surgiram em Londres, em 2011 e mais de 2000 encontros já aconteceram pelo mundo. A campanha para a criação de um “espaço real” foi lançada em 2015 através de cotas no valor de cinquenta libras. Para mais detalhes: www.deathcafe.com.

¹¹⁵ Há também a plataforma digital <http://vamosfalarsobreoluto.com.br>, um projeto voluntário de sete mulheres cujo lema é “Viver o luto e reinventar a vida”.

¹¹⁶ Ver maiores detalhes em: <http://facis.edu.br/curso/136/capelania-hospitalar>.

Diante de tantos recursos, a antropologia desenvolvida por Jean-Yves Leloup, alicerçada nas bases do ser – Cuidar do Ser, Deixar Ser, Desvelar do Ser – propõe que o impasse que aprisiona o homem frente à inexorabilidade da finitude seja objeto de reflexão. Nesse sentido, o fio condutor deste capítulo, que se desenvolve em três tópicos, é demonstrar, segundo a percepção de Leloup, como o ser humano pode entender sua própria finitude e apaziguar-se diante dela, reconciliando-se com a morte.

O primeiro tópico – Livres para viver e para morrer: morte fatal e pascal – a tônica é a “inadaptação antropológica”¹¹⁷ diante da morte. A condição de *Sein zum Tode*¹¹⁸ reforçaria a necessidade de um salto transformante, que viabilizaria a passagem da morte entendida como morte fatal à morte entendida como morte pascal (LELOUP, 2002a, p. 64). Todavia, essa atitude reconciliada com a finitude não brota do nada: requer uma reflexão acerca da relação com o medo (HENNEZEL; LELOUP, 2012, p. 61) e das diferentes abordagens do morrer (LELOUP, 2002a, p. 15) com suas visões cíclica, oblíqua e vertical.

No segundo tópico – O despertar do Vivente: de lagarta à borboleta – são descritas as seis etapas do morrer estudadas por Kübler-Ross e assumidas por Leloup, que as entende como um eco das provações do morrer descritas nos textos sapienciais das tradições religiosas. O processo de transformação pelo qual o ser humano acessaria aquilo que não é passível de morte seria comum a todos, ainda que cada tradição religiosa tenha sua própria forma de sistematizá-lo¹¹⁹. A morte poderia ser experimentada ao longo da vida através de uma transformação de caráter ontológico vivenciada por aqueles que não apresentaram resistência às pequenas mortes simbólicas ou de caráter iniciático. A morte das ilusões e identificações levariam ao “despertar do Vivente” (LELOUP, 2014a, p. 245).

O terceiro tópico – A entrega pela escuta do Sopro: meditação e morte – tem como mote o papel da meditação como condição de possibilidade para o desapego e entrega necessários no momento da morte. A meditação seria o canal, a abertura

¹¹⁷ Termo usado por Morin (ca. 1976, p. 277) referindo-se a angústia diante da morte: “pode-se dizer que a angústia heideggeriana abrange em parte o que chamamos a inadaptação antropológica”.

¹¹⁸ Expressão cunhada por Martin Heidegger (1889-1976) para referir-se a morte como fenômeno humano, existencial e ontológico no âmbito das possibilidades do ‘ser-aí’. Comumente traduzida por ‘ser-para-o-fim’, ou ‘ser-para-a-morte’, seu significado real remete à morte enquanto possibilidade, e não enquanto finalidade (HEIDEGGER, 2003, p. 45).

¹¹⁹ A filosofia e a psicologia perene entendem que há um substrato comum que permite aos seres humanos de diferentes épocas e culturas experimentarem fenômenos semelhantes, ainda que em tradições religiosas e espirituais diversas (SCHWARTZ, 2004).

para o que não perece, “para o eterno, para o não-tempo, para o não-criado” (LELOUP, 2002b, p. 63). Partindo da prática da meditação hesicasta, da tradição cristã ortodoxa, Leloup entende que a prática meditativa pode conduzir ao despertar do homem interior, o ‘homem nobre’ de Eckhart, o ‘ser essencial’ de G. Dürckheim, o *homo sui transcendentallis* (NICOLESCU, 2008, p. 156) que não seria propriamente um homem novo, mas o resgate daquele estado natural do ser humano que o faculta a nascer “duas vezes”¹²⁰.

2.1 Livres para viver e morrer: morte fatal e morte pascal

A Morte não é algo que nos espera no fim. É companheira silenciosa que fala com voz branda, sem querer nos aterrorizar, dizendo sempre a verdade e nos convidando à sabedoria de viver. A branda fala da Morte não nos aterroriza por nos falar da Morte. Ela nos aterroriza por nos falar da Vida. Na verdade, a Morte nunca fala de si mesma. Ela sempre nos fala sobre aquilo que estamos fazendo com a própria vida, as perdas, os sonhos que não sonhamos; os riscos que não tomamos; os suicídios lentos que perpetrados. Embora a gente não saiba, a Morte fala com a voz do poeta. Porque é nele que as duas, a Vida e a Morte encontram-se reconciliadas, conversam uma com a outra, e desta conversa surge a Beleza [...] que nos convida a contemplar nossa própria verdade (ALVES, 2010, p. 23).

Na proposta leloupiana, a arte de morrer consiste em entender a morte não mais como questão inevitável – morte fatal – mas como ocasião de passagem, morte assentida e consentida como parte integrante da vida, como valor positivo – morte pascal. A morte fatal seria aquela da metáfora de La Rochefoucauld (1613-1680) que como o sol não se pode olhar de frente, que é colocada entre parênteses ou se prefere esquecer (MORIN, ca. 1976, p. 19). A morte pascal, ao contrário, interpela o ser humano a encarar ainda que com receio, sua finitude e contingência: afinal, “o ser-á já está sempre correndo o risco de perder a sua finitude e já sempre a perdeu efetivamente” (CASANOVA, 2010, p. 131). A morte está dada. O que muda é a maneira de se portar diante dela.

¹²⁰ Em referência a Jo 3, 3-6: o segundo nascimento seria nascer do Espírito, do *Pneuma*.

Enquanto a morte fatal aprisionaria o ser humano nos seus medos profundos, na culpa por questões não resolvidas e na fantasia da separatividade¹²¹, a morte pascal pretenderia libertá-lo. Segundo a psicanálise, o inconsciente – as camadas mais profundas da alma – desconheceria totalmente a ideia da própria morte¹²². Faz-se necessário tirar o véu que encobre esta pertinente questão. Como sugere Freud, “não seria melhor dar a morte o lugar que lhe cabe, na realidade e nos nossos pensamentos, e pôr um pouco mais à mostra nossa atitude inconsciente ante a morte, que até agora reprimimos cuidadosamente?” (FREUD, 2015, p. 182).

Atualmente está em curso um grande movimento de revalorização e humanização do morrer. É considerável o número de pessoas que buscam uma formação específica em tanatologia para acompanhar e ajudar o outro a morrer bem.

Morrer bem não significa somente morrer sem dor, mas morrer sem medo e em paz. Para isso, há que se dar o “salto quântico” (LELOUP, 2002a, p. 64) transformante que pode fazer da morte o acontecimento que “vale a pena ser vivido” (QUINTANA ARANTES, 2016), a “ocasião de despertar” (HENNEZEL; LELOUP, 2012, p. 36). O salto que marca uma nova compreensão de morte – de fatal para pascal – pode ser dado quando as questões que fundamentam a existência são analisadas e reorganizadas. Em outras palavras, quando se faz a “experiência vital” (PINHEIRO, 2016) que permite enfrentar a morte de maneira solar. Nisso consiste a espiritualidade do morrer, tema abordado no terceiro capítulo dessa pesquisa.

O salto transformante também marcaria a diferença qualitativa entre a fé-rendição que em seu sentido profundo significa aderir ao que é, e a crença enquanto resposta dada pelas tradições religiosas. Diante da morte, a fé que se rende entrega o coração – “crer é *cor-dare*” (FORTE, 2003, p. 124) – ainda que a dúvida nele habite: “descubro, não como uma crença, mas como uma experiência, que existe em mim uma realidade que não morre. Espero que possa fazer esta experiência antes

¹²¹ Termo usado por Pierre Weil (1924-2008) para falar da dualidade entre sujeito e objeto refutada pela física quântica e pela psicologia transpessoal. Ambas apontam para uma existência relativa dos objetos, dependente do estado de consciência e do nível de realidade em que o sujeito se encontra. (WEIL, 2011, p. 183). Ver também: Nicolescu (2008, p. 27) e Weil et al (2003, p. 20).

¹²² Em ‘Considerações atuais sobre a guerra e a morte’ (1915), Freud levanta a questão sobre qual seria a atitude do inconsciente perante o problema da morte. Afirma que no inconsciente humano permanece a ideia da imortalidade: “Nosso inconsciente não crê na própria morte” (FREUD, 2015, p. 179).

de morrer, porque não vale a pena esperar a hora da morte para fazê-la”. É o que Leloup (2002a, p. 23) entende como a “resposta vital” do homem diante da morte.

Passar da compreensão de morte fatal para a compreensão de morte pascal implica refletir sobre duas questões que norteiam esse tópico: os medos do morrer e as abordagens do morrer.

Sobre os medos do morrer, em contato com pacientes terminais em um hospital de Genebra, Leloup (2002a, p. 12) observou diferentes tipos de medo. O medo físico relacionado às dores e à decomposição, o medo afetivo relacionado à separação e o medo intelectual relacionado à apreensão diante de uma realidade desconhecida, que inclui também o medo de perder a faculdade cognitiva – a razão – entendida, muitas vezes, como única fonte da dignidade humana. Temores que verbalizados, acolhidos e examinados contribuiriam para uma passagem mais serena, amenizando as possíveis dores do corpo, da alma e as dores do espírito. Como bem-disse Alves (2014, p. 264), faltaria um direito na Declaração Universal dos Direitos Humanos: “todos os seres humanos têm o direito de morrer sem dor”. Morrer sem dor e morrer feliz. Ao comentar o último livro escrito por Hans Küng – *Morire felici?* – o teólogo franciscano Arregui (2016) descreve o que significaria uma morte feliz.

Morte feliz, ou eutanásia, significa morrer sem tristeza e sem dor, ou com o mínimo de tristeza e de dor inevitáveis. Morrer em plena consciência. Despedir-se serenamente dos seres queridos. Assumir sem angústia a pena da separação; na pena há consolo, na angústia não; a pena não impede a felicidade, a angústia sim. Morrer em profundo assentimento a toda a vida, aceitando tudo, dizendo sim a tudo, também aos ferimentos sofridos e, o que é muito mais difícil, aos ferimentos infligidos: não tenho sido perfeito, eu o sinto, mas a isto cheguei, e assim está bem; gostaria que muitas coisas tivessem sido melhores, mas está bem assim como está; digo sim a tudo, sem justificar nada. [...] Coroar a vida humildemente. Morrer em paz.

Sem entrar na questão dos diferentes sentidos que a dor pode ter¹²³, o medo físico de sentir dor pode ser tranquilizado, em certa medida, pela existência de analgésicos cada vez mais potentes. O medo físico da decomposição, que levou o homem a desenvolver elaborados processos de mumificação desde as mais antigas

¹²³ Sobre os sentidos do sofrimento físico – autoproteção, sinal de alteração, sadomasoquismo, autopunição, crescimento interior – consultar D’Assumpção (2010).

civilizações, estaria ligado ao medo de perder a individualidade. O trauma do morrer existiria em função da separação entre a consciência da morte e o desejo de imortalidade. Segundo Morin (ca. 1976, p. 33), na medida em que “descobre a perda da individualidade por trás da realidade de uma carcaça, tanto mais fica traumatizado” e quanto mais traumatizado – no sentido de afetado pela morte – “tanto mais descobre que ela é a perda irreparável da individualidade”.

Se para as dores do corpo – medo físico – há necessidade de analgesia, para as dores da alma – medo afetivo – o ser humano precisa de acolhimento, afeto, cuidado. Já para as dores do espírito – medo intelectual – fruto das mais diferentes indagações que brotam da inteligência, o ser humano precisa de sentido, ainda que não tenha respostas.

O medo intelectual é aquele que grita por sentido. Diante da morte o ser humano é confrontado consigo mesmo na ânsia de processar internamente suas mais profundas questões, ou seja, tudo aquilo que compõe a organização interna do seu mundo – “a morte, a felicidade, a justiça, o amor, deus, ou qualquer outro que seja fundamental” (PINHEIRO, 2016). As escolhas feitas durante a vida – as múltiplas decisões de cada momento – quando alinhavadas, mostram ao homem em que consistiu sua opção fundamental. Em outras palavras, o medo intelectual é o medo de não dar conta de responder a si mesmo sobre como se investiu a própria vida.

Sobre as abordagens do morrer, Leloup (2002a, p. 15) enumera quatro possibilidades diferentes de entender a morte: como fim da existência, como libertação, como carma, e como passagem. Com exceção da primeira, são abordagens que entendem a morte como o momento mais elevado da vida, no qual o importante é contribuir para que a pessoa morra bem. A morte possui uma dignidade própria – “para Kierkegaard ou Heidegger, a morte é o que dá profundidade à vida humana, que permite saborear cada instante em sua fragilidade e beleza” (LELOUP, 2002a, p. 18) – e o ser humano não deveria ser impedido de vivê-la plenamente. Para isso é fundamental considerar as abordagens do morrer e o pressuposto antropológico¹²⁴ que as sustenta, pois acompanhar o outro em sua passagem implica o respeito por sua visão de vida e devir. Cada uma das

¹²⁴ Sobre os pressupostos antropológicos, consultar ítem 1.1 desta pesquisa – Cuidar do Ser.

abordagens teria consequências próprias, estaria vinculada à determinada cultura, e possuiria uma determinada visão da existência – visão cíclica, oblíqua e vertical.

As visões cíclica e oblíqua, regidas por “mecanismos de repetição” (LELOUP, 2002a, p. 42), defendem a possibilidade de um recomeço contínuo no qual se passa de um corpo a outro em processo reencarnatório visando a purificação da *psique*. Dessa forma, enquanto houvesse memória e apego à dimensão espaço-temporal o ciclo se repetiria. Segundo Krishnamurt (LELOUP, 2000b, p. 113), a ausência de memória significaria um estado de consciência próprio do nirvana, estado de ressurreição. A finalidade do processo purificatório, reencarnatório, seria a abertura para outra dimensão da realidade, não mais relativa e ilusória, mas absoluta e *pneumática*.

Nesse sentido, a reencarnação seria uma “etapa de maturação” (HENNEZEL; LELOUP, 2012, p. 84), doutrina útil para explicar as realidades relativas e conferir sentido ao sofrimento, bem como ajudar o ser humano a tornar-se responsável pelos seus atos. O mundo relativo, das causas e dos efeitos, seria o lugar onde o homem poderia despertar para a realidade absoluta – para “o mundo do ser desperto, o mundo da ressurreição” (LELOUP, 2000b, p. 111) – representada por termos diferentes segundo a crença de cada um¹²⁵. Revel e Ricard (1998, p. 40) entendem o processo reencarnatório como um fluxo de consciência em estados sucessivos de existência e não como entidades que renascem sucessivamente.

Contudo, haveria uma diferença entre as visões cíclica e oblíqua. A visão cíclica, ou via horizontal, entende que não há evolução na passagem de uma vida à outra. O sentido estaria em fazer na próxima vida aquilo que não foi feito na anterior. Já a visão oblíqua, ou via diagonal, regida pela lógica da justiça, entende cada existência como consequência dos atos positivos ou negativos de uma vida anterior, havendo, portanto, possibilidade de evolução ou regressão. Esta é uma visão típica da tradição hindu, que com seu sistema de castas justifica a riqueza e a pobreza como condição cármica. No hinduísmo, paralelamente à crença da reencarnação afirma-se a possibilidade da ressurreição. Duas palavras expressam as respectivas possibilidades: *punarjanman*, que significa reencarnado e *dvijanman* que significa nascido duas vezes, ou seja, aquele que saiu do encadeamento das causas e efeitos e se encontra em estado desperto (LELOUP, 2013b, p. 19).

¹²⁵ Segundo Leloup (2002a, p. 41), despertar, nirvana, libertação, salvação, moksha, ágape, amor infinito e incondicional são termos diferentes para falar de uma mesma realidade, o Incriado,

A visão vertical parte de outro entendimento: o estado desperto conseguido a partir de uma única vida, uma vez que não há prolongamento da vida em outra vida. Nesta visão não há retorno e nem reencarnação no sentido que o ocidente assimilou. Na morte cessaria a ligação com o espaço-tempo cósmico e a sucessão de momentos temporais seria substituída pela simultaneidade¹²⁶. O tempo em relação de abertura ao não-tempo: “eu próprio sou eternidade, quando abandono o tempo”¹²⁷, dirá Silesius (1996, p. 27) em *O peregrino querubínico*. Como afirmara K. Rahner (1989, p. 322), um dos precursores da atual reflexão da escatologia cristã, eternidade não é um perdurar para além da existência.

Na verdade, é no tempo – como fruto maduro dele – que surge a eternidade [...]. A eternidade não é um modo do tempo puro a perdurar de maneira imprevisivelmente longa, mas um modo da espiritualidade e da liberdade que se realizam no tempo e, em vista disso, só a partir da correta compreensão do tempo que se pode entender aquela.

Segundo Leloup (2002a, p. 43) partindo de uma explicação dada pelo próprio Dalai Lama, a visão ocidental de reencarnação difere e não estaria fundamentada nas tradições orientais. A palavra reencarnação, no Tibet, significaria emanção como atitude de total receptividade às qualidades que emanam de outro. Assim, cada cristão seria o ungido, a reencarnação do Cristo. E cada budista o iluminado, a reencarnação do Buda. Uma explicação que contribuiria para que todos aqueles que professam determinada fé reencarnassem os mais elevados ideais de suas respectivas tradições.

Em última instância, três visões como caminhos distintos que conduziriam a um mesmo lugar. A finalidade seria sempre o despertar, ilustrado pelas palavras de Ramana Mahashi (LELOUP, 2002a, p. 43) que ao ser perguntado sobre seu destino após a morte, respondeu: “vou para onde sempre estive”.

Nesse sentido, é interessante observar que a palavra dinamarquesa *Opvaekkelese*, traduzida por despertar, significa também ressurreição

¹²⁶ O modelo usado para compreender a presença total da eternidade apresenta duas perspectivas: de sucessão, na qual a vida humana estaria ligada ao tempo, e de simultaneidade, na qual a vida humana estaria fora do tempo. Na primeira o observador só poderia ver objetos atrás de duas paredes altas através de uma fresta entre elas. Na segunda o observador teria acesso a uma terceira dimensão – espacial – permitindo-lhe olhar a partir de cima. Esse modelo é usado como exemplo para imaginar a experiência do ser humano na dimensão de eternidade (BLANK, 2001, p. 356).

¹²⁷ Ver também: Leloup (2014a, p. 32).

(KIERKEGAARD, 1849). Não se trata de opor reencarnação e ressurreição, mas de entender que enquanto a primeira estaria vinculada ao espaço-tempo, a segunda diz respeito à “dimensão de eternidade que habita o próprio âmago de nossa vida mortal” (HENNEZEL; LELOUP, 2012, p. 84).

A primeira abordagem do morrer, que entende a morte como fim da existência, é fruto do pressuposto antropológico unidimensional: o homem é matéria, nada além, e um dia não será mais. Por entender que se trata do fim, empenha-se em prolongar a vida e adiar a morte – “ferida narcísica irreparável”¹²⁸ – a qualquer preço. Esta visão de morte, muito presente no contexto hospitalar, teria como consequência a priorização dos tratamentos intensivistas marcados pela obstinação terapêutica que caracteriza a distanásia (SOARES; PINHO, 2006, p. 143), em detrimento dos cuidados paliativos¹²⁹, mesmo em situações irreversíveis. Paliativo, do latim *palliare* (DICIONÁRIO..., 2015, p. 471 – verbete ‘paliar’) que significa disfarçar, dissimular, cobrir, esconder e em última instância proteger, evoca uma postura cada vez mais necessária para a arte de bem morrer. O ser humano em estado crepuscular deve ter o direito de ser protegido, no sentido de morrer de forma mais confortável possível. Como nas palavras de Alves (2014, p. 268): “há de se viver bem. Há de se morrer bem. A ideia de que a medicina é uma luta contra a morte esta errada. A medicina é uma luta pela vida boa, do qual a morte faz parte”.

A abordagem do morrer que entende a morte como fim da existência reflete a medicalização da vida, postura que medica não só as patologias, mas todo tipo de “situação-limite”¹³⁰, excesso capaz de contaminar o ser humano com a “patologia da normalidade” (WEIL et al, 2003, p. 30). Em outras palavras, com a normose, a doença que impede a escuta do desejo mais profundo em proveito de uma atitude

¹²⁸ Segundo Leloup (2002a, p. 17) esta é uma expressão usada por Freud diante da sua própria limitação como médico perante a morte de sua filha.

¹²⁹ Atualmente, no Brasil, uma das referências em cuidados paliativos é a médica Ana Claudia Quintana Arantes, geriatra e especialista em Cuidados Paliativos pelo Instituto Pallium e Universidade de Oxford. Co-autora do livro Cuidado Paliativo do CREMESP (2008) e do Manual de Cuidados Paliativos – ANCP (2009 e 2012), é também sócia fundadora da Associação Casa do Cuidar, Prática e Ensino em Cuidados Paliativos. Realizou o TEDx: A Morte é um dia que vale a pena viver, disponível em [youtube.com/watch?v=ep354ZXKBEs](https://www.youtube.com/watch?v=ep354ZXKBEs) e atualmente ministra cursos intensivos – Conversas sobre a Morte – abordando temas que vão desde a como ajudar alguém que está morrendo até como se preparar para a própria morte.

¹³⁰ Expressão usada pelo filósofo existencialista Karl Jaspers (1883-1969) para falar da morte, sofrimento, luto e culpa como situações marginais em que a realidade da vida cotidiana é posta em dúvida (BERGER, 1985, p. 55).

adaptada às regras vigentes. Leloup recorda que estar adaptado a uma sociedade doente não é sinal de saúde.

A segunda abordagem entende a morte como libertação e fim da ilusão: morte do ego, da forma, não a morte da vida. Trata-se de uma visão tipicamente budista, na qual a existência se desenvolveria em ciclos, sem nenhum tipo de evolução: “poderíamos chamar de eterno retorno do igual, em que nada se perde e tudo se transforma. [...] O que não fiz nesta vida, farei em outra” (LELOUP, 2002a, p. 42).

A terceira abordagem, que entende a morte como carma, é típica da tradição hindu. Compreende a existência a partir da visão oblíqua, na qual a vida após a morte estaria condicionada aos atos praticados e às opções feitas em vida anterior. Insiste na questão da responsabilidade pessoal devido ao encadeamento das causas e efeitos: a vida seria regida pela lógica da justiça e o ser humano renasceria em uma vida melhor ou pior como consequência de atos positivos ou negativos do passado (LELOUP, 2002a, p. 42).

A quarta abordagem entende a morte como passagem de um estado de consciência a outro. É uma visão vertical e tipicamente cristã, na qual a morte não é o fim da vida, nem o recomeço de outra: “é a abertura de nossa vida mortal à vida eterna” (LELOUP, 2002a, p.19).

O percurso trilhado nesse tópico, que envolve a reflexão sobre os medos do morrer e as diferentes formas de compreender a morte, não tem outra intenção senão contribuir para que a visão antropológica e a crença de cada um sejam compreendidas e respeitadas, também na hora da morte. O que é fundamental para amenizar a angústia e quebrar o paradigma que faz da morte um tabu¹³¹. Não é suficiente mudar a visão que se tem da morte se não se leva em conta o comportamento, a atitude e a postura que dela advém. Isso é passar da concepção de morte fatal, que aprisiona e amedronta, à concepção de morte pascal, que liberta e encoraja, efetivando o salto qualitativo proposto por Leloup.

Afinal, “aprender a morrer é função tão valiosa quanto outra qualquer, desde que seja realizada com respeito pelo sentido da sacralidade de toda a vida” (HESSE, 1999, p. 113). Aprendendo a morrer, a morte não mais seria o acontecimento temido e silenciado, mas privilegiado. Porque enquanto houver silêncio e enquanto for

¹³¹ Tabu enquanto reação mágica (MORIN, ca. 1976, p. 30).

negado seu direito de existir, ainda que não confira imortalidade ao homem, a morte certamente fará suas vítimas¹³². Leloup (2012, p. 82) insistirá que a experiência humana na matéria pode ser fatal quando o princípio que anima esta matéria é esquecido ou negado, ou pode ser pascal quando a lagarta é ajudada na transformação de sua borboleta.

2.2 O despertar do Vivente: de lagarta a borboleta

Ao nascer, a criança abandona a matriz nutridora, que, aos poucos, ao cabo de nove meses, fora se tornando sufocante e esgotava as possibilidades de vida intrauterina. Passa por uma violenta crise: é apertada, empurrada de todos os lados, e por fim ejetada no mundo. Ela não sabe que a espera um mundo mais vasto que o ventre materno, cheio de largos horizontes e infinitas possibilidades de comunicação. Ao morrer, o homem passa por semelhante crise: enfraquece, vai perdendo o ar, agoniza e é como que arrancado deste mundo. Mal sabe que vai irromper num mundo muito mais vasto que aquele que acaba de deixar e que sua capacidade de relacionamento se estenderá ao Infinito. A placenta do recém-nascido na morte não é mais constituída pelos estreitos limites do homem-corpo, mas pela globalidade do universo total (BOFF, 1986, p. 40).

As palavras acima guardam uma feliz coincidência com afirmação de Elizabeth Kübler-Ross¹³³ que utilizando a metáfora da metamorfose da lagarta em borboleta ilustrou suas pesquisas sobre a morte. Comparando o corpo humano ao casulo, Kübler-Ross quis mostrar que a morte é um acontecimento análogo ao processo de transformação da lagarta em borboleta: quando o casulo/corpo humano encontra-se desgastado, dá asas à sua borboleta. Na morte, o cordão umbilical que manteria a borboleta ligada ao casulo seria rompido e nessa transição, o que se conhece por morte passaria a ser entendido como um estado de consciência mais amplo.

¹³² Em referência a obra *As Intermittências da Morte*, fábula de José Saramago na qual a Morte é apresentada como a principal personagem. Triste com o desprezo dos vivos, ela decide suspender suas atividades num determinado país, onde as pessoas passam a ser imortais. O caos se instala: a Morte faz vítimas justamente ao conferir imortalidade (SARAMAGO, 2005).

¹³³ Psiquiatra suíço-americana (1926-2004) que, dedicando-se a cuidar e acompanhar pacientes em estado terminal especializou-se em psiquiatria desenvolvendo relevante pesquisa em tanatologia.

Sem pretender escrever manuais de tanatologia, o mérito de Kübler-Ross foi observar as necessidades de seus próprios pacientes que apontaram o caminho para a importância do acompanhamento compassivo. Acompanhar uma pessoa em seus momentos finais pode tornar-se um rito sagrado, uma oblação num cenário que predomina a urgência da medicina curativa. Suprir o outro em sua demanda por espiritualidade na morte não é tarefa destinada somente aos religiosos, padres, pastores, gurus, lamas, pajés ou xamãs. Nem é da competência exclusiva dos profissionais de saúde, que em muitas situações são as pessoas mais próximas daqueles que estão para morrer. Homens e mulheres podem ser parceiros da passagem, pois, da mesma forma que o ser humano vem ao mundo e precisa ser acolhido no nascimento, que marca sua entrada na temporalidade, assim também é preciso acolhimento para que a morte seja vivida como passagem, da saída do tempo para entrada na eternidade.

Resgatando o protagonismo do sujeito num contexto em que o morrer é triste e solitário, Kübler-Ross (2006, p. 10) deu ao paciente o direito de ser ouvido, de morrer em paz e com dignidade. Porque no seu entendimento “a experiência da morte é quase idêntica à do nascimento. É como nascer para uma vida diferente, que pode ser vivida com muita simplicidade”.

