



DA MORTE FATAL À MORTE PASCAL: O PAPEL DA ESPIRITUALIDADE, DA RELIGIOSIDADE E DA RELIGIÃO NA QUESTÃO DO SENTIDO DA VIDA DIANTE DO MISTÉRIO DA FINITUDE¹

Adriana Viccini Brega Quinet de ANDRADE*

RESUMO

Este artigo apresenta os conceitos de espiritualidade, religiosidade e religião no contexto da Psicologia da Religião observando a tênue fronteira entre eles e relacionando suas implicações com a busca de sentido diante da morte. Diante do paradoxo entre a consciência da contingência e transitoriedade da vida e a dificuldade em aceitar a própria mortalidade, o homem pergunta pelo sentido da existência, chave que acessa a dimensão espiritual, especificidade humana, embora nem sempre desenvolvida. Quer pelo desenvolvimento da espiritualidade, quer pelas vias da religião, o ser humano diante da morte clama por uma resposta pelo sentido. E ainda que espiritualidade e religiosidade tenham em comum a busca pelo sentido, podem também se apresentar como vias paralelas caminhando em distintas direções.

Palavras-chave: espiritualidade, religiosidade, religião, sentido, morte.

1. INTRODUÇÃO

A título de introdução, faz-se necessário registrar uma reflexão ouvida sobre o significado existencial de se fazer pesquisa nas áreas da Teologia e da Ciência da Religião, segundo a qual, o pesquisador, com liberdade para criar seu próprio marco teórico a partir de sua história de vida, trilharia uma caminhada interior que, em última instância, constituiria na oportunidade de reconciliar-se consigo mesmo e com os fantasmas que o habitam. Nesse sentido, a produção acadêmica faria do

¹ Artigo baseado na dissertação de mestrado – **Por uma espiritualidade do morrer, viver a passagem na ótica de Jean Yves Leloup** – defendida em agosto 2017 no Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF).

* Mestra em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). Docente do Centro de Ensino Superior de Juiz de Fora (CES/JF).

pesquisador um leitor de si mesmo. Concordando plenamente com a reflexão e a título de esclarecimento, justifico que este artigo retoma a temática pesquisada no mestrado e que tem como tônica o papel da espiritualidade no processo de morrer. Aqui, faço acréscimos à pesquisa inserindo novos horizontes de reflexão.

Para uma melhor exposição do assunto, o artigo se desenvolve em três partes: na primeira parte a referida pesquisa é retomada e apresentada, na segunda parte correlaciona-se espiritualidade e sentido, e por fim, na terceira parte deste artigo são apresentadas algumas definições de religiosidade e religião.

2. POR UMA ESPIRITUALIDADE DO MORRER

Como se pode presumir, a temática abordada nasceu de um desconforto pessoal de entender a morte exclusivamente a partir da concepção que Jean-Yves Leloup qualifica como morte fatal, a “ferida narcísica irreparável” (LELOUP, 2007, p. 51), inerente à condição humana: a morte é fato, está dada. E como diz o teólogo católico José Antônio Pagola (2014) nós não sabemos o que fazer com ela. No mesmo sentido profetiza Clarice Lispector (1998): “temos mantido em segredo nossa morte para tornar nossa vida possível”.

Jean-Yves Leloup, 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 psicologia contemporânea, desenvolveu uma abordagem própria, de caráter transdisciplinar, e no que diz respeito à finitude, demonstra ser possível passar do entendimento de morte fatal a outro paradigma, a morte pascal². Passagem possível somente pela via da espiritualidade, dimensão humana inerente a todo ser humano, presente em todas as religiões, embora também muitas vezes negligenciada. Segundo ele, o preconceito, o receio, o escrúpulo, enfim, tudo que aponta para o aspecto negativo da morte e da finitude passa pelo “tabu da espiritualidade” (HENNEZEL; LELOUP, 2012). Contudo, a proximidade da morte demandaria abertura ao mistério da

² Morte fatal e morte pascal são expressões usadas por Leloup (2002) para qualificar dois paradigmas em relação a concepções de morte distintas. A primeira, a morte de fato, está dada e é inerente à condição humana. A segunda, a morte pascal, faz da morte fatal ocasião de transformação. A morte pascal é a morte assentida e consentida como parte integrante da vida, como valor positivo; é a concepção de morte que interpela o ser humano a encarar sua finitude e transitoriedade e que lhe dá a oportunidade de morrer sem medo e em paz.

existência e a tudo que transcende a vida humana, acentuando a pergunta pelo sentido e provocando no homem “reflexões acerca da subjetividade existencial” (FRANCO, 2013). Em outras palavras, a proximidade da morte apontaria para a necessidade de auto realização descrita por Maslow em sua hierarquia das necessidades: para se tornar pleno é fundamental buscar desenvolver valores considerados superiores – a paz, a justiça, o belo – bem como a atenção ao núcleo interno e a realização de suas capacidades e potencialidades (ÁVILA, 2007, p. 55).

