

Marina Dias Lopes Paiva

**AS INTERFACES ENTRE A CRISTOLOGIA CONTEMPORÂNEA DO
DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO E A PSICOLOGIA TRANSPESSOAL**

Dissertação de Mestrado em Teologia

Orientador: Prof. Dr. Geraldo Luiz De Mori

Apoio FAPEMIG

Belo Horizonte
FAJE - Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
2022

Marina Dias Lopes Paiva

**AS INTERFACES ENTRE A CRISTOLOGIA CONTEMPORÂNEA DO
DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO E A PSICOLOGIA TRANSPESSOAL**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Teologia da Faculdade Jesuítica de Filosofia e Teologia como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Teologia.

Área: Teologia Sistemática

Orientador: Prof. Dr. Geraldo Luiz De Mori

Belo Horizonte
FAJE - Faculdade Jesuítica de Filosofia e Teologia
2022

FICHA CATALOGRÁFICA
Elaborada pela Biblioteca da Faculdade Jesuítica de Filosofia e Teologia

P149i	Paiva, Marina Dias Lopes As interfaces entre a Cristologia contemporânea do diálogo inter-religioso e a Psicologia Transpessoal / Marina Dias Lopes Paiva. - Belo Horizonte, 2022. 182 p.
<p>Orientador: Prof. Dr. Geraldo Luiz De Mori Dissertação (Mestrado) – Faculdade Jesuítica de Filosofia e Teologia, Departamento de Teologia.</p>	
<p>1. Cristologia. 2. Diálogo inter-religioso. 3. Psicologia Transpessoal. I. De Mori, Geraldo Luiz. II. Faculdade Jesuítica de Filosofia e Teologia. Departamento de Teologia. III. Título.</p>	
CDU 232	

Marina Dias Lopes Paiva

**AS INTERFACES ENTRE A CRISTOLOGIA CONTEMPORÂNEA DO
DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO E A PSICOLOGIA TRANSPESSOAL**

Esta Dissertação foi julgada adequada à obtenção do título de Mestra em Teologia e aprovada em sua forma final pelo Curso de Mestrado em Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia.

Belo Horizonte, 11 de agosto de 2022.

COMISSÃO EXAMINADORA:

Geraldo Luiz de Mori

Prof. Dr. Geraldo Luiz De Mori / FAJE (Orientador)

Aparecida Maria de Vasconcelos

Profa. Dra. Aparecida Maria de Vasconcelos / FAJE

P/

Aparecida Maria de Vasconcelos

Profa. Dra. Clélia Peretti / PUC PR

AGRADECIMENTOS

Ao Deus trino, que me atraiu para esta experiência, buscando-me muito antes do que a minha percepção fosse capaz de captá-Lo. A Jesus, amigo e guia, o qual aguarda, pacientemente, o despertar de nossas consciências. Aos meus pais, Henrique e Goretti, que me apresentaram o Cristo como o caminho, a verdade e a vida, dando-me o suporte espiritual, mental, emocional e físico para o meu desembotamento na matéria. Ao Mateus, companheiro fiel, com quem tenho a sorte de compartilhar os meus dias e que me sustentou, de maneira amorosa e colaborativa, do início ao fim deste caminho investigativo. À Luciana, afeto profundo, com quem tenho o privilégio de aprender todos os dias e sem a qual este projeto não teria acontecido. À Clarissa, parceira e amiga, que deixou esta jornada mais leve ao dividir comigo as alegrias e as angústias da vida acadêmica. Ao Geraldo De Mori, orientador querido, o qual me apoiou ao longo de todo o processo, ampliando meus horizontes e compreendendo as minhas demandas caridosamente. A todos os mestres da FAJE que me acompanharam e me acolheram na Teologia, compartilhando, de um modo excepcional, a sua sabedoria. Às minhas irmãs, Nathália e Bárbara, cúmplices desde o berço, nas quais pude encontrar refúgio nos momentos desafiadores. À família do Centro da Consciência - Escola de Autoconhecimento, que me proporciona, diariamente, o ancoramento necessário para que eu siga adiante rumo ao alvo. Ao Isaac, filho amado, que chegou quase ao final desta trajetória, acompanhando, desde o ventre, cada palavra aqui escrita. À FAPEMIG, instituição bendita, que ofereceu todo o auxílio necessário para que esta pesquisa fosse concretizada. Obrigada! Obrigada! Obrigada!

RESUMO

Em uma era contemporânea, na qual se supera diariamente os limites do espaço, criando-se uma complexa rede de conhecimentos, a interdisciplinaridade e a transdisciplinaridade surgem como eficazes alternativas para a sustentação do campo acadêmico. Nesse cenário marcado pela globalização, as diversas tradições religiosas coexistem, fato que evidencia a necessidade de ajuste da reflexão cristológica ao momento presente a fim de manter vivo o mistério do Cristo. Paralelo a isto, a Transpessoal emerge como área recente da Psicologia, dedicando-se aos estudos da expansão da consciência a partir de uma visão integral do ser humano, ocupando-se dos níveis espirituais da psique por meio da transcendência - sem a exclusão - dos domínios da identidade. Diante do exposto, esta pesquisa se propõe a desenvolver uma correlação entre Cristologia contemporânea e Psicologia Transpessoal, em caráter interdisciplinar e transdisciplinar, colocando-as em diálogo no intuito de colaborar com a compreensão do mundo atual. Para tanto, elegemos a perspectiva dialogal da Cristologia contemporânea como objeto de estudo, uma vez que as pesquisas em torno da área visam estabelecer uma interlocução entre as religiões e o Cristo, propósito que se aproxima das investigações voltadas à transpessoalidade. Do ponto de vista teológico, utilizamos os estudos de Jacques Dupuis como ponto de partida e os estudos de Raimon Panikkar como aporte complementar. Por outro lado, do ponto de vista transpessoal, usamos, sobretudo, as pesquisas de Ken Wilber como o pilar sustentador de toda a nossa reflexão. A fim de cumprirmos com nosso objetivo de estabelecer uma interlocução entre duas áreas distintas de saber, optamos por nos basear no método da correlação de Paul Tillich, o qual, por meio de uma dinâmica de perguntas e respostas, demonstra que os símbolos da revelação cristã são capazes de atender às demandas que emergem da existência. Por conseguinte, nosso percurso se desdobra da seguinte maneira: demonstramos os pressupostos do pensamento complexo, o qual sustenta as reflexões sobre a interdisciplinaridade e a transdisciplinaridade, expondo-as, mais especificamente logo em seguida; apresentamos as perspectivas em torno do diálogo na história moderna da Igreja nos períodos anterior, durante e posterior ao concílio Vaticano II; determinamos o método orientador de nossa pesquisa, discorrendo sobre o pensamento tillichiano; adentramos o universo da Cristologia contemporânea do diálogo inter-religioso, investigando as reflexões de Dupuis e Panikkar, respectivamente; aprofundamos os conceitos e os pressupostos da Psicologia Transpessoal e, por fim, indicamos as correlações percebidas entre as áreas de conhecimento em questão, determinando algumas de suas principais aproximações e alguns de seus mais importantes distanciamentos, a fim de compreendermos as possibilidades de colaboração mútua.

PALAVRAS-CHAVE: Cristologia. Diálogo inter-religioso. Psicologia Transpessoal. Transdisciplinaridade.

ABSTRACT

In a contemporary era, in which the limits of space are overcome daily, creating a complex network of knowledge, interdisciplinarity and transdisciplinarity emerge as effective alternatives for sustaining the academic field. In this scenario marked by globalization, the various religious traditions coexist, a fact that highlights the need to adjust Christological reflection to the present moment in order to keep the mystery of Christ alive. Parallel to that, the Transpersonal emerges as a recent area in Psychology, dedicated to the studies of the expansion of consciousness from an integral vision of the human being, taking care of the spiritual levels of the psyche through the transcendence - without the exclusion - of the identity domains. In view of the above, this research proposes to develop a correlation between contemporary Christology and Transpersonal Psychology, in an interdisciplinary and transdisciplinary way, putting them in dialogue in order to collaborate with the understanding of the modern world. For that purpose, the dialogical perspective of contemporary Christology is chosen as the object of study, once the researches around the area aim at establishing a dialogue between religions and Christ, a purpose that is close to the investigations focused on transpersonality. From a theological point of view, we use Jacques Dupuis' studies as a starting point and Raimon Panikkar's studies as a complementary contribution. On the other hand, from the transpersonal point of view, we use, above all, Ken Wilber's researches as the sustaining pillar of all our reflection. In order to fulfill our goal of establishing an interlocution between two distinct areas of knowledge, we chose to base ourselves on Paul Tillich's method of correlation, which, by means of a dynamic of questions and answers, demonstrates that the symbols of Christian revelation are capable of meeting the demands that emerge from existence. Consequently, our journey unfolds as follows: we demonstrate the assumptions of complex thought, which supports the reflections on interdisciplinarity and transdisciplinarity, exposing them, more specifically, right afterwards; we present the perspectives around dialogue in the modern history of the Church in the periods before, during and after the Second Vatican Council; we determine the guiding method of our research, discussing the tillichian thought; we enter the universe of contemporary Christology and interreligious dialogue, investigating the reflections of Dupuis and Panikkar, respectively; we deepen the concepts and assumptions of Transpersonal Psychology and, finally, we indicate the correlations perceived between the areas of knowledge in question, determining some of their main approximations and distances, in order to comprehend the possibilities of mutual collaboration.

KEYWORDS: Christology; Interfaith dialogue; Transpersonal Psychology; Transdisciplinarity.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO GERAL	8
1. STATUS QUAESTIONIS	13
1.1 Edgar Morin e o pensamento complexo	15
1.2 A disciplinaridade e sua passagem para a transdisciplinaridade	19
1.3 O diálogo inter-religioso e a história moderna da Igreja	23
<i>1.3.1 O período pré-conciliar</i>	25
<i>1.3.2 O período conciliar</i>	29
<i>1.3.3 O período pós-conciliar</i>	33
1.4 Paul Tillich e o método da correlação	39
CONCLUSÃO	46
2. CRISTOLOGIA CONTEMPORÂNEA DO DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO	49
2.1 A Cristologia e a visão do diálogo inter-religioso em Jacques Dupuis	51
2.2 O Jesus da história e o Cristo da fé no contexto do diálogo inter-religioso	58
2.3 A Cristologia cristã e a Cristologia hindu	65
2.4 A visão trinitária e a intuição cosmoteândrica em Raimon Panikkar	76
CONCLUSÃO	84
3. PSICOLOGIA TRANSPESSOAL	87
3.1 A Transpessoal e o novo paradigma psicológico	89
3.2 Os níveis da consciência e a visão integral	97
3.3 A expansão da consciência e a ativação das capacidades humanas	107
3.4 A transcendência e a espiritualidade na perspectiva transpessoal	114
CONCLUSÃO	118
4. CRISTOLOGIA DO DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO E PSICOLOGIA TRANSPESSOAL	120
4.1 A questão da Psicologia Transpessoal e a possibilidade de resposta da Teologia	123
4.2 A noção de “Eu” e a noção de “Ego”	133
4.3 O entendimento de “Deus” e o entendimento de “Dimensão Espiritual”	144
4.4 A concepção de “Salvação” e a concepção de “Individuação”	156
CONCLUSÃO	166
CONCLUSÃO GERAL	170
REFERÊNCIAS	176

INTRODUÇÃO GERAL

Em uma era contemporânea, na qual a humanidade supera, diariamente, os limites do espaço, emergem emaranhadas redes de conhecimentos e de relações, cuja resultante nos apresenta questões cada vez mais complexas. Esse cenário marcado pelo dinamismo apenas reflete algo que, em verdade, já vibra no interior de cada indivíduo no caminho do progresso humano: o natural aumento da percepção acerca de nós mesmos, do mundo que nos circunda, do outro e do Outro. Em termos de coletividade, à medida que ampliamos nossa capacidade perceptual para captarmos o que está para além de nossas fronteiras pessoais, engendramos avanços que impactam diretamente a vida em sociedade, afrouxando, por consequência, a rigidez dos limiares geográficos. Tal processo, ao acentuar o contato entre os sujeitos, evidencia a heterogeneidade de pontos de vista que nos constituem seres humanos, colaborando para a intensificação da complexidade a qual caracteriza os tempos modernos. Assim, os conteúdos complexos advindos desse contexto nos pedem postura e pensamento igualmente complexos, a fim de cooperarmos com possíveis soluções das demandas atuais. É assim que a interdisciplinaridade e a transdisciplinaridade surgem como eficazes alternativas para a sustentação não apenas do campo acadêmico, mas da existência como um todo.

Fazemos essa breve inserção para esclarecer o móvel inicial de nossa pesquisa: relacionar a Teologia e a Psicologia Transpessoal, unindo-as, considerando suas convergências e suas divergências. Para tanto, é imprescindível compreendermos o que motivou nossa intenção de vincular dois campos distintos de conhecimento. Dizemos, antes de tudo, que o ponto de partida de nossa trajetória é a fé em Jesus Cristo, com quem dispomos de uma relação pessoal, a qual ampara todo nosso processo exploratório. Em segundo lugar, nossa atuação profissional na área da Psicologia Transpessoal, desde 2018, dá-nos o substrato de que necessitamos para a elaboração desse percurso. Vejamos, agora, qual a base comum de ambas áreas de saber que nos permitiu estruturar nossa reflexão.

A história das civilizações nos mostra que a busca pelo sagrado sempre permeou o progresso da humanidade. O desenvolvimento das diferentes religiões ao longo do tempo revela a tentativa humana de manter vivo o movimento de conexão com o incognoscível, indicando-nos que a vivência do transcendente é fundamental para a existência. Do ponto de vista cristão, esse âmbito da sacralidade, simultaneamente, atrativo e inapreensível, manifesta-se no rosto humano de Jesus Cristo, o qual nos deu a conhecer Deus como Pai, salvando-nos a todos de maneira única e universal. Sob outra perspectiva, a transpessoalidade, área mais recente da Psicologia, ressalta o sagrado como uma dimensão constitutiva e

imprescindível para o desenvolvimento humano. Compreendemos por *transpessoal* tudo aquilo que busca ultrapassar o senso de identidade, de maneira a ampliar as percepções sobre nós mesmos, sobre a vida e sobre o cosmo. Assim, a Psicologia Transpessoal dedica-se aos estudos da expansão da consciência, de modo a proporcionar o acesso aos estados unitivos e transcendentais. Por oferecer uma visão holística do ser humano, ocupa-se, em perspectiva científica, da espiritualidade nos processos psicológicos, de modo a integrar o indivíduo em sua totalidade, isto é, considerando-o em suas dimensões espirituais, mentais, emocionais e físicas. Percebemos, portanto, que as questões em torno do sagrado circunscrevem os estudos tanto da Teologia como da Psicologia Transpessoal, funcionando como um elo a sustentar nossa dissertação.

Por um lado, os progressos tecnológicos que nos conectam uns aos outros de maneira cada vez mais explícita, suscitam a coexistência das diversas religiões, demonstrando a necessidade de ajuste da reflexão cristológica ao momento presente, a fim de manter vivo o mistério do Cristo. Por outro lado, a inclusão do campo espiritual no desenvolvimento psicológico do ser humano permite que os conteúdos e as práticas transpessoais transitem por entre as diferentes tradições, considerando-as dentro dos processos terapêuticos, de acordo com a experiência de cada indivíduo. Dessa maneira, optamos por partir da Cristologia contemporânea do diálogo inter-religioso, a qual pretende compreender como a doutrina sobre o Cristo pode se posicionar diante de uma realidade de pluralidade de fés, prezando, para tanto, pelo encontro genuíno e pelo respeito mútuo. Portanto, nos textos que compõem este estudo, o leitor se deparará com uma investigação que visa encontrar *as interfaces entre a Cristologia contemporânea do diálogo inter-religioso e a Psicologia Transpessoal*.

Nosso principal intuito é identificar as aproximações e os distanciamentos entre os conceitos essenciais de ambas as áreas para, assim, refletir em que medida a Cristologia, em perspectiva dialogal, pode auxiliar a pensar o que a Transpessoal comprehende como expansão da consciência. Considerando a possibilidade de promover uma interlocução entre as áreas, levantamos a hipótese de que Jesus Cristo representa o modelo da transpessoalidade plena ou de expansão máxima da consciência. Partimos do pressuposto que desenvolver uma reflexão da Cristologia contemporânea dialogal sob o viés da transpessoalidade torna-se uma oportunidade de ampliação dos horizontes de ambas as áreas e de manutenção do debate cristológico atual. A tentativa de entendimento da identidade e da vida de Jesus Cristo, considerando a atualidade, manifesta-se, assim, como um potencial meio de aceleração dos processos transpessoais de expansão de consciência daqueles que concebem Jesus como o Salvador. Isto porque a Cristologia evidencia como o Nazareno, ao longo de sua vida terrena,

ampliou sua percepção de si mesmo, atingindo, por meio de suas palavras e ações, a plenitude humana - objetivo primeiro das práticas transpessoais.