Partindo dos estágios do morrer desenvolvidos por Kübler-Ross (2008) – negação e isolamento, raiva, barganha, depressão, aceitação – a finalidade desse tópico é apresentar os dois prismas sob os quais Leloup (2001, p. 100) os compreende. Os estágios do morrer tanto podem ser entendidos como um eco das provações do morrer descritas nos textos sapienciais das tradições religiosas, quanto como um exercício ontológico de transformação, ou seja, como “pequenas mortes” que levariam ao “despertar do Vivente” (LELOUP, 2014a, p. 245). Afinal, indaga Leloup (HENNEZEL; LELOUP, 2012, p. 69) “o que nos ensina a morte que a solidão já não nos tenha sussurrado?”.

Partilhando suas inspirações sobre como educar para a morte, tanto Kübler-Ross, quanto Leloup e Marie de Hennezel¹³⁴ destacam a premente necessidade de conferir sentido ao tempo do morrer: os estágios emocionais do morrer como tempo oportuno de “sorrir no coração do absurdo” (LELOUP, 2007b, p. 134) e reler a vida,

¹³⁴ Marie de Hennezel publicou em 1995 *La Mort intime*, e com Leloup ministrou inúmeros seminários abordando a morte como arte de morrer. O livro ‘A arte de morrer’ (2012) é fruto da reflexão de ambos.

iniciando um processo de reorganização. Tempo para eliminar as pendências, tanto de âmbito material quanto em relação aos afetos e emoções, tempo da escuta profunda de si mesmo, tempo da interioridade, o tempo das redenções.

O primeiro prisma sob o qual Leloup (2002a, p. 25) analisa o tempo do morrer relaciona-se a duas tradições religiosas: a cristã, a partir do Livro Cristão dos Mortos de 1492, e a budista tibetana, a partir do *Bardo Thodol*, do século VIII, conhecido como o Livro Tibetano dos Mortos.

A tradução literal para *Bardo Thodol* é 'Livro da libertação pela escuta entre-dois': a palavra tibetana Bardo, traduzida por transição, significa um estado intermediário entre a morte e o renascimento. O *Bardo Thodol* ensina que independente do estado de consciência que a pessoa esteja ao morrer, haverá um salto para a Clara Luz (LELOUP, 2002a, p. 40). Uma concepção muito próxima do que ensina o Livro Cristão dos Mortos. Porque o objetivo é sempre o despertar.

Se estamos em um quarto escuro, não é importante se abrimos a janela do ocidente ou do oriente. O importante é que o quarto se encha de luz. No momento atual temos necessidade de todas as luzes, das luzes que vêm do ocidente e que vêm do oriente, da que vêm da tradição, da que vêm da ciência e da modernidade para que o nosso caminho seja mais iluminado. É preciso, porém, aceitar que somos mais sensíveis a determinada linguagem (LELOUP, 2002a, p. 44).

Nos dois livros citados estão descritas etapas semelhantes aos estágios do morrer de Kübler-Ross, chamadas, nas tradições espirituais, de etapas da agonia, cuja função é o despertar da consciência. Na tradição cristã esse tempo de provação e tentação é conhecido pela palavra grega *peirasmós*¹³⁵, que significa combate e compreende seis etapas: a dúvida, o desespero, o apego, a impaciência, o orgulho e o abandono (HENNEZEL; LELOUP, 2012, p. 101). Na tradição budista, fala-se em subida dos venenos: o apego, a aversão, a cegueira, o orgulho e a inveja como tensões interiores que tomam forma de projeções e se abatem sobre aquele que está a fazer a travessia (LELOUP, 2002a, p. 35).

Tanto os *peirasmós*, quanto a subida dos venenos teriam como característica o embate entre duas forças arquetípicas opostas. No Livro Cristão dos Mortos a luta é simbolizada pelo anjo das trevas e o anjo da luz. O anjo das trevas – o demônio, satã em hebraico – significa o obstáculo que precisa ser vencido. Na tradição do

¹³⁵ Palavra que aparece em Lc 22,28 no contexto das tentações de Jesus (FORTE, 2005, p. 27).

Bardo Thodol o símbolo do combate são as divindades enfurecidas e as divindades benevolentes. Trata-se do combate entre o homem identificado com seu corpo e psiquismo – o inconsciente pessoal, coletivo, cósmico – e sua dimensão noética, a presença do Sopro que o anima (HENNEZEL, LELOUP, 2012, p. 102).

O que diferenciaria o tempo do morrer estabelecido pela clínica contemporânea – os estágios emocionais de Kübler-Ross – das etapas da agonia das tradições religiosas – os *peirasmós* e a subida dos venenos – é que enquanto a clínica contemporânea descreve o estado psicológico, os mecanismos de defesa e de luta para o enfrentamento de situações dramáticas (KÜBLER-ROSS, 2008, p. 143), as tradições religiosas apresentam o aspecto do combate espiritual que se dá no nível dos arquétipos (HENNEZEL; LELOUP, 2012, p. 113; LELOUP, 2002a, p. 47).

Observando a fina sintonia entre os estágios do morrer de Kübler-Ross e as etapas da agonia da tradição cristã descritas no Livro Cristão dos Mortos, Leloup destaca a necessidade de relacionar os dois tipos de conhecimento – da psicologia e da espiritualidade – estabelecendo uma correspondência entre eles. A psicologia que não se abre à espiritualidade pode levar ao desespero e a espiritualidade sem discernimento psicológico conduz à inflação do ego. O caminho proposto é sempre o do meio, o homem equilibrando-se entre sua grandeza e humildade: “ele sabe que é pó e ao pó retornará. Mas ele sabe que é luz e que à luz retornará. Não se pode esquecer nenhum destes aspectos. E o que é o ser humano, senão esta poeira que caminha para a luz e que dança nela?” (LELOUP; BOFF, 2007c, p. 26).

Diante da realidade da morte, que iguala a todos independente da época em que se vive e da tradição religiosa a que se pertence, ambos – clínica contemporânea e tradições espirituais – são caminhos necessários para o salto qualitativo que transforma a lagarta que o ser humano é na borboleta que ele nasceu para ser.

O primeiro estágio emocional do morrer descrito pela clínica contemporânea é a negação e o isolamento (KÜBLER-ROSS, 2008, p. 43). É o tempo da incerteza, de não acreditar que a má notícia é verdade, de que o diagnóstico pode estar errado ou os exames podem ter sido trocados. Segundo Kübler-Ross, essa etapa funciona como um pára-choque, protegendo o paciente do contato com a dura realidade da iminência da morte. Embora inicialmente haja negação causada pelo desconforto da notícia, após o primeiro impacto o paciente tende a uma aceitação parcial. Parcial

devida à dificuldade do inconsciente humano de reconhecer a morte: Freud dirá que o inconsciente é inacessível a ideia da própria morte (FREUD, 2015, p.179)¹³⁶.

A etapa da agonia correspondente ao estágio emocional da negação, na tradição cristã, é a dúvida. A primeira pergunta daquele que em sua noite escura só pensa em dizer ‘não’ é sempre sobre o sentido da vida: ‘não é possível, não faz sentido...’ Diante disso, cabe ao acompanhante trazer à memória e ao coração inundado pela dúvida, aquilo que a tradição cristã entende como anjo bom – “Onde houver dúvida, que eu leve a fé”¹³⁷. Em hebraico, a etimologia da palavra fé é a mesma da palavra amém, cujo significado é aderir ao que é. Na aderência ao que é, o anjo da treva, isto é, a dúvida, seria então, derrotado. Essa etapa da agonia é aquela que pode despertar a fé-confiança que permite a entrega. É o momento propício para recordar que as últimas palavras de Jesus na cruz não foram “Pai, porque me abandonastes?”, mas “Pai, em tuas mãos entrego meu espírito” (BOFF, 1999, 86).

O segundo estágio emocional do morrer descrito pela clínica contemporânea é a revolta, acompanhada da pergunta sobre o porquê daquela situação. Tudo e todos passam a ser motivo de irritação e a pessoa em questão tende a tornar-se agressiva, afastando aqueles que lhe são próximos. Kübler-Ross (2008, p. 55) atenta para o grande problema desta etapa: a incapacidade de se colocar no lugar do outro, de sair de si em atitude de verdadeira compaixão.

A etapa da agonia correspondente ao estágio emocional da revolta é o desespero, fruto da sensação de abandono. É comum que as pessoas próximas, sem saber como agir diante da revolta do outro, se afastem. Nada é mais difícil do que lidar com a ideia da morte anunciada. O anjo bom a ser invocado no combate ao desespero é a esperança –“Onde houver desespero que eu leve a esperança”¹³⁸. Não se trata da esperança geradora de expectativa, mas de um sustento interior. Leloup (HENEZZEL; LELOUP, 2012, p. 105) recorda as palavras de Teresa de Lisieux, oportunas para definir esse sentimento de esperança: “estou sem apoio e, no entanto, apoiada...”

¹³⁶ Esta afirmação se encontra em ‘Considerações atuais sobre a guerra e a morte’, de 1915, na segunda parte: Nossa atitude perante a morte.

¹³⁷ Em referência a oração conhecida como Oração da Paz de São Francisco.

¹³⁸ Em referência a oração conhecida como Oração da Paz de São Francisco.

O terceiro estágio emocional do morrer descrito pela clínica contemporânea é a barganha (KÜBLER-ROSS, 2008, p. 87), a fase das promessas, da tentativa de fazer acordos com Deus. Disponibiliza-se tudo em troca da vida que se perde.

A etapa da agonia que corresponde ao estágio emocional da barganha é o apego. Leloup recorda que no momento da morte há aqueles que se agarram aos lençóis e aos braços dos que estão próximos, numa última tentativa de reter a vida como se fosse um objeto a ser possuído. O anjo a ser invocado na luta contra o apego é a generosidade – “Pois é dando que se recebe”¹³⁹ – a paradoxal dinâmica do dar e receber. Na tradição budista o apego corresponde à primeira etapa da subida dos venenos, a primeira das cinco tensões interiores (LELOUP, 2002a, p. 35).

O quarto estágio emocional do morrer descrito pela clínica contemporânea é a depressão. Uma tristeza absurda se apodera de quem está na iminência de perder tudo que ama. Kübler-Ross (2008, p. 92) fala de uma depressão preparatória, própria do enfrentamento das situações-limite. É comum que, por inibição, o paciente deixe de manifestar seu pesar permanecendo abafado em silenciosa depressão.

A etapa da agonia que corresponde ao estágio emocional da depressão é a impaciência de quem deseja acabar rapidamente com aquela tortura. É uma etapa importante para o reconhecimento de outra qualidade de tempo. Leloup compara a impaciência a uma grande tempestade que precisa ser acalmada, a tempestade das emoções e das memórias. Recorda a narrativa evangélica¹⁴⁰ na qual os companheiros de Jesus se desesperam com a força da tempestade enquanto Jesus dormia calmamente no fundo da barca. É o momento de lembrar que há um espaço dentro de cada um que dorme em tranquilidade. Este espaço precisa ser despertado pelo anjo da paciência, palavra que em hebraico significa ter grandes narinas, respirar profundamente (LELOUP, 2002b, p. 136). Sem muitas intervenções, o que esse anjo pode oferecer é a sua própria presença, a capacidade de escuta e a partilha do silêncio.

O quinto estágio emocional do morrer descrito pela clínica contemporânea é a aceitação, o consentimento. Segundo Kübler-Ross (2008, p. 117) esse estágio comporta uma dificuldade que merece ser cuidadosamente examinada: o paciente

¹³⁹ Em referência a oração conhecida como Oração da Paz de São Francisco.

¹⁴⁰ Mc 4, 35-41.

pode realmente ter chegado ao estágio da aceitação ou pode estar entregando os pontos em atitude de resignação e desânimo.

A etapa da agonia que corresponde ao estágio emocional da aceitação é o orgulho. Orgulho enquanto postura estóica que não admite precisar de ninguém, negando, inclusive, a presença dos mais próximos na vã tentativa de esconder sua fragilidade. O anjo a ser invocado é o anjo da humildade, que pode lembrar que ser humano é ser húmus, a dimensão terrosa em sua vulnerabilidade. É o anjo da humildade que vai lembrar ao homem que “o sopro que inflou as suas velas não é seu” (HENNEZEL; LELOUP, 2012, p. 111) e assim prepará-lo para a última etapa do processo do morrer.

O sexto estágio emocional do morrer descrito pela clínica contemporânea é a esperança. Kübler-Ross (2008, p. 143) observa que mesmo assumindo uma postura de conformidade, os pacientes em estado terminal não perdem de vista a possibilidade de que a situação, de alguma forma, seja revertida.

A etapa da agonia que corresponde ao estágio emocional da esperança é o abandono, o estado de relaxamento que, segundo Leloup, é capaz de operar no semblante de quem morre uma verdadeira transfiguração.

Segundo Leloup (HENNEZEL; LELOUP, 2012, p. 112), tanto na interpretação da clínica contemporânea, quanto das tradições religiosas, o que sobressai é a capacidade de perceber que em meio à desordem – “em meio ao combate físico com a dor, o combate psíquico com o absurdo e o sofrimento, além do combate espiritual do homem com seus anjos” – existe a possibilidade de transformação, a *metamorfosis* simbolizada na transmutação da lagarta em borboleta. Ou pelo voo que sai do pássaro, como na ‘experiência de quase morte’ vivenciada pelo próprio Leloup (2013b, p. 74) que, ao consentir a morte – “sim. Eu aceito. Eu morro” – experimentou aquilo que É.

No embate contra a dúvida, o desespero, o apego, a raiva e o orgulho, podem sair os frutos do “bom combate” (2 Tm 4, 7): fé, confiança, generosidade, paciência e humildade (HENNEZEL; LELOUP, 2012, p. 111). O bom combate seria a luta interior para não permitir ser consumido por qualquer tipo de infortúnio, pela doença ou até mesmo pela morte. Ao interpretar as palavras do Pai-Nosso, Leloup recorda que ‘Não nos deixeis cair em tentação’ não significa pedir para estar livre e preservado das tribulações, mas contar com proteção para passar por elas. ‘Passar’ e ‘passagem’ são palavras que não se pode perder de vista, tanto em relação à

morte, quanto em relação à vida: “sede passantes”¹⁴¹ teria aconselhado Jesus para lembrar ao homem que ele está de passagem sobre a terra. Um conselho que não é válido somente para a hora da passagem final. O que faz do ser humano, humano, é o processo de tornar-se. Leloup (2002a, p. 113) recorda o duplo significado da palavra hebreu – *ivri* – que em sua etimologia tanto se refere a quem está de passagem, quanto ao estado embrionário: logo, ser hebreu é estar de passagem, mas é também “ser um embrião da humanidade”. O processo embrionário diz respeito ao desenvolvimento de todas as dimensões humanas a partir de um centro, de uma Origem que a tudo sustenta.

Somos peregrinos sobre a terra, estamos a caminho, em marcha. Para permanecermos passantes não devemos nos tornar pesados, densos, incrustados, isso fragmentaria em nós a essência do homem, seu movimento, seu vir-a-ser. O homem não é um ser, mas um pode ser... (LELOUP, 2013a, p. 85).

O segundo prisma sob o qual Leloup analisa o tempo do morrer relaciona-se ao exercício ontológico de transformação que implica em não resistir às pequenas mortes: “é necessário deixar ir embora o que a vida nos tira” (2000b, p. 86). A morte das identificações e das ilusões advém de num verdadeiro trabalho de parto interior com o objetivo de dar à luz àquilo que não morre (HENNEZEL; LELOUP, 2012, p. 51). O que não significa que para isso o ego tenha que morrer. Na interpretação de Leloup (2004b, p. 179) o processo de individuação acontece quando o elo entre o ego e o Self é, enfim, restabelecido.

A presença do Self não destrói o Ego, mas o abre, o ilumina. Trata-se de fazer a síntese entre o Ego e Self, entre o humano e o divino, entre o Filho do Homem e o filho de Deus. Somos convidados a estas núpcias. Pode-se falar dessas núpcias em uma linguagem cristã e também em uma linguagem budista, fazendo a síntese entre a forma e o Sem-Forma. Pode-se falar delas em uma linguagem transpessoal. Mas o interessante é vivê-las, realizá-las, quaisquer que sejam a linguagem e o modo de entendê-las (LELOUP, 2004b, p. 188).

O exercício ontológico de transformação pode ser comparado a um trabalho de parto interior. Um dos significados possíveis para a palavra parto é apocalipse, no

¹⁴¹ Leloup (2013a, p. 84) cita o Logion 42 do Evangelho apócrifo de Tomé. Ver também: Leloup (2012b).

Na dificuldade de nomear o que não morre nos dois sentidos do morrer – tanto na morte física, quanto na morte iniciática – Leloup (2004b, p. 189) lembra um provérbio indiano sobre o espaço que a tudo completa: “o espaço que está no interior do cântaro é o mesmo que preenche todo o universo”. São muitas as expressões para falar do espaço interno do cântaro, realidade que não morre: Incriado, corpo pneumático, corpo de sonho. Ou ainda, corpo íntimo na expressão de Georges Haldas; *eso antropon* ou homem interior na expressão paulina; ser essencial na expressão de G. Dürckheim (HENNEZEL; LELOUP, 2012, p. 47). Há quem entenda esta realidade por alma, outros por consciência. Em linguagem metafórica, o “comichão das asas” (LELOUP, 2014a, p. 240) permitirá o voo do pássaro ou da borboleta. Porque, como afirma Marie de Hennezel (2012, p. 96) “nas profundezas de nosso ser sabemos que não nos reduzimos a um futuro cadáver”.

A razão desta certeza que move o ser humano rumo ao infinito é a esperança. De forma lúdica, o vídeo (AZAMBUJA; GONDIM, 2016) ‘O casulo e a borboleta’ apresenta o diálogo abaixo transcrito entre a menina Clarice e um menino. Com a sabedoria própria das crianças, o menino leva Clarice a descobrir que “a esperança da lagarta é a borboleta”:

Menino: Oi
 Clarice: Oi
 Menino: Qual o seu nome?
 Clarice: Clarice
 Menino: Você está triste, Clarice?
 Clarice: Estou. O meu porquinho-da-índia morreu.
 Menino: Humm. Que triste...
 Clarice: Eu achei que ele tinha sumido, sabe? Aí minha mãe disse que ele foi viajar. Você já viu porquinho-da-índia viajar? Ele nem saía da gaiola. Aí eu perguntei assim: “Mãe, o meu porquinho morreu?”
 Menino: E ela?
 Clarice: Ela estava triste. E disse que ele morreu. Por que não disse antes? A morte é segredo?
 Menino: Não. Mas na cabeça dos adultos, a morte é uma barata voadora na hora do lanche. Bzzzzzzz...
 Clarice: Por que é assim?
 Menino: Quando eles eram crianças, os outros adultos não falaram da morte pra eles.
 Clarice: Que coisa...
 Menino: Criança entende o que não se explica. Mas os adultos só entendem o que eles conseguem explicar. Se eles não entendem uma coisa, acham que ninguém mais vai entender.
 Clarice: Minha mãe disse que meu porquinho foi pro céu.
 Menino: É o que você acha?

Clarice: Não sei. O céu é tão longe. Eu queria que ele estivesse mais pertinho. O que acontece quando as coisas morrem?

Menino: Elas viram esperança.

Clarice: Como assim?

Menino: Olha aquela lagarta no galho, Clarice. Ela está velhinha, cansada, e agora vai pro casulo.

Clarice: O casulo é a morte da lagarta?

Menino: Isso eu não sei. E a lagarta também não. A lagarta não sabe nada. Só sabe que é lagarta. Mas onde a lagarta termina, começa a borboleta.

Clarice: Então a borboleta é a esperança da lagarta?

Menino: Nossa, Clarice, como você é esperta.

Clarice: Olha, eu vou contar pra minha mãe que o meu porquinho virou esperança. Assim ela não fica tão triste. Obrigada!!!

2.3 A entrega pela escuta do Sopro: meditação e morte

Antes de falar da oração do coração, aprenda a meditar como uma montanha... Vá perguntar-lhe como ela faz para orar. Depois volte para ver-me (LELOUP, 2004a, p. 13).

As palavras acima, pronunciadas pelo Padre Serafim – o louco em Cristo¹⁴² – marcam a entrada de Jean-Yves Leloup no universo da contemplação hesicasta. Após uma primeira estadia no Monte Athos, a Montanha Santa, Leloup retorna à sua busca pela iniciação na oração do coração, de Evágrio Pôntico¹⁴³. Ao chegar pela segunda vez ao Mosteiro de Saint Panteleimon – onde anteriormente teria ouvido falar daquele que então se tornaria seu pai espiritual – Leloup é efetivamente iniciado na prática, um “lento trabalho de purificação do coração consciente e inconsciente a fim de que volte a encontrar sua beleza primitiva, sua saúde e sua salvação” (LELOUP, 2004d, p. 85).

Falar sobre a Montanha Santa significa rever, ainda que de forma breve, um pouco da história do Monte Athos. Conta a tradição que Maria, mãe de Jesus,

¹⁴²Expressão para falar de uma forma de santidade no Oriente cristão, mas que também tem exemplos no Ocidente, como Santo Aléxis e São Francisco de Assis. O louco por Cristo é aquele que vive a loucura da cruz, de modo que parece ser um insensato e sofre as piores humilhações. (EVDOKIMOV, 2007, p. 167).

¹⁴³ Evágrio Pôntico (345-399) tornou-se monge e partiu para o Egito por volta de 383. Anteriormente teria sido instruído por Gregório de Nazianzo e Gregório de Nissa à vida monástica e aos fundamentos da filosofia visando à busca do Essencial (LELOUP, 2004d, p. 78-107). Ver também (PEQUENA..., 1985, p. 17-25).

acompanhada por João evangelista, estava à caminho de Chipre para visitar Lázaro quando precisaram refugiar-se devido a força do mar. Admirada com a beleza do lugar, Maria teria pedido a Deus a montanha como presente. Deus lhe teria respondido: “que este lugar seja teu jardim e teu paraíso e um porto seguro para todos que buscam a salvação” (LELOUP, 2012a, p. 7). Assim, a Montanha Santa ficou conhecida como o jardim da virgem. Ironicamente, tem como proibição o acesso às mulheres. Uma longa tradição envolve a história do Athos mítico, também considerada uma das residências de Zeus.

Segundo Leloup (2012a, p. 10), o Monte Athos torna-se terra cristã quando o Imperador Constantino, ao se converter ao cristianismo, cessa as perseguições aos cristãos. Entre os séculos IV e VIII para lá se dirigiam aqueles que queriam viver o ascetismo. Só no século IX, com Atanásio, o Atonita (920-1000) a vida monástica é realmente instituída, organizada e inúmeros mosteiros foram construídos no período que antecedeu ao grande cisma de 1054, responsável por separar a Igreja de Roma da Igreja Ortodoxa. Até então, Athos, assim como a Igreja, “era uma comunhão de monastérios, livres e independentes juridicamente, mas compartilhando da mesma fé e celebrando os mesmos mistérios”. Por ocasião da quarta cruzada, mais precisamente em 1204, muitas igrejas e mosteiros foram devastados: acirrava-se a disputa que envolvia cristãos ortodoxos também chamados de bizantinos, cristãos latinos ligados a Igreja romana e os muçulmanos. Foi a partir de 1346, sob a proteção dos príncipes ortodoxos sérvios, búlgaros e russos que o Monte Athos pôde então ser reconstruído. É o período em que Gregório de Palamas (1296-1359) e Nicolau Cabasilas (1320-1390) assumiram a defesa do hesicasmo e da ortodoxia, recusando as futuras intervenções dogmáticas da Igreja de Roma: a Igreja Ortodoxa passa a ser conhecida como a “Igreja dos Sete Concílios Ecumênicos”¹⁴⁴ ou Igreja do Oriente. Mais tarde, devido ao enfraquecimento do Império Bizantino e sob o domínio do Império Otomano, uma nova fase de grande dificuldade se abateu sobre Athos, que ainda assim, foi socorrido pelas nações que preservaram sua independência política: romenos, válacos e moldavos, russos, ucranianos e caucasianos. No século XVIII a presença russa torna-se predominante. Segundo Merton (1972, p. 191) desde o século XI o movimento monástico russo teria sido alimentado pelo contato direto com o Monte Santo. Já no século XIX, com a

¹⁴⁴ Em referência aos Concílios que aconteceram durante o primeiro milênio cristão, antes do Cisma de 1054 (LELOUP, 2004d, p. 14).

independência da Grécia, o estado grego assumiu a soberania do Monte Athos que, entretanto, só foi consumada no início do século passado.

Atualmente a Montanha Sagrada é considerada Patrimônio Mundial da Humanidade pela UNESCO (LELOUP, 2012a, p. 18). Abrindo-se lentamente à modernidade, o 'jardim da virgem' com seus caminhos infinitos não tem a pretensão de conduzir o homem a outro lugar que não seja para dentro dele mesmo, numa verdadeira "experiência da transfiguração e da ressurreição da carne", dirá LELOUP (2004a, p. 119; 115). Experiência da transcendência de Deus na imanência humana.

Esta experiência do Espírito no corpo é a experiência do Tabor, onde a luz incriada se tornou visível no corpo de Cristo. Os apóstolos só se beneficiaram desta visão exterior porque Cristo ainda não tinha morrido e ressuscitado. Mas hoje é no nosso interior, e não mais no exterior, que podemos descobrir a luz do Monte Tabor.

O hesicasmo, herança do método espiritual de Evágrio Pôntico (345-399) composto de *practike* e *gnostike*¹⁴⁵, caracteriza-se pela busca de um estado de paz espiritual ontológico não dependente das circunstâncias – *hesychia*¹⁴⁶. O método preconiza que a "invencível tranquilidade do coração" (LELOUP, 2012a, p. 78) é conseguida através de exercícios que vão desde o cuidado com a postura corporal, com a respiração, com as emoções e com a inteligência, até a escolha de um mestre espiritual – *staretz* – para acompanhar o processo.

O mais conhecido dentre os *staretz* do Monte Athos teria sido Serafim de Sarov (1759-1833), o monge russo que viveu por dezesseis anos como eremita em uma floresta próxima ao monastério de Sarov e foi canonizado em 1903 pela Igreja Ortodoxa Russa. Sua vida, marcada pelo estudo e por visões nas quais a Virgem Maria o teria aconselhado a abandonar a vida de eremita para retornar ao mundo e oferecer como dom sua sabedoria foi exemplo perfeito do que seria o misticismo da luz. Ao contrário da teologia ocidental que identifica a essência e a existência de Deus (EVDOKIMOV 1986, p. 85), a teologia oriental as distingue e acredita que a

¹⁴⁵ Segundo Leloup (2004d, p. 78-107), Evágrio Pôntico escreve dois tratados de grande importância para a vida espiritual. O primeiro – *Tratado Prático* – é formado por breves sentenças nas quais são descritas a prática, ou seja, como o monge pode chegar ao estado não patológico da *psique*, orientada pelo Pneuma. O segundo tratado – *O gnóstico* – é constituído por capítulos que visam orientar a oração: aquele que teve a *psique* apaziguada através dos ensinamentos do primeiro tratado, pode então chegar ao segundo, que orienta a contemplação espiritual.

¹⁴⁶ Palavra grega que significa calma, paz, serenidade, silêncio, recolhimento, serenidade e quietude como expressão do interior unificado (LELOUP, 2012a, p. 78).

Luz Divina pode ser percebida através do Espírito Santo. Segundo Merton (1972, p. 194) trata-se de uma experiência marcada pela “percepção do invisível como visível, na medida em que toda a criação é inesperadamente experimentada e transfigurada numa luz que não pode ser descrita por nenhuma filosofia, uma luz dada diretamente por Deus, e que, num certo sentido, é a Luz Divina”. Unindo à espiritualidade austera a mais pura alegria, Serafim de Sarov teria experimentado a Luz Divina, como demonstra em seu diálogo com Nikolay Motovilov (1809-1870) conhecido como os “Colóquios de São Serafim” (LELOUP, 2004a, p. 116). Leloup (2004a, p. 119), na esteira de Vladimir Lossky, (1903-1958)¹⁴⁷ que traduz os Colóquios, entende que nesse diálogo a doutrina cristã da ressurreição da carne aparece como conhecimento, como “gnose vivida e partilhada na graça do Encontro”. Segundo Leloup (2013b, p. 146), no hesicismo a gnose é o conhecimento no Espírito Santo, conhecimento que começa pelo corpo – “a oração é um ato físico” – e leva o praticante ao discernimento, ao profundo conhecimento de si mesmo para perceber os pensamentos – *logismoi* – que, atuando como obstáculos, dificultariam sua verdadeira realização impedindo o “desabrochar da vida do Espírito” (LELOUP, 2004a, p. 56).