Herdeiro do estilo alexandrino de Fílon (10AEC - 50) e dos Terapeutas de Alexandria e seduzido pela via apofática presente na mística de Mestre Eckhart (1260-1328), Leloup desenvolveu uma abordagem própria apoiando-se na psicologia analítica de C.G. Jung (1875-1961), nas pesquisas da psiquiatra e tanatologista Elizabeth Kübler- Ross (1926-2004) e na terapia iniciática desenvolvida por Graf Dürckheim (1896-1988). Considerando a relevância das grandes tradições religiosas no que diz respeito à orientação diante da morte, sua abordagem valoriza, sobretudo, a visão que se tem de ser humano – o pressuposto antropológico. É oportuno recordar a afirmação de Michel Utsch de que caberia às filosofias e tradições religiosas oferecer uma visão de homem e de mundo que possibilite a interpretação dos acontecimentos e que esta interpretação seja doadora de sentido:

As imagens de ser humano tem uma função importante: elas mediam uma orientação cosmovisiva e estabelecem uma relação que faz sentido entre o ser humano individual e o seu mundo. [...] É a filosofia e a teologia que desenvolveram e que fornecem diferentes modelos de noções de valores e de sentido, assim como imagens de ser humano e de mundo (UTSCH, 2017, p. 550).

Partindo do pressuposto antropológico quaternário, de herança semita, que entende o homem como um composto – corpo, alma, espírito³ – perpassado pelo sopro criador, a antropologia⁴ adotada por Leloup se distancia do dualismo platônico

³ Do grego *soma*, *psique*, *nous* e em termos hebraicos *basar*, *nefesh*, *ruah*.

⁴ Tema do primeiro capítulo da dissertação, a antropologia desenvolvida por Leloup é inspirada, sobretudo, em Fílon e os Terapeutas de Alexandria, na mística da essência de Mestre Eckhart e na terapia iniciática do psicoterapeuta alemão G. Dürckheim. O segundo capítulo da dissertação, sobre a inadaptabilidade antropológica que dificultaria o salto entre a concepção de morte fatal à concepção de morte pascal, aborda os seguintes aspectos: os medos inerentes ao morrer e as abordagens da morte que pode ser entendida como fim da existência, libertação, carma ou passagem, bem como as distintas visões da existência: cíclica, oblíqua e vertical; os estágios do morrer de Elizabeth Kübler-Ross em paralelo com as provações do morrer dos quais falam as grandes tradições religiosas; e ainda a importância da meditação como condição para o desapego e entrega necessários ao processo do morrer. O terceiro capítulo da mesma, que aqui nos interessa, trata da espiritualidade do morrer e tem como questão de fundo a pergunta sobre em que medida a espiritualidade e as

que entende o ser humano a partir do binômio corpo/alma. Distancia-se mais ainda da visão unidimensional que reconhece no ser humano apenas a dimensão de concretude, a matéria. Aproxima-se, entretanto, da visão tridimensional que agrega a dimensão espiritual ao binômio corpo – alma. Nesse sentido, Frankl afirma que,

Somente a pessoa espiritual estabelece a unidade e totalidade do ente humano. Ela forma essa totalidade como sendo biopsicoespiritual. Não será demais enfatizar que somente essa totalidade tripla torna o ser humano completo. Portanto, não se justifica como frequentemente ocorre, falar do ser humano como uma totalidade corpo-mente; corpo e mente podem constituir uma unidade, por exemplo, a unidade psicofísica, porém essa unidade jamais seria capaz de representar a totalidade humana. A essa totalidade, ao ser humano total, pertence o espiritual, e lhe pertence como a sua característica mais específica (FRANKL, 2016, p. 23).

Leloup entende que a dimensão espiritual é a grande responsável por realizar o vínculo entre o humano e o divino, e não a dimensão psíquica relativa à alma/*psique* como entendiam os gregos. Enquanto o corpo, dimensão somática, acolhe a alma/*psique*, esta, dimensão psíquica ou anímica, é justamente a informação vital que anima a matéria. O espírito, por sua vez, dimensão noética, seria o espaço de silêncio que se abre quando o psiquismo se acalma. Leloup (2007, p.77) dirá que a *psique* silenciosa é *nous*, “pura capacidade de Deus”. Desta forma, a vida humana comportaria três dimensões: a relativa ao corpo, à alma, e ao espírito, tríade que estaria relacionada não só aos três sentidos de interpretação da Escritura cristã – somático, psíquico, noético – como também aos três tipos de verdade – histórica, moral e mística (GILSON; BOHNER, 1988, p.404,54).