A proposta de realizar uma pesquisa interdisciplinar e transdisciplinar pretende ampliar nossos horizontes perceptuais com a finalidade de desenvolvemos um olhar mais global para a realidade que nos circunda. Propomo-nos, portanto, a promover uma interlocução entre as áreas da Cristologia do diálogo inter-religioso e a Psicologia Transpessoal, construindo, para tanto, um vínculo de correlação. À vista disso, recorremos à teologia da correlação de Paul Tillich que busca, precisamente, traçar um diálogo entre as diferentes visões disciplinares e a perspectiva teológica. Em sua obra *Teologia Sistemática*, Tillich esclarece que a correlação é um método que visa à elucidação das questões em torno da fé cristã por meio de perguntas existenciais e de respostas teológicas interdependentes entre si. Dessa maneira, objetivamos realizar uma análise dos fundamentos da Psicologia Transpessoal a fim de encontrarmos qual é a principal pergunta existencial que a sustenta para, então, demonstrar que as reflexões da Cristologia dialogal auxiliam nas suas respectivas soluções. Para isto, elegemos, ainda, o método bibliográfico, na perspectiva analítica-sintética-hermenêutica, a qual priorizou a leitura e a interpretação das obras selecionadas, fundamentando-as no objeto de estudo.

No que tange à delimitação desta pesquisa, ao tratarmos da identidade de Jesus, não desejamos abarcar toda a Cristologia contemporânea, tampouco realizar uma análise completa da Cristologia ao longo da história. Assim, esta proposta se limita à visão dialogal da Cristologia atual, utilizando, primeiramente, os estudos de Jacques Dupuis como norteadores do raciocínio e, de maneira complementar, a visão trinitária e cosmoteândrica de Raimon Panikkar. Do ponto de vista da Transpessoal, focamos, principalmente, nos estudos de Ken Wilber, o qual se dedicou à elaboração de um espectro da consciência, cujas estruturas nos auxiliam a compreender o desenvolvimento psicológico de maneira integral. A escolha de Dupuis e Panikkar para a estruturação de nossa pesquisa se dá em função de suas trajetórias. Ambos autores, em suas histórias de vida, tiveram contato ostensivo com as tradições orientais, fato que lhes permitiu utilizarem as perspectivas hinduísticas como referência para a construção de suas reflexões no tocante ao diálogo inter-religioso. Isto, para nós, é de grande importância, uma vez que a Psicologia Transpessoal pretende unificar as visões ocidentais e orientais, de modo a incluir a espiritualidade nos processos psicológicos, oferecendo-nos teorias e práticas embebidas nas fontes sagradas do oriente. Por conseguinte, os trabalhos de Dupuis e Panikkar surgem como oportunidades de aprofundamento no intercâmbio entre os dois paradigmas.

Vale ressaltar que a opção pelo diálogo inter-religioso se justifica nesta pesquisa, sobretudo, pelo fato de esse ramo de estudos ser, em si mesmo, interdisciplinar e transdisciplinar. Ao estabelecer possibilidades de relação entre os conteúdos que compõem as diferentes fés, o fenômeno inter-religioso, como veremos em nossa trajetória, viabiliza encontrarmos a unidade na diversidade, permitindo-nos, de certa maneira, ir além das próprias tradições, a fim de aprofundarmos naquilo que é essencial ao ser humano. Dentro dos estudos acerca do diálogo inter-religioso, selecionamos a área da Cristologia, especificamente as reflexões que se associam às perspectivas orientais, uma vez que seus conteúdos tocam em temas fundamentais para a compreensão do ser humano e de suas inúmeras relações, as quais têm o potencial de colaborar com os conhecimentos da Psicologia Transpessoal, cuja ocupação primeira é o desenvolvimento integral do indivíduo. Por fim, a interface da Cristologia dialogal com a transpessoalidade se justifica, visto que o paradigma transpessoal culmina em uma ótica que nos abre à transcendência e, para isso, utiliza-se das práticas e das teorias advindas das tradições do oriente, cujas características estão presentes nos trabalhos de Dupuis e de Panikkar elegidos para esta pesquisa. Portanto, a fim de demonstrarmos como as áreas de conhecimento em questão podem se relacionar, dividimos nossa dissertação em quatro capítulos, que delineiam uma via gradual: iniciamos com o *Estado da questão*; seguimos pela *Cristologia contemporânea do diálogo inter-religioso*; avançamos para a *Psicologia Transpessoal* e, enfim, alcançamos a correlação entre *Cristologia contemporânea do diálogo inter-religioso e Psicologia Transpessoal*.

No primeiro capítulo, inicialmente, trazemos as concepções em torno do pensamento complexo e da transdisciplinaridade, a fim de determinarmos a base de sustentação de nossa pesquisa. Num segundo momento, fazemos um sobrevoo pela história moderna da Teologia, tomando como base os principais documentos magisteriais na visão de Jacques Dupuis, no intuito de percebermos como o tema do diálogo foi abordado e compreendido nos períodos anterior, durante e posterior ao concílio Vaticano II. Por fim, apresentamos o método da correlação de Paul Tillich, o qual norteou os nossos estudos, proporcionando o encontro das interfaces existentes entre as áreas de conhecimento selecionadas para esta pesquisa.

No segundo capítulo, adentramos, especificamente, no tema da Cristologia dialogal, expondo, primeiramente, de maneira geral, as perspectivas de Jacques Dupuis sobre o diálogo inter-religioso. Em seguida, buscamos esclarecer como os estudos de Dupuis compreendem e mantêm a relação entre o Jesus da história e o Cristo da fé no contexto do diálogo inter-religioso. Logo após, apresentamos a elaboração proposta por Dupuis de uma Cristologia hindu, colocando-a em perspectiva com a Cristologia cristã, com a intenção de

assimilarmos como o paradigma hinduista percebe Jesus Cristo a partir de suas próprias crenças. Finalmente, expomos, sucintamente, a intuição trinitária e cosmoteândrica de Raimon Panikkar, que, assim como Dupuis, dialoga com o hinduismo para construir uma proposta de diálogo entre as diversas religiões, partindo, para tanto, do cristianismo.

No terceiro capítulo, tratamos do âmbito da Psicologia Transpessoal, apresentando, primeiramente, o trajeto que permitiu o seu nascimento, a fim de compreendermos a evolução do pensamento psicológico. Em segundo lugar, tomamos os estudos de Ken Wilber para refletirmos sobre os níveis da consciência e a visão integral a respeito do ser humano, de modo a percebermos como seu espectro da consciência pode colaborar para uma percepção mais holística dos processos psicológicos. Logo após, investigamos como a Transpessoal conceptualiza e engendra a expansão da consciência, acelerando as possibilidades de ativação das mais altas capacidades humanas, no intuito de percebermos as colaborações dos processos transpessoais para o ser humano. Como fechamento do capítulo, ocupamo-nos em demonstrar a visão da Transpessoal sobre a transcendência e a espiritualidade, de modo a ampliarmos o entendimento das aproximações e dos distanciamentos no que diz respeito ao pensamento teológico.

Por fim, no quarto capítulo, realizamos, de fato, a correlação entre a Cristologia do diálogo inter-religioso e a Psicologia Transpessoal. Inauguramos a interlocução por meio da apresentação da questão existente por trás da transpessoalidade e da possível proposta de resposta teológica. O desenvolvimento de tal raciocínio nos deu a possibilidade de assumirmos pontos específicos de ambas as áreas, a fim de colocá-los em perspectiva uns com os outros. Assim, a reflexão que se segue, demonstra as semelhanças e as diferenças entre três importantes conceitos teológicos e psicológicos, a saber: *Eu* e *Ego*; *Deus* e *Dimensão Espiritual*; *Salvação* e *Individuação*. A partir disso, o leitor poderá compreender mais claramente a relação que nos propusemos elaborar ao longo da presente pesquisa.

Em síntese, perante o desafio de elaborar uma pesquisa interdisciplinar e transdisciplinar, optamos por expor as áreas da Teologia e da Psicologia Transpessoal da maneira mais detalhada quanto possível para uma dissertação, a fim de proporcionar o devido entendimento aos leitores provenientes de ambos os campos de saber. Compreendemos, enfim, que nossa proposta é um reflexo do cenário contemporâneo atual, cujas adversidades exigem de nós a flexibilidade para transitarmos por diversos contextos, contemplando as múltiplas facetas da humanidade. Assim, esperamos que esta pesquisa possa nos auxiliar a desenvolver a alteridade tão característica dos seres humanos quanto necessária para assumirmos um posicionamento cada vez mais holístico na existência.

1.

STATUS QUAESTIONIS

Atributo constitutivo da sociedade, a diversidade cultural é descrita pela Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO) como patrimônio comum da humanidade a ser conservado e reconhecido pelas gerações. Segundo a Declaração Universal Sobre a Diversidade Cultural, assim como a diversidade biológica é vital para a homeostase da natureza, a diversidade cultural é indispensável para o gênero humano e suas relações, uma vez que representa "fonte de intercâmbios, de inovação e de criatividade"¹. Compreendendo que a cultura assume múltiplas facetas no tempo-espacó, a UNESCO ainda afirma que tal multiplicidade se manifesta por meio das características dos grupos e das sociedades, os quais, a partir de sua originalidade, integram a humanidade². Sob essa perspectiva inauguramos o terceiro milênio, cujas acelerações tecnológicas e comunicacionais vêm proporcionando um significativo avanço ao que chamamos globalização. Interações progressivas se amplificam, gerando um contexto no qual realidades distantes têm cada vez mais possibilidades de conexão, de modo a influenciarmos e sermos influenciados de maneira mais abundante e mais imediata. Diante desse fenômeno, que atinge todas as esferas da sociedade, os sistemas de crença são igualmente afetados, vendo-se constrangidos a modificarem suas noções de fronteira. Assim, os membros das diversas religiões já não se encontram apartados; convivem nas mesmas cidades, nos mesmos bairros e, até mesmo, nas mesmas casas. Daí sucede a situação atual de pluralismo religioso, a qual é explicada por Jean Claude-Basset *apud* José Maria Vigil:

O inter-religioso é um fenômeno social e cultural ao mesmo tempo. Em sentido social, trata-se de uma interação de minorias religiosas importantes e ativas (...), trabalhadores emigrados, refugiados econômicos e políticos, estudantes, executivos profissionais que por seu trabalho levam um tipo de vida cosmopolita como cidadãos internacionais ou cidadãos do mundo; há também a multiplicação dos casamentos mistos em sentido religioso e a formação religiosa das crianças; há também a difusão de informações de emissões religiosas diversificadas nos meios de comunicação.³

¹ ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS PARA A EDUCAÇÃO, A CIÊNCIA E A CULTURA. Declaração Universal Sobre a Diversidade Cultural. Paris: 2001, art. 1º. Disponível em: <http://www.unesco.org/new/fileadmin/MULTIMEDIA/HQ/CLT/diversity/pdf/declaration_cultural_diversity_pt.pdf>. Acesso em: 5 jun. 2021.

² *Ibid.*

³ VIGIL, José Maria. *Teologia do Pluralismo Religioso*: para uma releitura pluralista do cristianismo. Tradução de Maria Paula Rodrigues. São Paulo: Paulus, 2006, p. 30.

Nesse cenário contemporâneo, os limites geográficos, linguísticos e culturais se tornam cada vez menos rígidos, favorecendo o contato entre o cristianismo e as diversas tradições, de modo a estabelecer uma situação fronteiriça. De acordo com o teólogo Paul Tillich, "a fronteira é o melhor lugar para se adquirir conhecimento" (tradução nossa)⁴. Por fronteira, entendemos, de acordo com o Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa, Michaelis, "a parte que corresponde ao limite externo de uma área, região, etc.; a parte limítrofe de um espaço que confina com outro" ou "a separação estabelecida entre um sistema e seu exterior"⁵. Considerado "teólogo da fronteira", o alemão-estadunidense Tillich teve a vida permeada por situações limítrofes, as quais influenciaram fortemente suas reflexões, levando-o a transformar espaços de limitação em oportunidades genuínas de diálogo e desenvolvimento. Por isso, o conceito de fronteira é o símbolo que caracteriza tanto sua existência como seu trabalho:

Em quase todos os pontos, eu estive entre possibilidades alternativas da existência, para não estar completamente à vontade em nenhuma das duas e para não tomar uma posição definitiva contra nenhuma delas. Já que pensar pressupõe receptividade para novas possibilidades, essa posição é fecunda para o pensamento; mas é difícil e perigosa na vida, o que de novo e de novo demanda decisões e, por isso, a exclusão de alternativas. Essa disposição e sua tensão determinaram ambas o meu destino e o meu trabalho (tradução nossa).⁶

Discorremos sobre o exposto por uma razão crucial para a presente pesquisa: nos capítulos que se seguem, o leitor deparar-se-á com, pelo menos, duas principais circunstâncias fronteiriças. Por um lado, ocupar-nos-emos da Cristologia contemporânea do diálogo inter-religioso, a qual objetiva compreender a relação existente entre Jesus Cristo e as diferentes tradições religiosas da humanidade. Por outro lado, trataremos de encontrar as interfaces entre a perspectiva dialogal da Cristologia e a Psicologia Transpessoal, elucidando suas aproximações e seus distanciamentos. Um estudo que pretende associar duas áreas de conhecimento distintas nos pede uma abordagem, concomitantemente, interdisciplinar e transdisciplinar, no intuito de assumirmos uma visão mais holística que favoreça a compreensão da relação entre Cristologia do diálogo inter-religioso e Psicologia Transpessoal para o mundo contemporâneo. Para tanto, basear-nos-emos no método da correlação de Paul Tillich, o qual visa solucionar questões implícitas nas situações existenciais a partir de

⁴ TILLICH, Paul. *On the boundary: An autobiographical sketch*. Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2011, p. 13.

⁵ FRONTEIRA. In: Michaelis Online. São Paulo: Melhoramentos Ltda, 2021. Disponível em: <<https://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/Fronteira/>>. Acesso em: 27 set. 2021.

⁶ TILLICH, On the boundary, p. 13.

respostas também implícitas na mensagem cristã, de modo a interligar a realidade humana à expressão divina⁷.

Assim, no presente capítulo, apresentaremos brevemente, num primeiro momento, os aspectos que caracterizam a passagem do disciplinar para o interdisciplinar e, consequentemente, para o transdisciplinar. Em seguida, trataremos de esclarecer a trajetória do diálogo inter-religioso na história moderna da Igreja, bem como seus pressupostos, tomando como base os estudos de Jacques Dupuis em sua obra *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*. Com isso, pretendemos validar a existência da pluralidade de religiões, demonstrando as diferentes maneiras de lidar com o tema ao longo da história. Não se trata de investigar minuciosamente cada época, mas de expor um panorama geral a respeito de como a Igreja tem cuidado da questão do diálogo inter-religioso diante dos progressos da humanidade. Esse percurso nos ajudará a compreender que o pluralismo religioso é uma realidade complexa, permeada de uma heterogeneidade de culturas, filosofias e *práxis* e, por isso, requer uma abordagem que incorpore a profundidade do mundo, aproximando os diversos contextos coexistentes. Por fim, demonstraremos como Tillich percebe o diálogo entre os saberes, fazendo uma sucinta explanação sobre seu método da correlação, a fim de assumirmos um possível modelo metodológico que fundamente os propósitos de nossa pesquisa. A trajetória delineada ao longo deste capítulo propõe construir os pilares necessários ao entendimento da Cristologia e sua relação com as diferentes tradições religiosas, estudo que sustentará a reflexão em torno do ser humano bem como da expansão da consciência, temas estruturais de nossa investigação. Isto posto, apresentamos o conteúdo a seguir.

1.1 Edgar Morin e o pensamento complexo

Em seus estudos sobre a natureza da psique⁸, o psiquiatra suíço Carl Gustav Jung ressalta a complexidade dos processos psíquicos do ser humano, os quais, devido ao seu caráter multifacetado, podem ser observados por incontáveis ângulos de percepção. Segundo o autor, ao contrário de ser uma tábula rasa, a psique humana, ao compreender o cérebro - "que é o resultado do desenvolvimento de uma série interminavelmente longa de ancestrais"⁹ -

⁷ TILLICH, Paul. *Teologia Sistemática*. Tradução: Getúlio Bertelli e Geraldo Komdörfer. São Leopoldo: Sinodal, 2005, p. 26.

⁸ Na perspectiva de Jung, o termo psique designa a totalidade da personalidade, cuja constituição é determinada pelo conjunto dos estados e processos psíquicos do indivíduo. Nesse sentido, abrange todos os pensamentos, sentimentos e ações conscientes ou inconscientes.

⁹ JUNG, C. G. *A natureza da psique*. Tradução de Pe. Dom Mateus Ramalho Rocha, OSB. Petrópolis, Vozes, 2000, p. 153.

caracteriza-se como um sistema herdado, cujos processos progressivos determinaram realidades anatômicas cada vez mais plurais. Muito além dos aspectos psicológicos, a individualidade constitui-se a partir de condições biológicas, sociais e culturais, que, ao interagirem entre si, impactam seu relacionamento com os âmbitos espiritual, mental, emocional e físico de sua estrutura íntima. O ser humano, portanto, é um ser altamente complexo, que, quando em contato com outros seres humanos e contextos diferentes dos seus, tece uma rede múltipla de relacionamentos, ideias e interações, delineando uma realidade igualmente complexa. Dessa maneira, como um sistema complexo, o ser humano se encontra em relação de interdependência com outros sistemas, estendendo toda sua pluralidade para as diversas esferas da vida, inclusive a religiosa, a qual também se complexifica pelos fenômenos da inter-religiosidade. No que diz respeito à teologia, isto significa que caminhamos para um tal nível de mudança, que nos convida a repensarmos nossas posturas, visões, métodos e análises, a fim de assumirmos uma percepção mais integradora e holística para o fazer teológico. Assim, diante de uma existência que se torna cada vez mais complexa, precisamos desenvolver um pensar também complexo, de modo a nos auxiliar na compreensão da contemporaneidade. Vejamos, agora, os conceitos de pensamento complexo e, sem seguida, de interdisciplinaridade e transdisciplinaridade, que nos ajudarão a compreender os propósitos desta pesquisa.