Os *logismoi* seriam as patologias do ser que atravancariam o caminho em direção à realização plena. Em outras palavras, doenças do espírito ou pecados. Não se trata de pecado no sentido moral, como ficaram conhecidos os preceitos que transformaram as doenças espirituais nos Sete Pecados Capitais. Trata-se do pecado enquanto desespero, enquanto passagem de uma postura de eucaristia centrada no modo de comunhão, para uma postura de *gastrimargia*, centrada no modo de consumo (LELOUP, 2007b, p. 30).

O primeiro dos oito principais *logismoi* é a *gastrimargia*, o espírito de consumo que impede o estado de comunhão. O segundo, a *plilarguia*, seria a avareza em todas as suas formas de apego. O terceiro, a *porneia* refere-se a todo tipo de obsessão que reduz o outro a mero objeto de desejo. O quarto, a *orgé*, raiva, é a doença da irritação. *Lupé*, o quinto, seria a doença da tristeza provocada pelas carências não aceitas, embora não se possa perder de vista que as frustrações são, em certa medida, o caminho que conduziria o homem ao grande poço que saciaria sua sede. O sexto *logismoi* é a *acedia*, desespero, estado depressivo que rouba a

¹⁴⁷ *A Teologia mística da Igreja do Oriente*, de Vladimir Lossky foi um dos livros de cabeceira de Leloup (2013b, p. 145).

energia e o vigor. O sétimo é a *Kenodoxia*, a inflação do ego cuja cura viria com a perda das ilusões sobre si mesmo. Por fim, o oitavo *logismoi* é a *uperèphania*, o pecado do orgulho que só pode ser curado pela aceitação da própria condição humana, frágil e terrosa, que ainda assim é capaz de inteligência e amor: “capax Dei” (LELOUP, 2004a, p. 73). A meta da prática hesicasta é reconduzir o homem ao estado pacificado que é sua verdadeira natureza – *apatheia* – no qual sua inteligência e vontade não seriam destruídas, mas transfiguradas. Bem próximo ao Princípio e Fundamento n. 23 dos Exercícios Espirituais Inacianos (2000):

É necessário *fazer-nos indiferentes a todas as coisas criadas*, em tudo o que é permitido à nossa livre vontade e não lhe é proibido, de tal maneira que não queiramos – de nossa parte – antes saúde que enfermidade, riqueza que pobreza, honra que desonra, vida longa que vida breve, e assim em tudo o mais, *desejando e acolhendo* somente o que mais nos conduz ao fim para que somos criados.

O drama humano, conhecido por queda ou pecado original descrito no livro do Genesis, teria sido a desagregação que separou o coração, sede das emoções, da cabeça, sede da inteligência. Na separação perdeu-se a relação de intimidade com a fonte do Ser (LELOUP, 2000b, p. 162). A palavra pecado – em grego *hamartia* – significa literalmente errar o alvo, perder o eixo, a desorientação do desejo. Desejo entendido como opção fundamental que conduz o ser humano ao centro de si mesmo, ao seu núcleo interior, seu sacrário inviolável. O segredo da vida espiritual estaria em rearticular as emoções e a inteligência, concentrando a inteligência no coração. Um coração atento, segundo o monge Serafim, teria diante de si o “Deus invisível e sempre presente” (LELOUP, 2004a, p. 210).

Nos termos da psicologia analítica, na qual a psicologia transpessoal adotada por Leloup se abastece, o estado de paz espiritual ontológico equivaleria a integração das quatro funções que dão origem ao Self. Considerar a postura corporal refletiria atenção ao corpo com sua função sensação, considerar a respiração refletiria atenção ao sopro, responsável pela abertura da função intuição, considerar as emoções refletiria atenção ao coração, responsável pela função sentimento, e finalmente considerar a inteligência refletiria atenção à cabeça, responsável pela função da razão (LELOUP, 2014a, p. 203).

Percebe-se ainda a equivalência entre a antropologia hesicasta, a psicologia analítica e a hermenêutica leloupiana do Livro do Apocalipse: ver diante de si o Deus

invisível – da antropologia hesicasta – e dar origem ao Self – da psicologia analítica – equivaleria ao “despertar do Vivente” do qual fala Leloup (2014a, p. 245; 115) em sua interpretação do Livro do Apocalipse. Em outras palavras, “parusia do Ser”, o verdadeiro sentido da segunda vinda que deve acontecer no interior de cada um.

A antropologia desenvolvida por Leloup (2002b, p. 21), em total coerência com a antropologia hesicasta que se baseia na unidade do composto humano, entende que a prática da meditação, seja cristã, budista ou sufista, é determinante para que a morte seja vivida como arte de viver a passagem. Seu objetivo, considerando a importância do corpo não como túmulo da alma, mas como templo do Espírito, é “chegar à pureza de coração e espírito, que fazem de todo homem o receptáculo ou o espelho sem mancha da pura luz”. Em outras palavras, o objetivo da meditação é religá-lo à Fonte.

Não se pode relegar o papel do corpo nesse processo: “a *heseychia* deve ser vivida no nosso corpo presente” (LELOUP, 2012a, p. 78). Embora persista entre os monges uma tradição herdada da antropologia grega, de cunho dualista, há também aquela para a qual o corpo é “uma manifestação visível da vida invisível, uma epifania ou uma teofania, como lembrará o corpo transfigurado do Cristo no Monte Tabor” (LELOUP, 2012a, p. 81-82). Leloup insistirá em que o cristianismo, e nesse sentido, a prática hesicasta, é via de transfiguração e não de negação.

Não se trata de renunciar ao mundo, ao corpo, à sexualidade, à beleza, ao mal, ao sofrimento, à morte, já que essas realidades existem... Negá-las seria negar o Ser que as faz existir, renunciar a elas seria renunciar ao Vivente e à Consciência que nos permite vivê-las.

Importa integrar cada uma dessas realidades, aceitando-as para que sejam então transformadas: “não é esmagando a lagarta que a ajudaremos a se tornar uma borboleta. Trata-se de acompanharmos a lagarta no seu trabalho de *metamorphosis*.” (LELOUP, 2012a, p. 82).

Segundo Leloup (2002b, p. 40), a prática da meditação hesicasta possui um método próprio e se desenvolve em duas etapas. A primeira etapa recapitula os diferentes níveis do ser: o reino mineral, vegetal e animal. Significa meditar como atitude de louvor ao universo porque segundo os Padres do Deserto, que deram origem aos hesicastas, “todas as coisas sabem rezar antes de nós”. Composta por quatro passos é a etapa que ensina ao homem a meditar como uma montanha,

como a papoula, como o oceano e como o pássaro. A segunda etapa visa recuperar a humanidade do ser humano, convidando ao despertar do coração. Composta por dois passos ensina ao homem a meditar como Abraão e como Jesus, “o homem cósmico” (LELOUP, 2004a, p. 27).

O primeiro passo ensinado a Leloup por Serafim é sobre a importância da postura, cujo símbolo é a montanha. A meditação teria como base o enraizamento, o sentar que dá peso e qualidade à presença. Meditar como uma montanha significa aterrissar na dimensão somática responsável por desenvolver a consciência de estar presente, que permite ao homem perceber a mudança do tempo externo e interno e nesse sentido, preparar-se para a morte:

Trata-se de ser o que a gente é por todos os tempos – quentes ou frios, secos ou úmidos –, trata-se de permitir às estações passarem, corroerem-se ou fazerem-nos florir. Ver sem julgar, dar o direito de existir a tudo o que brota, que rola, que rasteja e que corre sobre a montanha; assim, alguém se torna sólido, inabalável, seja quais forem os golpes, zombarias ou os êxtases daqueles que passam (LELOUP, 2002b, p. 32).

O segundo passo é sobre a importância da orientação em direção à luz, cujo símbolo é a papoula, guia para quem medita por combinar a posição ereta com a flexibilidade de quem se deixa guiar pela luz. Sabe-se que a luz do sol, a claridade, é a fonte de energia da qual as plantas retiram seu alimento. No meio aquático, a inexistência das plantas a partir de uma determinada profundidade, é devida à ausência de luz. A papoula lembra ao homem a necessidade de manter iluminado o espírito que nele habita. Seu movimento suave e certo em direção ao sol pode ser comparado ao Nascimento Divino no homem, expresso nas palavras de Merton (2001, p. 207) ao citar o sermão de Mestre Eckhart sobre a Divina Verdade: “assim como uma pessoa a ser atingida por um raio se vira para ele, e como as folhas de uma árvore prestes a ser atingida também fazem isso, alguém em quem o Nascimento Divino está para ocorrer se vira, sem se dar conta, completamente para ele”. Como símbolo da impermanência, a papoula demonstra que é possível conhecer o eterno na fugacidade do instante, reflexão importante no que diz respeito à finitude e que recorda a lei ontogenética da transformação do ser: florescer no

tempo que é dado a florescer e saber murchar, lembrando o grão de trigo que deve morrer para frutificar¹⁴⁸.

O terceiro passo é sobre a importância da respiração, cujo símbolo é o oceano. A grande respiração oceânica, com o ir e vir das ondas e das marés recorda o inspirar e o expirar, fluxo e refluxo do grande Sopro da vida no homem: “escute quem está aí na fonte de seu inspirar, aquele que escuta atentamente sua respiração não está longe de Deus” (LELOUP, 2004a, p. 19), aconselhava o monge. Dessa forma, a respiração é considerada a essência da prática hesicasta: “nossa vida só tem uma respiração, é o fio que te liga ao Pai, à Fonte que te engendra. Sê consciente deste fio e vai aonde queres” (LELOUP, 2002b, p. 36). Tanto o estado desperto alcançado por Buda, quanto o lugar ideal para orar segundo Jesus, estariam fundamentados na atenção à respiração. No diálogo à beira do poço de Jacó¹⁴⁹, ao perguntar a Jesus onde seria o melhor lugar para rezar – no Monte Garizim ou Jerusalém – a samaritana recebe como resposta que nem em um, nem em outro lugar, mas “*en pneumatí aletheia*” (LELOUP, 2000a, p. 234) que significa orar com todo seu sopro e com toda a consciência. Em última instância, respirar profundamente.

O quarto passo é sobre a importância da invocação do Nome¹⁵⁰ cujo símbolo é o pássaro e seu canto interior. A palavra meditar – em hebraico *hagah* – significaria “murmurar à meia voz” (LELOUP, 2004a, p. 20). O monge ensina sobre o valor de meditar com a garganta murmurando à meia voz, prática comum entre os monges do Monte Athos que cantam silenciosamente o nome de Deus através do mantra *Kyrie eleison*. Traduzido por ‘Senhor, tende piedade’, seu sentido vai além:

Tu que és Aquele que É, a realidade presente e eterna, próxima e sempre inacessível, envia sobre nós teu *Pneuma*, renova-nos pelo Teu Sopro, desperta-nos ao verdadeiro conhecimento e ao amor sem os quais o homem não pode viver” (LELOUP, 2012a, p. 105).

Na prática hesicasta, a invocação do Nome deve ser pronunciada em harmonia com a respiração: inspira-se ao murmurar o Nome – ‘Senhor’ ou ‘Jesus’ – expira-se ao murmurar ‘tende piedade de nós’. Também conhecida como ‘a oração

¹⁴⁸ Em referência a Jo 12, 24-26. Ver também Leloup (2002b, p. 87).

¹⁴⁹ Narrativa do evangelho de João, cap. 4.

¹⁵⁰ Sobre a invocação do Nome no hinduísmo, no Islã e no budismo, ver A invocação do Nome nas três grandes tradições espirituais da humanidade (LELOUP, 2004a, p. 146-170).

dos pobres', esta forma de oração atrai cristãos de diferentes tradições. Não deve ser entendida como uma via mística, passível de dispensar as purificações ascéticas. Pronunciar o Nome – “um filtro através do qual nossos pensamentos, palavras e obras têm que passar para libertar-se de suas impurezas” (A INVOCAÇÃO..., 1984, p. 39) – implicaria em constante vigilância dos sentidos, um exercício austero para o qual é necessária a morte do ego enquanto esquecimento de si.

Invocando o nome de Yeshua sobre a respiração, tu não te esqueces da humanidade, tu não te esqueces da divindade. Não há Deus sem homem, não há homem sem Deus. O nome de Yeshua transporta-se sobre a terra e eleva-te ao céu. Nele, nada está separado. Este Nome é criador de equilíbrio, ele favorece em ti a integração e a síntese; ele é o instrumento que Deus nos dá hoje para nossa *theosis*, da nossa divinização (LELOUP, 2002b, p. 39)¹⁵¹.

O centro da invocação do Nome é o coração, no sentido em que o coração é o órgão que envolve a pessoa inteira¹⁵². Leloup (2012a, p. 92) dirá que

o coração é o cume da montanha, mas é também a gruta oculta, o templo interno, a câmara nupcial, ou seja, o centro secreto do encontro entre o corpo e a alma, a alma e o espírito, o consciente e o inconsciente, o criado e o incriado, o finito e o infinito, o Eterno e o tempo...

Trilhada a primeira etapa – que ao ensinar a meditar como a montanha, a papoula, o oceano e o pássaro, recapitula os níveis do ser – o caminho da meditação hesicasta avança para uma nova fase, de recuperação da humanidade esquecida para lembrar ao homem sua dimensão relacional: “seres em relação com os outros, principalmente com aqueles que sofrem” (LELOUP, p. 2012a, p. 109). O convite é o despertar do coração meditando como Abraão e como Jesus, não como personagens do passado, alicerces de uma tradição, mas como presenças arquetípicas fundamentais.

¹⁵¹. Yeshua/Yeshoua – Jesus – seria, segundo Leloup, o nono nome de Deus. Traduzido por Deus salva ou Deus liberta, é o nome condutor a um espaço de liberdade que o ser humano tem dentro de si. Ver também Leloup (2004b, p. 124).

¹⁵² Segundo a antropologia semita, o coração – *leb* – além de ser a sede da razão envolve mais do que “intelecção, conhecimento e capacidade de discernimento”: abriga também os estados de ânimo, e representa, portanto, a vida interior (ZILLES, 2011, p. 124).

Meditar como Abraão corresponderia a assimilar em si o sentido profundo das bem-aventuranças – naturais e evangélicas¹⁵³ – que vividas no cotidiano colocariam o ser humano em contato com a Presença. A espiritualidade de Abraão é a espiritualidade que possui um coração e que remete o homem à Presença que o transcende: “é a oração de um homem de coração desperto que intercede por todos” (LELOUP, 2013b, p. 152), dizia o monge Serafim à Leloup.

Meditar como Jesus significaria recapitular todas as formas de meditação anteriores, responsáveis por dar as condições necessárias para viver a morte no despego e na entrega pela escuta do Sopro.

¹⁵³ Sobre as bem-aventuranças naturais e evangélicas, ver Leloup (2004b, p. 41-78).

3 POR UMA ESPIRITUALIDADE DO MORRER

As Sagradas Escrituras sugerem que o silêncio é a palavra mais significativa que se pode falar diante da morte. Porque no silêncio não dizemos nada. O silêncio é como a taça vazia que, por ser vazia, permite que a pessoa que está sofrendo recolha nela todas as suas lágrimas, que nós não conhecemos (ALVES, 2014, p. 269).

Diante da taça vazia, silêncio reverente perante a certeza da finitude, resta ao homem perguntar pelo sentido da vida, da morte e da dor. Pergunta que desperta uma dimensão sonolenta, muitas vezes negada ou atrofiada durante a vida. Trata-se da dimensão espiritual, constitutiva de todo ser humano e que vêm à tona quando se confronta com as questões da existência. Porque, como lembra Jung (2015, p. 313),

nunca estamos tão convencidos desta marcha inexorável do que quando vemos uma vida humana chegar ao fim, e nunca a questão do sentido e do valor da vida se torna mais premente e mais dolorosa do que quando vemos o último alento abandonar um corpo que ainda há pouco vivia.

Partindo das colocações de Jean-Yves Leloup, a tônica desse capítulo que constitui o núcleo e a razão de ser desta pesquisa, é sobre o papel da espiritualidade e das tradições religiosas no processo do morrer. A pergunta de fundo é em que medida a dimensão espiritual, que responde pela questão do sentido, atrelada ou não às tradições religiosas é fundamental no processo do morrer.

Sabe-se que por ser a religião, como define Berger (1985, p. 41; 57) “a ousada tentativa de conceber o universo inteiro como humanamente significativo”, caberia a ela o papel de legitimar as situações marginais e a morte se apresenta como a mais importante delas. Dentre a tríplice função da religião (TEIXEIRA, 2011, p. 230) – legitimação, integração das experiências marginais e desalienação – no que diz respeito ao sofrimento e a morte, é a função integradora das experiências anômicas que tem a possibilidade de satisfazer teoricamente e fornecer “sustentação interior” (BERGER, 1990, p. 54) para enfrentá-los.

Na tentativa de responder a questão proposta, três tópicos se desenvolvem sem perder de vista que, quer se trate da espiritualidade arreligiosa, quer se trate da espiritualidade como fruto da vivência de determinada tradição, a dimensão espiritual, como dirá Françoise Dolto (1908-1988) é o que confere alegria ao ser humano, ainda que uma alegria dolorosa. Recordando Francisco de Assis que viu a morte como irmã, a psicanalista francesa assinala que quando se perde a segurança interior e “a solidão no coração, a dúvida, o malogro social e até mesmo a morte” (DOLTO, 2010, p. 37; 39) são aceitos, o ser humano encontra-se totalmente arrebatado por outra dimensão. Segundo ela, o sentido da religião estaria em tornar o homem livre, ainda que dentro de um sistema organizado: “ajudar cada um a ousar viver uma liberdade total de seu desejo”. Embora seja possível conciliar o religioso e o espiritual, eles se distinguem: a “fecundidade do espírito” (DOLTO, 2010, p. 136; 39) estaria além de qualquer saber temporal. O religioso incorreria em alguns riscos: a predominância dos aspectos exclusivamente rituais, as crenças, fetiches e certa dose de fanatismo. Já o espiritual – vaporoso, discreto, delicado e não verificável – pode estar presente nas mais diversas situações, tanto em “comportamentos fracos, delinquentes ou marginais”, quanto naqueles considerados adaptados, previsíveis, comuns, normais. A espiritualidade habita o coração do paradoxo. É quase apofática. Dela pouco se sabe, a não ser que:

um ser espiritual irradia o amor em que vive e não busca doutrinar, convencer. Não é nada mais que um outro. Faz o que tem que fazer. É ele mesmo quase sem se dar conta. Sentimos seus efeitos, mas não podemos captar nada, nem por suas palavras nem por seu aspecto físico. Pode-se falar dele, de seu comportamento, mas o que emana de sua pessoa é inexplicável, pertence ao que há de mais vivo, de mais estimulante. Ele é surpreendente, até mesmo “chocante”, mas esse choque é revelador de uma outra coisa que não pode ser explicada – ele está com Deus (DOLTO, 2010, p. 40).

No primeiro tópico – A questão do sentido – a espiritualidade será examinada como busca de sentido. Entendendo por espiritualidade uma nova forma de relação com o Absoluto, não fundamentada exclusivamente nas verdades religiosas que garantiriam certezas objetivas, a intenção é apontar para o fundamento de sentido no âmbito da subjetividade relacionado ao que toca o ser humano incondicionalmente. Entendida em sua dimensão ampla, como a “carta de navegação no mar da vida do homem” (PANIKKAR apud TEIXEIRA, 2012b, p. 88), a

intenção é mostrar que o primeiro tabu a ser superado não é o tabu da morte, mas o tabu da espiritualidade (HENNEZEL; LELOUP, 2012, p. 21). A sociedade atual marcada pela aversão aos valores religiosos rejeitaria a espiritualidade por entendê-la como religiosidade. Daí a necessidade de resgatar a importância da dimensão espiritual, constitutiva de todo ser humano, embora nem sempre desenvolvida.

Tanto a espiritualidade moderna tematizada no primeiro tópico deste capítulo, quanto a religiosidade clássica abordada nos tópicos segundo e terceiro, defendem que existe um sentido e uma finalidade para tudo, da realidade pessoal à universal. O que as diferenciaria seria a questão da autonomia, da motivação e quanto forma de oferecer resposta aos enigmas da existência (PAIVA, 2008, p. 38).

Enquanto o primeiro tópico ocupa-se com a questão do sentido a partir de uma espiritualidade arreligiosa, os tópicos seguintes abordam a mesma questão, mas vinculando a problemática do sentido às tradições religiosas: o cristianismo representando o Ocidente e o budismo representando o Oriente, examinadas não em sua escatologia, mas no que oferecem enquanto portadoras de sentido. A proposta de Leloup (HENNEZEL; LELOUP, 2012, p. 99) é verificar em que medida a sabedoria das grandes tradições contribui na espiritualidade do morrer. Porque segundo ele, “o papel das grandes tradições espirituais, ocidentais ou orientais, consiste em lembrar à pessoa em seus momentos de dor, de identificação com seu corpo, a dimensão íntima, interior do seu ser”.

É importante considerar que Ocidente e Oriente, na abordagem transdisciplinar, são entendidos transgeograficamente e transculturalmente. Sem desconsiderar o aspecto geográfico/cultural faz-se necessário ultrapassá-lo e entender ocidente e oriente como estados de consciência. Significa que, o ocidente, enquanto estado de consciência regido pelo hemisfério esquerdo do cérebro, seria o responsável por constelar as funções psíquicas sensação e razão cujo substrato é a ciência e a tecnologia. Em contrapartida, o oriente, enquanto estado de consciência regido pelo hemisfério direito do cérebro, seria predominantemente regido pelas funções sentimento e intuição, cujo substrato é a arte e a espiritualidade (CREMA, 2015). Dois caminhos de apreensão da realidade, dois paradigmas em tensão dialética. Porque, independente de ocidente e oriente como lugares geográficos ou das respectivas confissões religiosas – cristianismo ou budismo –, como afirma Nicolescu (2008, p. 118), trata-se sempre de um mesmo ser humano.

Os seres humanos são os mesmos do ponto de vista físico: são constituídos da mesma matéria, além de sua aparência diferente. Os seres humanos são os mesmos do ponto de vista biológico: os mesmos genes produzem diferentes cores de pele, as diferentes expressões de nosso rosto, nossas qualidades e nossos defeitos. O transcultural mostra que os seres humanos também são os mesmos do ponto de vista espiritual, além da imensa diferença entre as culturas.

A título de exemplo, observa-se, na mística judaica, semelhante tensão: o “cego de um olho só” (LEONE, 2011, p. 149) estaria isento da peregrinação. A metáfora revela a importância dos dois olhos do peregrino para obter a visão completa de Deus. O ‘cego de um olho só’, seja do olho da razão, aqui simbolizado pelo olho do ocidente, seja do olho coração, simbolizado pelo olho do oriente, estaria impedido, por sua própria condição, de contemplar a visão da totalidade. Importa não dissociar, no universo judaico, a escola de Rabi Ischamael, de tendência racionalista, da escola de Rabi Akiva, de tendência mística. Importa não dissociar, na hermenêutica de Jean-Yves Leloup, ocidente e oriente enquanto estados de consciência que representam o cristianismo e o budismo, respectivamente. Não dissociá-los, nem tampouco misturá-los, mas descobrir, a partir de ambos, a visão de profundidade, a terceira dimensão que enxerga além do que está aparente. Em outras palavras, efetivar a síntese entre dois pontos de vista em uma visão tridimensional, denominada paralaxe (LEONE, 2011, p. 141), que na linguagem transdisciplinar recebe o nome de “terceiro incluído”¹⁵⁴.

Não se pode perder de vista que a utilidade da abordagem transdisciplinar no que diz respeito à espiritualidade do morrer, tema do presente capítulo, estaria em, ao superar a dualidade que opõe vida e morte, apontar para o reconhecimento do papel da morte na vida, incluindo-a (NICOLESCU, 2008, p. 56). Porque é no caráter efêmero e irrevogável da vida que se encontra seu sentido. Vale lembrar a narrativa de Freud (2015, p. 186), em ‘A transitoriedade’ (de 1916), recordando um passeio com um ‘amigo taciturno’ e um ‘jovem poeta’ que ao observar a beleza da paisagem sentia-se perturbado por saber que toda aquela beleza do verão estava fadada ao fim. Contestando a visão do jovem poeta, para quem o caráter provisório destitui o valor do belo, Freud defende que “valor de transitoriedade é valor de raridade no

¹⁵⁴ O terceiro incluído seria a zona de não resistência que permite a unificação diferenciada. Demonstra que a dualidade que opõe pares binários foi transgredida. Ex: sujeito/objeto, matéria/consciência, vida/ morte etc... (NICOLESCU, 2008, p. 64).

tempo”. Assim, parafraseando Freud, ainda que uma vida viva apenas um dia, ela não será menos importante ou sem sentido por isso. É névoa, mas é assobio¹⁵⁵. É absurdo, mas é graça¹⁵⁶. Presença na ausência. Inclusão e não rejeição da morte na beleza da vida.

O segundo tópico – Morte como passagem – se desenvolve em dois tempos. Em um primeiro momento, a investigação recai sobre a questão do sofrimento a partir do Livro de Jó. Leloup entende que não é possível falar sobre a dor da morte, em especial a dor inocente, sem tocar na questão do mal e não é possível falar sobre a questão do mal sem refletir sobre o Livro de Jó. Em um segundo momento, partindo do significado da palavra *páscoa* como passagem de um estado de consciência a outro e tendo na *ressurreição* a hipótese portadora de sentido para aplacar a angústia inerente à certeza da finitude, a proposta é aferir o papel da tradição cristã ortodoxa no processo do morrer. Leloup resgata a tradição bíblica da dormição descrevendo as sete etapas para a entrada no repouso eterno.

O terceiro tópico – Morte como libertação – reflete sobre o enfoque budista, que entende a morte como ocasião de despertar e como libertação pela entrada na consciência pura. A temática será introduzida a partir do significado de bardo, para então focar na especificidade da questão, isto é, a forma como o budismo tibetano, a partir da interpretação de Leloup, processa a transição entre o bardo da existência e o bardo da passagem. Na tradição budista o sagrado processo do morrer deve ser acompanhado pelo lama, responsável por preparar e colocar a pessoa nas melhores condições possíveis, a fim de que possa se dar a imersão na Clara Luz. A finalidade é o despertar.

¹⁵⁵ Em referência ao livro de Dias (2015).

¹⁵⁶ Em referência ao livro de Leloup (2013b).

3.1 A questão do sentido

A morte não é um fracasso. Ela faz parte da vida. É um acontecimento que se tem de viver. Uma “realidade vigorosa”, dizia Teilhard de Chardin, uma realidade que nos desperta, nos obriga a tomar consciência de nossos valores mais profundos, uma realidade que nos convida a criar, pensar, procurar sentido (HENEZZEL; LELOUP, 2012, p. 40).

Responsável por conferir sentido e capacitar à elaboração das perguntas fundamentais da vida humana, a inteligência espiritual ou noética é a dimensão que se ocupa com o ‘para quê’ das doenças, da velhice, das injustiças, das situações absurdas, da presença do mal no mundo, e em última instância, o ‘para quê’ nascer para morrer (TORRALBA, 2012, p. 73).

Segundo Leloup (1997, p. 16) ‘para quê’ o ser humano esteja em equilíbrio, integrado e saudável, é necessário saber perguntar em diferentes instâncias ou áreas do saber. A pergunta das ciências físicas quer saber ‘o que’ existe realmente e interroga a realidade do mundo. A pergunta da psicologia questiona ‘quem’ é o ser humano e indaga a realidade social. A pergunta da filosofia quer entender o ‘porquê’ da existência e investiga o sentido da vida. Já a pergunta própria das tradições religiosas é o ‘para quem’ e tem como finalidade re-ligar o ser humano à fonte do Ser.

Fazendo eco à psicologia analítica, a antropologia leloupiana insiste no fato de que a inquietude e angústia humana podem se transformar em doenças – *mahala* (LELOUP, 2013, p. 31), andar em círculos – como consequência da dimensão espiritual não integrada. Vale recordar a afirmação de Jung (2011, p. 313), cujos clientes, na segunda metade da vida, apresentavam como um dos problemas mais profundos a questão da atitude religiosa: “e nenhum curou-se realmente sem recobrar a atitude religiosa que lhe fosse própria”¹⁵⁷, afirmara o psiquiatra e psicoterapeuta suíço.