Faz-se importante assinalar que alma, na escritura cristã, não se refere a um princípio espiritual autônomo que poderia ser separado do corpo, com exceção de 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 *nephesh* 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)⁵. A respeito da palavra alma e a questão da imortalidade, assinala Susin (2003, p. 101):

tradições religiosas podem contribuir para a mudança de paradigma em relação à morte – de fatal à pascal – e ao processo do morrer.

⁵ Ver também BLANK (2003, p. 88).

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.

Fazendo eco à psicologia analítica, a antropologia defendida por Leloup insiste no fato de que a inquietude e angústia humana podem se transformar em doenças – *mahala*, andar em círculos – como consequência da dimensão espiritual ou religiosa 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 se curou realmente sem recobrar a atitude religiosa que lhe fosse própria”⁶, afirmara o psiquiatra e psicoterapeuta suíço. No mesmo sentido, V. Frankl (2017, p. 20) recordando Paracelso, insiste em que embora as doenças sejam provenientes do reino da natureza, a cura, entretanto, advém do reino do espírito.

3. ESPIRITUALIDADE E SENTIDO

Rubem Alves (1933-2014), em sua forma poética de falar da vida e das questões da existência, dizia que as escrituras sagradas das religiões sugerem que o silêncio seria a palavra mais significativa a ser dita diante da morte. Porque 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). Assim, 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 vem à tona quando se confronta com as questões da existência. Porque como afirma C.G. Jung (1875-1961),

⁶ Ver também SILVEIRA (2000, p. 125).

Nunca estivemos 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- (JUNG, 2015, p. 313).

São inúmeras as definições de espiritualidade, palavra própria do contexto cristão e que a partir de meados do século passado ganhou notoriedade fora de suas fronteiras. Trata-se de um termo polissêmico e um conceito relativamente novo no contexto da Psicologia da Religião, que pode significar tanto a experiência religiosa do crente vinculado a uma determinada tradição religiosa, quanto a vivência do “sentimento oceânico”⁷ desvinculado da religião. Há, inclusive, quem postule ser a psicologia em geral e a psicanálise atividades espirituais (PAIVA, 2015), bem como quem defenda o uso do termo espiritualidade como substituto do termo religiosidade, o que, segundo Valle e Paiva constituiria um perigoso equívoco.

Valle (2008, p. 100) justifica a intenção dos psicólogos que atualmente optam pela substituição religiosidade/espiritualidade para afirmar, na conceituação, a predominância do aspecto pessoal e experiencial de ambas, enquanto o aspecto doutrinal e institucional caberia ao conceito de religião. Para Valle (2008, p.101-104) espiritualidade é

Algo encarnado no contexto real da vida de cada pessoa e de cada época. Ela expressa o sentido profundo do que se é e se vive de fato. [...] É uma necessidade constitutiva de todo ser humano. [...] Consiste essencialmente em uma busca pessoal de sentido para o próprio existir e agir. [...] Orienta-se para o porquê último da vida, mas sem fugir dos questionamentos e compromissos que a vida nos impõe, ajudando-nos a ter força para nos comprometermos com eles.

Paiva (2008, p. 44), por sua vez, entende que o equívoco se dá porque não se pode atrelar à espiritualidade a existência de Deus, condição esta própria da religiosidade. Segundo ele (2008, p.34), na esteira de nomes proeminentes da pesquisa em Psicologia da Religião, o termo espiritualidade foi expandido para além dos limites cristãos a partir de 1960 nos Estados Unidos, com a chamada geração dos buscadores. Coincidentemente, no mesmo período se sedimentava a psicologia

⁷ Expressão cunhada por Romain Rolland em sua resposta a S. Freud lamentando a avaliação negativa que este faz da religião. Freud se justifica no primeiro capítulo de *O mal estar da civilização* (1930) afirmando não possuir tal sentimento. Ainda assim, tenta descrevê-lo como um “sentimento de prazer primitivo isento de toda a ambivalência” que ocorre quando desaparece a fronteira entre o ego e o id (Ávila, 2007, p. 37). Ver também Ancona-Lopez (2008, p. 147-149).

humanista⁸, que entende o espírito como uma dimensão humana intuitiva e afetiva e não mais como o Espírito Santo cristão ou como o espírito cartesiano iluminista. Em sua definição, espiritualidade tem a ver com a busca do sagrado que se dá a nível pessoal e de forma mais espontânea e informal, na qual o próprio espírito humano é o protagonista da busca em plena realização de todo seu potencial. E embora, tanto a espiritualidade quanto a religiosidade tenham em comum a busca de sentido, elas se diferem em alguns aspectos. A espiritualidade goza de autonomia, tem a ver com busca pessoal de sentido, com a crença na interdependência de todas as coisas e com o protagonismo da experiência em relação à doutrina religiosa convencional (PAIVA, 2008, p. 40).