Criador do conceito de transdisciplinaridade, o antropólogo, sociólogo e filósofo francês Edgar Morin propõe, a partir de suas pesquisas, a instituição de um pensamento complexo, capaz de remodelar a maneira como lidamos com a educação. Segundo o autor, estamos perante uma grande inadequação entre os saberes fragmentados, que, ao serem divididos em disciplinas isoladas, geram uma hiperespecialização, a qual dificulta o desenvolvimento de um olhar global. Em contrapartida, Morin afirma que a realidade nos apresenta problemas cada vez mais polidisciplinares, multidimensionais e planetários, que nos pedem posturas mais abrangentes: "[...] o retalhamento das disciplinas torna impossível aprender "o que é tecido junto", isto é, o complexo, segundo o sentido original do termo"¹⁰. Para o autor, a complexidade está presente quando as partes que compõem um todo são indissociáveis, interdependentes e interativas entre si, bem como entre as partes e o todo. Nessa perspectiva, podemos dizer que encontramos complexidade nos acontecimentos, nas relações e nos desafios que caracterizam a atualidade. No entanto, a cultura científica, baseada em um sistema disciplinar, marca o paradigma educacional em voga, fracionando o

¹⁰ MORIN, Edgar. *A cabeça bem feita: repensar a reforma, reformar o pensamento*. Tradução de Eloá Jacobina. 8^a ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003, p. 14.

conhecimento e enfraquecendo as possibilidades de reflexão mais profunda, que foque naquilo que é, de fato, essencial para a humanidade.

[...] os conhecimentos fragmentados só servem para usos técnicos. Não conseguem conjugar-se para alimentar um pensamento capaz de considerar a situação humana no âmago da vida, na terra, no mundo, e de enfrentar os grandes desafios de nossa época. Não conseguimos integrar nossos conhecimentos para a condução de nossas vidas.¹¹

Embora o pensamento disjuntivo, que remonta à época de Descartes e representa o pensamento ocidental desde o século XVII, tenha proporcionado inúmeros avanços à ciência, também promoveu uma excessiva fragmentação do que Morin chama de *tecido complexo das realidades*, resultando em uma inteligência cega, que extermina as diversidades bem como as totalidades¹². Daí a necessidade de um pensamento complexo, que seja capaz de reintegrar todo conhecimento separado: "a complexidade é um tecido (*complexus*: o que é tecido junto) de constituintes heterogêneas inseparavelmente associadas: ela coloca o paradoxo do uno e do múltiplo"¹³. Essa perspectiva, ao ser colocada em contato com a realidade humana e todas as suas interações, resulta em um emaranhado repleto de ambiguidades e incertezas, no qual reside o grande desafio do pensamento complexo. Caminhar ao encontro da complexidade significa, portanto, enfrentar tais emaranhados com todas as suas oscilações e dubiedades, ao invés de evitá-los, de modo a construirmos uma visão que seja tanto mais global quanto mais rica de nossa realidade. Apesar de a proposta de encarar os emaranhados não sugerir que o pensamento complexo rejeite aquilo que é claro e ordenado, ela os considera insatisfatórios para enfrentar o inesperado. Para Morin, atitudes segmentadas, programadas e sequenciais têm sua utilidade até que um problema importante e incerto surja.

O pensamento simples resolve os problemas simples sem problemas de pensamento. O pensamento complexo não resolve por si só os problemas, mas se constitui numa ajuda à estratégia que pode resolvê-los. Ele nos diz: "Ajuda-te, o pensamento complexo te ajudará". O que o pensamento complexo pode fazer é dar, a cada um, um memento, um lembrete, avisando: "Não esqueça que a realidade é mutante. não esqueça que o novo pode surgir e, de todo modo, vai surgir".¹⁴

Segundo Morin, a conjunção e a implicação são os dois princípios que permeiam a ótica da complexidade: "Você vai juntar o Uno e o Múltiplo, você vai uni-los, mas o Uno não

¹¹ MORIN, *A cabeça bem feita*, p. 17.

¹² MORIN, Edgar. *Introdução ao pensamento complexo*. Tradução de Eliane Lisboa. 4^a ed. Porto Alegre: Sulina, 2011, p. 11-12.

¹³ *Ibid.*, p. 13.

¹⁴ *Ibid.*, p. 83.

se dissolverá no Múltiplo e o Múltiplo fará ainda assim parte do Uno"¹⁵. Isto significa que as frações podem e devem interagir entre si e com o todo sem, no entanto, perder as características que lhes são próprias, transitando umas pelas outras, de modo a engendrar concepções amplas, que nos preparem para o inesperado. Um pensamento complexo trata, portanto, de buscar as relações interativas entre as partes e o todo e de compreender como uma gera influência sobre a outra e vice-versa, de modo a admitir tanto a unidade na diversidade como a diversidade na unidade¹⁶. Assim, Morin afirma a necessidade de assumirmos um pensamento que distingue e unifica, em detrimento de um pensamento que isola e fragmenta. Para tanto, o autor descreve alguns aspectos essenciais da complexidade, os quais traduzimos no quadro abaixo.

AS CARACTERÍSTICAS DO PENSAMENTO COMPLEXO	<ol style="list-style-type: none"> 1. Compreensão de que o conhecimento das partes depende do conhecimento do todo e vice-versa; 2. Reconhecimento da multidimensionalidade dos fenômenos, em detrimento do isolamento de suas dimensões; 3. Abordagem das realidades concomitantemente solidárias e conflituosas; 4. Respeito às diferenças no reconhecimento da unidade.
--	--

QUADRO 4: As características do pensamento complexo. Organizado a partir das ideias de Edgar Morin.¹⁷

Uma mudança de paradigma no pensamento requer, no entanto, uma mudança integral, que atinja as individualidades em sua totalidade. Ao estudarem a complexidade da cultura, os filósofos Raúl Motta e Emilio Ciurana demonstram que um dos papéis fundamentais do pensamento complexo é o de engendrar o surgimento de um novo tipo de ser humano que não esteja dividido em duas partes que não se comunicam¹⁸. Sob essa perspectiva, acredita-se que o progresso da humanidade está intrinsecamente vinculado à possibilidade de concebermos uma sociedade, cujo modelo se baseie em uma interação multicultural, que considere as diferenças, os aspectos que nos tornam únicos no contexto da criação, mas que, concomitantemente, busque os pontos de coesão. Em outras palavras, enquanto humanidade, para avançarmos, necessitamos assumir uma visão que descubra a unidade em meio à multiplicidade de fenômenos, de modo a tomarmos consciência a respeito da multidimensionalidade da existência. Ao escancarar que toda ação interage com o contexto na qual é executada, sendo capaz de modificar o todo, o paradigma da complexidade cria

¹⁵ MORIN, *Introdução ao pensamento complexo*, p. 77.

¹⁶ MORIN, *A cabeça bem feita*, p. 25.

¹⁷ *Ibid.*, p. 88-89.

¹⁸ MOTTA, Raúl D. CIURANA, Emilio Roger. "A cultura da complexidade e a complexidade da cultura". In: *Margem*, São Paulo, nº 16, p. 171-173, dez. 2002.

sujeitos mais estratégicos em suas inúmeras relações, os quais Motta e Ciurana descrevem da seguinte maneira:

Na cultura da complexidade, os seres humanos são indivíduos autônomos e conscientes de que sua autonomia nutre-se de múltiplas interdependências. São indivíduos que sabem que sua individualidade está relacionada com o *Nós* social e que sabem também que a geração de novas realidades sociais depende do pensamento e da ação de cada um.¹⁹

De acordo com Motta e Ciurana, a solidariedade entre os seres humanos é, portanto, uma resultante da complexidade. Nesse sentido, muito além do campo do pensamento, o paradigma complexo é capaz de gerar modificações profundas na maneira como nos relacionamos internamente e externamente nas diversas facetas da existência. Uma proposta que busca religar os conhecimentos, que transcende o particular a fim de alcançar o conjunto, também é capaz de estender seus benefícios para o âmbito das relações humanas, estimulando interações mais solidárias e favorecendo o desenvolvimento do senso de responsabilidade. E, dessa maneira, a partir da compreensão de que tudo está interligado e em interação, o pensamento complexo convida-nos a aprofundarmos nossa percepção em torno das conexões que nos constituem humanos, a fim de elevarmos nossas possibilidades intelectivas, as quais se encontram em união com o todo de nossa existência.

1.2 A disciplinaridade e sua passagem para a transdisciplinaridade

Ao longo da história, o surgimento das universidades modernas no século XIX delineou o fortalecimento das disciplinas, que, de acordo com o pensamento de Edgar Morin, representam "categorias organizadoras dentro do pensamento científico"²⁰. Por instaurar a fragmentação e a especialização do conhecimento, a estrutura disciplinar orienta-se em direção a um caminho autônomo, no qual são reunidas linguagem, técnicas e teorias particulares²¹, as quais fomentam uma percepção cismática do saber. A ótica mecanicista e científica vigente nesse período elaborou uma concepção limitada do ser humano, o qual era, então, percebido apenas a partir de seu nível físico. Nessa perspectiva, a ciência moderna, passou a se ancorar na ideia de que há uma separação total entre aquele que conhece e a realidade na qual se encontra, colaborando para o surgimento de um paradigma baseado na simplicidade²². Para o físico e estudioso da transdisciplinaridade Basarab Nicolescu, o

¹⁹ MOTTA; CIURANA, *A cultura da complexidade e a complexidade da cultura*, p. 173.

²⁰ MORIN, *A cabeça bem feita*, p. 105.

²¹ *Ibid.*

²² NICOLESCU, Basarab. *O manifesto da transdisciplinaridade*. São Paulo: Triom, 1999, p. 3.

cientificismo transformou o sujeito em objeto ao colocar a objetividade como critério de verdade, suprimindo toda a subjetividade do indivíduo²³.

Apesar de já não ser mais sustentável na contemporaneidade, segundo o coordenador de pesquisa da Escola do Futuro da Universidade de São Paulo Frederic Litto e a coordenadora executiva do Centro de Educação Transdisciplinar (CETRANS) Maria Mello²⁴, o pensamento mecanicista ainda exerce grande influência na educação, estabelecendo um padrão que prioriza o individualismo e a unidimensionalidade do ser humano. Com o avanço do exercício da disciplinaridade, novas possibilidades se descontinaram, dando espaço à pluridisciplinaridade e a interdisciplinaridade. Enquanto a pluridisciplinaridade favorece o olhar de uma única disciplina a partir de diversas outras disciplinas; a interdisciplinaridade refere-se à "transferência de métodos e conceitos de uma disciplina para a outra"²⁵. Não obstante a importância de ambas as práticas para o desenvolvimento do ser humano, vale ressaltar que ainda se encontram circunscritas no âmbito da linearidade e, por isso, também apresentam característica unidimensional. Assim, o pensamento clássico e simplificador, gradativamente, passou a dar espaço a um pensamento moderno, cujas bases se ancoram no surgimento da complexidade.

Nossa trajetória até o momento nos mostrou que os avanços do pensamento complexo de Morin apontam para um esgotamento do atual modelo educacional. Isto significa que o sistema baseado nas disciplinas segue uma via linear de nascimento, evolução e enfraquecimento. Embora o ponto no qual nos encontramos indique uma transformação radical nas estruturas do conhecimento, a perspectiva de Morin não sugere, a princípio, a extinção das disciplinas, as quais, quando norteadas por uma visão holística e solidária do conhecimento, podem assumir um papel importante no desenvolvimento mental do indivíduo.

Intelectualmente, as disciplinas são plenamente justificáveis, desde que preservem um campo de visão que reconheça e conceba a existência das ligações e das solidariedades. E mais: só serão plenamente justificáveis se não ocultarem realidades globais. Por exemplo, a noção de homem está fragmentada entre diversas disciplinas das ciências biológicas e entre todas as disciplinas das ciências humanas: a física é estudada por um lado, o cérebro, por outro, e o organismo, por um terceiro, os genes, a cultura etc. Esses múltiplos aspectos de uma realidade humana complexa só podem

²³ NICOLESCU, *O manifesto da transdisciplinaridade*, p. 5

²⁴ LITTO, Frederic M. MELLO, Maria F. "Resumo do Projeto: A Evolução Transdisciplinar na Educação Contribuindo para o Desenvolvimento Sustentável da Sociedade e do Ser Humano." In: *Educação e Transdisciplinaridade*. São Paulo: Editora USP; Brasília: Unesco, 2000, p. 149. Disponível em: <<https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000127511>>. Acesso em: 18 out. 2021.

²⁵ *Ibid.*

adquirir sentido se, em vez de ignorarem esta realidade, forem religados a ela.²⁶

O que se pretende, portanto, a partir do desenvolvimento do pensamento complexo, é resgatar a multidimensionalidade do ser humano, integrando os diferentes níveis de realidade que o compõem. Se a pluridisciplinaridade e a interdisciplinaridade não promovem uma mudança genuína na relação do ser humano com o conhecimento por estarem vinculadas a uma perspectiva ainda fragmentadora e dicotomizada, a proposta contemporânea busca ir além das disciplinas. Ao levantar um novo tipo de conhecimento para a atualidade, o físico romeno Basarab Nicolescu afirma que os desafios atuais têm exigido competências cada vez mais complexas. No entanto, em sua reflexão, a união das especialidades não é capaz de alcançar a profundidade suficiente para a resolução de tais desafios: "a soma das competências não é a competência: no plano técnico, a intercessão entre os diferentes campos do saber é um conjunto vazio"²⁷. É necessário, portanto, interligar as disciplinas, de modo a favorecer o desenvolvimento de uma percepção global. Conforme Litto e Mello, Jean Piaget foi o primeiro a utilizar o termo transdisciplinaridade para se referir aos próximos passos da educação²⁸. Essa perspectiva, de acordo com os autores, pretende incluir e transcender as disciplinas, concomitantemente, a fim de reconhecer, em um nível mais essencial, os pontos de convergência entre elas. Assim, um de seus grandes objetivos é considerar a integridade do ser humano no processo de aprendizado.

Se a Multidisciplinaridade enriquece a exploração do objeto e a Interdisciplinaridade, além de enriquecer a exploração do objeto, desvenda e encontra soluções, propicia o surgimento de novas aplicabilidades, disciplinas ou epistemologias, o exercício da Transdisciplinaridade estará contribuindo para que seja restituído ao Sujeito a sua integridade, facilitando a interação e colaborando com a missão da Educação de recriar sua vocação de universalidade.²⁹

De acordo com Nicolescu, transdisciplinaridade é um termo cujo prefixo "trans" designa o entre, o através e o além das disciplinas³⁰. Para o autor, o principal objetivo da perspectiva transdisciplinar é proporcionar uma melhor compreensão do mundo no qual nos encontramos, por meio do desenvolvimento de uma visão integral que considere diversos

²⁶ MORIN, *A cabeça bem feita*, p. 113.

²⁷ NICOLESCU, Basarab. "Um novo tipo de conhecimento - transdisciplinaridade". In: *Educação e Transdisciplinaridade*. São Paulo: Editora USP; Brasília: Unesco, 2000, p. 10. Disponível em: <<https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000127511>>. Acesso em: 18 out. 2021.

²⁸ LITTO; MELLO, *Resumo do Projeto: A Evolução Transdisciplinar na Educação Contribuindo para o Desenvolvimento Sustentável da Sociedade e do Ser Humano*, p. 150.

²⁹ *Ibid.*, p. 151.

³⁰ NICOLESCU, *Um novo tipo de conhecimento - transdisciplinaridade*, p. 11.

níveis da realidade de maneira simultânea. Para tanto, Nicolescu ressalta que o caminho da transdisciplinaridade passa, necessariamente, pela disciplinaridade, o que significa que ambas perspectivas são complementares entre si.

Embora a transdisciplinaridade não seja uma nova disciplina, nem uma nova hiperdisciplina, alimenta-se da pesquisa disciplinar que, por sua vez, é iluminada de maneira nova e fecunda pelo conhecimento transdisciplinar.³¹

Nesse sentido, o neurobiólogo chileno Humberto Maturana explica que, em termos de pensamento transdisciplinar, não é necessário negar a fronteira anterior quando se pretende ultrapassá-la, mas, sim, assumir uma postura de liberdade para transitarmos entre os campos, relacionando-os, transcendendo-os ou apenas nos atendo a eles³². Para Maturana, a postura transdisciplinar passa por aceitar a legitimidade de diversas áreas de saber, de modo que possamos nos sentir livres para conectá-las ou mantê-las separadas, "sem temermos ser acusados de estarmos pisando onde não devemos"³³.