Perguntar pelo sentido da vida abre um processo de reflexão que traduz o desejo humano de acessar, em nível profundo, suas mais íntimas verdades. Nas palavras de Wittgenstein, perguntar que é, em última instância, oração.

¹⁵⁷ Ver também SILVEIRA (2000, p. 125).

Que sei sobre Deus e sobre a finalidade da vida? Sei que este mundo existe. Que estou situado nele como meu olho está no campo visual. Que existe nele algo problemático que chamamos seu sentido. [...] Que o bem e o mal dependem, portanto, de algum sentido do mundo [...] pensar no sentido da vida é orar (WITTGESTEIN, 1982, p. 125).¹⁵⁸

Embora diversas espiritualidades estejam vinculadas às tradições religiosas, a dimensão espiritual não significa, necessariamente, adesão a um credo religioso. Há, inclusive, quem postule ser a psicologia em geral e a psicanálise, atividades espirituais (PAIVA, 2015). Diferentemente da religião, que procura dar respostas dogmáticas e teológicas, a espiritualidade é o campo fértil onde nascem as perguntas de cunho existencial. Outros pontos distinguem religião e espiritualidade: a questão da autonomia da espiritualidade face à institucionalização do religioso, a busca pessoal de sentido, a afirmação sobre a conexão entre todos os seres interligados por um princípio transcendente, o interesse pela experiência espiritual em detrimento ao conhecimento religioso tradicional, e por fim, a valorização de outras dimensões da vida que não estejam intrinsecamente ligadas à materialidade (PAIVA, 2008, p. 40).

A expressão espiritualidade laica, comumente usada em referência à espiritualidade não religiosa, incorreria, segundo Leloup, no risco de transformar a laicidade em um tipo de religiosidade. O uso desse termo por alguns representantes da filosofia contemporânea revelaria o reconhecimento da dimensão espiritual como um *plus*, como um espaço de profundidade que “no homem supera o homem, que permanece aberto a um além do homem” (HENNEZEL; LELOUP, 2012, 26). Leloup opta por falar em um “humanismo aberto” referindo-se a esta categoria de espiritualidade, dimensão transpessoal que é também transreligiosa: está entre, através e além das tradições religiosas.

Utilizando, a título de empréstimo, o conceito de teologia profunda da mística judaica de Abraham Joshua Heschel (1907-1972) talvez se pudesse dizer que o humanismo aberto de Leloup, ou sua espiritualidade transreligiosa, é expressão de sua própria teologia das profundezas. Não se pode perder de vista que enquanto a teologia das profundezas lida com a fé, a teologia clássica lida com as crenças.

¹⁵⁸ Ver mesma citação em TORRALBA (2012, p. 74).

Enquanto a primeira leva à experiência de Deus, a segunda leva ao credo religioso (LEONE, 2011, p. 148).

No mesmo sentido, a abordagem transdisciplinar¹⁵⁹ usa a palavra ‘transhumanismo’ para falar de uma nova postura através da qual o homem torna-se um novo homem ao levar em conta todas as suas dimensões: “trata-se de procurar o que existe entre, através e além dos seres humanos, aquilo que podemos chamar de o Ser dos seres” (NICOLESCU, 2008, p. 156). Tanto o humanismo aberto de Leloup, quanto o transhumanismo da abordagem transdisciplinar apontam para o nascimento do *homo sui transcendentalis*, ou o homem transgressor. É o homem que, ao despertar para as dimensões ocultas de si mesmo, não morre, transgride. Ou ‘transvivencia’, segundo Frei Betto (2016) que opta pelo verbo ‘transvivenciar’ como substitutivo ao verbo morrer. Transgredir ou transvivenciar significaria passar a outro nível de realidade¹⁶⁰ justamente por estar aberto a outras dimensões, inclusive as que o próprio homem desconhece, muitas vezes só reveladas pelo sofrimento e pela morte (HENNEZEL; LELOUP, 2012, p. 26).

A espiritualidade, dirá Leloup (HENNEZEL; LELOUP, 2012, p. 24) “é dar um passo a mais”, estando ou não inserido em determinada tradição religiosa. As premissas filosóficas, as descobertas científicas ou ainda todas as respostas dadas pelas religiões podem contribuir na busca pelo sentido da existência. Não se pode prescindir do valor e das contribuições de cada uma delas no processo do morrer, bem como do papel do acompanhante espiritual que tem por tarefa facilitar o desabrochar da espiritualidade, sempre de acordo com a demanda do outro. Porque o sentido da vida, dirá Rubem Alves, é um sentimento. E a “resposta vital” (LELOUP, 2002a, p. 23) caberia a cada um, em sua singularidade própria, encontrar.

É algo que se experimenta emocionalmente, sem que se saiba explicar ou justificar. Não é algo que se construa, mas algo que nos ocorre de forma inesperada e despreparada, como uma brisa suave

¹⁵⁹ Não é o objetivo aqui aprofundar os conceitos da abordagem transdisciplinar. Porém, é relevante esclarecer que se trata de uma proposta de educação integral dirigida à totalidade aberta do ser humano. O Relatório Delors, elaborado pela Comissão internacional sobre a educação para o século XXI, ligada a UNESCO, entende que uma nova educação deve estar pautada em quatro pilares: aprender a conhecer, aprender a fazer, aprender a viver em conjunto e aprender a ser. Nesse sentido, abordagem transdisciplinar, que acredita que “a construção de uma pessoa passa inevitavelmente por uma dimensão transpessoal”, tem uma importante contribuição a dar (NICOLESCU, 2008).

¹⁶⁰ Níveis de realidade, a lógica do terceiro incluído e a complementariedade são os três pilares sobre os quais a abordagem transdisciplinar se sustenta. Ver Nicolescu (2008, p. 57).

que nos atinge, sem que saibamos donde vem nem para onde vai, e que experimentamos como uma intensificação da vontade de viver a ponto de nos dar coragem para morrer, se necessário for, por aquelas coisas que dão à vida o seu sentido (ALVES, 1999, p. 120).

Sem pertencer às categorias de tempo e espaço, a dimensão noética, responsável pela vivência da espiritualidade, seria aquilo que não morre – “apenas o que morre está no tempo e no espaço” (LELOUP, 2002a, p. 15). O acesso à espiritualidade se faz pela via da experiência, no sentido próprio do termo. Não se trata de acreditar ou não, mas de sair da superficialidade e mergulhar na realidade experimentada com total envolvimento das faculdades espirituais e corporais. Em suma, fazer a “experiência vital” (PINHEIRO, 2016), expressão que remete à vivência de uma transformação profunda pela qual passam os que foram tocados em sua dimensão mais íntima.

Devido à ambiguidade da noção de experiência, tanto na linguagem corrente, quanto filosófica, optou-se por clarear a noção fenomenológica de experiência e a distinção entre experiência e experiência religiosa a partir de Greco (2009, p. 47-50). Segundo ele, a experiência é, no sentido próprio do termo, fonte de conhecimento e lugar de instituição de sentido. A fenomenologia teria sido a grande responsável por reconhecer que a categoria experiência deveria ser entendida de forma ampla, profunda e totalizante, não limitada ao aspecto sensitivo, racional ou sentimental imposto pelas três abordagens pelas quais era compreendida – a partir do empirismo, que exaltaria o sentido sensitivo da experiência, a partir do racionalismo que pressuporia a passagem pelo crivo da razão, e a partir do romantismo cujo viés é a intuição ou o sentimento (*Gefühl*). Uma nova abordagem, na qual se considera que a experiência envolve a pessoa por inteiro – as emoções, o imaginal¹⁶¹, a mente e outras faculdades espirituais e corporais – e que possui uma estrutura própria – o discernimento, a interpretação, a expressão e a memória – deu lugar à tríplex abordagem, então superada. Em relação à distinção entre experiência e experiência religiosa, aqui também entendida como experiência espiritual, Greco defende que enquanto a primeira, a experiência, situa-se na ordem do *cronos*, a segunda, a experiência religiosa ou espiritual, pertence à ordem do *kairós*, já que remete ao

¹⁶¹ Imaginal, na definição de Leloup, é o mundo situado entre o mundo sensível e visível, tal como capturado pelos sentidos, e o mundo inteligível e invisível, cujo acesso se dá pelo intelecto purificado. O mundo do imaginal é o mundo intermediário, nem o da matéria pesada nem da pura luz. É o mundo das sincronicidades (LELOUP, 2012a, p. 292).

encontro com o transcendente ou incondicionado. A experiência religiosa tem como especificidade a compreensão do ser humano como ser transcendente, que tende à totalidade, e tenta superar a finitude, a fragmentação e a falta de sentido¹⁶².

São inúmeros os exemplos nos quais, diante de uma fatalidade, a pergunta-chave que abre a porta do sentido é feita e encontrada. Trata-se sempre de uma questão pessoal e singular, entretanto, com um denominador comum em todas as respostas: o paradoxo que une o lamento e a alegria de uma vida vivida. Porque, como nas palavras de Morin (2016) a vida é como um bastão, polarizada entre prosa e poesia. Se, de um lado, ganhá-la também significa perdê-la, e nesse sentido, ela é prosa, por outro ela é amor, amizade, comunhão, divertimento, dança, êxtase, festa, e nesse sentido, poesia.

Para Leloup (2002c, p. 106) a arte é o lugar, por excelência, onde o homem experimenta sua liberdade: “trata-se de uma linguagem que não nos confina, não conceitualiza, não distribui rótulos, mas nos deixa livres e nos convida a fazer uma experiência, a empreender uma transformação”. Dessa forma, a arte, e também a filosofia, a literatura, o cinema, a pintura e a poesia são campos férteis para plantar reflexões sobre o sentido. Diante da convocação da ‘indesejada das gentes’ todo ser humano é o “homem comum”¹⁶³ que, intimidado, busca conferir sentido ao que lhe acontece.

A analítica existencial ilustra essa reflexão, uma vez que sua grande indagação é sobre o sentido do ser. M. Heidegger (1889-1976), através de seus poetas preferidos Rainer Maria Rilke (1875-1926) e Friedrich Hölderlin (1770-1843), resgata a poesia como experiência fundamental, como a própria manifestação do Real: “o poeta diz o sagrado”, afirma Heidegger (2012, p. 312), em sua Conferência ‘Para quê poetas?’, na qual a poesia é apresentada como um caminho para o retorno à experiência original do pensamento. Originada na Grécia antiga a partir da epígrafe do templo de Delfos, a experiência original do pensamento – “Conhece-te a ti mesmo” – conduziu o homem a refletir sobre si mesmo e sobre o sentido da existência. Para Heidegger, a modernidade, marcada pela técnica, fez com que o pensamento fosse esvaziado de sua forma e conteúdo, e apenas o poeta seria capaz de fazer ‘a experiência’ – *Erfahrung* – da dignidade da palavra. Desta forma, a partir da década de 30, a poesia assume um lugar privilegiado nos escritos do

¹⁶² Ver também Lima Vaz (1974, p. 74-89).

¹⁶³ Em referência à obra *Homem Comum* (ROTH, 2007).

filósofo alemão. Em *A Origem da Obra de Arte*, contida em *Caminhos da Floresta*, suas preleções vêm sempre acompanhadas por citações de Hölderlin e pela reflexão da relação entre pensamento e poesia, cujo significado ultrapassaria o aspecto literário, abrindo a possibilidade de pensar o acontecimento apropriativo, lugar de determinação da verdade do ente na totalidade – desvelamento, *aletheia*. A especificidade do poema e da arte seria garantir não só a abertura do ente, mas a instauração do ser. Hölderlin, considerado por Heidegger ‘o poeta dos poetas’ convidada: “venha a ser quem tu és, na experiência”, pois a experiência lançaria o ser humano para o lugar em que ele já sempre se encontra. O convite é tornar-se si mesmo, na passagem do inautêntico ao autêntico. Nesse sentido, observa-se uma congruência entre poesia e filosofia, afinal, “o fato é que grandes pensadores e poetas moram em montanhas distantes umas das outras, o que os aproxima é a altitude e a profundidade que entre eles existe” (KIRCHNER, 2015).

Na Grécia clássica, a palavra *poiêtên* – poeta, do verbo grego *poiten*, que significa fazer ou criar – era usada em referência aos místicos e mistagogos, aqueles que criavam e revelavam os mistérios (SUSIN, 2003, p. 53). O poeta, como escreveu o franciscano Hugo D. Baggio (BAGGIO, 1974, p. 29-46) “não expõe uma teoria, proclama um acontecimento. Os versos não são informações. São experiências. Não tentam convencer. Levam à conversão. Convite ao absoluto. Ao sentido. Do coração da poesia irrompe o mistério”. Segundo a poetiza Ferreira da Silva (2013, p. 97), a tarefa do poeta é “redimir as coisas efêmeras [...] ouvir o apelo das coisas transitórias [...] destruir a ideia de que a morte prematura é vida frustrada”. Também Alves (2014, p. 263) ungiu de forma preciosa a relação entre poesia e morte.

A poesia pertence ao clima de verdade e encanto que a Morte instaura. [...] Não, não é nada mórbido. É que não temos opções. A vida é aquilo que fazemos com a nossa morte. Ou a olhamos de frente e ela se torna amiga, ou fazemos de conta que ela não bate à porta, e ela entra noturna, pela porta da cozinha, para nos ir comendo em silêncio.

Intuindo a inseparabilidade, a “grande unidade da vida e da morte” (FERREIRA DA SILVA, 2013, p. 97), os poetas profetizam que “os mortos não se

ausentam da realidade”. Como poetizou Fernando Pessoa: “a morte é a curva na estrada, morrer é só não ser visto”¹⁶⁴.

Nesse sentido, abordando de forma lúdica a relação entre os vivos e os mortos, o filme ‘Festa no Céu’¹⁶⁵ é um bom exemplo da presença permanente dos ausentes desta dimensão da realidade, o tempo. Segundo a tradição cultural mexicana, o Dia dos Mortos é para honrar com festa e alegria os que partiram. Enquanto lembrados e festejados os mortos se fariam presentes na vida dos vivos.

A realidade temporal é um revestimento exterior que encobre o homem em sua profundidade, pois “aquilo que há de ser descoberto não deve ser procurado no futuro, mas nas profundezas”, afirma Leloup (2014a, p. 37) em total consonância com as pesquisas da ciência da religião: “o espírito nos permite fazer a experiência da profundidade, da captação do simbólico, de mostrar que o que move a vida é um sentido, pois só o espírito é capaz de descobrir um sentido para a existência” (GIOVANETTI, 2005, p. 138). O que permaneceria, o perene da vida, não estaria no tempo quantificado, mas no tempo qualificado pela intensidade das relações. Morreria a dimensão temporal humana quantificada pelo mental. Nesse sentido, dirá Leloup (2014a, p. 36, 32) existiriam apenas dois tempos – o presente e o ausente – referindo-se ao que ele entende como messianismo do instante. Significa que o tempo enquanto *cronos* evapora, o tempo do *kairós*, ao contrário, é sempre tempo presente: “morrem apenas os ausentes, os presentes vivem para sempre”.

O tempo *kairológico*, tempo favorável, ocasião propícia para a tomada das decisões existenciais, é também o tempo oportuno para revigorar a espiritualidade que, enquanto dimensão constitutiva de todo ser humano, não está, de antemão, dada. Na literatura, ‘A morte de Ivan Ilitch’¹⁶⁶ pode ser lida como protótipo da experiência existencial que faz da morte o tempo oportuno para a redenção através do salto quântico que transforma a morte fatal em morte pascal.

Ivan Ilitch, representando homem normótico cuja vida está pautada exclusivamente nos valores determinados pela sociedade, teria passado ao largo do

¹⁶⁴ “A morte é a curva da estrada, morrer é só não ser visto. Se escuto, eu te ouço a passada. Existir como eu existo. A terra é feita de céu. A mentira não tem ninho. Ninguém nunca se perdeu. Tudo é verdade e caminho” (PESSOA, 2016). Disponível em: <<http://arquivopessoa.net/textos/2345>> Acesso em: 30 mar. 2016.

¹⁶⁵ *The book of Life* (2014) é um filme de animação americano produzido por Guilherme del Toro e dirigido por Jorge R. Gutierrez. Reconta a tradição mexicana do dia dos mortos a partir de uma disputa com Catrina, a Morte, que governa o Reino dos Lembrados, e seu ex-marido Xibalba, que governa o Reino dos Esquecidos.

¹⁶⁶ TOLSTÓI (2009).

essencial e diante da doença e da proximidade da morte percebe-se em profundo desespero, não somente pelo fato da morte em si, mas pela questão do sentido dado à própria existência. No diálogo travado consigo mesmo, atento a “voz do espírito” (TOLSTÓI, 2009, p. 67-70), o protagonista questiona-se sobre sua vida, aparentemente boa e agradável. Examinando-a minuciosamente, percebe que nada foi como parecia ser, exceto as recordações da infância: “lá, na infância, existia algo realmente agradável, e com que se poderia viver, se aquilo voltasse. Mas não existia mais o homem que tivera aquela experiência agradável: era como que a recordação sobre alguma outra pessoa”. O sofrimento reporta-o a algo perdido ao longo dos anos: “quanto mais voltava para trás, mais vida havia. Havia igualmente mais bondade na existência e mais vida propriamente, também. Ambas se fundiam”. Confuso diante de uma vida vivida na “legitimidade, exatidão e decência”, Ivan Ilitch se perguntava sobre o sentido de tanto sofrimento: “não há explicação! O sofrimento, a morte... *Para quê?*”.

Além da questão do sentido, outro aspecto torna-se crucial nos últimos momentos da vida de Ivan Ilitch: a questão do perdão. Tolstói (2009, p. 75-76) destaca a semelhança das palavras russas *prostí* e *propusti* – ‘perdoe-me’ e ‘deixe-me passar’ – para mostrar que a dinâmica do perdão, tanto para quem perdoa quanto para quem é perdoado, é fundamental para a vivência da morte como arte de viver a passagem: “quis dizer, ainda, *perdoe-me*, mas disse *deixe-me passar*, e não tendo mais força para corrigir o lapso, esboçou um gesto de renúncia, sabendo que seria compreendido por quem importava”. Seus momentos derradeiros transpiram desapego e perdão recíproco e ao procurar pelo medo da morte o protagonista foi surpreendido por não mais encontrá-lo:

E a morte? Onde está?

Procurou o seu habitual medo da morte e não o encontrou.

Onde ela está? Que morte? Não havia nenhum medo, porque também a morte não existia. Em lugar da morte, havia luz.

- Então é isto! – disse de repente em voz alta. – Que alegria!

Tudo isso lhe aconteceu num instante, e a significação desse instante não se alterou mais. Mas para os presentes, a sua agonia ainda durou horas. Algo borbulhava-lhe no peito; o seu corpo extenuado estremecia. Depois, o borbulhar e o rouquejar tornaram-se cada vez mais espaçados.

- Acabou! – disse alguém por cima dele.

Ouviu essas palavras e repetiu-as em seu próprio espírito. A morte acabou – disse a si mesmo. – Não existe mais.

Aspirou ar, deteve-se em meio do suspiro, inteiriçou-se e morreu.

A passagem pacificada teria como condição, além da questão do sentido, o consentimento obtido a partir do perdão. Perdão como prática de cura, como ação da inteligência, como consequência da compreensão e como exercício que colocaria a dimensão divina do homem em evidência. Leloup (2002a, p. 103) dirá que,

não se deve tentar perdoar com o ego. Entretanto, talvez o Self possa perdoar. Talvez haja dentro de nós uma dimensão maior que nós mesmos, mais amorosa que nós mesmos, mais inteligente que nós mesmos, que pode compreender e perdoar.

Recordando Platão – “aquele que tudo compreende, tudo perdoa” – Leloup (2002a, p. 101) entende que a compreensão cresce proporcionalmente ao crescimento da percepção de si mesmo, caminho para Deus: “o autoconhecimento leva ao conhecimento de Deus” (LELOUP, 1996, p. 90). Sabiamente aconselhava a santa de Ávila: “é sumamente bom entrar primeiro no aposento do conhecimento próprio, antes de voar aos outros” (1984, 1M 2,9) porque “todos os danos provêm de não nos conhecermos devidamente” (1984, 1M 2,11).

Perdoar a si mesmo, perdoar ao outro, perdoar a Deus: “é preciso talvez aprender a perdoar Deus por não ser o ídolo, o ídolo luminoso que imaginamos que Ele é” dirá Leloup (2002a, p. 87) lembrando que não é possível falar sobre sofrimento e morte sem tocar na questão do mal e não é possível falar sobre a questão do mal sem refletir sobre o Livro de Jó.

O percurso trilhado e aqui finalizado – A questão do sentido – procurou demonstrar a importância da espiritualidade como construção de sentido no processo de morrer: “os questionamentos existenciais que o contato com a morte – de si próprio e de outros – provocam estão na ordem das grandes preocupações de busca de sentido para a vida” (FRANCO, 2013, p. 405). O tabu da espiritualidade, seja vinculada ou não à religião, pode ser quebrado a partir da conversão do coração, dirá Teixeira (2008, p. 26). Ainda que a vida seja vivida na ‘legitimidade, exatidão e decência’, tal qual a vida de Ivan Ilitch, um coração esclerosado pela vontade de poder, pela centralidade do ego, pela falta de solidariedade e pelo fechamento ao outro, impedirá que a morte seja vivida na intimidade: “o tabu da morte é um tabu da intimidade”, dirá Hennezel (2012, p. 45). O convite é olhar para as profundezas de si e cultivar a interioridade em íntima comunhão consigo mesmo e com o outro para que a morte possa ser vivida como sacramento do encontro.

3.2 Morte como passagem: a abordagem cristã do morrer

A morte nos entrega totalmente a Deus, nos faz passar para ele. Em troca precisamos nos entregar a ela com grande amor e abandono, pois quando ela chegar temos apenas que nos deixar inteiramente dominar e conduzir por Deus (CHARDIN, 1994, p. 154).¹⁶⁷

A tradição cristã, na qual Jean-Yves Leloup está enraizado, antes de ser uma ontologia é uma odologia: trata-se de “um caminho que não conduz somente ao exterior dos ritos ou dos atos de justiça, mas também ao interior, *lá onde jorram rios de água viva*, lá onde os fluxos e refluxos da vida e do sopro nos sustentam e nos carregam” (LELOUP, 2002b, p. 23). Como também afirma Boff (2011, p. 150), o cristianismo entrou na história como caminho e movimento – *odós tou Christou* – e posteriormente sedimentou-se como tradição religiosa alicerçada na Sagrada Escritura, na Tradição e no Magistério.

É nesse sentido que se justifica introduzir a reflexão do pensador dinamarquês S. Kierkegaard (1813-1855) que redescobriu o cristianismo como um caminho – *odós* – rumo à interioridade, fez de sua obra uma crítica àquele cristianismo institucionalizado e vivido como mera doutrina no contexto da Dinamarca no século XIX. Para Kierkegaard (GARDINER, 2001) – assim como para Leloup – a religião constitui o fundamento de sentido no âmbito da subjetividade e relaciona-se ao que toca o ser humano incondicionalmente.

Os escritos de Kierkegaard, elaborados a partir de perguntas que colocam o leitor diante do próprio vazio existencial, abrem espaços de construção de sentido no horizonte cristão sem, contudo, transformar os problemas da existência em sistemas filosóficos. Porque no seu entendimento, os tradicionais conceitos religiosos são elaborados a partir de perguntas existenciais oriundas de situações concretas da vida humana (ROOS, 2014). Em especial a morte, como afirmará Jung (2015, p. 319) referindo-se as grandes religiões do mundo, em especial o cristianismo e budismo: “a maioria destas religiões é um compilado sistema de preparação para a morte”. No mesmo sentido, Guardini entende que a experiência da finitude e da contingência constituem a experiência religiosa do homem (FARRUGIA, 1994).

Diante disso, o Discurso Edificante de 1843 de S. Kierkegaard – O Senhor deu, o Senhor tomou; bendito seja o Nome do Senhor – será utilizado como aporte à

¹⁶⁷ Esta epígrafe é um trecho de uma das cartas escritas por Teilhard Chardin.

reflexão que se segue. Através dele o leitor é introduzido ao universo de Jó e convidado a mergulhar profundamente na saga daquele é o arquétipo da dor inocente. Por ser um texto próprio da tradição judaico-cristã, crucial para pensar o sofrimento sob a ótica do cristianismo, optou-se por abordá-lo intercalando as reflexões de Kierkegaard com as de Leloup.

Recontar a história de Jó cuja tônica é ‘o absurdo e a graça’¹⁶⁸ que simultaneamente invadem a vida humana em sua vulnerabilidade, é estar diante do paradoxo e “ir além dos opostos e dos contrários”, reflexão pertinente no que diz respeito a aparente oposição entre a vida e a morte. O Livro de Jó desestabiliza as falsas seguranças – “entramos na doura ignorância” (LELOUP, 2002a, p. 88) – e compromete a tranquilidade dos que não se sentem encorajados a enfrentar a paradoxalidade da vida. É uma história que se repete frente às situações inexplicáveis, nas quais a dor do sofrimento sobrepõe-se à vontade de viver: “pereça o dia em que nasci”, dirá Jó (3, 20-23) diante do sofrimento.

Submetido a toda sorte de provação, conceito fundamental para compreender as situações de intenso sofrimento aos quais quase ninguém escapa, Jó fez dela a força motriz de uma declaração de aceitação – O Senhor deu, o Senhor tirou (Jó 1, 21). Reflete a integridade da fé – *fides quae creditur* – que adere aos acontecimentos, que se articula na dúvida e que trava um embate dentro de si próprio. É fé que não permanece no nível da crença – *fides qua creditur* (MANCUSO, 2014, p. 60) – porque não está condicionada ao discurso teológico e nem se enquadra na esfera do pensamento sistemático, que camuflaria os problemas existenciais não conferindo a eles um sentido. Como se pode ler em nota de rodapé da Bíblia de Jerusalém (1985, p. 941) comentando Jó 42, 5:

Jó, que possuía de Deus apenas uma ideia transmitida pela tradição, penetrou no mistério, e inclina-se perante a Onipotência. Suas interrogações sobre a justiça permanecem sem resposta. Mas compreendeu que Deus não tem que prestar contas, e que sua sabedoria pode conferir um sentido insuspeitado a realidades como o sofrimento e a morte.

Longe de qualquer sombra de passividade – porque questiona e luta contra o sofrimento antes de aceitá-lo, porque é sujeito e não objeto das circunstâncias

¹⁶⁸ Título do livro autobiográfico de Jean-Yves Leloup (2013b) já citado nesta pesquisa.

(LELOUP, 2002a, p. 86) – Jó representa aqueles que sabem que as coisas mais importantes da vida não são aquelas conquistadas, mas recebidas como oferta. Na filosofia de Kierkegaard a vida é dom, mas é também o ponto de partida que pede uma construção e nesse sentido, é tarefa¹⁶⁹. No mesmo sentido afirma Moltmann (2014, p. 73): “a vida humana não é somente uma dádiva da vida. É também uma tarefa da humanidade como um todo. Para desenvolvê-la e reconhecer o seu valor intrínseco em tempos de terror final exige-se uma coragem especial”.

Ao reconhecer a vida como presente, Jó entende que as mazelas sofridas são para seu próprio resgate porque alcança o conhecimento de que a própria vida faz do homem aquele que ele deve ser: “a alma de Jó não estava espremida em silenciosa submissão ao sofrimento e seu coração primeiro expandiu-se em gratidão” (KIERKEGAARD, 1843, p. 17). Paradoxalmente, a alegria e a gratidão experimentadas antes da provação capacitaram Jó para aceitar a dor (KIERKEGAARD, 1843, p. 19). Jó estava consolado – ‘com-solo’ – e não desolado antes da provação. Por isto não desesperou, pois só desespera quem já está desesperado. Haveria algo anterior à provação, algo capaz de resignificá-la, de dar sentido: a graça, não obstante o absurdo. Para Kirkegaard, gratidão e alegria como doadoras de sentido, mesmo diante do trágico. Alegria que significa “ser de verdade atual a si mesmo” (KIERKEGAARD, 1849, p. 58) e que Leloup (2007a, p. 25) entende como a participação do espírito humano na beatitude inalterável. Isto é, o *nous* no *Pneuma* através de um mergulho profundo no vazio sem fundo: “o prazer é algo de sagrado, é ter Deus no corpo. [...] A felicidade é algo de sagrado, é ter Deus na alma. [...] A alegria é algo de sagrado, é ter Deus no espírito”.