Quer se trate de espiritualidade arreligiosa⁹, 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) são aceitos, o ser humano encontra-se totalmente arrebatado por outra dimensão: a espiritual, que estaria além de qualquer saber temporal. E embora seja possível conciliar o religioso e o espiritual, eles se distinguem. O espiritual – vaporoso, discreto, delicado e não verificável – pode estar presente nas mais diversas situações, tanto em “comportamentos fracos, delinquentes ou marginais” (DOLTO, 2010, p. 39) quanto naqueles considerados adaptados e normais. A espiritualidade é quase apofática e 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

⁸ Corrente da psicologia criada por A. H. Maslow em 1962, conhecida como a terceira força em terapia (a primeira força é a psicanálise, a segunda é a psicologia comportamental, a terceira é a psicologia humanista e a quarta é a psicologia transpessoal). Seu interesse último é a dignidade, o valor e o desenvolvimento do potencial pessoal (ÁVILA, 2007, p.53).

⁹ Sobre espiritualidade arreligiosa ver COMTE-SPONVILLE, André. O espírito do ateísmo. São Paulo. Martins Fontes, 2009.

“chocante”, mas esse choque é revelador de uma outra coisa que não pode ser explicada – ele está com Deus (DOLTO, 2010, p. 40).

Falar em espiritualidade pressupõe ocupar-se com as perguntas sobre o ‘para quê’ das doenças, da velhice, das injustiças, das situações absurdas, da presença do mal no mundo, em última instância, o ‘para quê’ nascer para morrer (TORRALBA, 2012). Estas indagações sobre o sentido da vida inauguram um processo de reflexão que traduz o desejo humano de acessar, em nível profundo, suas mais íntimas verdades.

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 imaginal¹⁰, 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 tríplice abordagem, então superada. Em relação à distinção entre experiência

¹⁰ Imaginal, na definição de Leloup (2012, p. 292) 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.

e experiência religiosa (e aqui, ciente dos riscos, optou-se por entendê-la também como experiencial espiritual), Greco defende que enquanto a experiência se situa na ordem do *cronos*, a experiência religiosa (e também espiritual), pertence à ordem do *kairós*, já que remete ao encontro com o transcendente ou incondicionado. A experiência religiosa/espiritual 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 sentido¹¹.

Entendendo espiritualidade também de forma ampla, como um “amor bem pensado à vida” (PAIVA, 2008, p. 33), o filósofo R. C. Solomon defende que o desenvolvimento da dimensão espiritual tem como consequência três posturas relacionadas ao aprimoramento humano: as atitudes de reverência, de confiança e de perdão. Desta forma, não há como não recordar o diálogo interno e silencioso do personagem Ivan Ilitch (TOLSTÓI, 2009) consigo mesmo, no qual, atento a “voz do espírito”, (p. 67-70), põe-se a questionar sobre sua vida, aparentemente boa e agradável. Examinando-a minuciosamente, o protagonista de Tolstói percebe que nada foi como parecia ser, exceto as recordações da infância. O sofrimento reporta-o a algo perdido ao longo dos anos e confuso diante de uma vida vivida na “legitimidade, exatidão e decência”, pergunta-se sobre o sentido de tanto sofrimento: “Não há explicação! O sofrimento, a morte... *Para quê?*”. Além da pergunta pelo sentido – *Para quê?* – um aspecto torna-se crucial nos últimos momentos da vida de Ivan Ilitch: a questão do perdão, uma das três atitudes espirituais postuladas por Solomon. Destacando a semelhança entre as palavras russas *prosti* e *propusti* – ‘perdoe-me’ e ‘deixe-me passar’, Tolstói (p. 75-76) demonstra 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”. Os momentos derradeiros do protagonista transpiram desapego e perdão recíproco e ao procurar pelo medo da morte é surpreendido por não mais encontrá-lo. Como se a passagem pacificada tivesse como condição, além da questão do sentido, o consentimento obtido a partir do perdão como prática de cura, como ação da

¹¹ Ver também Lima Vaz (1974, p.74-89).

inteligência, como consequência da compreensão e como exercício que colocaria a dimensão divina do homem em evidência.