No Primeiro Congresso Mundial da Transdisciplinaridade, em 1994, Lima de Freitas, Edgar Morin e Basarab Nicolescu, integrantes do Centro de Educação Transdisciplinar, redigiram uma carta contendo os pressupostos da perspectiva transdisciplinar. Segundo os autores, ao contrário de pretender aniquilar o pensamento disciplinar, a transdisciplinaridade busca a abertura de todas as disciplinas em direção àquilo que as une e que as transcende (artigo 3). Tal compreensão nos pede, portanto, postura unificadora, que seja capaz de interligar tanto a semântica como as operações dos sentidos por meio e para além das disciplinas (artigo 4). O cumprimento deste objetivo, no entanto, está intrinsecamente vinculado à noção de diálogo, o qual, fundado na ética transdisciplinar, proporciona o compartilhamento do saber, cuja característica essencial se encontra no respeito absoluto pelas diferenças e na união pela vida comum (artigo 13).

Diante do exposto, podemos afirmar que a abordagem transdisciplinar inaugura um novo ciclo em torno do conhecimento, no qual a totalidade do indivíduo é resgatada, de modo a favorecer a compreensão da realidade que nos circunda. Para Basarab Nicolescu, estamos diante de uma "nova época das Luzes"³⁴, cuja luz ainda é a razão. Todavia, a razão sustentada pela transdisciplinaridade torna essa fase ampla, livre e, sobretudo, coloca-a em interlocução

³¹ NICOLESCU, *Um novo tipo de conhecimento - transdisciplinaridade*, p. 11.

³² MATURANA, Humberto. "Transdisciplinaridade e cognição". In: *Educação e Transdisciplinaridade*. São Paulo: Editora USP; Brasília: Unesco, 2000, p. 100. Disponível em: <<https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000127511>>. Acesso em: 18 out. 2021.

³³ *Ibid.*, p. 110.

³⁴ NICOLESCU, Basarab. *O que é a realidade? Reflexões em torno da obra de Stéphanie Lupasco*. Tradução de Marly Segreto. São Paulo: Triom, 2012, p. 46.

contínua com aquilo que a ultrapassa. No intuito de fortalecermos a nossa reflexão em torno dos diálogos que compõem a existência humana, trataremos, a seguir, de apresentar um sobrevôo do caminho percorrido pelo diálogo inter-religioso na história moderna da Igreja, considerando os períodos anterior, durante e posterior ao concílio Vaticano II.

1.3 O diálogo inter-religioso e a história moderna da Igreja

Embora o pluralismo religioso seja uma característica inerente ao século XXI e seus progressos, a relação da Igreja com aqueles que desconhecem o Evangelho é um tema que permeia toda a história do cristianismo, sobretudo no período que diz respeito ao descobrimento das Américas, o qual, a partir da expansão marítima, proporcionou o intercâmbio cultural. Sobre esse tópico, pretendemos trazer a visão que o teólogo belga Jacques Dupuis assume em torno do diálogo inter-religioso ocorrido durante a história moderna da Igreja, detendo-nos nos períodos antes, durante e após o Concílio Vaticano II, a fim de compreendermos o caminho que nos trouxe à contemporaneidade e às suas propostas de interlocução com os diferentes credos.

Tomando a questão da salvação no Novo Testamento como ponto de partida, compreendemos que, por se tratar de um tema intrínseco à mensagem cristã, a universalidade da vontade salvífica de Deus foi amplamente analisada ao longo da história. Se, por um lado, a primeira epístola a Timóteo alega claramente que "[Deus] quer que todos os homens se salvem" (1Tm 2,4); por outro, a epístola aos Hebreus assevera que "sem fé é impossível agradar-lhe [a Deus]" (Hb 11,6). Visto que "há um só Deus, e um só Mediador entre Deus e os homens, Jesus Cristo homem" (1Tm 2,5), como, então, explicar a fé salvífica para aqueles que não conheceram o Salvador universal? Segundo Dupuis, os esforços dos primeiros Padres da Igreja, como Justino, Ireneu e Clemente, culminaram em um esboço de teologia da história da salvação, que conferia às outras religiões um caráter positivo dentro do projeto de Deus. O autor nos mostra que tais ideias influenciaram o trabalho dos teólogos posteriores, destacando Orígenes e Agostinho, dois pilares do período patrístico, os quais afirmavam que a salvação em Cristo também era possível para aqueles que tinham vivido antes do evento-Cristo³⁵. Não obstante o traço otimista apresentado por padres da patrística, salientamos, ainda, a existência de uma corrente, cuja origem remonta o período após Clemente de Alexandria, distinguindo-se pelo conhecido axioma de São Cipriano de Cartago, "Fora da Igreja não há

³⁵ DUPUIS, Jacques. *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*. Tradução de Márcia de Almeida, Euclides Martins Balancin. São Paulo: Paulinas, 1999, p. 123.

salvação" (*Extra ecclesiam nulla salus*). Para Dupuis, a famosa máxima encontrava bases reais no Novo Testamento, que deixa certa ambiguidade em relação ao tema por se limitar a apontar as faltas dos judeus e gregos no que diz respeito à fé cristã ao invés de tratar da questão teológica em si:

Embora esteja claro que a fé é sempre requisito necessário à salvação, não se pode dizer que o Novo Testamento exclua desta aqueles que, sem nenhuma culpa pessoal, permanecem sem o batismo. Apesar disso, o papel salvífico da Igreja estava claramente implícito, visto que a fé e o batismo lhe dão acesso.³⁶

Nesse sentido, torna-se insustentável afirmar que os conteúdos presentes no Novo Testamento pretendam excluir da salvação aqueles que não fazem parte da Igreja. A exposição de Dupuis revela que as fundamentações do axioma³⁷ em questão eram frágeis e não demoraram a apresentar problemas, como, por exemplo, a culpabilização dos indivíduos que se encontravam fora da arca da salvação da Igreja³⁸. Após ter ingressado oficialmente na doutrina oficial da Igreja, por meio do concílio de Florença, a máxima "Fora da Igreja não há salvação" tomou sua forma mais rígida ao se deparar com um contexto histórico inesperado: a descoberta do "Novo Mundo". Conforme Dupuis, tal mudança "provocou um ajuste de contas que abalava, de modo irreversível, a antiga convicção de uma adequada promulgação do Evangelho em todo o mundo"³⁹, exigindo, portanto, uma revisão sobre os requisitos para a salvação. Com a descoberta de territórios desconhecidos à pregação do Evangelho, o requisito absoluto da fé em Jesus Cristo e da adesão à Igreja para a salvação tornaram-se insustentáveis, originando novas discussões teológicas. Já no decurso da Idade Média os teólogos haviam proposto perspectivas mais amplas, delineando soluções que concebiam a possibilidade de uma fé implícita em Jesus Cristo⁴⁰. Mesmo assim, o período que se seguiu à descoberta do "novo mundo" foi fortemente marcado pela implantação do cristianismo e das igrejas cristãs nas terras e culturas "descobertas" pelos europeus, seja no continente americano e africano, a partir do final do século XV, seja no continente asiático, a partir dos séculos seguintes, ganhando, a partir dos séculos XVIII e XIX novas configurações, sobretudo na África e em alguns países da Ásia e Oceania. Com o avanço da ciência e da subjetividade modernas, bem

³⁶ DUPUIS, *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*, p. 124.

³⁷ As análises em torno do axioma "Fora da Igreja não há salvação" são bastante vastas e pedem prudência. Não nos propomos a aprofundar a reflexão, sendo suficiente mencionar, aqui, a sua existência bem como a sua importância para a história da Igreja. Sobre o assunto, conferir a obra: SESBOUÉ, B. *Hors de l'Église, pas de salut: Histoire d'une formule et problèmes d'interprétation*. Paris: Desclée de Brouwer, 2004.

³⁸ DUPUIS, *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*, p. 157

³⁹ *Ibid.*, p. 158.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 159.

como diante da irrupção da secularização e do ateísmo, especialmente a partir do final do século XVIII e no decorrer dos séculos XIX e XX, novos significados passaram a ser dados à necessidade da salvação, em geral, e à salvação em Cristo, em particular. Gradativamente, as questões em torno da "salvação dos infiéis" tomaram caminhos mais vastos, sobretudo a partir do advento de iniciativas de diálogo ecumênico e de valorização das distintas religiões, feitas pela filosofia e pelas ciências sociais a partir do final do século XIX. No âmbito da Igreja católica, a renovação teológica advinda do período anterior e posterior ao Vaticano II foi extremamente importante⁴¹. Segundo Dupuis, a visão teológica renovada ampliou seus horizontes, saindo de um entendimento limitado ao tipo de fé salvífica necessária e suficiente para alcançar a salvação, a fim de compreender qual a relação das tradições religiosas com a mensagem evangélica. Cientes de que não esgotaremos o assunto, apresentaremos, a seguir, de acordo com a visão de Jacques Dupuis, um sobrevoô de caráter sintético das perspectivas teológicas que permearam os períodos em torno do concílio Vaticano II. Dessa maneira, pretendemos assinalar a trajetória do diálogo inter-religioso na história contemporânea da Igreja, de modo a fundamentar nossa reflexão.

1.3.1 *O período pré-conciliar*

Nos anos anteriores ao Concílio Vaticano II, as influências da renovação teológica modificaram o rumo das reflexões sobre a salvação dos infiéis. Conforme Dupuis, já não era mais suficiente enquadrar as análises apenas no tipo de fé salvífica necessária à salvação daqueles que ignoravam o Evangelho. Era preciso ir além, buscando conhecer a relação das tradições religiosas com a mensagem cristã⁴².

Duas importantes indagações marcaram o início das pesquisas dessa época: primeiramente, perguntava-se como seria possível assegurar um discurso teológico cristão sobre as religiões; em segundo lugar, perguntava-se se as religiões não-cristãs deveriam ser consideradas obras do demônio - visão defendida por Karl Barth⁴³. Outras perspectivas indagavam a respeito da possibilidade de as religiões serem uma "preparação ao Evangelho": "longe de serem um obstáculo à fé, será que as religiões poderiam ser vistas como realidades capazes de abrir as pessoas à revelação de Deus em Jesus Cristo?"⁴⁴. Sob essa ótica,

⁴¹ DUPUIS, *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*, p. 183.

⁴² *Ibid.*

⁴³ Karl Barth considerava que as religiões não-cristãs eram "uma tentativa demoníaca de autojustificação da pessoa, ali onde apenas a fé em Jesus Cristo era capaz de salvar" (DUPUIS, 1999, p. 183). Essa visão negativa foi fortemente aplicada por seus discípulos nas ocasiões missionárias.

⁴⁴ DUPUIS, *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*, p. 184.

considerava-se, com base no pensamento de Tertuliano, que a alma humana era naturalmente cristã e, assim, as religiões funcionariam como suporte para que se pudesse chegar à revelação em Cristo. Segundo Dupuis, podemos considerar, ainda, outro ponto de vista, o qual questionava acerca da contribuição das religiões para o mistério da salvação em Jesus Cristo, partindo da possibilidade de elas serem consideradas "vias" de salvação: "aqueles que eram salvos em Jesus Cristo o eram dentro ou fora de suas religiões? Apesar delas, ou de certa maneira, misteriosa, em virtude delas?"⁴⁵. O teólogo belga nos alerta para o contexto histórico que favoreceu o despertar de tantas perguntas significativas:

Primeiramente, crescera e se aprofundara de forma considerável o conhecimento das outras religiões acessível aos teólogos. Tornaram-se disponíveis obras científicas que examinavam as doutrinas das grandes tradições religiosas do mundo, como o Hinduísmo, o Budismo e o Islamismo. Estudos especializados analisavam a resposta dada pelas várias tradições às perguntas perenes da humanidade sobre o Absoluto, a pessoa humana, o mundo e a história.⁴⁶

Nesse sentido, experimentava-se de maneira mais direta o contato com diversos sistemas complexos de pensamento, os quais ultrapassavam a dimensão religiosa da realidade, incorporando aspectos ascéticos, místicos, proféticos, entre outros. As dificuldades impostas pelas fronteiras físicas começavam a se atenuar em função dos avanços da comunicação, de modo que foi possível emergir, gradativamente, uma nova consciência a respeito das outras tradições e de seus conceitos de salvação e libertação. Tal contexto acabou por levar ao que Dupuis nomeia de *processo irreversível*, por meio do qual "o mundo se reduzia progressivamente a uma "aldeia global", trazendo consigo uma nova consciência do fato de que o Cristianismo era uma das muitas tradições que reivindicam a adesão de milhões de fiéis e discípulos"⁴⁷. Diante desse cenário, começaram a emergir diversas propostas que, partindo do ponto de vista cristão, pretendiam tratar da relação entre o cristianismo e as outras tradições, no intuito de compreender sua possível função no que diz respeito à salvação. Assim, o debate sobre as religiões se deslocou, paulatinamente, de uma abordagem eclesiocêntrica para uma abordagem mais cristocêntrica, a qual girava em torno da salvação consciente ou inconsciente em Jesus Cristo, em detrimento da salvação dentro ou fora da Igreja: "a pergunta imediata não é mais sobre o que acontece fora da "arca" da salvação que é a Igreja, e sim como é que Jesus Cristo e o seu mistério chegam àqueles que não o conhecem"⁴⁸. Dupuis resume as diferentes posições teológicas desse período em duas

⁴⁵ DUPUIS, *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*, p. 184.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 185.

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ *Ibid.*, p. 187

principais categorias que se revelaram no período próximo ao Concílio Vaticano II, marcando o nascimento da teologia das religiões:

1. TEORIA DO CUMPRIMENTO	Segundo Dupuis, nesta visão, a partir do evento-Cristo as religiões que antes poderiam ser vistas como preparação para o Evangelho perderiam sua força, tornando-se antiquadas e sem função na salvação de seus integrantes. O Cristianismo, enquanto resposta divina à procura de Deus pelo ser humano, é a única "religião sobrenatural", enquanto as outras tradições seriam consideradas apenas "religiões naturais". Jesus Cristo e o Cristianismo representam a resposta pessoal de Deus à aspiração humana universal de se unir ao Divino.
2. TEORIA DA PRESENÇA DO MISTÉRIO DE CRISTO	Segundo Dupuis, nesta visão, as religiões teriam valor até o momento em que seus membros conhecessem o Evangelho, funcionando como canais da graça de Deus. As diferentes religiões humanas representam intervenções específicas de Deus na história da salvação, contudo, são orientadas ao evento salvífico decisivo em Jesus Cristo. Elas atuam positivamente como preparação evangélica e conservam seu valor em função da presença ativa, em seu interior, do mistério salvífico de Jesus Cristo.

QUADRO 1: Teoria do cumprimento x Teoria da presença do mistério de Cristo. Organizado a partir das ideias de Jacques Dupuis.⁴⁹

De acordo com Dupuis, as opiniões que fundamentam a Teoria do Cumprimento surgiram em contexto missionário, na primeira metade do século XX, antes mesmo de ser considerada uma teoria propriamente dita. Essa vertente se aprofundou, sobretudo, com as reflexões dos teólogos ocidentais, que, muitas vezes, assumiram posturas mais fechadas em direção às outras religiões. Para tratar do assunto, o autor aponta três autores, cujos estudos contribuíram de maneira importante para a elaboração da Teoria do Cumprimento no mundo católico: Jean Daniélou, Henri de Lubac e Hans Urs von Balthasar.

Considerado o precursor da Teoria do Cumprimento no ocidente, Daniélou baseou seu pensamento no fato de que a história da salvação está limitada à tradição judaico-cristã: inicia-se com a revelação de Deus a Israel por Abraão e Moisés, passa pela trajetória do povo eleito e se completa em Jesus Cristo. Dupuis explica que, nessa perspectiva, "tudo aquilo que antecede a manifestação pessoal de Deus na história, embora já esteja inscrito no único designio de Deus para a humanidade, pode ser definido [...] como uma pré-história"⁵⁰, termo que também pode ser aplicado às experiências religiosas atuais que estejam fora da tradição judaico-cristã. Daniélou ainda faz uma distinção entre natural e sobrenatural, declarando que, enquanto as religiões não cristãs pertencem ao âmbito do natural, a revelação judaico-cristã se

⁴⁹ DUPUIS, *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*, p. 223.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 189.

vincula ao âmbito do sobrenatural. Henri de Lubac, como afirma Dupuis, assume a mesma posição de Daniélou no que diz respeito à estrutura natural-sobrenatural das religiões, declarando que o sobrenatural satisfaz o desejo natural de união com o divino e, assim, ambos se unem intimamente em Jesus Cristo. De acordo com as elaborações de De Lubac *apud* Dupuis, as outras religiões são atingidas pelo mistério de Cristo como uma resposta divina a essa vontade de união entre ser humano-Deus, mas não desempenham nenhum papel específico no mistério da salvação: "De Lubac explica que atribuir-lhes um valor salvífico positivo equivaleria a colocá-las em concorrência com o Cristianismo, pondo na sombra a unicidade deste último"⁵¹. Por fim, Dupuis menciona os estudos de Hans Urs von Balthasar, os quais nos dizem que é necessário fazer uma distinção entre as religiões de revelação e as religiões orientais, uma vez que: "Os dois grupos são caracterizados por abordagens opostas e contrastantes: de Deus à pessoa humana nas religiões monoteístas; da pessoa humana ao Absoluto nas outras"⁵². Segundo essa perspectiva, as propostas de autotranscendência são inúteis, uma vez que só poderiam ser recebidas como dom de Deus e, assim, o Cristianismo ultrapassaria todos os elementos da atitude religiosa humana, realizando as aspirações das religiões orientais de conexão com o Absoluto⁵³. Para Balthasar *apud* Dupuis, portanto, o Cristianismo leva a cumprimento o que existe de positivo nas religiões não cristãs, purificando-as e transformando-as.