De acordo com o filósofo dinamarquês, a provação é algo absolutamente transcendente (KIERKEGAARD, 2009, p.121), ou seja, a provação não depende do comportamento humano. O indivíduo provado que atribui à provação os seus próprios pecados encara Deus “de modo obscuro, como um tirano” (KIERKEGAARD, 2009, p.118) tradução de uma teologia baseada em retribuição e punição: aos bons, as graças; aos maus, os castigos. A atitude de Jó frente à provação caminha em outra direção e ele não se deixa intimidar pelo mal, permanecendo convicto de sua inocência e se colocando em relação de oposição a Deus para não ceder às explicações rasas (Jó 27, 5-6). Metaforicamente, é o parto

¹⁶⁹ “Ser homem é, sempre, uma tarefa” (ZILLES, 2011, p. 60).

de Jó que “dá à luz a categoria de provação por entre terríveis dores, precisamente porque é tão adulto que não a possui (a fé) com a imediaticidade de uma criança” (KIERKEGAARD, 2009, p. 121).

Na interpretação de Leloup (2002a, p. 90) a provação é o instrumento usado por satã “para aferir a integridade da fé de Jó”. Satã, em hebraico, ou *diabolos*, em grego, que significa ‘o acusador’ e que Leloup interpreta como ‘obstáculo’, refere-se a tudo que impede ao homem progredir, de realizar ‘a’ tarefa. Em contrapartida, torna-o forte pelo esforço em superá-lo. A presença de satã é metáfora das três provações pelas quais passa Jó: na primeira ele perde sua riqueza, na segunda ele perde seus filhos e na terceira ele perde a saúde, permanecendo em total abandono e solidão. Ainda assim, Jó (2, 10) não se revolta contra Deus: “se recebemos de Deus os bens, não deveríamos receber também os males?”, responde à sua mulher que o incitara a amaldiçoar Deus por seus sofrimentos. Segundo Leloup (2002a, p. 91) até então Jó não havia sido tocado em seu psiquismo. Foi tocado em seu corpo pela doença e pela perda de seus bens, tocado em sua afeição pela perda dos filhos, mas em certo sentido, permanecia sereno. Até que sua mulher e seus amigos – dimensões interiores do ser humano – tentam dar alguma explicação aos acontecimentos. Diante disso “o psiquismo de Jó se revolta, pois ele não encontra razão ou causa para o que lhe acontece”.

A presença dos três amigos vindos do Oriente (Jó 2, 11-13) e que permanecem em silenciosa companhia a Jó por sete dias e sete noites, lembram que a atitude justa diante do inexplicável pode ser apenas colocar-se em silêncio, à escuta da dor do outro: “não é preciso apressar-se em dar explicações [...] é preciso ficar em silêncio e ter tempo para escutá-lo e, nesta qualidade de escuta, permitir que ele coloque suas queixas”, dirá Leloup (2002a, p. 92). Ainda assim, Jó (3, 1) vai perdendo a razão e amaldiçoa o dia do seu próprio nascimento. Na tentativa de justificar a absurda situação, seus amigos quebram o silêncio. Segundo Leloup (2002a, p. 93-95), Eliafaz de Temã explicará o sofrimento de Jó pela lei da causa e efeito: o carma como consequência dos próprios atos. Baldad de Suás argumentará que nunca se viu sobre a face da terra um justo sofrer: se Jó sofre é porque não é um homem justo. Sofar de Naamat, além da pretensão de falar em nome de Deus, insinuará que o mal é uma forma de Deus demonstrar seu amor a Jó. Ainda que esteja vivendo uma dor sem sentido – “não pode crer na injustiça de Deus, não pode crer em um Deus sádico, um Deus que tem prazer no sofrimento dos inocentes”

(2002a, p. 96) – Jó nega todas as explicações. Porque Jó é, ele mesmo, o representante das vítimas inocentes que não aceita o mal natural, nem o mal como punição, nem que uns paguem pelo mal cometido por outros (SUSIN, 2003, p. 144). Jó condensa em si todas as dores inocentes, daí a importância de refletir sobre sua história diante das situações para as quais não se encontra justificativa.

Diante da dor sem sentido, Jó rende-se ao sofrimento, mas não ao desespero. Ele é o homem capaz de “santificar a dádiva” (KIERKEGAARD, 1843), elevar o dom, construir a existência. Segundo Leloup (2002a, p. 95) Jó não se rende ao desespero porque está ‘a caminho’ na trilha do seu próprio processo evolutivo, na realização de sua tarefa.

Está aprendendo a aceitar sua loucura. Está *a caminho* de uma outra sabedoria que não é aquela da razão, das mensagens da tradição e das memórias, daquela que ele acumulou através dos séculos. Está *a caminho* de uma sabedoria que assume o absurdo.

A odologia de Jó o leva a descobrir em cada passo “que nada lhe é devido, porém tudo lhe é dado” (LELOUP, 2002a, p. 97). Sua questão não é mais perguntar sobre o porquê de tudo o que lhe acontece porque conheceu Deus a partir dos próprios olhos (LELOUP, 2002a, p. 117). Jó (42, 5) está fundamentado em sua experiência vital: “conhecia-te só de ouvido, mas agora viram-te meus olhos”.

Segundo Leloup (2002a, p. 60), na tradição cristã Jesus é chamado “O Senhor dos Passos” para lembrar o caráter transitório do sofrimento e da morte. Seus passos rumo à Ressurreição, representados liturgicamente no Tríduo Pascal, são, segundo a tradição ortodoxa, os três passos a serem dados por todos na hora da morte. É importante assinalar que a ortodoxia, ao contrário da igreja romana, não dogmatizou nenhum tipo de ensinamento escatológico, ou seja, não há dogmas a respeito dos destinos derradeiros (EVDOKIMOV, 1986, p.37).

O primeiro passo é dado no sofrimento, simbolizado pela dor da Paixão na Sexta-feira Santa. Impera o sentimento de abandono que levou o próprio Jesus a chamar por Deus. Assim fala Bruno Forte (1949) sobre a realidade do sofrimento diante da morte: “nenhuma mística da morte poderá cancelar o traço obscuro que lhe é inerente, o aspecto misterioso e dramático desta dilaceração sem aparente retorno da existência humana sobre a terra” (FORTE, 2003, p. 171).

O segundo passo é dado no vazio, representado pelo túmulo aberto no Sábado Santo. O *shabat*, que em hebraico significa parada e que em sânscrito nirvana, remete à necessidade de, após lutar contra o sofrimento, aceitá-lo. O risco é deixar-se congelar pela dor que aprisiona na Sexta Feira Santa do sofrimento. Há uma passagem a ser feita. *Shabat* é “parada do querer, parada do desejo, parada do que nos queima e consome”, dirá Leloup (2002a, p. 60), apontando o caminho para que se descubra na morte o dia da parada, do repouso.

O Cristo não nos salva por seus sofrimentos. Ele nos salva pela consciência e pelo amor que Ele introduz em seus sofrimentos. No momento de sua agonia e de sua morte Ele diz “não”. Diz “não” ao sofrimento: “Se é possível, afasta de mim este cálice”. É importante que nós também digamos não ao sofrimento e tudo façamos para curar e aliviar o sofrimento no momento da morte. Entretanto, se forem inúteis todas as medidas tomadas para aliviar o sofrimento, existe a possibilidade de dizer “sim” – sim, que tua Vontade seja feita, que seja feita a vontade da vida, que seja feita a vontade da consciência, através da dor e da morte.

No *shabat*, diante do túmulo vazio, nada mais seria necessário: nem fé, nem representação de Deus, nem ponto de apoio, nem referências. Trata-se apenas de fazer a travessia ao Mistério que na tradição cristã recebe o nome de Páscoa e tem na ressurreição a hipótese portadora de sentido.

O terceiro passo é dado na alegria, simbolizada pelo alvorecer da nova vida que nasce no Domingo da Páscoa. É a experiência de eternidade que Jó fez em vida. Passar pela dor do sofrimento – a Sexta-feira Santa, e pelo vazio – o Sábado Santo – conduz ao Domingo da Alegria – a ressurreição que acontece não obstante ao absurdo, ao trágico, às adversidades.

Uma imagem plástica retomada por Leloup para ilustrar a preponderância da graça em relação ao absurdo é a cena final do filme *Zorba, O Grego*¹⁷⁰. O protagonista, interpretado por Anthony Quinn, vê sua mina desmanchar como se desmancha um castelo de areia a beira do mar. No instante em que o objeto no qual Zorba colocou todo seu empenho, amor, dedicação e sacrifício, vai pelo ar e o absurdo se instala, ele pode tornar-se um homem desesperado. Mas não: só se desespera quem já está, de antemão, desesperado, dirá Kierkegaard. Zorba é o homem que consente e no consentimento ao que é, é arrebatado para outra

¹⁷⁰ Filme greco-americano de 1964 baseado no livro ‘Vida e Proezas de Alexis Zorbás’, de Nikos Kazantzakis, publicado em 1946.

dimensão da realidade. Ao aceitar o absurdo é simultaneamente invadido pela graça e dança. Dança o *sirtarki* como expressão da graça. Expressão concreta do que significa o 'deixar ser', de Mestre Eckhart. Aceitação do inaceitável, dirá Leloup (2001, p. 214) na esteira de G. Dürckheim.

Ainda que a palavra aceitação possa remeter a ideia de inércia ou omissão de quem se recusa a lutar contra situações injustas, Leloup (2001, p. 214) recorda que não se trata de passividade, mas de não estabelecer uma relação de dualidade com o inevitável. A este respeito, a tradição da Igreja até o século XII, através do simbolismo do Sinal da Cruz, expressava a importância de, primeiro, clamar por justiça para depois seguir em direção à misericórdia. Traçava-se uma linha vertical da testa ao peito, como ainda se faz atualmente, mas em seguida, ao contrário do que se faz hoje, a mão ia em direção ao ombro direito, símbolo da justiça. Só então atravessava para o esquerdo, lugar do coração e símbolo da misericórdia (LELOUP, 2002a, p. 101).

Aderir à realidade tal qual se apresenta e consentir que as coisas sejam como são constitui a verdadeira conversão, processo contemplativo que torna o ser humano pleno. Não seria a vida humana, em si mesma, a busca pela plenitude? O ato de consentir traz em si a certeza de que o sofrimento, o mal ou a morte é real, mas não é toda a realidade (LELOUP, 2001, p. 90).

Zorba, assim como Jó, "o professor e guia da humanidade" (KIERKEGAARD, 1843, p. 8) perdeu tudo. Mas não perdeu a alegria nem a gratidão. Fez em vida a experiência de eternidade, presença de Deus no homem, em outras palavras, ressurreição. Para Fílon de Alexandria, a alegria – *chara* – é sinal desta presença.

Curar uma pessoa da tristeza é levá-la de volta à Fonte transcendente do seu ser, que é alegria, alegria não subjetiva, que só falta quando alguém a esquece. Mas o que vem a ser uma alegria não subjetiva, ou seja, que não se sente? Uma invencível tranquilidade da alma... (LELOUP, 1996, p. 86).

Embora enraizada na tradição cristã, a hermenêutica leloupiana não tem a intenção de examinar as teorias escatológicas próprias ao cristianismo, propondo-se, contudo, a uma análise espiritual do tempo do morrer. É nesse sentido que as palavras páscoa e ressurreição são interpretadas. Na tradição cristã a morte é entendida como páscoa – *Pessah*, em hebraico – literalmente passagem, travessia.

Leloup (2002a, p. 19-33) a interpreta como passagem de um estado de consciência a outro, mais amplo e mais vasto. A ressurreição – em grego, *anastasis* – constitui a hipótese portadora de sentido para aplacar a angústia inerente à certeza da finitude. Significa o despertar para a vida eterna como dimensão ampla, não mais limitada pelas realidades espaço-temporais: “quando nós falamos em ressurreição, referimo-nos à palavra grega que significa entrar na dimensão de si mesmo. Entrar na dimensão incriada do nosso ser” (LELOUP, 2000b, p. 150).

Além da palavra *anastasis*, literalmente “colocar-se no alto”, novo nascimento que é salto quântico transformante para dentro do paradoxal mistério que compreende o tempo do nascer e o tempo do morrer, Leloup (2002a, p. 33) emprega outra palavra grega para referir-se à ressurreição: *metamorphosis*. Nesse sentido, a imagem da transformação da lagarta em borboleta é metáfora perfeita para ilustrar o acontecimento que se dá na morte, isto é, mudança de forma.

Quando Jesus diz: “Eu sou a Ressurreição; quem crê em mim, mesmo que esteja morto, viverá, e quem vive e crê em mim jamais morrerá”, ele nos convida efetivamente a uma metamorfose, a uma ressurreição, à entrada numa outra dimensão de nós mesmos, que é a Eternidade (LELOUP, 2003b, p. 61)¹⁷¹.

Dizer que a morte cristã é passagem da vida ao Infinito da Vida não significa dizer que na morte se passa da vida vivida aqui e agora à outra vida que é eterna. A perspectiva de eternidade é qualitativa, e não temporal (GRÜN, 2014, p. 107), como afirma a escatologia cristã. Segundo Rahner (1989, p. 322),

quem um dia tomou uma decisão de vida ou de morte moralmente boa, radicalmente e sem atenuantes, de forma que dela não lhe tenha advindo nada absolutamente mais do que a bondade acolhida nessa decisão mesma, tal pessoa já fez aí a experiência da eternidade.

O equívoco estaria em entender a vida eterna como vida após a morte: se é eterna, dirá Leloup (2000b, p. 150) é “antes, durante e depois”. Como nas palavras de Simeão (949-1022), o Novo Teólogo, para quem a vida em Deus é experimentada nesta vida.

¹⁷¹ Leloup refere-se às passagens bíblicas de Jo 11, 25-26.

É pelo Espírito Santo que se faz a ressurreição de todos. E não estou falando da ressurreição final dos corpos... mas daquela que se faz todos os dias, a das almas mortas, regeneração e ressurreição espiritual, de maneira espiritual: ressurreição concedida por aquele que, uma vez por todas, morreu e ressuscitou; e que, através de todos e por todos aqueles que vivem dignamente, ressuscita e faz ressuscitar com ele as almas mortas pela vontade e pela fé, através de seu Espírito Santo, fazendo-lhes dom, a partir deste mundo, do Reino dos Céus. Sim, suplico-lhe que nos esforcemos, enquanto ainda vivemos nesta vida, em vê-lo e contemplá-lo porque se formos julgados dignos de vê-lo aqui embaixo sensivelmente, não morreremos, a morte não terá domínio sobre nós. Não, não esperamos a vida futura para vê-lo, mas desde agora, lutemos para contemplá-lo (SIMEÃO apud LELOUP, 2003c, p. 232).

Ainda que a escatologia não seja o objeto da análise de Leloup, as palavras de Roger Haight fazem-se necessárias para uma melhor compreensão do significado da ressurreição na abordagem cristã do morrer.

Até onde sabemos, Jesus não foi removido a um outro espaço e tempo. Como ser exaltado é transcendente, o termo ressurreição é simbólico por chamar a atenção para uma outra ordem de realidade, aquela que existe no seio da própria vida do Deus criador, a qual não pode ser captada direta ou imediatamente. Ser ressuscitado é um objeto da fé-esperança: fé como compromisso engajado com a realidade simbolizada na história de Jesus; esperança, como abertura ao futuro, envolvendo preocupação com o próprio destino (HAIGHT, 2003, p. 155-156).

Formado dentro tradição cristã ortodoxa e ordenado padre na Igreja Ortodoxa Ucraniana, de tradição grega¹⁷², que liturgicamente nomeia a morte como 'dormição', Leloup sintetiza diferentes rituais de passagem praticados em inúmeros mosteiros russos, gregos, egípcios, romenos e franceses. A finalidade dos ritos de passagem, consagrados pela tradição que os celebra desde os primórdios do cristianismo, é oferecer sentido perante a morte: "a dormição vai permitir que a pessoa adormeça inebriada de Sentido, um Sentido que lhe dará a possibilidade de abrir a porta de seu corpo mortal para ter acesso ao jardim da alma..." (HENNEZEL; LELOUP, 2012, p. 129). Na 'dormição', acredita-se que enquanto as faculdades psíquicas ligadas ao corpo encontram-se adormecidas, as faculdades psíquicas ligadas ao espírito permanecem conscientes e despertas. O que, segundo Evdokimov (2007, p. 87) justificaria a oração litúrgica pelos mortos. Constituídos por

¹⁷² Informações obtidas no livro de Leloup (2002a, p. 106).

sete etapas, o ritual de dormição marca a entrada em repouso – *Requiem* – expressão usada nas escrituras cristãs para falar da morte dos patriarcas. Resgatá-lo pode significar uma nova fonte de inspiração para a vivência da espiritualidade do morrer na perspectiva cristã.

Embora inexista na tradição ortodoxa uma teologia sistemática no que diz respeito à escatologia, o próprio termo usado liturgicamente – dormição – revela que enquanto uma parte do homem dorme, outra permaneceria consciente. Nesse sentido, a morte cristã é a iniciadora ao próprio mistério da vida, um elemento da própria vida. Nas palavras de Evdokimov (1986, p. 144) ainda que seja a maior dor da vida, “é a morte que salva da insipidez na qual o homem está sempre arriscado a mergulhar; é ela que dá o sentido do mistério e a dimensão de profundidade da vida”.

As sete etapas¹⁷³ que constituem o ritual da dormição são carregadas de simbologia, a começar pela própria simbologia presente no número sete e na palavra dormição. Vale recordar a história dos Sete Santos Dormentes de Éfeso que por testemunharem a fé em Cristo foram lacrados dentro de uma caverna para morrer de fome e sede. Contudo, não morreram, permanecendo 309 anos adormecidos “em sono sagrado nas mãos de Deus até encontrar a ressurreição final” (TEIXEIRA, 2014, p. 26). Segundo L. Boff (2001, p. 58) o número sete exprime a totalidade da existência humana em sua dimensão material e espiritual, uma vez que é a soma resultante dos números três e quatro. Enquanto o número três, em diversas tradições simboliza o infinito¹⁷⁴, o número quatro simboliza o cosmos com seus quatro elementos – terra, água, fogo e ar. A soma de ambos marca a união do transcendente representado pelo número três com o imanente representado pelo número quatro. Vale dizer que as sete etapas são expressão do caminho a ser percorrido pelo homem na morte em busca da união com Deus. A força simbólica do número sete é absolutamente presente na tradição bíblica cristã: Santo Agostinho estabelece uma tríplice relação a partir das sete bem-aventuranças descritas no capítulo cinco do evangelho de Mateus, os sete dons do Espírito Santo descritos no capítulo onze do livro do profeta Isaías e as sete petições da oração bíblica do Pai Nosso conforme o capítulo seis de Mateus (ANDRÉS, 2007, p. 244).

¹⁷³ As sete etapas são: disposição do espírito e do coração, invocação do Nome, a unção com óleo, a escuta, a benção, a comunhão, e a contemplação.

¹⁷⁴ No cristianismo – Pai, Filho, Espírito Santo; no hinduísmo – Brahma, Vishnu, Shiva; no budismo Dharmakaya, Sambbhogakaya, Nirmanakaya; no taoísmo – Yin, Yang, Círculo (WEIL, 2005, p. 165).

Leloup (2013a, p. 144) recorda os sete degraus da escada meditativa dos monges – leitura, compreensão, memorização, meditação, oração, contemplação e união mística – e não se pode deixar de mencionar o paralelismo entre algumas das etapas do ritual da dormição com alguns dos sete sacramentos instituídos pelo ritual romano, especialmente a unção dos enfermos, o sacramento do perdão e a eucaristia. O ritual da dormição é um rito sagrado, sacramental, ainda que não seja um sacramento conforme aqueles instituídos pelo rito romano. A reflexão de Boff (2001, p. 24) contribui para que sacramentos e sacramentais sejam compreendidos em sua dimensão profunda que ultrapassaria o aspecto ritualístico.

Tudo é sacramento ou pode tornar-se. Depende do homem e do seu olhar. [...] Desde que ele se abra a todas as coisas e as acolha na sua moradia. Será que não é nisso que reside a vocação essencial do homem face ao mundo? De hominizá-lo? De fazê-lo sua moradia e de tirá-lo de sua profunda opacidade? A via para essa sua vocação não será, porventura, o olhar sacramental?

Nesse sentido, a partir do olhar sacramental, o ritual da dormição pode tornar-se sacramento da despedida. Ou sacramento do encontro.

A primeira etapa do ritual da dormição ou entrada em repouso é a “disposição do espírito e do coração” (HENNEZEL; LELOUP, 2012, p. 130). Refere-se à postura do acompanhante, que vai dar suporte a quem vai fazer a passagem. É fundamental uma preparação interior que capacite o parceiro da passagem a colocar-se sem angústia, mas ‘com-paixão’ diante do sofrimento do outro.

Nos últimos instantes, o acompanhante não acompanha [...] com seu pequeno ego, isto é, com suas pequenas emoções e reações, mas deve fazê-lo com o que se chama o Self: o que dentro de nós é mais inteligente, mais amante do que nós, o que dentro de nós possui uma espécie de convivência com o desconhecido, esse algo de muito silencioso (HENNEZEL; LELOUP, 2012, p. 130).

A segunda etapa refere-se à invocação do Nome que torna sacramentalmente presente o arquétipo devocional daquele que está vivenciado a passagem (HENNEZEL; LELOUP, 2012, p. 130). Invocar o Nome é invocar o divino no qual se acredita, “imagens múltiplas do Ser único” (LELOUP, 1996, p. 28). Na tradição cristã, Jesus Cristo, Maria, ou os santos são as presenças invocadas com finalidade de ancorar os sentimentos de insegurança e medo, próprios do morrer, no porto

seguro capaz de manter o coração pacificado. Através dos arquétipos invocados opera-se uma “transusão de serenidade” (HENNEZEL; LELOUP, 2012, p. 131). A invocação do Nome é prática recorrente nas grandes tradições espirituais da humanidade: o hinduísmo, o islamismo e o budismo também possuem suas formas próprias de invocar o Nome Sagrado (LELOUP, 2004a, p. 146).

A terceira etapa é a unção com óleo, que tem a propriedade de lubrificar, amaciar e relaxar o corpo contraído pelo medo e em alguns casos, pela dor: “a corda da existência sempre estirada na luta pela vida”, dirá Boff (2009, p. 88), pode então relaxar. A intenção é, ao ungir os centros vitais com o óleo consagrado e traçar gestualmente o sinal da cruz, lembrar que aquele corpo, tenda do Espírito de Deus, está sendo aberto em todas as suas dimensões (HENNEZEL; LELOUP, 2012, p. 131). Este gesto, profundamente maternal e condutor da energia que passa através das mãos, é uma prática comum desde os Terapeutas de Alexandria que, curiosamente, no sétimo dia, “depois de ter cuidado da alma, massageavam o corpo com óleo para relaxá-lo, como se faz com o animal depois de um duro trabalho” (LELOUP, 1996, p. 47). Um paralelo pode ser traçado entre esta etapa e o rito católico do sacramento da unção dos enfermos.

Pelo sacramento da unção a comunidade cristã vive em lembrança do ministério de cura de Cristo. Assim, os cristãos são chamados a se interessarem pelos doentes e moribundos, a lutarem contra a doença, o sofrimento e a despersonalização. Na celebração do sacramento da unção dos enfermos, a comunidade expressa uma nova perspectiva com relação ao sofrimento, à doença e à morte que possibilita aos cristãos viverem na esperança e com a confiança de que nada escapa à atenção curadora e compassiva de Deus em Jesus Cristo (DOWNEY, 2004, p. 222).

A quarta etapa refere-se à escuta. A morte pode fazer com que a pessoa sinta necessidade de expressar-se em clima de total confiança e abertura interior, livre de qualquer julgamento, confessando para si mesmo na presença do outro o que até então eram os seus segredos mais íntimos. Ao acompanhante cabe ouvir, a partir do Self que nele habita. O ego, dirá Leloup (HENNEZEL; LELOUP, 2012, p. 132), “não tem condições de ouvir tudo. O ego está presente com sua religião, seus medos, seus temores, seus juízos...”.

A quinta etapa é a benção. A partir da escuta, uma palavra de benção e perdão, sempre de acordo com a profissão de fé daquele que a recebe, deve ser

oferecida com e como uma música suave, em forma de um texto sagrado ou poesia. A título de exemplo: “que o caminho seja brando a teus pés, o vento sopra leve em teus ombros. Que o sol brilhe cálido sobre tua face, as chuvas caem serenas em teus campos. E até que eu de novo te veja, que Deus te guarde na palma de sua mão” (TEIXEIRA; BERKENBROCK, 2002, p. 22). Ou, “se teu coração te condena, Deus é maior que teu coração” (1 Jo 3, 20) e “ninguém dentre nós vive para si mesmo ou morre para si mesmo. Se estamos vivos é para o Senhor que vivemos e se morremos, é para o Senhor que morremos. Portanto, vivos ou mortos, pertencemos ao Senhor” (Rm 14, 7-8). Ou ainda: “vai mais longe, tu não és a consequência nefasta de teus atos. Não é o momento de fazeres contas, és maior do que aquilo que sabes a teu respeito” (HENNEZEL; LELOUP, 2012, p. 133). Esta etapa e a anterior, juntas, podem ser comparadas ao rito romano do sacramento do perdão.

A sexta etapa refere-se à comunhão, partilha do pão e do vinho. Na tradição cristã, o pão consagrado – Corpo de Cristo – significa a ação, a práxis cristã: “Pois tive fome e me destes de comer. Tive sede e me destes de beber. Era forasteiro e me reconhecestes. Estive nu e me vestistes, doente e me visitastes, preso e vieste ver-me” (Mt 25, 35-36). O vinho consagrado – Sangue de Cristo – significa a contemplação (HENNEZEL; LELOUP, 2012, p. 133).

Leloup assinala que em algumas situações, o estado debilitado no qual a pessoa se encontra não possibilita a comunhão em duas espécies – pão e vinho. Assim, uma gota de vinho em seus lábios, como atitude simbólica, marcaria ritualmente a entrada no universo que ela já se encontra, da contemplação do Cristo.

Caso o acompanhante seja um ministro ordenado, esta etapa equivaleria ao sacramento da eucaristia, assim como as duas etapas anteriores corresponderiam ao sacramento do perdão. O que não significa que, imbuída do sentido espiritual sacramental presente nas experiências místicas uma pessoa não ordenada esteja impedida de ministrá-los. Pelo sacramento da crisma cada cristão assume sua função de rei, sacerdote e profeta (EVDOKIMOV, 1986, p. 127). Na esteira de Simeão, o Novo Teólogo, que reconhecia o primado da experiência mística em relação à hierarquia (LELOUP, 2003c, p. 232), Evdokimov (1986, p. 130) assinala que “o dualismo do sacro e do profano – que o tempo dos Padres da Igreja não conheceu – produz uma ruptura dos níveis ontológicos onde se coloca o mundo; ora,

o destino deste, segundo as parábolas evangélicas, está na interdependência dos pecadores e dos santos”.

A sétima etapa do ritual da dormição é a contemplação, silenciosa acolhida ao Mistério. Recordando a etimologia da palavra mistério, Leloup (HENNEZEL; LELOUP, 2012, p. 134) assinala que diante do mistério do morrer cabe apenas o emudecimento próprio às experiências místicas.

Etimologicamente, a palavra mistério vem do grego *mystes* que dará a palavra mudo. Os termos *místico*, *mistério* e *mudo* são oriundos da mesma raiz. Permanecemos mudos, juntos, diante do que nos acontece. A porta está aberta para o jardim, mas ainda falta dizer ‘Vai...Vai... eu fico aqui, mas contemplo a claridade através da janela; claridade que, por enquanto, só posso imaginar, mas tu já a vês. Todavia, estamos na mesma luz...’.