Aqui é pertinente abrir parênteses e citar Viktor Frankl (2016, p. 113) para quem o “sentido último” só pode ser procurado na “solidão última” e tem como consequência a “honestidade última”: em última instância, é no profundo diálogo consigo mesmo que, ateístas ou crentes acessam a dimensão espiritual. Complementando, cito a *Gaudium et spes*: “A consciência é o núcleo mais secreto e o sacrário do homem, no qual se encontra a sós com Deus, cuja voz se faz ouvir na intimidade do seu ser” (G.S I, §16,10). E voltando a Frankl (2016, p. 113), “se Deus realmente existe, estou convicto de que ele não levaria a mal se alguém o confundisse com o próprio eu e o chamasse por nome errado”.

4. RELIGIOSIDADE E RELIGIÃO

Refletir sobre a questão do sentido passa por conceituar religiosidade e religião, ambas também doadoras de sentido no que diz respeito ao processo do morrer. Leloup leva 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 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, com 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 (UNAMUNO, 2014, p. 75).

Falar em religiosidade exige considerar a religião e conseqüentemente, a relação do ser humano com um ser transcendente (GIOVANETTI, 2008, p. 136), bem como uma linguagem fenomenológica (CROATTO apud Valle, 2008, p. 93). Segundo Valle (2008, p. 93), religiosidade tem a ver com “a experiência

individualizada do transcendente e deve ser distinguida da religião que é sua matriz instituída. As funções psicológicas e socioculturais das duas não são idênticas, mas se completam”. No seu entender a religiosidade tem a ver com a experiência particular de cada um, uma vez que é possível ser ou não uma pessoa religiosa. Religiosidade tem a ver com a vivência da religião, com “atitude” religiosa (VERGOTE apud VALLE, 2008, p. 92), com a forma pessoal de experimentar determinada tradição. Ser religioso e professar uma determinada fé, ou estar inserido em uma determinada tradição religiosa não é garantia de desenvolvimento da espiritualidade.

É nesse sentido que expoentes da Psicologia da Religião classificam os tipos de religiosidade de acordo com o “grau de autenticidade” (AMATUZZI, 2001, p. 28) da vivência religiosa: W. James e a fé combativa/ reconfortante, E. Fromm e a religiosidade humanista/autoritária, Maslow e a experiências climáticas/anaclimáticas, Lenski e a preponderância da doutrina/relação pessoal com Deus, Allport e a religiosidade intrínseca/extrínseca, Allen e Spilka e as religiosidades comprometida/conformista, e Batson e Ventis com a religião como meio/religião como fim (Ávila, 2007, p. 74). Porque como afirma Frass (1997, p. 33), “não se pode comprovar empiricamente que os comportamentos religiosos sejam expressão do encontro com Deus”, embora sejam portadores de uma “realidade antropológica autônoma”.

Diante da dificuldade de se conceituar fenômenos tão complexos, é importante a pergunta pelo papel da religião – sua função, e sobre o que se entende por ela – sua substância. Segundo Paiva (2008, p. 36), na esteira de Pargament, a peculiaridade da religião estaria na questão do sagrado, o elo que a liga à espiritualidade. Enquanto a religião “é uma busca de significância por vias relacionadas com o sagrado”, a espiritualidade é a própria “busca do sagrado”, constituindo a função principal da religião. Isto significa que, “funcionalmente a religião é uma busca de sentido, mas nem toda busca pode ser qualificada de religiosa. O que distingue a busca religiosa de outros tipos de busca é a referência ao sagrado. Essa é a substância da religião, o que a distingue de outros fenômenos” (ÁVILA, 2007, p. 15).

Tendo esta definição como ponto de partida e como resposta para a questão colocada – o papel da religião é a busca de sentido e sua substância é a referência

ao sagrado – é possível avançar em direção a outras definições de religião e de religiosidade. Do ponto de vista da Sociologia da Religião, por exemplo, a religião é “a ousada tentativa de conceber o universo inteiro como humanamente significativo”, cabendo a ela o papel de legitimar as situações marginais, sendo que a morte se apresenta como a mais importante delas (BERGER, 1985, p. 41; 57). Dentre sua tríplice função – 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.