No que diz respeito à Teoria da Presença do Mistério de Cristo, Dupuis esclarece que as opiniões que a compõem distinguem os elementos contrastantes entre as religiões, mas não separam a natureza da graça: "A intenção delas é transcender as dicotomias entre a busca humana de autotranscendência e o abaixamento de Deus para se encontrar conosco"⁵⁴. Os autores que se vinculam a essa visão assumem postura mais aberta, admitindo que a salvação por meio de Jesus Cristo aconteça, mesmo que de maneira oculta para nós, apesar da adesão religiosa. Como representantes dessa corrente na teologia católica, Dupuis aponta os estudos de Karl Rahner, de Raimon Panikkar, de Hans Küng e de Gustave Thils.

De acordo com Dupuis, a contribuição de Karl Rahner para a Teoria da Presença do Mistério de Cristo está relacionada à sua conhecida expressão "cristianismo anônimo". Para Rahner *apud* Dupuis, os seres humanos aguardam o mistério da salvação, de modo que "o mistério de Cristo é o que acontece quando Deus leva livremente à realização, da maneira mais profunda possível, a capacidade de união que na ordem concreta da realidade é inerente

⁵¹ DUPUIS, *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*, p. 195.

⁵² *Ibid.*, p. 199.

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ *Ibid.*, p. 201.

à humanidade mediante o existencial sobrenatural"⁵⁵. Assim, a oferta e o dom da graça acontecem em Jesus Cristo, mesmo que isso seja mais ou menos consciente para o indivíduo. Dupuis explica que, na perspectiva de Rahner, o cristianismo anônimo é experimentado por meio das práticas sinceras contidas em cada tradição e, dessa maneira, seus membros também são atingidos pelo mistério da salvação. Raimon Panikkar, conforme demonstra Dupuis, acredita que há uma presença viva de Cristo no Hinduísmo. Para ele, Cristo é a única fonte de qualquer experiência religiosa que seja autêntica, sendo, assim, o ponto de encontro entre o Hinduísmo e o Cristianismo⁵⁶. Embora Panikkar defende que o Hinduísmo deva ressurgir, transformado, isso não significa que será outra religião: "[...] será, isto sim, 'uma forma melhor de Hinduísmo', pois o mistério cristão da ressurreição não é uma alienação"⁵⁷. Segundo Dupuis, Hans Küng defende a ideia de que as outras religiões são vias "ordinárias" dotadas de "validade relativa" dentro da história da salvação, enquanto a Igreja se apresenta como a grande via "extraordinária": "[...] é direito e dever seu [do ser humano] procurar a Deus dentro da religião em que o Deus oculto já o encontrou. Isso até que ele se encontre de maneira existencial diante da revelação de Jesus Cristo"⁵⁸. Por fim, Dupuis apresenta os estudos de Gustave Thils, os quais defendem que a salvação dos membros das tradições não cristãs se dá apesar da religião a qual se vinculam, mas dentro e por meio dela e, por isso, cada uma guarda certa "legitimidade": "Podem ser definidas como "vias da salvação", pois expressam e incorporam uma "ordem providencial" de Deus para os seus membros [...]"⁵⁹.

Após essa breve explanação sobre as duas grandes vertentes que marcaram os debates acerca do diálogo inter-religioso antes do Concílio Vaticano II, com as perspectivas de alguns de seus principais representantes, que atuaram não só antes, mas também durante e depois do Concílio, vejamos como o período conciliar encarou a questão do diálogo inter-religioso.

1.3.2 *O período conciliar*

Conforme demonstram os estudos de Dupuis, no Vaticano II, o debate das religiões em relação ao Cristianismo objetivou estimular a compreensão, a estima, o diálogo e a cooperação recíprocos, a fim de promover a transformação do relacionamento dos cristãos em direção aos integrantes de outras tradições. No intuito de fomentar tal discussão, nasceu,

⁵⁵ DUPUIS, *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*, p. 203.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 211.

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ KUNG, *apud* DUPUIS, *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*, p. 216.

⁵⁹ DUPUIS, *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*, p. 220.

durante a terceira sessão do Concílio, em 1964, o principal documento acerca do tema: *Nostra aetate - Declaração sobre a relação da Igreja com as religiões não-cristãs*. De cunho pastoral, essa declaração leva a sério a realidade do pluralismo religioso, convidando-nos à caridade, à convivência e à fraternidade universal em atmosfera de união, de modo a encontrarmos aquilo que temos em comum enquanto seres humanos.

Com efeito, os homens constituem todos uma só comunidade; todos têm a mesma origem, pois foi Deus quem fez habitar em toda a terra o inteiro gênero humano (Cf. At 17,26); têm também todos um só fim último, Deus, que a todos estende a sua providência, seus testemunhos de bondade e seus desígnios de salvação (Cf. Sab 8,1; At. 14,17; Rom 2, 6-7; 1 Tim 2,4) até que os eleitos se reúnam na cidade santa, iluminada pela glória de Deus e onde todos os povos caminharão na sua luz (Cf. Apoc 21, 23-24). (NA, n. 1)

O documento que, inicialmente, destinava-se a amenizar as relações apenas entre cristãos e judeus, ampliou-se para acolher outras religiões e seus membros como irmãos de um Pai comum. Assim, reprova, de maneira muito clara, a discriminação e pede incisivamente aos cristãos que "observando uma boa conduta no meio dos homens (1 Ped 2,12), se possível, tenham paz com todos os homens (Cf. Rom 12,18), quanto deles depende, de modo que sejam na verdade filhos do Pai que está nos céus (Cf. Mt 5,45)" (NA, n. 1).

A novidade introduzida pelo Concílio Vaticano II na questão das religiões e seus membros, de acordo com Dupuis, está no clima otimista com o qual lida com a realidade. A esse respeito, mencionamos a constituição pastoral *Gaudium et spes* como grande exemplo, a qual visa estabelecer um diálogo entre a Igreja e o mundo: "o Concílio Vaticano II, tendo investigado mais profundamente o mistério da Igreja, não hesita agora em dirigir a sua palavra, não já apenas aos filhos da Igreja e a quantos invocam o nome de Cristo, mas a todos os homens" (GS, n. 2). Se antes o tema da salvação dos membros de outras religiões era uma possibilidade, a partir da promulgação da *Gaudium et spes*, fica claro que, pela ação universal do Espírito de Deus, aqueles que ignoram o Evangelho são levados à fé, de um modo conhecido apenas por Ele.

E o que fica dito, vale não só dos cristãos, mas de todos os homens de boa vontade, em cujos corações a graça opera ocultamente. Com efeito, já que por todos morreu Cristo e a vocação última de todos os homens é realmente uma só, a saber, a divina, devemos manter que o Espírito Santo a todos dá a possibilidade de se associarem a este mistério pascal por um modo só de Deus conhecido. (GS, n. 22)

No que tange aos valores positivos presentes nas tradições religiosas, Jacques Dupuis, tomando como base a constituição *Lumen gentium*, a declaração *Nostra aetate* e o decreto *Ad*

gentes, faz uma síntese dos principais textos do Vaticano II que possivelmente tenham pronunciado algo a respeito do significado das tradições religiosas para o plano de Deus e para a humanidade. Resumimos, abaixo, aqueles que nos interessam no presente estudo.

	Sobre a salvação	Sobre o diálogo	Sobre os valores
<i>Lumen gentium</i>	Com efeito, aqueles que, ignorando sem culpa o Evangelho de Cristo, e a Sua Igreja, procuram, contudo, a Deus com coração sincero, e se esforçam, sob o influxo da graça, por cumprir a Sua vontade, manifestada pelo ditame da consciência, também eles podem alcançar a salvação eterna. (LG, n. 16)	Tudo o que de bom e verdadeiro neles há, é considerado pela Igreja como preparação para receberem o Evangelho, dado por Aquele que ilumina todos os homens, para que possuam finalmente a vida. (LG, n. 16)	E a sua ação faz com que tudo quanto de bom encontra no coração e no espírito dos homens ou nos ritos e cultura próprios de cada povo, não só não pereça mas antes seja sanado, elevado e aperfeiçoado, para glória de Deus, confusão do demônio e felicidade do homem. (LG, n. 17)
<i>Ad gentes</i>	Este desígnio universal de Deus para a salvação do gênero humano realiza-se não somente dum modo quase secreto na mente humana, ou por esforços, ainda que religiosos, pelos quais os homens de mil maneiras buscam a Deus a ver se conseguem chegar até Ele ou encontrá-lo, embora Ele não esteja longe de cada um. (AG, n. 3)	Para poderem dar frutuosamente este testemunho de Cristo, unam-se a esses homens com estima e caridade [...] e participem na vida cultural e social através dos vários intercâmbios e problemas da vida humana; familiarizem-se com as suas tradições nacionais e religiosas [...]. (AG, n. 11)	O que de bom há no coração e no espírito dos homens ou nos ritos e culturas próprias dos povos, não só não se perde, mas é purificado, elevado e consumado para glória de Deus, confusão do demônio e felicidade do homem. (AG, n. 9)
<i>Nostra aetate</i>	Com efeito, os homens constituem todos uma só comunidade; todos têm a mesma origem, pois foi Deus quem fez habitar em toda a terra o inteiro gênero humano; têm também todos um só fim último, Deus, que a todos estende a sua providência, seus testemunhos de bondade e seus desígnios de salvação [...]. (NA, n. 1)	Exorta, por isso, os seus filhos a que, com prudência e caridade, pelo diálogo e colaboração com os sequelares doutrinas religiosas, dando testemunho da vida e fé cristãs, reconheçam, conservem e promovam os bens espirituais e morais e os valores sócio culturais que entre eles se encontram. (NA, n. 2)	A Igreja católica nada rejeita do que nessas religiões existe de verdadeiro e santo. Olha com sincero respeito esses modos de agir e viver, esses preceitos e doutrinas que, embora se afastem em muitos pontos daqueles que ela própria segue e propõe, todavia, refletem não raramente um raio da verdade que ilumina todos os homens. (NA, n. 2)

QUADRO 2: Síntese *Lumen gentium*, *Nostra aetate* e *Ad gentes*.

No mesmo ano de promulgação do decreto *Ad gentes*, 1965, encontramos nos documentos do Vaticano a declaração *Dignitatis humanae* sobre a liberdade religiosa, assinada por Paulo VI. Embora os estudos de Dupuis não mencionem tal documento, consideramos importante citá-lo, visto que trata de um tema imprescindível ao diálogo inter-religioso. Alegando que "a liberdade na sociedade humana diz respeito principalmente ao que é próprio do espírito" (DH, n. 1), em *Dignitatis humanae*, a Igreja afirma que a liberdade religiosa em nada afeta a doutrina católica tradicional e, por isso, pretende desenvolver uma reflexão sobre os direitos invioláveis da pessoa humana. Assim, o documento demonstra que a liberdade religiosa se fundamenta na Revelação:

Mais ainda: esta doutrina sobre a liberdade tem raízes na Revelação divina, e por isso tanto mais fielmente deve ser respeitada pelos cristãos. Com efeito, embora a Revelação não afirme expressamente o direito à imunidade de coacção externa em matéria religiosa, no entanto ela manifesta em toda a sua amplidão à dignidade da pessoa humana, mostra o respeito de Cristo pela liberdade do homem no cumprimento do dever de crer na palavra de Deus, e ensina-nos qual o espírito que os discípulos de um tal mestre devem admitir e seguir em tudo. (C.f. DH, 9). (DH, n. 9)

A despeito de os textos do Vaticano II não se manifestarem notadamente a respeito da salvação dos membros das religiões diferentes da cristã, percebemos que há um importante esforço em ressaltar os valores positivos em suas doutrinas e seus ritos. Conforme demonstram as análises de Dupuis, interpretações divergentes emergiram dos conteúdos trazidos pelo Concílio, resultando em opiniões que transitam entre o minimalismo e o maximalismo. Enquanto autores como Paul Hacker e Miikka Ruokanen criticam o posicionamento do Concílio, assumindo posturas preconceituosas, mais vinculadas à Teoria do Cumprimento, estudosos como Pietro Rossano e Kurien Kunnumpuram vão na direção oposta, afirmando que o Concílio não deixa dúvidas de que "graça e verdade" podem atingir os homens de outras religiões⁶⁰. Em contrapartida, Dupuis ainda pontua a existência de avaliações críticas mais equilibradas, mencionando Paul Knitter e Karl Rahner. Segundo o autor, Knitter acredita que, apesar de ser um divisor de águas no que diz respeito ao diálogo entre as fés, o Vaticano II deixa ambiguidades sobre quão eficazes são a graça e a verdade dentro das religiões⁶¹. Rahner, por sua vez, considera que o maior resultado do Vaticano II foi o desenvolvimento de um olhar positivo em direção às religiões, fato que ultrapassou a questão da salvação, mas que não deixa explícita a qualidade teológica de tais tradições⁶².

⁶⁰ DUPUIS, *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*, p. 232-235.

⁶¹ *Ibid.*, p. 237.

⁶² *Ibid.*

Diante do exposto, concluímos que as reflexões do Vaticano II, pela primeira vez na história da Igreja, expressaram com vigor a presença de valores autênticos nas diversas tradições religiosas, abrindo as portas para o desenvolvimento de uma postura de diálogo respeitoso.

1.3.3 O período pós-conciliar

Apesar das mudanças significativas do período conciliar, o magistério posterior ao Vaticano II apresentou duas perspectivas distintas sobre a relação com as outras religiões. Por um lado, o Papa Paulo VI, o qual havia introduzido o termo "diálogo" a partir da encíclica *Ecclesiam suam*, publicada ainda durante o Vaticano II, assumiu, segundo Dupuis, postura negativa em direção às religiões, retomando a visão vinculada à "teoria do cumprimento" na encíclica *Evangelii nuntiandi*, publicada em 1975. Por outro lado, o Papa João Paulo II, já em sua primeira encíclica *Redemptor hominis*, publicada em 1979, introduz o tema da "presença operante do Espírito de Deus na vida religiosa dos não-cristãos e em suas tradições"⁶³, reconhecendo em suas crenças o efeito do "Espírito da verdade"⁶⁴.

Desses textos, emerge gradualmente um único ensinamento: o Espírito Santo está presente e ativo no mundo, nos membros das outras religiões e nas suas tradições religiosas. A oração autêntica (ainda que dirigida a um Deus desconhecido), os valores e as virtudes humanas, os tesouros de sabedoria ocultos nas tradições religiosas, o verdadeiro diálogo e o autêntico encontro entre seus membros são igualmente frutos da presença ativa do Espírito.⁶⁵

Dupuis dá um importante destaque ao Encontro Inter-religioso de Assis, ocorrido no ano de 1986 e dirigido por João Paulo II, o qual ressaltou a existência de um mistério de unidade capaz de conectar todos os povos, apesar de suas diferenças.

Depois de observar que em Assis todos os participantes haviam orado pela paz segundo suas respectivas identidades religiosas e na busca da verdade, o papa observa que, de fato, não obstante isso, fora uma "manifestação admirável daquela unidade que nos une para além das diferenças e divisões de todos conhecidas".⁶⁶

Embora João Paulo II tenha afirmado inúmeras vezes a presença do Espírito Santo nas tradições religiosas, sua carta apostólica *Tertio millennio adveniente*, de 1994, parece retomar, de algum modo, a "teoria do cumprimento", ao dizer, no número 6, que "o Verbo encarnado é,

⁶³ DUPUIS, *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*, p. 243.

⁶⁴ Conferir *Redemptor hominis*, n. 6.

⁶⁵ DUPUIS, *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*, p. 245.

⁶⁶ *Ibid.*

portanto, o cumprimento do anseio presente em todas as religiões da humanidade" e que "Cristo é o cumprimento do anseio de todas as religiões do mundo, constituindo por isso mesmo o seu único e definitivo ponto de chegada". Na visão de Jacques Dupuis, tal cenário delineou um período fortemente ambíguo:

Se Paulo VI parece estar bem firme na "teoria do cumprimento", [...] João Paulo II, sobretudo por causa da sua ênfase na universalidade da presença ativa do Espírito de Deus e de Cristo nas tradições religiosas como tais, é mais positivo e demonstra uma inclinação mais forte para uma perspectiva mais ampla, sem, contudo, ir claramente além da concepção pré-conciliar do cumprimento.⁶⁷

Vale ressaltar, ainda, que, de acordo com o autor, apenas o documento *Diálogo e anúncio*, publicado em 1991, pelo Pontifício Conselho para o Diálogo Inter-religioso, viabiliza a afirmação de que a salvação de Deus atinge os não-cristãos dentro de suas próprias religiões.