As sete etapas descritas que constituem ritual ortodoxo da dormição são o viático¹⁷⁵, o alento que, além de conferir sentido ao morrer, humanizam a morte permitindo que a entrada na “nobre claridade”¹⁷⁶ seja vivida em plenitude: “porque é no fim desta experiência mortal que podemos entrar na contemplação do que é imortal” (LELOUP, 2000b, p. 150).

Na tradição cristã, a morte é a expiração derradeira que marca o novo nascimento, nascimento cósmico, o *vere dies natalis*: “tudo o que esteve latente em cada um. Tudo o que o tempo nos obrigou a deixar e eliminar. Tudo o que tínhamos em potencial, agora será poder. Pela morte, o cristão entra na Vida em Plenitude. Nisso se ancora nossa esperança” (MIRANDA, 1999, p. 47).

3.3 Morte como libertação: a abordagem budista do morrer

Nobre Filho [ou nobre filha]... [fala seu nome], agora que tua respiração quase parou, eis que é chegado o momento de procurar um caminho porque a luz fundamental vai despontar. O teu Lama já te mostrou esta luz, a verdade em si, vazia e nua como o espaço sem limites e, não tendo centro, lícido, é o espírito virgem e sem mancha. Eis o momento de reconhecê-la. Permanece, pois, nesta luz, e conhecerás a libertação (LELOUP, 2002a, p. 27).

¹⁷⁵ Viático é a palavra usada na Igreja Católica para a comunhão eucarística no contexto do sacramento da unção dos enfermos. Aqui a palavra está sendo usada no sentido de alento, ânimo, coragem, vigor.

¹⁷⁶ Expressão usada pela beguina e mística Hadewijch d’Anvers (LELOUP, 2013a, p. 168).

Independente da tradição na qual se esteja inserido, com suas expressões próprias para evocar a realidade do morrer, o ser humano, de uma maneira geral, opera de modo muito semelhante. Mesmo com a imensa diferença cultural e religiosa – ocidente/oriente, cristianismo/budismo – o processo do morrer é sempre o mesmo porque a dimensão interna do ser humano é comum a todos. Dessa forma, ainda mais importante do que a formação religiosa ou espiritual, é a formação humana que prepara as pessoas para enfrentar e acompanhar o momento derradeiro com serenidade, sabedoria e principalmente, humanidade. Não por acaso a tradição budista entende que “não há presente ou caridade maior do que auxiliar uma pessoa a morrer bem” (RINPOCHE, 1999, p. 241).

O budismo tibetano, investigado por Leloup (HENNEZEL; LELOUP, 2012, p. 34) quanto à forma de conduzir o processo do morrer, entende que a morte não é o ponto final da vida. Contudo, na morte um ponto final é colocado. Trata-se do fim do encadeamento das causas e efeitos, do sofrimento e da ilusão: o fim da vida é o fim de uma ilusão e a morte é considerada o momento mais sagrado da existência. No budismo, é o momento da verdade no qual o homem encontra-se face a face consigo mesmo.

Diante da complexa realidade que envolve a abordagem budista do morrer, buscou-se, paralelamente às citações de Leloup, duas contribuições: de Pierre Weil (1924-2008) com quem Leloup travou parceria na publicação de algumas de suas obras e na elaboração de documentos em prol da Universidade Holística Internacional (CREMA, 2011, p. 7), e a contribuição do livro escrito por Sogyal Rinpoche (1947) e prologado pelo 14º Dalai Lama, Tenzin Gyatso (1935) – o Livro Tibetano do Viver e do Morrer – que, mais acessível ao mundo ocidental, apresenta os ensinamentos descritos no *Bardo Thodol*. Este, por sua vez, o Livro Tibetano dos Mortos, destina-se aos praticantes já familiarizados com a tradição que o gerou e com a linguagem própria dos ensinamentos budistas. O leitor ocidental dificilmente conseguiria penetrar no complexo universo da tradição budista sem as instruções orais transmitidas por um mestre (RINPOCHE, 1999, p. 142).

Por ocasião de sua primeira viagem aos Estados Unidos em 1979, o atual líder espiritual do budismo tibetano proferiu uma conferência na Universidade de Siracusa, em Nova Iorque (LELOUP, 2003b, p. 129). Presente, Leloup (2013b, p. 235) encantou-se com sua humanidade, com sua alegria mesmo diante das

adversidades e com seus ensinamentos, de forma especial àqueles sobre o *Bardo Thodol*, o Livro Tibetano dos Mortos que, em sintonia com a psicologia profunda, revela a importância de se conhecer os estados não ordinários de consciência.

Não se tratava, para ele, de um livro para os mortos, mas de um livro para os vivos. Obrigou-me, assim, a reler esse texto com outros olhos, um texto aparentemente exótico e obscuro, e a descobrir nele experiências próximas às *near death experience*, das quais nos fala a psicologia contemporânea. Quando me pedirem para acompanhar os agonizantes e quando fosse a minha vez de formar “acompanhantes” médicos, enfermeiros e voluntários lembrar-me-ei de suas palavras.

O *Bardo Thodol* é uma tradução do livro originalmente chamado *Bardo Tödrol Chenmo*, que significa Grande Liberação por Meio da Audição no Bardo e que contém ensinamentos extremamente antigos presentes nos chamados Tantras do Dzogchen (RINPOCHE, 1999, p. 141-142). É um livro tão importante que, no Tibete, acredita-se que a iluminação pode ser conseguida através de outros cinco métodos que não o meditar, entre eles, ouvindo ensinamentos contidos no *Bardo Tödrol Chenmo*.

A palavra tibetana bardo significa literalmente, “o que está entre dois” (LELOUP, 2002a, p. 25), ou “transição ou intervalo entre o encerramento de uma situação e o início de outra” (RINPOCHE, 1999, p. 141). Segundo Leloup (2002a, p. 25) e sua interpretação contemporânea, tanto os que se encontram na iminência de fazer a passagem, quanto os pacientes psicóticos – que as tradições antigas consideravam pessoas sagradas – precisam ser ajudados a fazer uma travessia. Por estarem divididos entre dois mundos, ou entre dois bardos, imersos em imagens e representações inconscientes e refém das mesmas, precisariam de acompanhamento para atravessá-los.

Este texto, da maneira como estudaremos agora, foi-me transmitido pelo Dalai Lama e por Kalou Rimonché. Eles me fizeram compreender que este livro é para os moribundos e também para os que estão vivos. Concordam com Jung que, meditando sobre este texto, dizia ser o mesmo de psicologia profunda, revelador de estados não ordinários de consciência, sendo importante conhecê-lo, particularmente se tivermos que acompanhar pacientes psicóticos.

Nesse sentido, na tradição budista, é fundamental a presença do lama, o mestre, o guru, o ser superior responsável por acompanhar a transição entre os bardos. É da competência do lama ajudar a dissolver as memórias que bloqueiam o acesso à consciência plena na grande travessia entre a vida e a morte.

Embora usualmente o bardo refira-se ao estado intermediário entre a morte e o renascimento, seu significado real remete aos momentos críticos da vida, nos quais é intensificada a possibilidade de libertação (RINPOCHE, 1999, p. 142; 29). O bardo não pertenceria ao mundo espiritual e estaria sempre ocorrendo, tanto ao longo da vida, quanto na morte. Leloup (2002a, p. 25) dirá que “o bardo é o mundo das imagens, dos arquétipos. Não é simplesmente o mundo do inconsciente. É alguma coisa que está entre o inconsciente e o consciente, entre o inconsciente e o supra consciente”.

Os bardos ou interregnos são os grandes intervalos que compõem a existência, intervalos a partir dos quais pode ocorrer a entrada na vida eterna. Os quatro grandes bardos a serem atravessados são o bardo da existência, o bardo da passagem, o bardo da luminosidade e o bardo do vir a ser (WEIL, 2011, p. 212). No Livro Tibetano do Viver e do Morrer são denominados, respectivamente, o bardo “natural” desta vida, o bardo “doloroso” da morte, o bardo “luminoso” do dharmata e o bardo “cármico” do vir a ser (RINPOCHE, 1999, p. 143).

O primeiro bardo, da existência atual, compreende o intervalo entre o nascimento e a morte, também denominada ‘passagem’ na tradição budista. Segundo o Livro Tibetano do Viver e do Morrer, é o tempo oportuno para, ao receber os ensinamentos, colocá-los em prática em preparação para a morte (RINPOCHE, 1999, p. 143). Weil (2011, p. 214) dirá que é a “oportunidade para transcender e sair desta característica da existência que consiste em nascer, crescer, envelhecer, adoecer e morrer”.

O segundo bardo, da passagem – em tibetano *Chikai Bardo* (WEIL, 2011, p. 221), teria início na morte estendendo-se até a visão da Clara Luz, a Luminosidade. É uma fase muito importante no que diz respeito ao acompanhamento. É comum pensar que a morte acontece repentinamente, mas segundo a tradição tibetana há todo um processo no ato de morrer que deve ser acompanhado com piedade e paciência. Processo descrito por Leloup (2002a, p. 26) como o itinerário tibetano do morrer.

Recordando o sentido profundo da palavra piedade, que significa acessar o sofrimento do outro a partir de uma dimensão profunda, Leloup (HENNEZEL; LELOUP, 2012, p. 75-76) dirá que com piedade “não ouvimos o outro apenas com a cabeça ou com o coração, mas com as entranhas”. A paciência, por sua vez, dá ao tempo do morrer outra qualidade que não aquela da cronologia das horas. A paciência transforma o tempo do morrer.

Em uma cama de hospital, a doença coloca-nos verdadeiramente nesse tempo, um tempo em que se tem tudo o que é necessário para enfrentar a provação do momento presente, mas nada para enfrentar o que vem depois. Não se trata somente de dar tempo ao tempo, mas de dar paciência, abertura, ao tempo.

O bardo da passagem comportaria duas fases relativas à dissolução externa. A primeira fase refere-se à dissolução do psiquismo, dos sentidos. Esta fase é percebida no cessar das faculdades sensitivas. Leloup assinala que este estado de privação sensorial é aterrorizante (HENNEZEL; LELOUP, 2012, p. 105). O Livro Tibetano do Viver e do Morrer exemplifica:

se as pessoas em torno do nosso leito estão conversando, haverá um ponto em que podemos ouvir o som das suas vozes, mas não entendemos o sentido das palavras que dizem. Isso significa que a consciência do ouvido deixou de funcionar. [...] Quando os sentidos não mais podem ser experimentados inteiramente, está ocorrendo a primeira fase do processo de dissolução (RINPOCHE, 1999, p. 319).

A segunda fase diz respeito à desintegração dos elementos que compõe o corpo humano: terra, água, fogo e ar (WEIL, 2011, p. 221)¹⁷⁷. A dissolução do elemento terra estaria ligada à intensa fraqueza que se abate sobre a pessoa, que se sente desconfortável, com sensação de peso, dificuldade para abrir e fechar os olhos, a mente agitada e muita sonolência (RINPOCHE, 1999, p. 319). A dissolução do elemento água refere-se à perda dos fluidos corporais. Pode ser percebida na coriza, na secreção dos olhos e na incontinência urinária. A língua torna-se pesada, os lábios secos, a garganta obstruída e a sensação de muita sede é consequência da *secura* que a perda de água provoca. A dissolução do elemento fogo manifesta-se na baixa temperatura corporal. Os pés, as mãos e a respiração tornam-se frias.

¹⁷⁷ Ver também Rinpoche (1999, p. 319).

Não se percebe mais as pessoas que estão em volta. A dissolução do elemento ar torna a respiração ofegante, com inspirações curtas e expirações mais longas. Os olhos ficam imóveis, voltados para cima. É o momento no qual as visões aparecem, visões que são projeções, sombras recalcadas do inconsciente. A mente fica muito confusa e já não se percebe mais o mundo exterior: “nossa última sensação de contato com o mundo físico se esvai” (RINPOCHE, 1999, p. 321).

Estas narrativas, ainda que dolorosas, apontam para a importância do cuidado dispensado a quem está a fazer a passagem, independente da tradição religiosa a qual pertence. Viver a passagem com espiritualidade dependeria fundamentalmente do papel desempenhado pelo acompanhante que deve estar interiormente preparado para a missão de acompanhar. Ele é o grande parteiro da passagem. Munido de ‘com-paixão’ e cuidado, ainda que não seja um lama, é aquele que se encontra à cabeceira de quem morre que poderá oferecer alento e coragem para que a morte possa ser vivida com o menor sofrimento possível. Este seria o profundo significado de ‘morte feliz’¹⁷⁸, a verdadeira eutanásia que não tira a vida do outro, mas o permite morrer com vida.

O terceiro bardo, da luminosidade, é o interregno dos seres com corpo de luz. Também denominado *Dharmata*, situa-se entre o fim da experiência da Clara Luz e vai até a transformação iniciada no último bardo, do vir a ser (RINPOCHE, 1999, p. 143).

O quarto e último bardo, do vir a ser ou *Sipa Bardo*, compreende o “momento da aquisição de um corpo mental até o próximo nascimento ou transmigração num dos seis mundos do Samsára, entre os quais se situa a reencarnação como ser humano” (WEIL, 2011, p. 212; p. 217). Os seis mundos do samsára equivalem a seis reinos: dos deuses, dos deuses ciumentos, dos humanos, dos animais, dos seres famintos e dos infernos.

Embora o foco deste tópico da pesquisa – a abordagem budista do morrer segundo a hermenêutica leloupiana – limite-se a investigar a forma de acompanhar espiritualmente as pessoas na transição entre o bardo da existência e o bardo da passagem, fez-se necessário ter uma visão geral do processo. O itinerário descrito por Leloup a partir do Livro Tibetano dos Mortos apresenta as fases do morrer e os respectivos cuidados espirituais que podem facilitar a transição entre os bardos.

¹⁷⁸ Expressão usada pelo teólogo suíço Hans Küng como título de seu livro – *Morire felici?*

A primeira fase do itinerário tibetano do morrer consistiria em lembrar àquele que está a fazer a passagem que uma nova realidade se aproxima. Nesse momento é fundamental reconhecer o outro em sua singularidade: a pessoa que vai morrer é o ‘nobre filho’ e seu nome deve ser pronunciado em demonstração de apressamento e reconhecimento de sua nobreza e dignidade. O nome é a maneira singular de cada pessoa encarnar a vida: “cada um dos nomes é um eco do grande nome do Ser” (LELOUP, 2002a, p. 28).

Esse passo envolve também algumas orientações no sentido de ajudar a pessoa a não temer o que está por vir e a dirigir o olhar para a Clara Luz. As palavras pronunciadas pelo acompanhante, no caso, o lama, são:

tua respiração vai cessar, vais morrer. [...] Não te lamentes, não te queixes. É chegado o momento de partir. Não olhes para trás. Dirigi-tei teu olhar para a Pura Luz. Não tenhas medo desta Clara Luz que vai te aparecer, não tenhas medo. [...] Lembra-te disso. Em tua vida já conheceste lampejos disso, clarões do Grande dia, do dia que é uma Grande Estrela. Na noite em que vivemos, já conhecemos algumas centelhas. Lembra-te disso para não teres medo. Porque lá entras no mundo do desconhecido (LELOUP, 2002a, p. 28-29).

O medo é decorrente da intensa experiência de vacuidade, já que na morte experimenta-se uma consciência sem objeto. A Clara Luz é a entrada nessa nova forma de consciência ilimitada, que pode ter sido experimentada através das práticas meditativas ao longo na vida: ‘nirvana no samsara’. Pierre Weil (2011, p. 233) assinala que:

o aparecimento repentino da Clara Luz surpreende a maioria das pessoas pela sua força infinita. Com efeito, a Clara Luz não é nada menos do que a revelação da verdadeira natureza do Espírito. As pessoas que não tiveram nenhum preparo ou tiveram preparo insuficiente não suportam seu brilho e desmaiam. Os grandes praticantes, pelo contrário, mergulham na Clara Luz, se identificam com ela e o seu ego desvanece como uma onda no mar. Neste nível, nunca houve separação nem dualidade. A sua caminhada terminou. Quanto aos outros, vão acordar no próximo bardo, o da Luminosidade ou Dharmadatu.

O acompanhante deve cuidar para que uma respiração profunda e controlada em um ambiente silencioso e sereno seja praticada pela pessoa que se encontra no limiar dos bardos da existência atual e da passagem. Leloup (HENNEZEL; LELOUP, 2012, p. 81) insiste no papel da respiração no processo do

morrer: “é a respiração que pode ajudar-nos a encontrar esse equilíbrio. E mais particularmente a atenção prestada a nossa própria respiração. Não será, porventura, a respiração que nos liga uns aos outros sem nos confundirmos?”.

Nesse sentido, as tradições orientais desenvolvem práticas que permitem ao acompanhante manter-se centrado, assente em si mesmo evitando a fusão com o sofrimento do outro: “ser compassivo sem nos deixar arrastar pelo sofrimento do outro”, dirá Leloup (2012, p. 81). A prática budista do *Tonglen* – literalmente, troca – que significa também trocar de lugar com o outro, demonstra que no dar e receber, no movimento de acolhida e doação, acontece a transfusão de serenidade tão necessária no que diz respeito ao acompanhamento na passagem (LELOUP, 2002b, p. 161).

Trata-se de uma prática ligada à respiração. Em primeiro lugar tenho de depor meus medos, minhas tensões, meus fardos de fadiga. Em seguida, durante a inspiração, acolho o sofrimento do outro. Na expiração, não conservo tal sofrimento que não me pertence, eu o reenvio, confio-o de alguma forma a algo maior do que eu. E depois, inspiro de novo, força e paz para orientá-las em direção do doente que acompanho. Opera-se então uma transfusão de serenidade. [...] Poder-se-ia dizer que, nesse momento, o acompanhante é, por sua vez, acompanhado (HENNEZEL; LELOUP, 2012, p. 81).

A segunda fase do itinerário tibetano do morrer também consistiria em uma recordação: é preciso lembrar insistentemente que as visões que se apoderam da pessoa no momento da morte são projeções do espírito. Agradáveis ou não, as projeções não podem ser negadas. Leloup (2002a p. 33) recorda uma situação na qual ao visitar um doente psiquiátrico em um hospital, ele lhe revelara que embaixo de sua cama havia uma grande serpente. Mesmo sabendo que nada havia, era perceptível em seu olhar um medo muito real. Sabiamente, sugeriu que olhassem juntos para verificar o quanto a cobra era perigosa. Abaixando-se como se estivesse vendo a serpente, exclamou que ela não parecia oferecer perigo. Surpreso, ouviu como resposta que, de fato, a situação não era tão grave e que, além disso, já não a via mais.

As visões representam as sombras recalcadas do inconsciente. Uma imagem junguiana típica para explicar a estrutura da psique é aquela do oceano, no qual se avista a ponta de um iceberg, a consciência. O que está submerso pelas águas é o inconsciente – pessoal e coletivo (SILVEIRA, 2000, p. 63).

Portanto, no momento da morte há uma travessia do inconsciente. Dos inconscientes pessoal, familiar, coletivo e mesmo do inconsciente cósmico. É difícil compreender, porque o que os agonizantes vivem nesse mistério de seu delírio (que nós chamamos delírio) é, algumas vezes, a transmutação de algo concernente à sua família, à sociedade em que ele viveu e que concerne também ao futuro do mundo (LELOUP, 2002a, p. 31).

Segundo Leloup, a questão da identificação é um problema na hora da morte: quanto mais apegada ao seu papel social e quanto mais distante a pessoa estiver de sua verdadeira identidade, mais difícil será o processo. Haveria um estado de liberdade a ser conquistado em relação às imagens que se tem de si mesmo que, entretanto, não significaria perda de identidade. A grande descoberta a ser feita é que a autêntica identidade ultrapassa a todas as identificações.

A terceira fase do itinerário tibetano do morrer é denominada subida dos venenos (LELOUP, 2002a, p. 31). É a etapa da ultrapassagem dos estados de consciência rumo à consciência plena. Tomada por tensões interiores – os venenos – que podem aparecer de forma simbólica através de imagens, a pessoa é orientada pelo Lama a neutralizá-las e ultrapassá-las. Assinala Leloup (2002a, p. 36) que,

o que é preciso visar, sempre, é a libertação do contrário. Um dos sinais de maturidade em nossa vida ordinária é quando os contrários aparecem como complementares. Nesta visão, não se necessitam opor anjos e demônios, mas se necessita ultrapassar uns e outros. A divindade benevolente é tão perigosa quanto a divindade irascível. Ambas podem nos seduzir, imobilizar e nos deixar identificados com elas. O perigo, para aqueles que têm um caminho espiritual, não é o apego às riquezas materiais, mas o apego aos estados de consciência. Estados de consciência que se tomam pelo absoluto levando-os a uma forma de idolatria sutil. É preciso estar atento a fim de não parar nessa fase e tentar ir além. Além, para ir além – é a mensagem do Buda.

A quarta fase do itinerário tibetano do morrer é relativa ao julgamento. Caso a travessia para a Clara Luz não tenha ocorrido, o espírito, entendido como energia, subsiste apegado aos arquétipos, às imagens, às memórias. O julgamento é o processo que visa a libertação do carma, das memórias. Na fase do julgamento o Lama diz: “não olhe nem um prato nem o outro prato da balança. Vá além do seu carma, seja ele positivo ou negativo. Lembre-se de que a Clara Luz está além das consequências dos seus atos” (LELOUP, 2002a, p. 37).

A quinta fase do itinerário tibetano do morrer é relativa a um possível retorno. Possível porque esta fase e a anterior – ‘o julgamento’ e ‘a volta possível’ – só ocorreriam quando, na morte, o despertar não tenha sido alcançado: “é o estado de alguém que não pôde aproveitar sua morte para reunir-se à sua natureza verdadeira e conhecer o despertar” (LELOUP, 2002a, p. 38). O espírito ou energia¹⁷⁹ que na fase anterior encontrava-se apegado às imagens, nesta fase busca um corpo no espaço-tempo. O lama pronuncia as seguintes palavras:

os seres, como eu, vão ainda errar no ciclo das existências, em virtude de suas aversões e de suas atrações; Aquele que ainda experimenta atração e aversão deverá errar eternamente no ciclo das existências e mergulhar no oceano do sofrimento. É por isso nobre amigo, que debes renunciar tanto quanto possível a atração e repulsão. Tenta, de agora em diante, não mais odiar e não mais cobiçar. É esta via que te conduzirá à via do despertar (LELOUP, 2002a, p. 38).

Partindo da premissa que a morte é a libertação do sofrimento, a tradição budista entende que é fundamental “encará-lo de frente, não para comprazer-se nele, mas para passar além dele, ir além” (HENNEZEL; LELOUP, 2012, p. 34). Nesse sentido, as Quatro Nobres Verdades ofereceriam uma saída.

A primeira nobre verdade é *dukkha*: tudo é sofrimento, impermanência, insatisfação. Segundo Leloup (2003b, p. 113) *dukkha* comportaria três níveis: físico, psíquico e metafísico. O sofrimento no nível físico remete aos sofrimentos corporais, a dor, a velhice e a morte; o sofrimento no nível psíquico remete a questão da impermanência de todas as coisas; o sofrimento no nível metafísico remete à incompletude humana, sua própria condição de não ter existência em si mesma: “a condição humana é sofrimento, no sentido de não ser o Todo, de não ter em si o Ser. Nós somos vapor, fumaça, um reflexo, e não a Luz”.

Vale recordar, através de uma lendária história contada por Rinpoche (1999, p. 50), o lugar que a questão da impermanência, especialmente valorizada na tradição budista, ocupa na vida humana¹⁸⁰. Ele era ainda uma criança quando ouviu, no Tibete, a história de uma mulher – Krisha Gotami – cujo primogênito, com aproximadamente um ano, havia adoecido e morrido. Desconsolada, ela vai à

¹⁷⁹ Segundo Leloup (2002a, p. 41) a memória é a energia que tem necessidade da matéria como suporte. A energia, por sua vez, é o mundo da psique (LELOUP, 2007c, p. 151).

¹⁸⁰ História também citada por Ferry (2007, p. 54).

procura de algo que restituísse a vida de seu menino e encontra um sábio que a leva até Buda. Ouvindo a mulher com “infinita compaixão”, Buda diz que a cura daquela dor que aflige seu coração depende que ela lhe traga uma semente de mostarda vinda de uma casa onde a morte nunca tenha entrado. Em busca do antídoto ela percorre a cidade inteira e percebe a impossibilidade de encontrar um só lugar onde a morte não tenha chegado. Despedindo-se da criança na sepultura, a mulher retorna até Buda dizendo que começa a entender o que ele pretendeu ensinar. Sua volta tinha uma motivação: que ele lhe ensinasse a verdade sobre a morte. Ao que Buda responde:

se quer saber a verdade da vida e da morte, precisa refletir continuamente sobre isto: há somente uma lei que nunca muda no universo – é a de que todas as coisas mudam, todas as coisas são impermanentes. A morte do seu filho ajudou você a ver que o reino que estamos – samsara – é um oceano de insuportável sofrimento. Há um caminho, e apenas um caminho, para sair do ciclo incessante de nascimento e morte do samsara, que é o caminho da libertação. Uma vez que a dor agora a preparou para o aprendizado, e seu coração está se abrindo à verdade, vou mostrar-lhe o caminho (RINPOCHE, 1999, p. 51).

A segunda nobre verdade, *tanha*, aponta para a causa do sofrimento: o apego. Considerando a dificuldade de tradução, Leloup (2003b, p. 115) entende *tanha* como uma “forma particular de desejo”, no sentido de uma atitude centrada em si mesmo. Do ponto de vista budista, o apego/desejo – *tanha* – é a causa de todo sofrimento – *dukkha*. Leloup traça um paralelo entre *tanha* e a árvore do conhecimento do bem e do mal, presente na narrativa bíblica do livro do Genesis relativa ao pecado original (Gn 3, 1-13). Em sua interpretação, a árvore do conhecimento do bem e do mal é símbolo do conhecimento egocentrado, que qualifica como bem e como mal, o que, respectivamente, agrada e desagradar. A árvore da vida, ao contrário, símbolo do conhecimento teocentrado, permite a quem comer do seu fruto dar à vida o grande sim, sim ao que é: “por este sim a pessoa se religa a informação criadora de tudo que existe. [...] É ver as coisas não a partir de meu pequeno eu e de minhas categorias ou de minhas memórias, mas a partir de *Deus em mim*” (LELOUP, 2003b, p. 116).

A terceira nobre verdade, o nirvana, lembra que “no âmago do criado, existe uma realidade não criada, a *clara luz* que todos os homens verão no momento da

morte” (HENNEZEL; LELOUP, 2012, p. 34). Nirvana é estado de ausência de *dukka* e de *tanha*. Mais uma vez, traçando um paralelo entre as tradições, Leloup (2003b, p. 117-118) levanta a hipótese de uma proximidade entre o sentido de nirvana enquanto parada, cessação, e o sentido de *shabbat* enquanto parada, repouso: “no nirvana, no *shabbat*, há uma certa dimensão comum de paz, de repouso, porque o ser humano pára o curso louco de seu desejo, de seu ego”. De paralelo em paralelo, Leloup (2003b, p. 120-121) associa a experiência do nirvana à experiência de liberdade total: o nirvana é o Absoluto, o Incondicionado. Nirvana como visão das coisas tais como são. Recordando a primeira carta joanina – “Seremos semelhante a ele, porque o veremos tal como ele é” (1 Jo 3, 2) – Leloup conduz à compreensão de que “ver Deus tal como ele é” e ver a realidade tal qual ela se apresenta é, em última instância, nirvana, libertação.

A quarta nobre verdade é o convite a trilhar o caminho que vai dar no nirvana: o ‘caminho óctuplo da santidade’ – a visão justa, o pensamento justo, a palavra justa, ação justa, os meios de existência justos, o esforço justo, a atenção justa, a concentração justa (LELOUP, 2003b, 121) – que trilhado, conduzirá o ser humano, budista ou cristão, a um mesmo lugar.