Segundo a definição proposta por Velasco (ÁVILA, 2007, p.14), a religião é uma realidade complexa – “um conjunto de sistemas de crenças, de práticas, de símbolos, de estruturas sociais” – através do qual o ser humano vivencia uma relação com o mundo do sagrado. Esta vivência é a religiosidade, “atitude” do ser religioso, “maneira de ser diante de alguém ou de algo, ou seja, é uma disposição favorável ou desfavorável que se expressa por meio de palavras e comportamentos” (VERGOTE apud VALLE, 2008, p. 92). A religiosidade comportaria três elementos, a saber: a maneira de ser que caracteriza o *homo religiosus*, a relação que liga o homem ao objeto religioso (o *re-ligare*), e o próprio comportamento religioso.

Faz-se importante destacar que a atitude religiosa, ou vivência religiosa, ou religiosidade, não é a mesma coisa que experiência religiosa. Segundo Ávila (2007, p. 69) a experiência religiosa é o que “permite compreender grande parte da religiosidade do sujeito” e trata-se de uma “experiência imediata e pré-racional, íntima e pessoal, que pode fundamentar ou não uma vivência religiosa plena”. A experiência religiosa é o núcleo da religiosidade madura que caracteriza a religião como experiência do encontro em oposição à religião da funcionalidade, na qual a relação do sujeito estaria ancorada na busca por segurança (ÁVILA, 2007, p. 91). Esta diferenciação entre os dois tipos de religiosidade – funcional e experiencial – ainda que exacerbada pela polaridade e contraste, tem o intuito de facilitar o entendimento desses fenômenos tão complexos. Ávila traça um interessante esquema composto pelas motivações, características, percepção da realidade, atitudes fundamentais e relação com a personalidade, inerentes a cada tipo de religiosidade. A título de exemplo, enquanto a religiosidade de cunho funcional é alimentada por sentimentos como culpa e medo e a relação com a divindade se

baseia em troca de favores e promessas, a religiosidade experiencial é lugar iniciático de transformação, no qual o homem cultiva uma relação de intimidade com Deus. Ilustrativas são as palavras de Mestre Eckhart (2004, p.21):

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 sua oração nada mais é que estar em conformidade com Deus.

Assim percebe-se que, no que diz respeito ao processo do bem-morrer, o cultivo da espiritualidade e a vivência da religiosidade experiencial se aproximam. Por trás do desconforto que a questão da morte desperta haveria uma lacuna a ser preenchida. Trata-se de uma falta relativa à vivência da espiritualidade/ religiosidade experiencial 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 – que significa priorizar o desenvolvimento do ser humano integral, em todas as suas dimensões, sem negligenciar sua dimensão misteriosa, de eternidade.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Dei início a esta exposição introduzindo, ainda que de forma resumida, a antropologia desenvolvida por Jean-Yves Leloup no que diz respeito ao cultivo da espiritualidade como ferramenta para a transformação da concepção de morte fatal à pascal. Sua abordagem não tem a intenção de examinar escatologias, até porque inexistente na tradição ortodoxa, na qual Leloup foi formado¹², uma teologia sistemática referente às questões escatológicas. Sua proposta é realçar o aspecto espiritual do tempo do morrer através dos ritos de passagem consagrados pela tradição cristã que têm como finalidade oferecer sentido diante da morte.

Se, para Leloup, o tabu do morrer tem a ver com a questão da espiritualidade, para o teólogo Hans Küng, no que diz respeito à psicologia, o tabu a ser superado é fundamentalmente religioso, uma vez que ainda há certo acanhamento em abordar

¹² Formado dentro da tradição cristã ortodoxa e ordenado padre na Igreja Ortodoxa Ucraniana, de tradição grega, que liturgicamente nomeia a morte como 'dormição', Leloup sintetiza diferentes rituais de passagem consagrados pela tradição cristã praticados em inúmeros mosteiros russos, gregos, egípcios, romenos e franceses.

temas religiosos (UTSCH, 2017, p. 545; UTSCH, 2013, p.372). Contudo, isto estaria sendo superado pelo surgimento da psicologia transpessoal considerada a quarta força em terapia.