E através da prática daquilo que é bom nas suas próprias tradições religiosas, e seguindo os ditames da sua consciência, que os membros das outras religiões respondem afirmativamente ao convite de Deus e recebem a salvação em Jesus Cristo, mesmo se não o reconhecem como o seu Salvador (cf. AG 3, 9, 11). (DA, n. 29)

Tal visão frente às outras religiões nos leva, por conseguinte, ao tema do diálogo entre as fés. Sobre esse tema, Dupuis esclarece que as reflexões pós-conciliares levam à conclusão de que o diálogo é parte constituinte da missão evangelizadora da Igreja e, como tal, representa uma primeira abordagem aos outros. Nesse sentido, pode ser percebido tanto como uma atitude ou espírito, quanto como elemento distintivo da missão evangelizadora da Igreja. Enquanto o diálogo como espírito caracteriza "atitude de respeito e de amizade, que penetra ou deveria penetrar em todas as atividades que constituem a missão evangelizadora da Igreja" (DA, n. 9), o diálogo no contexto do pluralismo religioso traduz "o conjunto das relações inter-religiosas, positivas e construtivas, com pessoas e comunidades de outros credos para um conhecimento mútuo e um recíproco enriquecimento (DM, n. 3), na obediência à verdade e no respeito à liberdade" (DA, n. 9). Esse olhar otimista para o diálogo inter-religioso desloca a perspectiva missionária da obrigatoriedade da conversão ao testemunho sincero, pressupondo troca mútua.

O "espírito do diálogo" deve informar todo aspecto ou elemento da missão evangelizadora. [...] Contudo, enquanto elemento específico da evangelização, o diálogo é distinto do anúncio; ele *não* visa - como veremos

⁶⁷ DUPUIS, *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*, p. 250.

claramente - a conversão dos outros ao Cristianismo, embora implique necessariamente, como é evidente, o testemunho de vida do evangelizador, sem o qual nenhuma atividade evangelizadora pode ser sincera e crível.⁶⁸

Nesse cenário, recordamos que o reconhecimento da presença do Espírito de Deus entre os membros das outras religiões (visão cunhada por João Paulo II) colaborou para o fortalecimento do diálogo inter-religioso, transformando-o em uma tarefa importante e necessária para a Igreja⁶⁹. Seguindo esse raciocínio, João Paulo II ainda menciona a existência de uma "unidade radical" advinda da criação, a qual marca a humanidade independente das religiões e permite afirmar que "as diferenças são um elemento menos importante quanto à unidade que é, ao contrário, radical, fundamental e determinante"⁷⁰. Por fim, no intuito de ampliarmos a compreensão acerca do diálogo inter-religioso, elencamos abaixo algumas reflexões encontradas nos documentos *Diálogo e missão*, *Diálogo e anúncio* e *Redemptoris missio*, que baseiam a presente reflexão.

<i>Diálogo e missão</i>	<i>Diálogo e anúncio</i>	<i>Redemptoris missio</i>
[Na missão] Há o diálogo, no qual os cristãos encontram os que seguem outras tradições religiosas para caminhar em conjunto em direção à verdade e colaborar em ações de interesse comum. (DM, n. 13)	Deus, num diálogo que dura ao longo dos tempos, ofereceu e continua a oferecer a salvação à humanidade. Para ser fiel à iniciativa divina, a Igreja deve, pois, entrar num diálogo de salvação com todos. (DA, n. 38)	Entendido como método e meio para um conhecimento e enriquecimento recíproco, ele não está em contraposição com a missão <i>ad gentes</i> ; pelo contrário, [...] constitui uma sua expressão. (RM, n. 55)
O diálogo é, acima de tudo, um estilo de ação, uma atitude e um espírito que guia o comportamento. Implica atenção, respeito e acolhimento para com outro, a quem se reconhece espaço para a sua identidade pessoal, para as suas expressões, os seus valores. (DM, n. 29)	O diálogo inter-religioso não tende simplesmente para uma compreensão mútua e para relações amistosas. Atinge um nível muito mais profundo, que é o do espírito, onde o intercâmbio e a partilha consistem num testemunho mútuo do próprio credo e numa descoberta das convicções religiosas. (DA, n. 40)	As outras religiões constituem um desafio positivo para a Igreja: estimulam-na efetivamente quer a descobrir e a reconhecer os sinais da presença de Cristo e da ação do Espírito, quer a aprofundar a própria identidade e a testemunhar a integridade da revelação, da qual é depositária para o bem de todos. (RM, n. 56)
[...] Homens radicados nas próprias tradições religiosas podem compartilhar as suas experiências de oração, [...] de fé [...], expressões e caminhos	O diálogo sincero supõe, por um lado, aceitar reciprocamente a existência das diferenças, ou também das contradições, e, pelo outro	O diálogo tende à purificação e conversão interior que, se for realizada na docilidade ao Espírito, será espiritualmente frutuosa. (RM, n. 56)

⁶⁸ DUPUIS, *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*, p. 492.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 493.

⁷⁰ JOÃO PAULO II *apud* DUPUIS, *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*, p. 493.

da busca do Absoluto. Este tipo de diálogo torna-se enriquecimento recíproco e cooperação fecunda [...]. (DM, n. 35)	respeitar a livre decisão que as pessoas tomam em conformidade com a própria consciência (cf. DH 2). (DA, n. 41)	
--	--	--

QUADRO 3: Síntese *Diálogo e missão, Diálogo e anúncio e Redemptoris missio*.

Quando tomado em uma perspectiva recente, percebemos o tema do diálogo inter-religioso ainda ativo⁷¹. Entre os documentos mais atuais da Igreja, mencionamos *O testemunho cristão em um mundo multi-religioso: recomendações de conduta*, publicado em 2011, pelo Pontifício Conselho para o Diálogo Inter-religioso (PCDI), em parceria com o Conselho Mundial das Igrejas, com o intuito de apresentar questões de cunho prático no que diz respeito ao testemunho cristão em um contexto de diversidade religiosa. De acordo com a declaração, o diálogo com membros de diferentes religiões e culturas é um pressuposto da testemunha cristã contemporânea, a qual, em hipótese alguma deve utilizar meios coercivos no exercício da missão: "Os Cristãos afirmam que, enquanto é responsabilidade sua dar testemunho de Cristo, a conversão é essencialmente ação do Espírito Santo (cf. João 16:7-9; Atos 10:44-47)"⁷². Em clima de pacificação, o documento elabora princípios norteadores para a ação cristã, entre os quais se destacam para os objetivos de nossa pesquisa a liberdade de religião e de crença e a construção de relações inter-religiosas, por estimularem a confiança, o respeito e a compreensão com os membros de outras religiões, visando à cooperação com o bem comum⁷³. No que tange às recomendações elaboradas pelo PCDI aos cristãos, as diretrizes se alinham à busca pela resolução de conflitos e pela restauração da justiça, incentivando o enraizamento dos crentes no cristianismo como base para o diálogo.

2. construam relações de respeito e confiança com pessoas de todas as religiões, particularmente nos níveis institucionais entre Igrejas e outras comunidades religiosas, envolvendo-se em diálogos inter-religiosos constantes como parte do seu compromisso Cristão. [...]
3. encorajem os Cristãos a fortalecer a sua própria identidade religiosa e fé enquanto vão se aprofundando no conhecimento e compreensão das diferentes religiões, e façam isso levando em consideração as perspectivas

⁷¹ O conteúdo apresentado a partir de agora não se vincula aos estudos de Jacques Dupuis. No entanto, acreditamos ser importante trazê-lo, a fim de ampliarmos a compreensão em torno das perspectivas mais recentes sobre o diálogo inter-religioso.

⁷² PONTIFÍCIO CONSELHO PARA O DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO. *O testemunho cristão em um mundo multi-religioso: recomendações de conduta*. Bangkok: 2011, n. 7. Disponível em: <https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/interrel/documents/rc_pc_interrel_doc_20111110_testimonianza-cristiana_po.html>. Acesso em: 05 out. 2021.

⁷³ *Ibid.*, n. 12.

dos membros dessas religiões. Os cristãos devem evitar a deturpação das crenças e práticas de pessoas de outras religiões.⁷⁴

O magistério do Papa Francisco também mantém a temática do diálogo inter-religioso em foco, colocando-a em posição de destaque. Descrito pelo cardeal Walter Kasper (2014) como "papa do encontro" e "promotor ecumênico do encontro"⁷⁵, Francisco conduz, há oito anos, um pontificado marcado pelo desejo de fraternidade e diálogo. Em sua primeira saudação, esse Papa delineou o percurso que pretendia traçar como "um caminho de fraternidade, de amor, de confiança"⁷⁶, indicando prontamente o teor de seu trabalho. Entre os diversos textos que compõem o seu pontificado, destacamos três que interessam ao nosso estudo: a exortação apostólica *Evangelii gaudium*, de 2013, o documento *Sobre a Fraternidade Humana em Prol da Paz Mundial e da Convivência Comum*, de 2019, e a carta encíclica *Fratelli tutti*, de 2020.

Por meio da *Evangelii gaudium*, Papa Francisco nos convida a assumirmos posturas de acolhimento e de cooperação, a fim de transcendermos o autocentramento em prol de uma unidade que visa ao desenvolvimento de uma compreensão mais holística da realidade e das relações. No que diz respeito ao diálogo inter-religioso especificamente, a *Evangelii gaudium* sustenta que a genuína relação com os não-cristãos deve estar ancorada na verdade e no amor, os quais permeiam o diálogo, com vistas ao estabelecimento da paz.

Assim aprendemos a aceitar os outros, na sua maneira diferente de ser, de pensar e de se exprimir. Com este método, poderemos assumir juntos o dever de servir a justiça e a paz, que deverá tornar-se um critério básico de todo o intercâmbio. Um diálogo, no qual se procurem a paz e a justiça social, é em si mesmo, para além do aspecto meramente pragmático, um compromisso ético que cria novas condições sociais. (EG, n. 250)

Em viagem aos Emirados Árabes Unidos, Papa Francisco se uniu ao Grande Imã, Ahmad Al-Tayyeb, convidando-nos à união e ao respeito mútuo, a partir da compreensão de que somos todos irmãos. Assim, o documento *Sobre a Fraternidade Humana em Prol da Paz Mundial e da Convivência Comum*, que também é mencionado na *Fratelli tutti*, faz um apelo ao comprometimento sério com a difusão da tolerância e da convivência, destacando a importância do papel das religiões na construção da paz mundial: "O diálogo entre crentes

⁷⁴ PONTIFÍCIO CONSELHO PARA O DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO, *O testemunho cristão em um mundo multi-religioso: recomendações de conduta*, n. 2-3.

⁷⁵ KASPER, Walter. "Ecumenismo nos passos do Papa Francisco". Tradução de Moisés Sbardelotto. Disponível em:

<<http://www.ihu.unisinos.br/noticias/532953-ecumenismo-nos-passos-do-papa-francisco-artigo-de-walter-kasper>>. Acesso em: 12 jun. 2021.

⁷⁶ FRANCISCO, Papa. *Primeira saudação do Papa Francisco*. Roma: 2013. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2013/march/documents/papa-francesco_20130313_benedizione-urbi-et-orbi.html>. Acesso em: 12 jun. 2021.

significa encontrar-se no espaço enorme dos valores espirituais, humanos e sociais comuns, e investir isto na propagação das mais altas virtudes morais que as religiões solicitam, significa também evitar as discussões inúteis"⁷⁷. Mencionamos, ainda, a carta encíclica *Fratelli tutti*, que, inspirada nos ensinamentos de São Francisco de Assis, destina-se a engendrar uma fraternidade sem fronteiras, fundamentando-se nos pressupostos da amizade social. Embora parte das convicções que animam sua própria fé, Papa Francisco dirige suas reflexões a todas as pessoas de boa vontade, no intuito de estabelecer uma comunicação que seja capaz de transcender as diferenças, visando à união. Como explicitado logo no início, este documento não objetiva criar uma doutrina sobre o amor fraterno, mas desenvolver uma reflexão de sua dimensão mais universal, pautada na abertura a todos e no convite à ação concreta: "Entrego esta encíclica social como humilde contribuição para a reflexão, a fim de que, perante as várias formas atuais de eliminar ou ignorar os outros, sejamos capazes de reagir com um novo sonho de fraternidade e amizade social que não se limite a palavras" (FT, n. 6). Em clima amistoso, encontramos, portanto, o diálogo inter-religioso, ancorado na própria fé, como pilar estrutural do raciocínio em torno da *Fratelli tutti*:

O diálogo entre pessoas de diferentes religiões não se faz apenas por diplomacia, amabilidade ou tolerância. Como ensinaram os bispos da Índia, o objetivo do diálogo é estabelecer amizade, paz, harmonia e partilhar valores e experiências morais e espirituais num espírito de verdade e amor (n. 271). (FT, n. 271)

Nesse sentido, as orientações de Papa Francisco surgem como esperança de uma realidade mais salutar, na qual haja espaço para a união por meio do diálogo sincero em todas as esferas da vida, inclusive no trato com os membros das diferentes tradições, colaborando, dessa maneira, para a manutenção das conquistas acerca do diálogo inter-religioso desde o Vaticano II.

A trajetória delineada pela Igreja, em sua história moderna, na relação com as diferentes tradições, mostra-nos a variedade de abordagens acerca do tema no decorrer das décadas. Compreendemos, a partir do conteúdo exposto, que a realidade do pluralismo religioso abrange uma série de particularidades que revelam sua complexidade. Diante disso, vemo-nos permeados por um contexto heterogêneo, cuja dinâmica nos coloca em contato com diferentes culturas, valores e práticas que constituem a multiplicidade de religiões. O desenvolvimento de uma compreensão mais fina a respeito desse cenário requer, por

⁷⁷ FRANCISCO, Papa. AL-TAYYEB, Ahmad. *Documento sobre a fraternidade humana em prol da paz mundial e da convivência comum.* Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/travels/2019/outside/documents/papa-francesco_20190204_documento-fratellanza-umana.html>. Acesso em: 6 jan. 2022.

conseguinte, uma abordagem capaz de integrar toda sua complexidade. Para tanto, no intuito de fortalecermos a nossa reflexão em torno dos diálogos que compõem a existência humana, trataremos, no tópico seguinte, de compreender o método da correlação desenvolvido por Paul Tillich, cujo trabalho colaborou sobremaneira com a descoberta da reciprocidade entre a Teologia e os demais saberes, posição que se alinha à perspectiva dialogal e se aproxima dos pressupostos do pensamento complexo e da transdisciplinaridade.

1.4 Paul Tillich e o método da correlação

Ao nos colocar em contato com o outro, o diálogo genuíno nos estimula a encararmos realidades diferentes, situando-nos em uma espécie de fronteira, na qual reconhecemos nossos limites e, simultaneamente, abrimo-nos para acolher os limites alheios. Nesse sentido, dialogar é se lançar às divisas e aos limiares tão conhecidos pelo teólogo Paul Tillich e seus vastos estudos sobre a interlocução de conhecimentos. As situações fronteiriças sempre estiveram presentes na vida de Tillich. De origem alemã, nascido em 1886, Tillich teve toda sua existência marcada pela tensão de se localizar entre contextos limítrofes. Em sua autobiografia *On the boundary: an autobiographical sketch*, Tillich parte do conceito de fronteira para demonstrar como a sua história está intrinsecamente ligada a esse símbolo, relatando cada limiar característico de suas memórias. Entre o autoritarismo de seu pai e a democracia de sua mãe, entre a teologia e a filosofia, entre a Igreja e a sociedade, entre a religião e a cultura, entre a vida e a morte, entre sua origem natal e o estrangeiro, Tillich aprendeu a transitar por extremos, movimentando-se continuamente no intuito de engendrar diálogos que pudessem enriquecer a sua experiência humana. Segundo o autor,

A existência na fronteira, em uma situação de limite, é cheia de tensão e movimento. Não é estática, mas, ao contrário, é uma travessia e retorno, uma repetição de retorno e travessia, um vai-e-vem, cujo objetivo é criar uma terceira área além dos limites territoriais, uma área onde se pode permanecer por um tempo sem ser encerrado em algo hermeticamente limitado.⁷⁸

Dessa maneira, as fronteiras nos constrangem a sairmos de nossas zonas de conforto e de nossas percepções autocentradas, colocando-nos em perspectiva com a diversidade, a fim de proporcionar novas possibilidades, novos desafios, novas transformações. De maneira análoga ao paradigma complexo de Edgar Morin, a fronteira nos tira do simples e nos coloca em contato com a profundidade da existência, de modo a ampliarmos nossa visão sobre nós

⁷⁸ TILLICH, Paul. *The Future of Religions*. New York: Harper & How Publishers, 1966, p. 53.

mesmos, sobre o outro, sobre o mundo que nos circunda e sobre o inefável. Ao estimular o movimento, a fronteira nos convida ao diálogo, à colaboração e à criatividade. É, portanto, neste contexto que se desenvolve o pensamento tillichiano e seu método da correlação.

De acordo com Tillich, a teologia deve atender a duas principais necessidades: "a afirmação da verdade da mensagem cristã e a interpretação desta verdade para cada nova geração"⁷⁹. Sob essa perspectiva, a teologia transita por entre a verdade de seu fundamento e o contexto específico no qual tal verdade será manifestada. Todavia, segundo o autor, pouquíssimos sistemas teológicos foram capazes de combinar esses dois polos de interação⁸⁰ e, por isso, a sua reflexão propõe uma teologia que dá respostas às situações vigentes, de modo a expandir a compreensão da realidade sob o prisma da fé cristã. Para tanto, Tillich se baseia na teologia apologética - que, em sua concepção, visa solucionar questões escondidas nas situações por meio da mensagem cristã -, em uma relação madura e profunda com a teologia querigmática.