Através da interpretação leloupiana do itinerário tibetano do morrer, as tradições investigadas nesta pesquisa – cristianismo e budismo – guardando as devidas proporções, tornam-se próximas no que se refere à espiritualidade do morrer. O que demonstra a posição perenialista de Leloup. Crema (2009, p. 86) dirá que via perene encontra-se além das especulações teóricas: “todas as grandes tradições sapienciais são dotadas de tecnologias de aperfeiçoamento da qualidade noética, do despertar de uma escuta silenciosa, para abrir o coração para o inusitado, o instante, sempre novo e eterno”. Porque, segundo Leloup (HENNEZEL, LELOUP, 2012, p. 41) “em qualquer tradição, esta é a finalidade. Para atingir esta finalidade há caminhos verticais, caminhos abruptos como os de uma montanha, caminhos suaves, mas o objetivo é o mesmo”: o iluminado é o ressuscitado.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Abre-te ao mistério e verás que as doutrinas mais tradicionais vacilam, as fórmulas mais exatas evanescem e os símbolos mais poderosos evaporam-se. Acolhe o mistério no começo e no termo de tua busca, e acabarás encontrando uma verdade mais plena, mais humana, mais tua (BOFF, 1993, p. 147).

Diante da beleza e leveza do estilo alexandrino de Fílon e dos Terapeutas, cuja abordagem prioriza o ‘cuidado com o ser’, diante da profundidade da mística de Mestre Eckhart do desapego e entrega do ‘deixar ser’, e diante da riqueza da prática iniciática de Graf Dürckheim do ‘desvelamento do ser’, foram dados os primeiros passos para conhecer – no sentido de registrar uma realidade objetivamente verificável (MERTON, 2001, p. 334) – o que sustentava a antropologia elaborada por Leloup. Fez-se necessário conhecer, investigar o que dava suporte à antropologia capaz de transformar a concepção de morte – de morte fatal à morte pascal.

Partindo do conhecimento obtido no primeiro capítulo, o segundo foi gerado na esperança de que não estamos condenados a rolar a pedra montanha acima. No caminho aberto pela hermenêutica leloupiana a concepção que aprisiona – morte fatal – dá lugar à experiência que liberta – morte pascal – e é possível compreender o que significa dizer que a graça habita o âmago do absurdo.

Dessa forma, enquanto o primeiro capítulo marcou o tempo de conhecer, o segundo capítulo marcou o tempo de compreender. Segundo Thomas Merton, compreender é ser captado por uma nova realidade que se concretiza. A pessoa se torna aquilo que ela compreende: “a compreensão não é verificável, mas condição de ser” (MERTON, 2001, p. 334). Nesse sentido, a compreensão é a condição para dar o “salto quântico” transformante proposto por Leloup (2002a, p. 64), a travessia entre as duas concepções de morte. M. Heidegger, na esteira de W. Dilthey (1833-1911), para quem enquanto a natureza é passível de explicação, a vida espiritual é passível de compreensão – já afirmara com propriedade que a compreensão fundamenta a existência humana: “ser homem significa compreender” (MANNUCCI, 1985, p. 328).

Entretanto, para isso foi preciso trilhar um caminho – além daquele que em cada despedida deixa no coração uma marca e uma saudade – e de alguma forma sentir o gosto da finitude também nos livros lidos e nos filmes assistidos que retratam a dura realidade do morrer.

Santo Inácio de Loyola (1491-1556) dizia que não é o muito saber que sacia a alma, mas o sentir e saborear as coisas internamente. A finitude também foi saboreada em forma de poesia, em forma de casulo que vira borboleta, em forma de esperança. E cumpriu-se assim mais uma etapa da pesquisa, não sem antes estar frente a frente com a serpente que, antes de ser vista como um rolo de corda representou o absurdo da morte fatal que não tem jeito. Absurdo que é sempre o ponto de partida, como nas palavras de Leloup (2002a, p. 98) – “a graça no âmago do absurdo” – e de Merton (2001, p. 334).

A percepção do absurdo. A liberdade começa com a aceitação completa do absurdo: a disposição de *compreender* e experienciar nossa própria vida como totalmente absurda em relação ao aparente sentido que foi lançado sobre a vida pela sociedade, pela ilusão. Mas a experiência desse absurdo também é apenas um potencial, apenas um ponto de partida para uma compreensão mais profunda: a compreensão dessa realidade-raiz em mim mesmo e em toda a vida, que eu não conheço e não posso conhecer. Isso implica a capacidade de ver que compreender e conhecer não são a mesma coisa.

O percurso trilhado durante a pesquisa levou-me a compreender que por traz do desconforto que a questão da morte desperta, haveria uma lacuna a ser preenchida. Trata-se de uma falta relativa à vivência da espiritualidade que, em última instância, remete à deficiência em educar o ser humano para ser. Este me parece o *plus* da antropologia leloupiana – educar para ser – em total conformidade com importantes documentos de vanguarda¹⁸¹ dentre os quais destaco o Relatório Delors. Publicado no Brasil com o título ‘Educação: um tesouro a descobrir’ (WEIL, 200-, p. 123), o Relatório Delors é um documento da Comissão Internacional sobre Educação para o Século XXI para a UNESCO no qual, em seu quarto capítulo – Os Quatro Pilares da Educação – tece importantes considerações sobre o que deve sustentar a tarefa de educar. Construída a partir da aprendizagem que envolve o

¹⁸¹ A Declaração de Veneza e a Carta da Transdisciplinaridade, por exemplo. Ver Weil (200-).

tripé conhecer- fazer- conviver, o Relatório Delors apresenta um quarto pilar que leva em consideração o potencial criativo de cada um: educar para ser¹⁸².

Uma nova concepção ampliada de educação devia fazer com que todos pudessem descobrir, reanimar e fortalecer o seu potencial criativo – revelar o tesouro escondido em cada um de nós. Isto supõe que se ultrapasse a visão puramente instrumental da educação, considerada como a via obrigatória para obter certos resultados [...] e se passe a considerá-la em toda sua plenitude: realização que, na sua totalidade, aprende a ser (WEIL, 200-, p. 125).

Dessa forma, educar para a vida – e para a morte – implica em aprender a ser. O psicanalista alemão Erich Fromm (1900-1980), recorda que a origem da palavra educar – literalmente “conduzir para frente ou fazer desabrochar o que está potencialmente presente” (2015, p. 154) – remete à importância do reconhecimento e da valorização das potencialidades. No mesmo sentido, o biblista Ivo Storniolo (1944-2008) assinala que o verbo educar, do latim *educere*, significa tirar fora, extrair, desentralhar para revelar a essência.

Artistas, sábios e místicos são os grandes educadores da humanidade. São eles que caminham à frente no tempo, no espaço e na profundidade do próprio ser, a todos revelando os caminhos e os horizontes que todos temos dentro de nós mesmos. Com o trabalho e o suor deles vamos descobrindo que o que está dentro está fora também, e vice-versa; vamos descobrindo que o infinito está no finito, e vice-versa; vamos descobrindo que o divino está no humano, e vice-versa. Mas, sobretudo, vamos descobrindo com eles que o cerne da realidade é o paradoxo do Uno que se revela no verso, o Invisível no visível, o Ser nos seres, Deus nas criaturas. Tudo inicia no Uno, multiplica-se nos versos, e de novo se encaminha para o Uno. Tudo nasce de um mesmo Amor, se multiplica em muitos amores, e finalmente se reúne de novo no mesmo Amor (STORNILOLO, 1994, p. 7).

Eternidade presente aqui e agora, futuro no presente e vice-versa. ‘Já e ainda não’¹⁸³ em uma dinâmica na qual os opostos são complementares: dia e noite, nascimento e morte, abertura e fechamento à misteriosa realidade da vida. Realidade que, vista a partir do paradigma holístico e sintético não é excludente.

¹⁸² Educar para ser é o *leitmotiv* da pedagogia iniciática, proposta inovadora de educação que resgata o diálogo entre a filosofia, a ciência, a arte e a espiritualidade e considera o ser humano em todas as duas dimensões (Crema, 2009, p. 62).

¹⁸³ Expressão para falar sobre ‘o que já’ aconteceu por meio do mistério pascal de Jesus Cristo – vida, morte, ressurreição – e ‘o que está por acontecer’ mediante ao acontecimento parusiaco.

Nesse sentido, educar é processo semelhante àquele de descascar a cebola: é preciso retirar as cascas que a encobrem. As camadas secas não permitem que o sabor da realidade complexa, multidimensional e multireferencial seja experimentado.

Educar para ser significa desenvolver todas as dimensões do ser humano – espírito e corpo, inteligência, sensibilidade, sentido estético, responsabilidade pessoal, espiritualidade – (WEIL, 200-, p. 137), dimensão esta presente na definição de saúde da OMS de 22 de janeiro de 1998 – “Saúde é um estado dinâmico de completo bem estar físico, mental, espiritual e social, e não meramente a ausência de doença ou enfermidade” (REVISTA..., 2016) – bem como na Declaração Universal sobre Bioética e Direitos Humanos (2016) que entende a identidade do ser humano formada pelas dimensões biológicas, psicológicas, sociais, culturais e espirituais. O que é significativo, não em relação à definição de saúde em si¹⁸⁴, mas em função da inclusão da dimensão espiritual num contexto predominantemente técnico e racional.

Muitas mudanças ocorreram no processo de morrer nos últimos séculos. Segundo Philippe Ariès (1914-1984), em extenso percurso traçado sobre a posição do homem diante da morte, até o fim do século XIX duas características marcavam o processo do morrer, que era acompanhado pela família e acontecia em casa. A primeira característica refere-se à simplicidade com que a morte era vista e até esperada – a morte súbita era considerada maldição (ARIÈS, 2014, p. 13). A segunda refere-se à publicidade em torno do morrer – “sempre se morria em público” (ARIÈS, 2014, p. 24) – que levava um grande número de pessoas a despedir-se daquele que partia. Porém, esta realidade foi se transformando e na metade do século XX, a morte, quando esperada, não mais acontecia em casa, mas no hospital (ARIÈS, 2014, p. 770). Inicia-se assim o período da negação da morte que precisava ser escondida, e inclusive, a manifestação da dor pela partida de um ente querido deveria ser evitada (ARIÈS, 2014, p. 779). Impossibilitada de banir a morte, a medicina pretendeu adiá-la ao máximo. Vista como fracasso, deixou de ser um fenômeno natural e necessário (ARIÈS, 2014, p. 791).

¹⁸⁴ Boff (2000, p. 144) tece algumas críticas à definição de saúde proposta pela OMS, que segundo ele, “parte de uma suposição falsa de que é possível uma existência sem dor e sem morte. [...] Saúde e cura designam o processo de adaptação e de integração das mais diversas situações, nas quais se dá a saúde, a doença, o sofrimento, a recuperação, o envelhecimento e o caminhar tranquilo para a grande passagem da morte”.

Nesse sentido, ainda que não faça parte do escopo desta pesquisa, acenar para a importância do testamento vital poderá contribuir para a vivência da espiritualidade do morrer. Não se pode perder de vista que para Leloup (HENNEZEL; LELOUP, 2012, p. 135) “o momento da morte é o mais elevado da vida, aquele em que esta alcança sua mais elevada intensidade. O essencial é morrer vivo, não privar ninguém dessa ocasião de viver intensamente tal passagem”.

Fascinado pelo tema da arte de morrer – *ars moriend* – o teólogo suíço Hans Küng (1928) parece compartilhar da mesma opinião ao defender que o ser humano deve escolher como morrer: “recebo agora adesões e confirmações de pessoas religiosas ou não, que me agradecem por ter tido a coragem de tratar com a competência e a honestidade de um teólogo cristão, ou melhor, católico, a questão da eutanásia” (KÜNG, 2016). Eutanásia que em nada se identifica com “auto assassinato arbitrário e ímpio”, como muitos o acusam, mas “morte feliz, boa, justa, leve, bela”. Marcado pela sofrida morte de um irmão acometido por um tumor cerebral incurável e pela extensa doença de um amigo que por oito anos vegetou na “névoa da demência”, o teólogo suíço acredita que o autêntico “descanse em paz” pressupõe o direito de escolher quando e como morrer. Maneira viva de morrer na mais autêntica espiritualidade.

Depois de ter organizado tudo o que precisava ser organizado, com gratidão e com uma oração confiante. Para mim, essa atitude se fundamenta, em última instância, na esperança de uma vida eterna que é o cumprimento definitivo da existência em outra dimensão da paz e da harmonia, do amor duradouro e da felicidade permanente. Essa é a minha ideia do morrer feliz, que se inspira na Bíblia (KÜNG, 2016).

No Brasil, o Conselho Federal de Medicina, através da resolução 1995/12 aprovou, em 31 de agosto de 2012, a diretiva antecipada de vontade, ou seja, o testamento vital, ainda tão pouco conhecido. Não se trata de eutanásia, mas de um mecanismo que garante ao paciente em estado terminal que sua vontade seja respeitada em relação ao tipo de tratamento a ser submetido. Basta que a pessoa esteja lúcida, seja maior de 18 anos, portadora de doença crônica degenerativa ou outra doença que evolua para estado vegetativo, e declare sua vontade – que deve constar no prontuário médico – de não receber intervenções no intuito de prolongar a vida (BERGAMASCO, 2016).

Não se poderia deixar de mencionar que na mesma data em que no Brasil o CFM – Conselho Federal de Medicina – regulamentava a diretiva antecipada de vontade, na Itália morria o Cardeal Carlo Maria Martini (1927-2012) que fez de sua vida e de sua morte uma “lição de teologia” (D’ÁVILA; RIBEIRO, 2016). Melhor dizendo, de espiritualidade. Como demonstram as palavras de Scalfari (2016) em artigo dedicado ao cardeal:

Por isso, ousou pensar que decidir ir em paz foi o instante feliz da sua vida. Eu não tenho fé no além e não a busco. Ele sabia disso e nunca fez nada para me converter. Não era essa a sua pastoralidade, ao menos comigo. Ele queria me oferecer a sua experiência e talvez utilizar a minha. Mas qual experiência? Certamente não a do mundo, mas sim a da alma, dos instintos, dos sentimentos, dos pensamentos.

Em última instância, experiência de troca de vivências espirituais. Acreditando ser a morte “o instante em que se atravessa a porta que conduz à contemplação eterna na luz do Senhor” (SCALFARI, 2016), o cardeal recusou a obstinação terapêutica no seu próprio processo de morrer e defendeu explicitamente o direito à suspensão de esforço terapêutico em seu livro *Credere e conoscere* publicado em março de 2012: “as novas tecnologias que permitem intervenções cada vez mais eficazes sobre o corpo humano requerem um suplemento de sabedoria para não prolongar os tratamentos quando já não ajudam mais a pessoa” (MARTINI apud GALEAZZI, 2016). Entretanto, o cardeal teria chegado a estas conclusões não sem antes questionar a Deus sobre a espinhosa questão do morrer.

Mais de uma vez eu lamentei com o Senhor pelo fato de que, morrendo, não tirou de nós a necessidade de morrer. Seria tão bonito poder dizer: Jesus também enfrentou a morte em nosso lugar, e, mortos, poderemos ir para o Paraíso por um caminho florido. Ao invés, Deus quis que passássemos por esta “dura via” que é a morte e que entrássemos na escuridão que sempre dá um pouco de medo. Eu me pacifiquei novamente com o pensamento de ter que morrer quando compreendi que, sem a morte, nunca chegaríamos a fazer um ato de plena confiança em Deus. De fato, em cada escolha comprometedora, nós sempre temos “saídas de segurança”. Ao invés, a morte nos obriga a confiar totalmente em Deus. O que nos espera depois da morte é um mistério, que requer da nossa parte uma confiança total. Desejamos estar com Jesus, e expressamos esse desejo de olhos fechados, às cegas, colocando-nos totalmente nas suas mãos. Desejamos também gozar daquela paz interior que vence toda ansiedade e se confia a Deus com todo coração (MARTINI, 2016).

Todo este percurso tem o intuito de demonstrar a complexidade que envolve a espiritualidade do morrer, além do que já foi desenvolvido no conteúdo da pesquisa: os pressupostos antropológicos, as questões relativas ao medo de morrer, as abordagens do morrer, os estágios do morrer, o papel da meditação e das tradições religiosas do processo de morrer, bem como a questão da busca pelo sentido. Refletir sobre a espiritualidade do morrer a partir das colocações de Leloup abre um considerável campo para pensar outras questões relativas ao processo de viver a passagem.

Em se tratando de espiritualidade, núcleo desta pesquisa e temática abordada no terceiro capítulo, cabe acrescentar algumas das mais substanciais definições encontradas no decorrer dessa pesquisa.

O teólogo chileno Segundo Galilea (1928-2010), partindo de uma experiência pessoal na qual ouviu de um operário de tradição camponesa sua própria definição de espiritualidade, descreve-a como a umidade que mantém um campo viçoso.

A espiritualidade cristã se parece com a umidade e a água que mantém a relva molhada, para que esta esteja sempre verde e em crescimento. Não se pode ver a água e a umidade do gramado, mas sem elas a relva fica seca. O que se vê é o gramado, com seu verdor e sua beleza. E é o gramado que queremos cultivar. Mas sabemos que, para tanto, devemos regá-lo e mantê-lo úmido (GALILEA, 1983, p. 14).

Nas palavras de Boff (1993, p. 165), espiritualidade é viver segundo o espírito, sinônimo de energia e vitalidade nas grandes tradições religiosas.

Viver segundo o espírito, ao sabor da dinâmica da vida. Trata-se de uma existência que se orienta na afirmação da vida, de sua defesa, de sua promoção, vida tomada em sua integralidade, seja em sua exterioridade como relação para com os outros, para com a sociedade e para com a natureza, seja em sua interioridade como diálogo com o eu profundo, com o grande ancião que mora dentro de nós (o universo dos arquétipos) mediante a contemplação, a reflexão e a interioridade, numa palavra, mediante a potencialização da subjetividade.

Outra forma de falar de espiritualidade é aquela dos sentidos vigilantes de Jürgen Moltmann que entende a espiritualidade dos sentidos como mística de vida plena. Partindo de uma definição de espiritualidade na qual a abertura em direção ao

coração é condição para experimentar Deus, o teólogo alemão a amplia apontando para a necessidade de “sair de si e experimentar o mundo externo com todos os sentidos” (MOLTMANN; BOFF, 2014, p. 45). É a mística cósmica que dando um passo além da espiritualidade medieval entende que os sentidos corporais ligam o homem ao mundo. Vale recordar a narrativa de um encontro entre Moltmann e um amigo desencantado com a vida, reflexão importante no tocante à espiritualidade do morrer. Diante dos sentidos obscurecidos pelo sofrimento, foi-lhe lembrado que no cuidado a ele dedicado estava presente o amor que ressuscita também os sentidos. O amor como força transformadora que faz da morte o momento mais sublime da vida (MOLTMANN, 2016, p. 167).

Nesse sentido, Erick Fromm assinala que o bem mais precioso que uma pessoa pode dar a outra é aquilo que nela está vivo: alegria, interesse, compreensão, conhecimento, humor, tristeza, enfim, tudo que manifesta sua própria vitalidade. Esta oferta de vida tem o poder de elevar o sentimento de vitalidade de quem a recebe e de quem oferece. Ainda que tenha diante de si, a morte.

Dar implica fazer do outro um doador também, e ambos compartilham a alegria do que trouxeram à vida. No ato de dar, alguma coisa nasce, e os indivíduos envolvidos ficam gratos pela vida que nasceu para eles. No que concerne especificamente ao amor, isso significa: o amor é um poder que produz amor, impotência é a incapacidade de produzir amor (FROMM, 2015, p. 31).

No entender de Raimon Pannikar, a espiritualidade é o caminho para se atingir a experiência suprema da realidade. A espiritualidade conduz à mística, “um mergulho ainda mais fundo nas entranhas do real e na tessitura do tempo” (TEIXEIRA, 2012b, p. 88) em verdadeiro processo de transformação ontológica.

Nesse sentido, caberia ler a morte como sacramento do encontro: consigo mesmo e com Deus. Morte como a tenda do encontro na qual cada ser humano, assim como Abraão, com sua hospitalidade e abnegação, acolheria a Deus. A figura bíblica de Abraão pode ser representativa de cada homem e de cada mulher que, no acolhimento ao outro faz um movimento em direção a si mesmo – “Vai ao encontro de ti mesmo” (HENNEZEL; LÉLOUP, 2012, p. 35) – porque sabe que “a Terra Prometida nada mais é que do que o processo de comprometer-se consigo mesmo” (BONDER, 2008, p. 79). Comprometimento que é, em última instância, responder pelo sentido da vida. Tal como respondeu Etty Hillesum (1914-1943), inspiração

para que vida e morte, sofrimento e alegria, sejam vistos como acontecimentos articulados, e não opostos: “um conjunto poderoso, que eu aceito como uma totalidade indivisível”¹⁸⁵.

Entendo que refletir sobre a morte e o morrer em nada é sinistro ou mórbido. O monge beneditino Anselm Grün, dirá que São Bento encorajava seus monges a enxergarem, diariamente, a morte diante de si (GRÜN, 2011, p. 99). Tal como o ‘Pato’, da delicada história de Erlbruch (2016) – O Pato, a Morte e a Tulipa. Sob esta perspectiva a morte não amedronta. Convida a refletir, no cotidiano da vida, sobre o que se faz com ela: interpretar a vida, os acontecimentos, e conferir a eles um sentido. Em última instância, viver na espiritualidade.

Não poderia deixar de citar, a título de conclusão, as palavras de Thomas Merton inspiradas em uma leitura de D. T. Suzuki, escritas em seu diário de 25 de novembro de 1958. Merton (2001, p. 150) afirma categoricamente que a grande dignidade humana é testada pela morte. Isto porque, segundo ele, na contemporaneidade, em que o homem tudo pode, a única coisa que ele não pode é escapar da morte. Empoderado por um lado, e impossibilitado por outro, o ser humano teria optado por manter a morte à distância. Neste afastamento, nesta negação à única realidade da qual não se escapa, estaria sua própria condenação.

Assim, quem olha a morte cara a cara pode ser feliz nesta vida e na próxima; quem não a faz, em nenhuma das duas tem felicidade. Essa é uma realidade central e fundamental da vida, quer a pessoa seja ou não um ‘fiel’ – pois esse ‘encarar’ a morte já implica uma fé e uma integridade de coração e a presença de Cristo, quer se pense ou não nisso.

Na introdução desta pesquisa, anunciei e contei com minhas palavras um dos ‘contos de enganar a morte’, de Ricardo Azevedo: “o último dia na vida do ferreiro” representa a morte fatal, aquela que é preciso ludibriar, enganar, despistar. Terminei com outra história, contada no vídeo *The Life of Death*, desenvolvido por Onderstijn (2016). Simboliza a concepção de morte pascal, aquela que é preciso acolher, confiar, abraçar, que se pode ir ao encontro com confiança, alegria e entrega.

¹⁸⁵ Em tradução portuguesa: “Tudo e tudo em mim é como se fosse uma forte unidade, e eu aceito tudo como uma unidade” (HILLESUM, 2008, p. 217).

Segui nesta pesquisa o caminho aberto por Leloup, que propõe abordar a questão da morte e do morrer vinculada a dimensão espiritual e religiosa. Recorro a mais uma de suas significativas citações, fazendo minhas as palavras dele.

Terminando, penso em uma história contada pelos padres do deserto. Havia um homem que se tornava mais pesado a cada vez que pensava em Deus. De tão pesado seu camelo dobrava as pernas. E cada vez que ele pensava na morte tornava-se mais pesado e seu camelo dobrava mais as pernas. Pessoalmente, não creio que pensar em Deus nos torne mais pesados. Creio que pensar em Deus nos torna mais leves e nosso camelo avançará com um passo mais alegre. Refletir na morte também não nos torna mais pesados. Pelo contrário, torna-nos mais leves. Então o caminho do nosso camelo será mais fácil porque Deus é o que há de mais leve em nós. Ele tem o peso da luz. Nesta luz, desejo-lhes muitos e belos anos (LELOUP, 2002a, p. 57).

REFERÊNCIAS

OBRAS DE JEAN-YVES LELOUP:

LELOUP, Jean-Yves. **Cuidar do Ser: Fílon e os Terapeutas de Alexandria.** Petrópolis: Vozes, 1996.

LELOUP, Jean-Yves et al. **O Espírito na Saúde: integração, centralidade e saúde total.** Petrópolis: Vozes, 1997.

LELOUP, Jean-Yves. **O evangelho de João.** Petrópolis: Vozes, 2000a.

LELOUP, Jean-Yves. **Caminhos da realização: dos medos do eu ao mergulho do ser.** 9. ed. Petrópolis: Vozes, 2000b.

LELOUP, Jean-Yves. **Carência e Plenitude.** Petrópolis: Vozes, 2001.

LELOUP, Jean-Yves. **Além da luz e da sombra: sobre o viver, o morrer e o ser.** Petrópolis: Vozes, 2002a.

LELOUP, Jean-Yves. **A montanha no oceano.** Petrópolis: Vozes, 2002b.

LELOUP, Jean-Yves. **A arte da atenção.** Campinas: Verus, 2002c.

LELOUP, Jean-Yves. **Uma arte de amar para nossos tempos: o Cântico dos Cânticos.** Petrópolis: Vozes, 2002d.

LELOUP, Jean-Yves. **Apocalipse: Clamores da Revelação.** Petrópolis: Vozes, 2003a.

LELOUP, Jean-Yves. **Enraizamento e Abertura: Conferências de Sainte-Baume.** Petrópolis: Vozes, 2003b.

LELOUP, Jean-Yves. **Introdução aos Verdadeiros Filósofos. Os Padres Gregos: um continente esquecido do pensamento ocidental.** 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2003c.

LELOUP, Jean-Yves. **Escritos sobre o Hesicasmo: uma tradição contemplativa esquecida.** 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2004a.

LELOUP, Jean-Yves. **Livro das Bem-Aventuranças e do Pai Nosso: uma antropologia do desejo.** Petrópolis: Vozes, 2004b.

LELOUP, Jean-Yves. **O Corpo e seus símbolos: uma antropologia essencial.** 12. ed. Petrópolis: Vozes, 2004c.

LELOUP, Jean-Yves. **Introdução aos “Verdadeiros Filósofos”**. Os Padres Gregos: um continente esquecido do pensamento ocidental. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2004d.

LELOUP, Jean-Yves. **O Ícone**. Uma escola do olhar. São Paulo: UNESP, 2006.

LELOUP, Jean-Yves. **Jesus e Maria Madalena**: para os puros tudo é puro. Petrópolis: Vozes, 2007a.

LELOUP, Jean-Yves. **Uma arte de cuidar**: estilo alexandrino. Petrópolis: Vozes, 2007b.

LELOUP, Jean-Yves; BOFF, Leonardo. **Terapeutas do deserto**: de Fílon de Alexandria e Francisco de Assis a Graf DÜRckheim. 10. ed. Petrópolis: Vozes, 2007c.

LELOUP, Jean-Yves. **O corpo e seus símbolos**. Petrópolis: Vozes, 2009.

LELOUP, Jean-Yves. **Sabedoria do Monte Athos**. Petrópolis: Vozes, 2012a.

LELOUP, Jean-Yves. **O evangelho de Tomé**. 12. ed. Petrópolis: Vozes: 2012b.

LELOUP, Jean-Yves. **O sentar e o caminhar**. Petrópolis: Vozes, 2013a.

LELOUP, Jean-Yves. **O absurdo e a graça**. Petrópolis: Vozes, 2013b.

LELOUP, Jean-Yves. **O apocalipse de João**. Petrópolis: Vozes, 2014a.

LELOUP, Jean-Yves. **A Teologia mística de Dionísio, o areopagita**. Petrópolis: Vozes, 2014b.

LELOUP, Jean-Yves; CREMA, Roberto (Org.). **Dimensões do cuidar**: uma visão integral. Petrópolis: Vozes, 2015.

DEMAIS OBRAS:

A invocação do nome de Jesus. Coleção “A oração dos pobres”. 5. ed. São Paulo: Paulus, 1984.

A nuvem do não saber. Coleção “A oração dos pobres”. São Paulo: Paulinas, 1987.

ALVES, Rubem. **Creio na Ressurreição do Corpo.** 6. ed. São Paulo: Paulus, 1984.

_____. **Do Universo à jabuticaba.** São Paulo: Planeta, 2010.

_____. **O que é religião?** São Paulo: Loyola, 1999.

_____. **Ostra Feliz não faz pérola.** 2. ed. São Paulo: Planeta, 2014.

ANDRÉS, José-Roman Flecha. **Vida Cristã, Vida Teologal.** Para uma moral da virtude. São Paulo: Loyola, 2007.