Como já foi dito, embora diversas espiritualidades estejam vinculadas às tradições religiosas, a dimensão espiritual não significa, necessariamente, adesão a um credo religioso. Diferentemente da religião, que procura dar respostas dogmáticas e teológicas, a espiritualidade é o campo fértil onde nascem as perguntas de cunho existencial. Desta forma, a abertura à dimensão espiritual nem sempre se dá pelas vias tradicionais da religião, da prática religiosa e da adesão a um determinado credo. A inteligência espiritual ou dimensão noética não é, absolutamente, exclusividade de pessoas religiosas e embora seu desenvolvimento possa se dar através das mais diversas práticas espirituais propostas pelas tradições, também é possível desenvolvê-la independente delas. Comte-Sponville (2008, p. 129) 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”. Nesse mesmo sentido assinala o teólogo jesuíta R. Haight (2015, p. 21) que, enquanto a espiritualidade refere-se “à vida interior de uma pessoa, com suas nuances de experiência, significado pessoal e motivação”, a religião “é a espiritualidade institucionalizada, uma forma de organização de uma fé que é projetada para sustentar e alimentar a espiritualidade” (HAIGHT, 2016). Porém, não se pode perder de vista as palavras de Paul Tillich: o ser religioso é aquele que faz “a pergunta apaixonada pelo sentido da existência” (FRANKL, 2016, p. 78). E assim, espiritualidade e religiosidade se encontram tendo em comum a questão do sentido.

Na segunda parte desta exposição – Espiritualidade e Sentido – a intenção foi apresentar o conceito de espiritualidade proposto por alguns Psicólogos da Religião e a repercussão da espiritualidade na vida como força motriz para a busca de sentido, principalmente do que diz respeito à morte e ao processo de morrer. O percurso trilhado procurou demonstrar a importância da espiritualidade como construção de sentido no processo de morrer, uma vez que a morte situar-se-ia como elemento de fronteira entre a psicologia e a espiritualidade. Cito De Franco (2013, p.405): “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”. Cito também Paiva, que por sua vez, na esteira de Philip Hefner, recorda que a busca de sentido é a interface que aproxima psicologia e espiritualidade, ciência e religião: ambas “são molduras distintas, com convergências e discrepâncias, mas procura-se hoje com o interesse acadêmico uma forma de articulá-las” (PAIVA, 2017, p. 565). Completando sua reflexão a partir de Ian Barbour, Paiva defende que o caminho para a superação do confronto ou da indiferença entre ambas se faz através do “diálogo” e da “integração” como propostas de relacionamento entre ciência e religião (PAIVA, 2017, p. 564).

Na sequência – Religiosidade e Religião – o objetivo foi apresentar o conceito de religião – seu papel ou função que é a busca de sentido, e sua substância que é a referência ao sagrado – sempre atrelado ao conceito de religiosidade, que pode ser de dois tipos: funcional e experiencial. Cada tipo de religiosidade possui suas próprias motivações, características, formas de perceber a realidade, atitudes e relação com a personalidade do indivíduo que a pratica. Outro ponto trabalhado diz respeito à distinção entre experiência religiosa e religiosidade: a primeira pode ser consequência da segunda quando se trata de vivência religiosa madura.

Finalizo esta exposição recordando Merton (2001, p.150) em seu diário de 25 de novembro de 1958, no qual afirma que a grande dignidade humana é testada pela morte. Dignidade que para Hans Hüng (2014) significa ter o “direito de morrer” quando se perde a esperança de viver em conformidade com seus próprios critérios pessoais. 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 optou por manter a morte à distância. E neste afastamento estaria sua própria condenação. Merton dirá que, quer a pessoa seja ou não religiosa, o ato de encarar a morte já implica, em si, um ato de fé.

**FROM FATAL DEATH TO PASCAL DEATH:
THE ROLE OF SPIRITUALITY, RELIGIOUSITY AND RELIGION IN THE QUESTION
OF THE SENSE OF LIFE BEFORE THE MYSTERY OF FINITUDE**

ABSTRACT

This article presents the concepts of spirituality, religiosity and religion in the context of the Psychology of Religion, observing the tenuous border between them and relating their implications to the search for meaning before death. Faced with the paradox between the consciousness of contingency and the transience of life and the difficulty in accepting one's own mortality, man asks for the meaning of existence, key that accesses the spiritual dimension, human specificity, although not always developed. Whether by the development of spirituality or by the ways of religion, the human being before death cries out for a response to meaning. And although spirituality and religiosity have in common the search for meaning, they can also present themselves as parallel paths walking in different directions.

Key words: Spirituality. Religiosity. Religion. Meaning. Death.

REFERÊNCIAS

- ALVES, Rubem. **Ostra Feliz não faz pérola**. 2. ed. São Paulo: Planeta, 2014.
- AMATUZZI, Mauro Martins. Esboço da teoria de desenvolvimento religioso. In: **Entre necessidade e desejo: diálogos da psicologia com a religião**. São Paulo: Loyola, 2001.
- ANCONA-LOPEZ, Marília. A espiritualidade e os psicólogos. In: AMATUZZI, Mauro Martins (Org.). **Psicologia e espiritualidade**. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2008.
- ÁVILA, Antonio. **Para conhecer a Psicologia da Religião**. São Paulo: Loyola, 2007.
- 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.
- BLANK, Renold. **Escatologia da Pessoa: vida, morte e ressurreição**. 4. ed. São Paulo: Paulus, 2003.
- COMTE-SPONVILLE, André. **O espírito do ateísmo**. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-1965). São Paulo: Paulus, 2001.