A teologia querigmática deve abandonar sua transcendência exclusiva e levar a sério a tentativa da teologia apologética de responder às perguntas que a situação contemporânea lhe coloca. Por outro lado, a teologia apologética deve levar em conta a advertência implícita na existência e na reivindicação da teologia querigmática. Ela se perde se não tiver o querigma como substância e critério de cada uma de suas afirmações.⁸¹

Diante disso, Tillich aponta para a importância de se encontrar um método que seja capaz de manter unidas a mensagem cristã e a realidade vigente, de modo que essa relação seja sempre intrínseca. A fim de apresentar soluções para a questão, o autor propõe um método de correlação que visa manter viva a tensão situação-mensagem, correlacionando as perguntas que emergem da primeira e as respostas que se encontram na segunda: "Não derivam as respostas das perguntas [...]. Ele correlaciona perguntas e respostas, situação e mensagem, existência humana e manifestação divina"⁸². Assim, o método da correlação pretende responder às questões que emergem dos contextos a partir dos conteúdos da fé cristã, em uma relação recíproca entre perguntas existenciais e respostas teológicas. Conforme delineia Tillich, o método da correlação pode ser utilizado de três maneiras distintas: 1) para indicar uma correspondência de dados; 2) para esclarecer a reciprocidade de conceitos; e 3) para demonstrar a reciprocidade de coisas ou eventos em conjuntos.

⁷⁹ TILLICH, *Teologia Sistemática*, p. 21.

⁸⁰ *Ibid.*

⁸¹ *Ibid.*, p. 25.

⁸² *Ibid.*

Se este termo é usado na teologia, todos os três sentidos têm aplicações importantes. Há uma correlação no sentido de correspondência entre símbolos religiosos e aquilo que é simbolizado por eles. Há uma correlação no sentido lógico entre conceitos que denotam o humano e aqueles que denotam o divino. E há uma correlação no sentido factual entre a preocupação última do ser humano e aquilo pelo que ele se preocupa de forma última.⁸³

O método da correlação tillichiano, portanto, pretende analisar o contexto humano e as perguntas dele derivadas, evidenciando que as respostas para tais questões estão contidas nos símbolos que caracterizam a mensagem cristã⁸⁴. Nessa perspectiva, para o autor, as respostas que se encontram implícitas nos conteúdos da fé só encontram sentido quando colocadas em conexão com as questões que tocam a própria existência humana, pois, somente quando nos confrontamos com angústias e inquietudes que nos desafiam profundamente, seremos capazes de apreender a essência de cada símbolo cristão. E, assim, "a revelação responde a perguntas que foram formuladas e sempre serão formuladas, pois essas perguntas somos *nós mesmos*"⁸⁵, de modo a iluminar as questões que se encontram implícitas na existência humana. As respostas, assim, não podem emergir de outro lugar, senão dos conteúdos que compõem os eventos revelatórios, não sendo possível que surjam a partir de uma análise existencial do próprio contexto do qual se manifestou a questão.

Sob a ótica correlativa, a interdependência mútua entre perguntas e respostas é imperativa: "Quanto ao conteúdo, as respostas cristãs são dependentes dos eventos revelatórios nos quais elas aparecem. Quanto à forma, são dependentes da estrutura das perguntas às quais respondem"⁸⁶. Ao sublinhar a troca necessária entre um polo e outro, tal concepção abre possibilidades de colocar em justaposição realidades, conceitos e pensamentos diversos, sustentando a importância da fronteira para a reflexão tillichiana. Nesse contexto, o método da correlação vitaliza o fluxo e o refluxo possível no elo entre concretude e fé, favorecendo o acesso a uma compreensão mais ampla das circunstâncias que nos envolvem. A esse respeito, o teólogo Carlos Cunha esclarece que a novidade do método da correlação de Tillich está exatamente na subordinação entre uma realidade e outra, quando colocadas em conexão:

O princípio da correlação afirma a necessidade de pensar qualquer realidade juntamente com outra realidade, na medida em que elas se encontram em relação de dependência recíproca. Essa relação de dependência recíproca Tillich chama de correlação, exatamente porque implica uma subordinação

⁸³ TILLICH, *Teologia Sistemática*, p. 75

⁸⁴ *Ibid.*, p. 76.

⁸⁵ *Ibid.*

⁸⁶ *Ibid.*, p. 78.

recíproca. Esta é a novidade de seu método. Interpretações do real por meio da correlação entre dois ou mais elementos criam entre eles um vínculo de modo que os elementos relacionados só podem existir juntos, razão pela qual é impossível que um aniquile a existência do outro.⁸⁷

Ao tratar das relações cognitivas que permeiam o processo de conhecimento, Tillich sustenta a ideia de que nada nos é completamente estranho e, por isso, as correlações são possíveis em qualquer âmbito. De acordo com sua reflexão, se tudo o que existe compõe a "estrutura eu-mundo do ser", então há uma universalidade nos sistemas de autorrelação, que faz com que, em qualquer união, a troca entre as partes seja bilateral: "[...] poder-se-ia dizer que da mesma maneira como olhamos as coisas, assim as coisas olham para nós com a expectativa de serem recebidas e com a oferta de nos enriquecer na união cognitiva"⁸⁸. Assim, para Tillich, todo conhecimento é uma forma de união, na qual conhecedor e objeto conhecido se ligam em um processo de adaptação mútua⁸⁹. A fim de embasar o seu raciocínio em torno das relações cognitivas humanas, o autor determina dois tipos de conhecimento, que impactam diretamente em nosso contato com os conteúdos da revelação e que devem estar intimamente conectados para que a compreensão seja levada a cabo:

CONHECIMENTO	CONTROLADOR	O sujeito observador se distancia do objeto observado para visualizá-lo. É objetivo e racional.
	RECEPTIVO	O sujeito observador se une ao objeto observado, tomando-o em si mesmo. É subjetivo e emocional.

QUADRO 5: Conhecimento em Paul Tillich⁹⁰.

Nessa perspectiva, embora ambos conhecimentos devam caminhar juntos, o conhecimento controlador tem característica secundária, uma vez que, segundo Tillich, "uma relação verdadeiramente objetiva com o ser humano está determinada pelo elemento da união"⁹¹. No que diz respeito à revelação, Tillich esclarece que essa pressupõe uma união integral com os conteúdos que tornam possíveis o conhecimento da revelação. Nesse sentido, o autor demonstra que a revelação se trata de um conhecimento receptivo pleno, que, simultaneamente, intenciona integrar os aspectos controladores, distantes e analíticos⁹².

⁸⁷ CUNHA, Carlos Alberto Motta. *O contributo do método da correlação de Paul Tillich à epistemologia da Teologia Pública no Brasil no contexto do pensamento complexo e transdisciplinar*. 2015. 288 p. Tese (Doutorado em Teologia) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte, 2015, p. 144.

⁸⁸ TILLICH, *Teologia Sistemática*, p. 110.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 107.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 107-111.

⁹¹ *Ibid.*, p. 111.

⁹² *Ibid.*, p. 113.

Compreender a dinâmica da revelação no pensamento tillichiano é imprescindível para que, por meio do método da correlação, sejamos capazes de ampliar nossa percepção em torno da relação existente entre a fé cristã e a contemporaneidade - tema central para nossa pesquisa. Segundo o teólogo brasileiro Carlos Eduardo Calvani, estudioso das reflexões de Tillich, ainda que a revelação apresente respostas às questões levantadas pelo âmbito racional, no método da correlação há uma procura por estabelecer harmonia entre razão e revelação - duas instâncias aparentemente opostas que, na perspectiva correlativa, entram em diálogo sem hierarquizações⁹³. Tratando desse assunto, Tillich ressalta a diferença entre a revelação original e a revelação dependente, demonstrando que tal desigualdade resulta de seu caráter correlativo.

Uma revelação original é uma revelação que ocorre numa constelação que não existia antes. Este milagre e este êxtase estão unidos pela primeira vez. Ambos são originais. Numa revelação dependente, o milagre e sua recepção original juntos formam o elemento doador, ao passo que o elemento receptor muda, na medida em que indivíduos e grupos novos entram na mesma correlação de revelação.⁹⁴

Sob esse prisma, percebemos que, enquanto a revelação original assume um papel de referência perene, a recepção da mensagem cristã muda ininterruptamente de acordo com o progresso temporal. Isto significa, portanto, que, na revelação dependente, a mudança de um elemento é capaz de transformar todo o processo correlativo⁹⁵. Em outras palavras, Tillich esclarece que Jesus Cristo é sempre o mesmo ponto de partida em qualquer momento da história cristã. Contudo, a maneira como os indivíduos se referem a Ele se modifica na medida em que o contexto espaço-temporal avança, visto que "novas gerações com novas potencialidades de recepção entram na correlação e a transformam"⁹⁶, fato que expande a compreensão em torno da revelação bem como da vida cristã. Nesse sentido, como elucida Calvani, o fazer teológico está sempre inacabado:

[...] a situação humana, que é um dos polos do método da correlação, está continuamente mudando em sua configuração social e cultural, e, por isso, a tarefa teológica nunca está concluída, mas é sempreposta novamente de modo diferente devido ao constante dinamismo da história.⁹⁷

⁹³ CALVANI, Carlos Eduardo. "Renovação dos estudos em Tillich no Brasil: novos contextos, novas gerações, novas preocupações". In: *Revista Eletrônica Correlatio*. v. 17, n. 1, p. 33-46, jun. 2018. Disponível em: <<https://www.metodista.br/revistas/revistas-metodista/index.php/COR/article/viewFile/8842/6399>>. Acesso em: 22 out. 2021, p. 43.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 138.

⁹⁵ *Ibid.*

⁹⁶ *Ibid.*

⁹⁷ *Ibid.*, p. 89.

A análise existencial, cujas facetas se moldam de acordo com os contextos, embora seja fundamental para o desempenho do método da correlação, não é suficiente para oferecer respostas, as quais, segundo Tillich, partem de fora e chegam a nós a partir do alto⁹⁸. À vista disso, a partir do Novo Ser manifesto em Jesus Cristo, o Evangelho é capaz de nos apresentar a possibilidade de vivermos nossa humanidade sem nos submetermos a ela. Todavia, tal tarefa somente se torna viável por meio de uma relação genuína com o Novo Ser, o qual restabelece a unidade entre Deus e o ser humano.

Sob as condições da existência, o ser humano é incapaz de vencer a alienação e religar-se novamente com Deus, com o mundo e consigo mesmo; por isso, a reunião de tudo o que está separado deve vir de outra fonte – o Novo Ser. Apenas o Novo Ser pode produzir novidade de vida. O Novo Ser aparece em Jesus como o Cristo, alguém que viveu sob as mesmas condições da existência humana e ainda assim foi capaz de resistir às forças da alienação e não perder sua unidade com Deus. [...] A vitória do Novo Ser sobre as marcas da alienação em Jesus enquanto o Cristo possibilita a mesma experiência a todos que participam nele. Por isso, o cristianismo “é a mensagem de uma nova realidade que possibilita a realização de nosso ser essencial”.⁹⁹

Dessa maneira, a visão de Tillich demonstra que aqueles que participam no Cristo também participam do Novo Ser, mesmo que ainda nas condições da existência humana e, portanto, de modo ainda não integral¹⁰⁰. Nessa perspectiva, o Novo Ser descrito pelo teólogo alemão-estadunidense representa aquele que é capaz de superar a enorme distância existente entre a essência e a existência, dentro da experiência humana, eliminando toda situação de alienação, conflito e autodestruição¹⁰¹. Tillich ressalta que tal processo só é possível na medida em que o Novo Ser se manifesta em uma vida pessoal, visto que, apenas pela individualidade humana, as potencialidades do ser podem ser integralmente desenvolvidas: “Só onde a existência é mais radicalmente existência - no ser que é liberdade finita - é que a existência pode ser vencida”¹⁰². Pelo fato de o ser humano compreender e pertencer a todas as esferas da vida - física, biológica, psicológica -, há, de acordo com o raciocínio tillichiano, uma mútua participação entre ser humano-universo, a qual faz com que toda a transformação proveniente da manifestação do Novo Ser impacte o contexto a seu redor: “Isso confere um significado cósmico à pessoa e confirma nossa convicção de que é somente numa vida pessoal que pode se manifestar o Novo Ser”¹⁰³. Assim, a fé cristã ao entrar em correlação com a

⁹⁸ CALVANI, *Renovação dos estudos em Tillich no Brasil*, p. 90.

⁹⁹ *Ibid.*

¹⁰⁰ TILLICH, *Teologia Sistemática*, p. 408.

¹⁰¹ *Ibid.*

¹⁰² *Ibid.*, p. 409.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 410.

existência humana, convida o indivíduo interpelado pela mensagem a se relacionar com o Novo Ser, de modo que possa se permitir ser transformado por Ele nas circunstâncias materiais, no aqui-agora da vida terrestre. Esta representa, portanto, a oportunidade humana de vencer a alienação e a angústia existenciais: Jesus como o Cristo é aquele que promove plenamente a correlação entre mensagem e situação. Nas palavras de Tillich:

[...] o termo “Novo Ser”, quando aplicado a Jesus como o Cristo, aponta para o poder que, em Jesus, derrota a alienação existencial ou, expresso negativamente, para o poder de resistir às forças da alienação. Experienciar o Novo Ser em Jesus como o Cristo significa experienciar o poder que, em Cristo, venceu a alienação existencial nele e também em todos aqueles que participam dele.¹⁰⁴

Em sua ampla obra de Teologia Sistemática, Tillich retoma os conteúdos dos tratados teológicos, desenvolvendo-os a partir de uma gama de perguntas e respostas, as quais, utilizando-se dos símbolos cristãos, fundamentam o método correlativo. Sintetizamos, abaixo, de acordo com os estudos de Rosino Gibellini a respeito do autor, as cinco correlações existentes.

1. REVELAÇÃO E RAZÃO

A revelação é a resposta à pergunta da razão

A razão não se opõe à revelação, mas pergunta à revelação, a qual significa a reintegração da razão. A razão é, simultaneamente, finita e ambígua: se se torna autônoma, perde sua profundidade e se se torna heterônoma, perde sua capacidade crítica. A revelação supera esse conflito, reconstituindo a unidade essencial de ambas. Em virtude da revelação, a razão concreta se transforma em razão teônica e transparente ao mistério, isto é, uma razão salvada.

2. DEUS E SER

Deus é a resposta à pergunta sobre o ser

O problema do ser é suscitado pelo ser humano, cuja finitude é uma ameaça do não-ser. Uma angústia ontológica emerge da consciência da finitude. Deus é, então, a resposta para a pergunta implícita sobre a finitude do ser humano. Deus é o ser em si; é a potência do ser que resiste e vence o não-ser; é a resposta para a busca de uma coragem que permite vencer a finitude (Deus é onipotente), a transitoriedade (Deus é eterno), os limites do espaço (Deus é onipresente) e a dúvida (Deus é onisciente).

3. CRISTO E EXISTÊNCIA

Cristo é a resposta à pergunta sobre a alienação da existência

A substância cristológica da tradição deve ser mantida, porém expressa de uma nova maneira. Isto significa substituir os conceitos estáticos de natureza humana e divina por conceitos relacionais. O cristianismo propõe o símbolo religioso de "Cristo" como caminho de salvação. A resposta para o estado de alienação do ser humano estaria, então, relacionada ao título cristológico do "Novo Ser". Jesus como Cristo é o portador de uma nova realidade, é o Novo Ser que venceu a alienação e

¹⁰⁴ TILLICH, *Teologia Sistemática*, p. 414.

confere o poder de vencê-la.

4. ESPÍRITO E AMBIGUIDADE

O Espírito é a resposta à pergunta sobre a ambiguidade da vida individual e coletiva

As criaturas buscam uma realização plena e sem ambiguidades das suas potencialidades. É somente no ser humano como portador do espírito que essa busca se torna consciente e é apenas pelo Espírito que o ser humano pode se realizar sem ambiguidades. A Igreja é a "Comunidade Espiritual", isto é, animada pelo Espírito, e nela é possível fazer a experiência do Novo Ser, embora o Espírito esteja em ação em qualquer parte do mundo.

5. REINO DE DEUS E HISTÓRIA

O Reino de Deus é a resposta à pergunta sobre o sentido da história

À pergunta "que sentido tem a história?" o Cristianismo propõe como resposta o símbolo do Reino de Deus, o qual apresenta duas dimensões: uma histórica e uma trans-histórica. Por um lado, a Igreja representa a dimensão histórica, sendo um instrumento do Reino de Deus que nos movimenta em direção à plenitude da história. Por outro lado, a vida eterna representa a dimensão trans-histórica e transcendente.

QUADRO 6: Correlações em Paul Tillich segundo os estudos de Rosino Gibellini¹⁰⁵.