APPEL, Camila. Blog. Disponível em: <www.mortesemtabu.blogfolha.uol.com.br>. Acesso em: 8 nov. 2015.

ARIÈS, Philippe. **O homem diante da morte.** São Paulo: Unesp, 2014.

ARREGUI, José. **Morte Feliz.** Disponível em: <www.ihu.unisinos.br/noticias/551512-morte-feliz>. Acesso em: 3 jun. 2016.

AZAMBUJA, Vítor; GONDIM, Ricardo Labuto. **O casulo e a borboleta.** Vídeo. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=TMDrszKIUJI>>. Acesso em: 13 maio 2016.

AZEVEDO, Ricardo. **Contos de enganar a morte.** São Paulo: Ática, 2003.

BAGGIO, Hugo D. A experiência de Deus no poeta. In: BETTO, Frei. **Experimentar Deus Hoje.** Petrópolis: Vozes, 1974.

BECKER, Ralph M. A dança em cima do túmulo: o imaginário da morte enquanto fenômeno cultural. In: **Revista Antropológicas**, ano 12, v. 19 (2): 137-156, 2008. Disponível em: <<http://www.revista.ufpe.br/revista/antropologicas/index.php/revista/article/view/100>>. Acesso em: 18 ago. 2015.

BERGAMASCO, Débora. **A partir de hoje paciente pode decidir tratamento que receberá no fim da vida.** Disponível em: <www.ihu.unisinos.br/noticias/513017-a-partir-de-hoje-paciente-pode-decidir-tratamento-que-recebera-no-fim-da-vida>. Acesso em: 13 jul. 2016.

BERGER, Peter. **Rumor dos Anjos: a sociedade moderna e a redescoberta do sobrenatural.** 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1990.

_____. **O dossel sagrado**: elementos para uma teoria sociológica da religião. 3. ed. São Paulo: Paulus, 1985.

BERKENBROK, Volney; TEIXEIRA, Faustino (Org.). **Sede de Deus**: orações do judaísmo, cristianismo e islã. Petrópolis: Vozes, 2002.

BETTO, Frei. Entrevista. **A morte segundo Frei Betto**. Disponível em: <<http://mortesemtabu.blogfolha.uol.com.br/2016/01/20/a-morte-segundo-frei-betto/>>. Acesso em: 2 fev. 2016.

Bíblia de Jerusalém, 2ª impressão. São Paulo: Edições Paulinas, 1985.

BLANK, Renold. **Escatologia da Pessoa**: vida, morte e ressurreição. 4. ed. São Paulo: Paulus, 2003.

_____. **Escatologia do mundo**: o projeto cósmico de Deus. São Paulo: Paulus, 2001.

BOFF, Leonardo. **A oração de São Francisco**. Uma mensagem de paz para o mundo atual. 5. ed. Rio de Janeiro: Sextante, 1999.

_____. **Ecologia, Mundialização e Espiritualidade**: a emergência de um novo paradigma. São Paulo: Ática, 1993.

_____. **Jesus Cristo Libertador**. 18. ed. Petrópolis: Vozes. 2003.

_____. **Meditação da Luz**: o caminho da simplicidade. Petrópolis: Vozes, 2009.

_____. **Os sacramentos da vida e a vida dos sacramentos**. 21. ed. Petrópolis: Vozes, 2001.

_____. **Saber cuidar**: ética do humano – compaixão pela terra. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2000.

_____. **Vida para além da morte**. 10. ed. Petrópolis: Vozes, 1986.

BONDER, Nilton. **Tirando os sapatos**: o caminho de Abraão, um caminho para o outro. Rio de Janeiro: Rocco, 2008.

CALABI, Francesca. **Fílon de Alexandria**. São Paulo: Paulus, 2014.

CAMPBELL, Joseph. **Reflexões sobre a arte de viver**. São Paulo: Editora Gaia, 2003.

CASANOVA, Marco Antônio. **Compreender Heidegger**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2010.

CASTILLO, José Maria. **Peço a Deus que me livre de Deus**. Disponível em: <<http://ihu.unisinos.br/noticias/37530-peco-a-deus-que-me-livre-de-deus-pedia-mestre-eckhart>>. Acesso em: 21 maio 2015.

CHARDIN, Pierre Teilhard de. **Hino do Universo**. São Paulo: Paulus, 1994.

COMTE-SPONVILLE, André. **O espírito do ateísmo**. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

CORETH, Emerich. **Deus no pensamento filosófico**. São Paulo: Loyola, 2009.

CREMA, Roberto. Ciência, Religião e Desenvolvimento. In: EGHRARI, Irady (Org.). **Perspectivas para o Brasil**. Moji Mirim: Planeta Paz, 2005. Disponível em: <http://www.cienciaereligiao.org.br/livro_ciencia_e_religiao.pdf>. Acesso em: 15 dez. 2015.

_____. **Pedagogia iniciática: uma escola de liderança**. Petrópolis: Vozes, 2009.

_____. Pierre Weil: samurai da paz. In: WEIL, Pierre. **A arte de viver a vida**. Petrópolis: Vozes; Lorena: Diálogos do Ser, 2011.

D'ASSUMPÇÃO, Evaldo. **Sobre o viver e o morrer: manual de Tanatologia e Biotanatologia para os que partem e os que ficam**. Petrópolis: Vozes, 2010.

D'ÁVILA, Roberto Luiz; RIBEIRO, Diaulas Costa. **Lição de teologia**. Disponível em: <www1.folha.uol.com.br/fsp/opinião/64776-licao-de-teologia.shtml>. Acesso em: 15 jul. 2016.

Declaração Universal sobre Bioética e Direitos Humanos. Disponível em: <<http://unesdoc.unesco.org/images/0014/001461/146180por.pdf>>. Acesso em: 25 jun. 2016.

DIAS, Bianca. **Névoa e Assobio**. Belo Horizonte: Relicário, 2015.

Dicionário Etimológico da Língua Portuguesa. Antônio Geraldo da Cunha. 4. ed. Rio de Janeiro: Lexikon, 2015.

Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs. Angelo Di Berardino (Org.). Petrópolis: Vozes, 2002.

DOLTO, Françoise. **A fé à luz da psicanálise**. Entrevistada por Gérard Séverin. Campinas: Verus, 2010.

DOWNEY, Michel. A vida crista: os sacramentos e a liturgia. In: RAUSCH, Thomas P. (Org.). **Introdução à Teologia**. São Paulo: Paulus, 2004.

DÜRCKHEIM, K. Graf. **O culto japonês da tranquilidade**. São Paulo: Cultrix, 1979.

_____. Graf. **O Zen e Nós**. 10. ed. São Paulo: Pensamento, 1998.

EAGLEMAN, David. **A soma de tudo: 40 histórias sobre o Além**. Rio de Janeiro: Rocco, 2010.

EPICURO. **Carta sobre a Felicidade: (a Meneceu)**. São Paulo: Unesp, 2002.

ERLBRUCH, Wolf. **O Pato, A Morte e a Tulipa**. Vídeo. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=CCEHLloalPg>>. Acesso em: 20 maio de 2016.

EVDOKIMOV, Paul. **A mulher e a salvação do mundo**. São Paulo: Paulinas, 1986.

_____. **O silêncio amoroso de Deus**. 2. ed. São Paulo: Santuário, 2007.

EXERCÍCIOS ESPIRITUAIS DE SANTO INÁCIO DE LOYOLA. Apresentação, tradução e notas do Centro de Espiritualidade Inaciana de Itaici. São Paulo: Loyola, 2000.

FARRUGIA, Mario. In: LATOURELLE, Rene; FISICHELLA, Rino. **Dicionário de teologia fundamental**. Verbete: GUARDINI, Romano. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Santuário, 1994.

FERREIRA DA SILVA, Dora. Comentários. In: **Elegias de Duíno**. RILKE, Rainer Maria. 6. ed. São Paulo: Biblioteca Azul, 2013.

FERRY, Luc. **O homem Deus ou o sentido da vida**. Rio de Janeiro: Difel, 2007.

FORTE, Bruno. **A essência do cristianismo**. Petrópolis: Vozes, 2003.

_____. **Exercícios espirituais no Vaticano: seguindo a Ti**, Luz da vida. Petrópolis: Vozes, 2005.

FRANCO, Clarissa de. Psicologia e Espiritualidade. In: PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank (Org.). **Compêndio de Ciência da Religião**. São Paulo: Paulinas; Paulus, 2013.

FREUD, Sigmund. **Obras Completas**. Volume 12. Introdução ao Narcisismo, Ensaio de Metapsicologia e outros textos. (1914-1916). Companhia das Letras. Disponível em: <<http://ideiaeideologia.com/wp-content/uploads/2012/10/freud-sigmund-obras-completas-cia-das-letras-vol-2-1914-1916.pdf>>. Acesso em: 8 ago. 2015.

FROMM, Erick. **A arte de amar**. São Paulo: Martins Fontes, 2015.

GALEAZZI, Giacomo. **A morte de Martini: a última lição a Igreja e ao mundo**. Disponível em: <www.ihu.unisinos.br/noticias/513056-a-morte-de-martini-a-ultima-licao-a-igreja-e-ao-mundo>. Acesso em: 15 jul. 2016.

GALILEA, Segundo. **O caminho da espiritualidade: visão atual da renovação cristã**. São Paulo: Paulinas, 1983.

GARDINER, Patrick. **Kierkegaard**. São Paulo: Loyola, 2001.

GIACHINI, Enio Paulo. Introdução. In: MESTRE ECKHART. **Sermões alemães**. v. I. 2. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária; Petrópolis: Vozes, 2009.

GILSON, Etienne; BOEHNER, Philotheus. **História da Filosofia Cristã**. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1988.

GIOVANETTI, José Paulo. Psicologia existencial e espiritualidade. In: AMATUZZI, Mauro Martins (Org.). **Psicologia e espiritualidade**. São Paulo: Paulus, 2005.

GOTVED, Stine. **Seus filhos voltarão a encontrar você no Facebook ainda que você esteja morto**. Disponível em: <http://brasil.elpais.com/brasil/2015/10/30/tecnologia/1446221355_308814.htm>. Acesso em: 8 nov. 2015.

GRECO, Carlo. **A experiência religiosa: essência, valor, verdade**. Um roteiro de filosofia da religião. São Paulo: Loyola, 2009.

GRÜN, Anselm. **A Proteção do Sagrado**. Petrópolis: Vozes, 2003.

_____. **Morte: a experiência da vida em plenitude**. Petrópolis: Vozes, 2014.

_____. **O que vem após a morte? A arte de viver e de morrer**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

HAIGHT, Roger. **Jesus, símbolo de Deus**. São Paulo: Paulinas, 2003.

_____. **O longo caminho em busca do outro**. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas>>. Acesso em: 22 mar. 2016.

_____. **Espiritualidade cristã para buscadores**. Petrópolis: Vozes, 2015.

HARRINGTON, Wilfrid John. **Chave para a Bíblia: a revelação, a promessa, a realização**. 3. ed. São Paulo: Paulinas, 1985.

HEIDEGGER, Martin. **Caminhos de Floresta**. 2. ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2012. p. 307-367.

_____. **Marcas do Caminho**. Petrópolis: Vozes, 2008.

_____. **O conceito de tempo**. Lisboa: Fim de Século, 2003.

HENZEZEL, Marie de. LELOUP, Jean-Yves. **A arte de morrer: tradições religiosas e espiritualidade humanista diante da morte na atualidade**. 11. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

HESSE, Hermann. **Felicidade**. Rio de Janeiro; São Paulo: Record, 1999.

HILLESUM, Ety. **Diário 1941-1943**. Prefácio de José Tolentino de Mendonça. Coleção Teofanias. Lisboa: Assírio & Alvim, 2009.

JARCZYK, Gwendoline; LABARRIÈRE, Pierre-Jean. In: MESTRE ECKHART. Uma montanha de chumbo roçada pelo vento. **Sobre o desprendimento e outros textos**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

JUNG, C. G. **Memórias, sonhos e reflexões**. 5. ed. Compilação e prefácio de Aniela Jaffè. Trad. Dora Ferreira da Silva. Rio de Janeiro: Nova Fronteira [20--].

_____. **Escritos diversos: (dos volumes 10/11)**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

_____. **Espiritualidade e Transcendência**. Seleção e edição de Brigitte Dorst. Petrópolis: Vozes, 2015.

KIERKEGAARD, Soren A. **O desespero humano**. 3. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1988.

_____. **A Repetição**. Lisboa: Relógio D'água, 2009.

_____. **A Doença para a Morte**: uma exposição psicológico-cristã para edificação e despertar. Editado por S. Kierkegaard. Copenhage, 1849. Tradução Jonas Roos.

_____. **Migalhas Filosóficas**. Lisboa: Relógio D'água, 2012.

_____. **O conceito de angustia**: uma simples reflexão psicológica-demonstrativa direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2010.

_____. **Quatro discursos edificantes de 1843**. Trad. Henri N. Levinspuhl. 2. ed. Publicada pelo tradutor, 2001.

_____. **Três discursos piedosos**. Copenhage, 1949. Tradução e publicação de Henri N. Levinspuhl, 2002.

KIRCHNER, Renato. **A caminho do pensamento e da poesia**. Disponível em: <http://theoria.com.br/edicao0109/A_caminho_do_pensamento_e_da_Poesia.pdf>. Acesso em: 27 ago. 2015.

KÜBLER-ROOS, Elizabeth. **A morte**: um amanhecer. São Paulo: Pensamento, 2006.

_____. **Sobre a morte e o morrer**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

KÜNG, Hans. **Permaneço cristão mesmo se escolho como morrer**. Disponível em: <www.ihu.unisinos.br/noticias540270-permaneco-cristao-mesmo-se-escolho-como-morrer-artigo-de-hans-kueng>. Acesso em: 13 jul. 2016.

LEÃO, Emmanuel Carneiro Leão. A mística de Eckhart em Eckhart (apresentação). In: MESTRE ECKHART. **Sermões Alemães**. v. II. Bragança Paulista: Editora Universitária; Petrópolis: Vozes, 2008.

LEONE, Alexandre. **Mística e Razão**: dialética no pensamento judaico, de Speculis Heschel. São Paulo: Perspectiva, 2011.

LIMA VAZ, Henrique. A Experiência de Deus. In: BETTO, Frei. **Experimentar Deus Hoje**. Petrópolis: Vozes, 1974.

LISPECTOR, Clarice. **Água Viva**. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

MANCUSO, Vito. **Eu e Deus**: um guia para os perplexos. São Paulo: Paulinas, 2014.

MANNUCCI, Valério. **Bíblia, Palavra de Deus**: curso de introdução à Sagrada Escritura. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 1985.

MARTINI, Carlo Maria. **A dura viela da morte segundo Martini**. Reflexão publicada no blog no blog *Sperare per Tutti*, 31-08-2012. Disponível em:

<<http://www.ihu.unisinos.br/noticias/513054-a-dura-viela-da-morte-segundo-martini>>. Acesso em: 15 jul. 2016.

MERTON, Thomas. **Merton na Intimidade**: sua vida em seus diários. Rio de Janeiro: Fisis, 2001.

_____. **Místicos e mestres zen**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1972.

MESTRE ECKHART. **O livro da divina consolação e outros textos seletos**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1991.

_____. **Sermões Alemães**. 2. ed. v. I. Bragança Paulista: Editora Universitária; Petrópolis: Vozes, 2009.

_____. **Sermões Alemães**. 2. ed. v. II. Bragança Paulista: Editora Universitária; Petrópolis: Vozes, 2008.

_____. **Sobre o desprendimento e outros textos**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

MICHELAZZO, José Carlos. **Desapego e entrega**: atitudes centrais da meditação zen-budista e suas ressonâncias nos pensamentos de Eckhart e de Heidegger. Disponível em: <<http://revistas.pucsp.br/index.php/rever/article/view/8138>>. Acesso em: 5 mar. 2015.

_____. **Mística, Heresia e Metafísica**. In: TEIXEIRA, Faustino (Org.). **Caminhos da Mística**. São Paulo: Paulinas, 2012.

MIRANDA, Evaristo Carlos. **Agora e na hora**: ritos de passagem à eternidade. 2. ed. São Paulo: Loyola, 1999.

MOLTMANN, Jürgen. **Il Dio vivente e la pienezza della vita**. Brescia: Queriniana, 2016.

MOLTMANN, Jürgen; BOFF, Leonardo. **Há esperança para a criação ameaçada?** Petrópolis: Vozes, 2014.

MORIN, Edgar. **Lições sobre a existência**. Vídeo. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=-7pZsHbuswY>>. Acesso em: 13 maio 2016.

_____. **O homem e a morte**. Lisboa: Publicações Europa-América; Biblioteca Universitária [ca. 1976].

MYSTERIUM SALUTIS. Compêndio Dogmático. v. 3. Petrópolis: Vozes, 1985.

NICOLELIS, Miguel. **O significado da morte e o futuro dos nossos pensamentos**. Disponível em: <<http://www.fronteiras.com/videos/o-significado-da-morte-e-o-futuro-dos-nossos-pensamentos>>. Acesso em: 17 fev. 2016.

NICOLESCU, Basarab. **O manifesto da Transdisciplinaridade**. 3. ed. São Paulo: Triom, 2008.

NISSA, Gregório. **Sobre a vida de Moisés**. Disponível em: <http://www.ecclesia.com.br/Biblioteca/pais_da_igreja/sobre_a_vida_de_moises_html>. Acesso em: 8 abr. 2016.

_____. **Sobre la vida de Moisés**. Biblioteca de patrística 23. Madrid: Editorial Ciudad Nueva, 1993.

ONDERSTIJN, Marsha. **The Life of Death**. Vídeo. Disponível em: <<http://marshaonderstijn.com/portfolio/the-life-of-death/>>. Acesso em: 5 ago. 2016.

PAIVA, Geraldo José. Espiritualidade na psicologia e psicologia da espiritualidade. In: Revista Magis n.47 – Julho 2005. Cadernos de Fé e Cultura. Psicologia e Espiritualidade. ISSN nº 1676-7748. Disponível em: <<https://www.yumpu.com/pt/document/view/12545763/revista-magis-cadernos-de-fe-e-cultura-psicologia-e-espiritualidade>>. Acesso em: 5 maio 2015.

_____. Psicologia da religião, psicologia da espiritualidade: oscilações conceituais de uma (?) disciplina. In: AMATUZZI, Mauro Martins (Org.). **Psicologia e espiritualidade**. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2008.

PANIKKAR, Raimon. **Ícones do Mistério: a experiência de Deus**. São Paulo: Paulinas, 2007.

PEQUENA FILOCALIA: o livro clássico da Igreja oriental. Coleção “A oração dos pobres”. 4. ed. São Paulo: Paulus, 1985.

PESSOA, Fernando. **A morte é a curva na estrada**. Disponível em: <<http://arquivopessoa.net/textos/2345>>. Acesso em: 30 mar. 2016.

PINHEIRO, Marcus Reis. **Experiência Vital e Filosofia Platônica**, 2004. Tese (Doutorado em Filosofia) – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2004. Disponível em: <<http://www.uff.br/helenismo/?q=node/8>>. Acesso em: 22 fev. 2016.

_____. Leituras da morte e da beleza: o “Animal Agonizante” de Philip Roth e o Sócrates de Platão. In: TEIXEIRA, Faustino (Org.). **Mística e Literatura**. São Paulo: Fonte Editorial, 2015.

PONDÉ, Luís Felipe. *Nomen innominabile*: a mística de Meister Eckhart. In: TEIXEIRA, Faustino (Org.). **No limiar do mistério**. São Paulo: Paulinas, 2004a.

_____. O método de Deus. In: TEIXEIRA, Faustino (Org.). **No limiar do mistério**. São Paulo: Paulinas, 2004b.

PSEUDO-DIONÍSIO, o Areopagita. **A Teologia mística**. São Paulo: Polar, 2015.

QUEIRUGA, André Torres. **Recuperar a Salvação**: por uma interpretação libertadora da experiência cristã. São Paulo: Paulus, 1999.

QUINTANA ARANTES, Ana Claudia. **A morte é um dia que vale a pena viver**. Vídeo. Disponível em: <[youtube.com/watch?v=ep345ZXKBEs](https://www.youtube.com/watch?v=ep345ZXKBEs)>. Acesso em: 12 fev. 2016a.

_____. **Conversas sobre a morte**. Vídeo. Disponível em: <https://www.sympla.com.br/intensivo-conversas-sobre-a-morte-com-ana-claudia-quintana-arantes_54700>. Acesso em: 15 fev. 2016b.

QUINTANA, Mario. **Inscrição para um portão de cemitério**. Disponível em: <www.conto brasileiro.com.br/tag/inscricao-para-um-portao-de-cemiterio>. Acesso em: 13 jul. 2016.

RAHNER, Karl. **Curso Fundamental da Fé**. São Paulo: Paulinas, 1989.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da Filosofia**. v. I. 3. ed. São Paulo: Paulus, 1990.

REVEL, Jean-François; RICARD, Matthieu. **O monge e o filósofo: o budismo hoje**. São Paulo: Mandarim, 1998.

Revista de Saúde Pública On-line, version ISSN 1518-8787. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-89102003000400009>. Acesso em: 2 ago. 2016.

REZENDE DE MORAES, Eva Aparecida. Interlocutores e preposições: interfaces entre Teologia e ciências modernas. In: TEPEDINO, Ana Maria; ROCHA, Alessandro (Org.). **A teia do conhecimento: fé, ciência e transdisciplinaridade**. São Paulo: Paulinas, 2009.

RILKE, Rainer Maria. **Cartas a um Jovem Poeta**. 9. ed. Porto Alegre: Editora Globo, 1978.

_____. **Elegias de Duíno**. 6. ed. São Paulo: Biblioteca Azul, 2013.

RINPOCHE, Sogyal. **Livro Tibetano do Viver e do Morrer**. São Paulo: Talento; Palas Athena, 1999.

ROOS, Jonas. **Tornar-se cristão: o núcleo do pensamento de Kierkegaard**. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/520059-tornar-se-cristao-o-nucleo-do-pensamento-de-kierkegaard-entrevista-especial-com-jonas-roos>>. Acesso em: 15 maio 2015.

_____. **Uma virada nos conceitos tradicionais religiosos**. Entrevista IHU ONLINE n.314. 09/11/2009. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=2922&secao=314>. Acesso em: 26 jul. 2014.

ROTH, Philip. **Homem comum**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SANTA TERESA DE JESUS. **Castelo Interior ou Moradas**. 3. ed. São Paulo: Paulinas; Carmelo de Cotia, 1984.

SANTO AGOSTINHO. **Confissões**. 17. ed. Petrópolis: Vozes, 2001.

SÃO JOÃO DA CRUZ. **Obras completas**. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

- SARAMAGO, José. **As intermitências da morte**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- SARTE, Jean-Paul. **O Muro**. 9. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1977.
- SCALFARI, Eugenio. **A fé e a dúvida**. Disponível em: <<http://paulinascomunica.blogspot.com.br/2012/09/varios-textos-sobre-o-cardeal-martini.html>>. Acesso em: 15 jul. 2016.
- SCARDELAI, Donizete; VILAC, Sylvia. **Introdução ao Primeiro Testamento**. São Paulo: Paulus, 2007.
- SCHILLEBEECKX, E. **História Humana, revelação de Deus**. São Paulo: Paulus, 1994.
- SCHWARTZ, Silvia. O estado das discussões epistemológicas sobre a mística. In: TEIXEIRA, Faustino. **No limiar do mistério**. São Paulo: Paulinas, 2004.
- SILESIUS, Angelus. **O peregrino querubínico**. São Paulo: Paulus, 1996.
- SILVA, José Maria; SILVEIRA; Emerson Sena. **Apresentação de trabalhos acadêmicos: normas e técnicas**. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.
- SILVEIRA, Nise da. **Jung: vida e obra**. 17. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000.
- SOARES, André Marcelo M; PINHO, João Carlos. Questões bioéticas relativas ao final da vida. In: MOSER, Antônio; Soares, André Marcelo M. Soares. **Bioética: do consenso ao bom senso**. Petrópolis: Vozes, 2006.
- STORNILO, Ivo. (Introdução). In: CHARDIN, Pierre Teilhard. **Hino do Universo**. São Paulo: Paulus, 1994.
- SUSIN, Luiz Carlos. **A criação de Deus: Deus e criação**. São Paulo: Paulinas; Valencia: Siquém, 2003.
- TEIXEIRA, Faustino (Org.). **Caminhos da mística**. São Paulo: Paulinas, 2012a.
- _____. (Org.). **Mística e Literatura**. São Paulo: Fonte Editorial, 2015.
- _____. **Buscadores cristãos no diálogo com o Islã**. São Paulo: Paulus, 2014.
- _____. **Buscadores do diálogo: itinerários inter-religiosos**. São Paulo: Paulinas, 2012b.
- _____. Mistério e tempo: esboço de prefácio. In: CABRAL, Jimmy Sudário; BINGEMER, Maria Clara (Org.). **Finitude e Mistério: mística e literatura moderna**. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio/Mauad, 2014.
- _____. O potencial libertador da espiritualidade e da experiência religiosa. In: AMATUZZI, Mauro Martins (org.). **Psicologia e Espiritualidade**. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2008.

- _____. Peter Berger e a religião. In: TEIXEIRA, Faustino (Org.). **Sociologia da Religião: enfoques teóricos**. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2011.
- _____. Rûmi: a paixão pela unidade. In: TEIXEIRA, Faustino (Org.). **No limiar do mistério**. São Paulo: Paulinas, 2004.
- TEIXEIRA, Faustino; BERKENBROCK, Volney (Org.). **Sede de Deus: orações do judaísmo, cristianismo e islã**. Petrópolis: Vozes, 2002.
- TILLICH, Paul. **Dinâmica da fé**. 5. ed. São Leopoldo: Sinodal, 1996.
- _____. **História do Pensamento Cristão**. 4. ed. São Paulo: ASTE, 2007.
- TOLENTINO DE MENDONÇA, José. **Meditações para o caminho do advento (2)**. Disponível em: <www.snpcultura.org>. Acesso em: 14 dez. 2014.
- TOLSTÓI, Lev. **A morte de Ivan Ilitch**. São Paulo: Editora 34, 2009.
- TORRALBA, Francesc. **Inteligência espiritual**. Petrópolis: Vozes, 2012.
- UEDA, Shizutero. **O nada absoluto no Zen, em Eckhart e em Nietzsche**. Disponível em: <<http://pepsic.bvsalud.org/pdf/nh/v10n1/v10n1a.08.pdf>>. Acesso em: 17 jun. 2015.
- UNAMUNO, Miguel. **Do sentimento trágico da vida**. São Paulo: Hedra, 2013.
- _____. **São Manuel Bueno, mártir**. São Paulo: All Print Editora, 2014.
- WEIL, Pierre et al. **Normose: a patologia da normalidade**. Campinas: Verus, 2003.
- WEIL, Pierre et al. **Transcomunicação: o fenômeno Magenta**. São Paulo: Pensamento-Cultrix, 2002.
- WEIL, Pierre. **A Arte de Viver a Vida**. Petrópolis: Vozes; Lorena: Diálogos do Ser, 2011.
- _____. **A arte de viver em paz: por uma nova consciência e educação**. 9. ed. São Paulo: Editora Gente, 200-.
- _____. **A morte da morte**. São Paulo: Gente, 1995.
- _____. **Antologia do Êxtase**. Disponível em: <<http://pierreweil.pro.br/1/Livros/Portugues/on%20line/Antologia%20do%20extase.pdf>>. Acesso em: 16 jul. 2015.
- _____. **Rumo ao Infinito**. Petrópolis: Vozes, 2005.
- WILBER, Ken. **Uma Teoria de Tudo: uma visão integral para os negócios, a política, a ciência e a espiritualidade**. 13. ed. São Paulo: Cultrix, 2015.
- WITTGENSTEIN, L. **Diário Filosófico de Wittgenstein**. Barcelona: Ariel, 1982.

ZARA, André. **Brasileiro já pode escolher herdeiro para o seu facebook em caso de morte**. Disponível em: <www1.folha.uol.com.br/tec/2015/09/1681006-brasileiro-ja-pode-escolher-herdeiro-para-o-seu-facebook-em-caso-de-morte.shtml>. Acesso em: 14 set. 2015.

ZILLES, Urbano. **Antropologia Teológica**. São Paulo: Paulus, 2011.