DOLTO, Françoise. **A fé à luz da psicanálise**. Entrevistada por Gérard Sévérin. Campinas: Verus, 2010.

FRANCO, Clarissa de. Psicologia e Espiritualidade. In: PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank (Org.). **Compêndio de Ciência da Religião**. São Paulo: Paulinas; Paulus, 2013.

FRANKL, Viktor E. **A presença ignorada de Deus**. 17 ed. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2016.

_____. **Um sentido para a vida**. Psicoterapia e Humanismo. 21 ed. São Paulo: Ideias & Letras, 2017.

FRAAS, Hans-Jürgen. **A religiosidade humana**. Compêndio de psicologia da Religião. São Leopoldo: Sinodal, 1997.

FROMM, Erick. **A arte de amar**. São Paulo: Martins Fontes, 2015.

GAUDIUM ET SPES. **Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II**. São Paulo: Paulus, 2001.

GILSON, Etienne; BOEHNER, Philotheus. **História da Filosofia Cristã**. 4 ed. Petrópolis: Vozes, 1988.

GRECO, Carlo. **A experiência religiosa**: essência, valor, verdade. Um roteiro de filosofia da religião. São Paulo: Loyola, 2009.

Haight, Roger. **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.

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.

JUNG, C. G. **Escritos diversos**: (dos volumes 10/11). 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

_____. **Espiritualidade e Transcendência**. Seleção e edição de Brigitte Dorst. Petrópolis: Vozes, 2015.

LELOUP, Jean-Yves. **Além da luz e da sombra**: sobre o viver, o morrer e o ser. Petrópolis: Vozes, 2002.

LELOUP, Jean-Yves. **Uma arte de cuidar**: estilo alexandrino. Petrópolis: Vozes, 2007.

LELOUP, Jean-Yves. **O sentar e o caminhar**. Petrópolis: Vozes, 2013.

LIMA VAZ, Henrique. A Experiência de Deus. In: BETTO, Frei. **Experimentar Deus Hoje**. Petrópolis: Vozes, 1974.

LISPECTOR, Clarice. **Uma aprendizagem ou livro dos prazeres**. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

MERTON, Thomas. **Merton na intimidade**: sua vida em seus diários. Rio de Janeiro: Físis, 2001.

MESTRE ECKHART. **Sobre o desprendimento e outros textos**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

MYSTERIUM SALUTIS. Compêndio Dogmático. v. 3. Petrópolis: Vozes, 1985.

PAGOLA, José Antônio. **Nas mãos de Deus**. Disponível em: <[http://ihu.unisinos.br/noticias/536804-nas-mãos-de-deus](http://ihu.unisinos.br/noticias/536804-nas-maos-de-deus)> Acesso em 2 nov. 2014.

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.

_____. Ciência, Religião, Psicologia: Conhecimento e Comportamento. In: Psicologia: Reflexão e Crítica, 2002, p. 561-567. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttex&pid=S0102-79722002000300010 Acesso em 01/06/2017.

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.

SILVEIRA, Nise da. **Jung**: vida e obra. 17. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000.

SUSIN, Luiz Carlos. **A criação de Deus**: Deus e criação. São Paulo: Paulinas; Valencia: Siquém, 2003.

TORRALBA, Francesc. **Inteligência espiritual**. Petrópolis: Vozes, 2012.

TOLSTÓI, Lev. **A morte de Ivan Ilitch**. São Paulo: Editora 34, 2009.

UNAMUNO. **São Manuel Bueno**, mártir. São Paulo: All Print Editora, 2014.

UTSCH, Michel. Religião e Psicologia. In: Estudos Teológicos. São Leopoldo, v. 53, n. 2, 2013. Disponível em: <http://periodicos.est.edu.br/index.php/estudos-teologicos/article/view/491>. Acesso em: 01/06/2017

UTSCH, Michel. Tarefas e limites da Psicologia da Religião. In: Numen revista de estudos da religião, v. 16, n. 2, Juiz de Fora. Disponível em: <http://numen.ufjf.emnuvens.com.br/numem/article/view/2075>. Acesso em: 01/06/2017.

VALLE, João Edênio dos Reis. Religião e espiritualidade: um olhar psicológico. In: AMATUZZI, Mauro Martins (Org.). **Psicologia e espiritualidade**. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2008.