Diante do exposto, compreendemos que a reflexão tillichiana e seu método da correlação permitem que o teólogo se aproxime da realidade na qual está inserido, de modo a participar efetivamente do círculo teológico. Ancorado na própria fé, ao entrar em contato com a realidade que o permeia, o teólogo, por meio do processo correlativo, amplia, portanto, as suas possibilidades de encontrar respostas para as adversidades que afigem o ser humano tanto internamente quanto externamente. Na visão de Cunha, "não só é necessário o envolvimento na situação existencial, mas o teólogo precisa rever o sentido e o alcance da mensagem cristã para que esta realmente tenha o que dizer à contemporaneidade"¹⁰⁶. Dessa maneira, além de abrir possibilidades de ampliação perceptual em torno das realidades vigentes, a proposta correlativa de Paul Tillich proporciona o aprofundamento na fé, na medida em que nos convida a interpretarmos a mensagem cristã para cada nova geração, a fim de atendermos às demandas temporais que nos caracterizam enquanto sociedade.

CONCLUSÃO

Ao longo deste capítulo, percorremos os pressupostos da transdisciplinaridade, do diálogo inter-religioso e do método da correlação, no intuito de oferecermos estímulos que favoreçam a abertura perceptual em torno da presente pesquisa. No percurso delineado por

¹⁰⁵ GIBELLINI, Rosino. *La teología del siglo XX*. Sal Terrae: Santander, 1998, p. 104-111.

¹⁰⁶ CUNHA, O contributo do método da correlação de Paul Tillich à epistemologia da Teologia Pública no Brasil no contexto do pensamento complexo e transdisciplinar, p. 153.

essas páginas, um elemento primordial entrelaça todos os temas trabalhados, permeando o início de nossa reflexão: o diálogo.

Na proposta transdisciplinar, o diálogo atua como base sustentadora a orientar o intercâmbio entre as disciplinas, de modo a incluí-las e, consequentemente, transcendê-las, no intuito de elaborar perspectivas mais globais que auxiliem, genuinamente, na solução dos problemas complexos evidenciados pela contemporaneidade. No que diz respeito ao contexto de pluralidade religiosa, o diálogo se faz presente como principal ferramenta para o estabelecimento de relações mais amigáveis, respeitosas e profundas entre os membros das diversas tradições, colaborando para a construção de um contexto mais pacífico e autêntico, no qual, cada indivíduo tem a oportunidade de aprofundar na própria fé e enriquecer a própria visão pela troca consciente. No método da correlação de Paul Tillich, o diálogo representa a mola propulsora a conectar fronteiras, colocando-as em vínculo de interdependência, a fim de promover uma maior compreensão das realidades atuais, a qual se elabora por meio da apresentação dos símbolos da fé cristã como respostas às perguntas que emergem da existência. Por fim, esta pesquisa, ao buscar as interfaces entre duas áreas de conhecimento diferentes, estabelece-se nas bases de um diálogo que viabilize a identificação das proximidades e dos distanciamentos existentes entre a Teologia e a Psicologia Transpessoal. A dinâmica que coloca em contato e em interação duas partes distintas, torna-se, assim, não apenas o ponto de partida, mas a âncora que ampara o desenvolvimento de nosso estudo por inteiro.

Basarab Nicolescu, ao determinar as características da prática transdisciplinar, menciona a transreligiosidade como aspecto fundamental desse paradigma. De acordo com as elucidações do autor, a atitude transreligiosa, que também pressupõe a abertura ao diálogo, não se encontra em contradição com nenhuma tradição religiosa ou corrente ateia¹⁰⁷. Por isso, permite-nos conhecer e admirar as particularidades das religiões, a fim de identificarmos o que há de comum entre elas, de modo a enriquecer nossa visão do mundo. Tal perspectiva está intimamente ligada às concepções teológicas em torno do diálogo inter-religioso e, portanto, complementa nossas perspectivas em torno do presente trabalho.

Em sua reflexão sobre a Teologia na complexidade, o teólogo André Botelho afirma que o contexto atual nos pede o desenvolvimento de novos horizontes para o fazer teológico. Segundo Botelho, "a libertação da Teologia, pelo menos ao que parece hoje, tem como

¹⁰⁷ NICOLESCU, Basarab. "A prática da transdisciplinaridade". In: *Educação e Transdisciplinaridade*. São Paulo: Editora USP; Brasília: Unesco, 2000, p. 129-142. Disponível em: <<https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000127511>>. Acesso em: 18 out. 2021, p. 138.

proposta o caminho, a abertura e o diálogo com o novo cenário intelectual que nasce e se desenvolve a partir dos fins da modernidade¹⁰⁸. É preciso, nesse sentido, superar o racionalismo, colocando a Teologia em diálogo com a complexidade emergente do contexto atual. Assumir a transdisciplinaridade em uma pesquisa teológica, portanto, favorece o rompimento das posturas isoladas em relação a outras áreas de conhecimento, assumindo uma visão do todo que permita a apresentação do entendimento teológico da fé para o mundo e para a existência¹⁰⁹.

O novo desenho do cenário proposto pela transdisciplinaridade impõe que a Teologia se coloque em uma posição humilde e realista neste mesmo cenário, onde cada ciência possui distinção e autonomia própria. Para isso, espera-se que a Teologia comprehenda que não é a única ciência sobre o mundo, sobre o homem e sobre Deus, mas um saber entre outros saberes. Neste novo cenário, todos os saberes são limitados, provisórios e complementares, inclusive a Teologia, que não deve se arvorar como um saber absoluto.¹¹⁰

Compreendemos, portanto, que o diálogo - e não o isolamento - permite que a Teologia, pautada na fé em Jesus Cristo, ilumine o ser humano e a existência atual, construindo uma nova visão da realidade. Nesse sentido, a proposta de uma Teologia na complexidade estruturada por Botelho se relaciona diretamente com o paradigma correlativo de Paul Tillich, o qual, como já vimos, visa à compreensão do mundo, oferecendo respostas teológicas às perguntas que brotam das facetas existenciais da humanidade.

Dessa maneira, concluímos que a ótica dialógica, ao promover a integração em detrimento da fragmentação, além de colaborar para o enriquecimento do fazer teológico, também proporciona uma investigação mais minuciosa sobre o sentido do ser humano, de sua existência e de sua participação no mundo. É, portanto, sob essa perspectiva que pretendemos desenvolver nosso raciocínio em torno das *interfaces entre a Cristologia contemporânea do diálogo inter-religioso e a Psicologia Transpessoal*.

¹⁰⁸ BOTELHO, André da Conceição da Rocha. *Teologia na Complexidade: Do Racionalismo Teológico ao Desafio Transdisciplinar*. 2007. 460 p. Tese (Doutorado em Teologia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007, p. 380.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 398.

¹¹⁰ *Ibid.*

2.

CRISTOLOGIA CONTEMPORÂNEA DO DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO

Por se ancorar na afirmação de fé que diz que Jesus é o Cristo, a principal tarefa da Cristologia é garantir a integração entre a autenticidade da existência humana do nazareno e a sua condição divina, enquanto Filho de Deus ressuscitado. A fim de assegurar a totalidade do mistério de Jesus Cristo, o estudo de sua doutrina propõe uma relação de interdependência entre os dois caminhos cristológicos existentes no Novo Testamento: o "de baixo" e o "do alto". Enquanto a Cristologia "de baixo" parte do homem Jesus e de sua condição antropológica; a Cristologia "do alto" parte da união do Filho de Deus com o Pai e de sua condição divina. Ambos trajetos são legítimos e devem ser associados a partir de uma tensão fecunda e sem hierarquias, a qual preserve a unidade entre o Jesus terreno e o Cristo glorificado.

Se, por um lado, a Cristologia do Novo Testamento nos apresenta uma interpretação apostólica da pessoa e do evento Jesus Cristo, à luz da experiência pascal, e representa a norma imorredoura da Igreja; por outro lado, o dogma cristológico se constitui em uma interpretação posterior realizada pela Igreja e sustentada por uma série de documentos com novas produções, cujo conteúdo aborda o sentido e o significado do mistério de Jesus Cristo, fundamentando-se sempre na Escritura¹¹¹. Assim, as fórmulas cristológicas, elaboradas ao longo da história, estão sempre vinculadas à hermenêutica neotestamentária e, portanto, segundo Jacques Dupuis, estão sempre em interação recíproca com o texto e com o contexto¹¹². Isto significa que, embora o conteúdo da fé seja imutável e seu sentido deve ser resguardado, as fórmulas dogmáticas são relativas e, por isso, são passíveis de aprimoramentos e evoluções, de modo a facilitar a compreensão de acordo com os progressos temporais.

O valor dogmático das definições cristológicas não é absoluto, mas relativo, ou seja, está relacionado, quanto ao conteúdo, à cristologia neotestamentária, porém, sua apresentação do mistério cristológico não representa a forma única de exprimi-lo em todas as épocas e situações.¹¹³

¹¹¹ DUPUIS, Jacques. *Introdução à Cristologia*. 5^a ed. São Paulo: Edições Loyola, 2015, p. 140.

¹¹² *Ibid.*

¹¹³ *Ibid.*, p. 142.

À medida que avançamos, enquanto seres humanos, nos âmbitos biológico, físico, psicológico, social e cultural, ganhamos mais elementos de análises que nos permitem ampliar a nossa capacidade perceptual acerca da existência. Tal processo não escapa ao campo religioso, o qual, diante das transformações dos tempos, vê-se impelido a se adaptar, a fim de dialogar com a contemporaneidade, mantendo viva a interação entre a fé e os indivíduos. Nesse sentido, a Comissão Teológica Internacional, em documento intitulado *Selected Questions on Christology* e publicado no ano de 1979, aponta para a importância de atualização da doutrina e da pregação cristológicas, de modo a atender às demandas advindas das transformações da história. Além de salientar a necessidade de fundamentação na exegese bíblica, o documento convida os teólogos a considerarem respeitosamente a maneira como as diversas religiões se manifestam em torno do tema da salvação, bem como a se atentarem aos ensinamentos de seus santos e doutores. É nesse clima de abertura, inaugurado pelo Concílio Vaticano II e fortalecido nos últimos anos, que encontramos a Cristologia contemporânea do diálogo inter-religioso, tema sobre o qual nos debruçaremos a seguir.

Enquanto os três primeiros tópicos deste capítulo serão fundamentados nos estudos de Jacques Dupuis, o quarto tópico utilizará as análises de Raimon Panikkar como orientadoras de nossa reflexão. Assim, num primeiro momento, trataremos de compreender a visão do diálogo inter-religioso no contexto da Cristologia, a fim de definirmos o paradigma no qual nos apoaremos para o desenvolvimento desta pesquisa. Em seguida, trabalharemos a relação existente entre o Jesus da história e o Cristo da fé em perspectiva dialogal, perscrutando a figura de Jesus Cristo, no intuito de ampliarmos nossa compreensão sobre sua identidade e seu significado, os quais nos auxiliarão a cumprir o objetivo de entendermos como a doutrina sobre o Cristo pode colaborar com os estudos da Psicologia Transpessoal. Logo após, colocaremos a Cristologia cristã em perspectiva com o que Dupuis nomeia Cristologia hindu, com a finalidade de expandirmos os horizontes do entendimento de Jesus Cristo para além do cristianismo, uma vez que a Psicologia Transpessoal muito se utiliza dos conceitos sacros do oriente como ferramentas. Por fim, estudaremos a visão trinitária e a intuição cosmoteândrica do teólogo índio-catalão Panikkar, as quais nos auxiliarão a refinar nossa proposta de interação entre a Cristologia do diálogo inter-religioso e a Psicologia Transpessoal.

2.1 A Cristologia e a visão do diálogo inter-religioso em Jacques Dupuis

Em seus esforços de estruturação de uma Teologia cristã do pluralismo religioso, Jacques Dupuis afirma que a questão cristológica é primordial para o debate dialogal. A fim de garantir a integridade da fé, a tarefa proposta por Dupuis não pretende transcender as especificidades do cristianismo, mas descobrir o universal dentro do particular, evidenciando, para tanto, o acontecimento Jesus Cristo, mistério fundamental a partir do qual tudo se desdobra. De acordo com a reflexão do autor, o entendimento e a interpretação da pessoa e do evento Jesus Cristo são essenciais para que se possa compreender, do ponto de vista cristão, a função salvífica¹¹⁴ de outras tradições religiosas, bem como o seu significado para a humanidade¹¹⁵.

Uma Cristologia que pretenda estabelecer diálogo entre os membros das diversas tradições deve, a princípio, considerar as limitações históricas inevitáveis de Jesus, a fim de reconhecer que o evento-Cristo não esgota o mistério divino no que diz respeito à salvação. Deus, nesse sentido, não pode ser substituído por Jesus, porquanto está além dele, representando a fonte última tanto da revelação quanto da salvação¹¹⁶. Segundo o raciocínio de Dupuis, se tais afirmações são verdadeiras, isto significa que o evento-Cristo não precisa ser a única expressão possível da salvação: "O poder salvífico de Deus não está ligado exclusivamente ao sinal universal que Ele projetou para sua ação salvífica"¹¹⁷. Embora o mistério da encarnação seja único, na perspectiva de Dupuis, se partimos de uma Cristologia trinitária, é possível considerar a existência de outras "figuras salvíficas", as quais, orientadas pelo Espírito Santo, significam uma via de salvação para aqueles que nelas creem. Sob essa ótica, a unicidade de Jesus Cristo apresenta-se tão "constitutiva" quanto "relacional", proporcionando, assim, a abertura ao diálogo:

"Constitutiva" significa que, para a fé cristã, o mistério pascal da morte-reressurreição de Jesus Cristo tem um significado universal, segundo o plano salvífico de Deus para a humanidade: isso estabelece entre a Divindade e a raça humana um vínculo de união que jamais poderá ser quebrado, e é o canal privilegiado através do qual Deus escolheu partilhar a vida divina com os seres humanos. O termo "relacional", por seu lado, significa inserir o significado universal do evento-Cristo no plano abrangente

¹¹⁴ De acordo com Jacques Dupuis, todas as religiões se apresentam aos seus membros como caminhos de salvação ou de libertação. Considerando as amplas diferenças existentes entre elas, o autor propõe um conceito universal, no qual a salvação ou a libertação se relacionam com a procura e a conquista da plenitude da vida, da auto-realização e da integração.

¹¹⁵ DUPUIS, *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*, p. 388.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 412.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 413.

de Deus para a humanidade e dentro do modo como este se desdobra na história da salvação.¹¹⁸

Dessa maneira, na mesma medida em que a singularidade de Jesus Cristo é conservada, há uma relação recíproca entre Ele, como via de salvação, e as vias propostas por outras tradições religiosas, visto que, sob o enfoque cristão, somente Deus salva e é o responsável último pela salvação. Ao estudar a Cristologia dentro do contexto do pluralismo religioso, o teólogo brasileiro Cláudio de Oliveira Ribeiro indica que o aspecto trinitário da Cristologia parte das relações intratrinitárias, possibilitando uma reflexão do mistério de Cristo que compreenda o "Filho-de-Deus-feito-homem-na-história" - fato que permite emergir a estrutura trinitária da economia divina. Em sua análise dos estudos de Jacques Dupuis, Ribeiro esclarece:

O Pai é a realidade última que se lança em salvação e para onde trilha a vida de Jesus. Assim também é compreendida a relação com o Espírito, *ruah*, que se movimenta e se mostra como guia permanecendo, quer antes, quer depois do evento histórico de Jesus Cristo. Mas também a presença do Logos não encarnado que persiste também depois da encarnação (Jo 1, 14), não se limitando a ela. Assim, se Jesus é imagem de Deus para o mundo, outras "vias de salvação", remete-se ao salvador, que é o próprio Deus, também podem ser iluminadas pelo Verbo de Deus e podem receber o vento do Espírito, que imerge numa presença de amor.¹¹⁹

Do ponto de vista trinitário, Dupuis afirma que toda experiência pessoal de Deus supõe não apenas a presença, mas também a ação do Espírito Santo. De acordo com o autor, a manifestação pessoal de Deus na vida do ser humano se dá como Ele realmente é, ou seja, Pai, Filho e Espírito, em um movimento no qual o Pai se comunica através do Filho no Espírito: "Deus se faz Deus-para-o-homem no Espírito e no Espírito pode o homem responder aos chamados divinos" (tradução nossa)¹²⁰. Num contexto em que a salvação, orientada pela providência de Deus, alcança sua plenitude em Jesus Cristo, o Espírito Santo atua como vínculo de amor mútuo entre o Pai e o Filho, operando, assim, em toda a economia da salvação, de modo a ser responsável por todo movimento de aproximação entre Deus e o ser humano¹²¹. É nesse sentido que, segundo Dupuis, o mesmo Espírito que se manifesta ao longo da história geral da salvação, também se manifesta na história pessoal de salvação de cada indivíduo. Sob esse prisma, os cristãos, ao se relacionarem com membros de outras religiões, são capazes de perceber a presença atuante do Espírito:

¹¹⁸ DUPUIS, *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*, p. 421.

¹¹⁹ RIBEIRO, Cláudio de Oliveira. "Pluralismo e religiões: a questão cristológica em foco". *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 11, n. 29, p. 353-380, jan./mar. 2013, p. 377.

¹²⁰ DUPUIS, Jacques. *Jesucristo al encuentro de las religiones*. Ediciones Paulinas: Madrid, 1991, p. 230

¹²¹ *Ibid.*, p. 232.

O cristão sabe que o mistério da salvação é em cada homem o mistério da sua obediência pela fé ao movimento do Espírito e da abertura da sua liberdade pessoal ao dom de Deus no mesmo Espírito. Quando, graças aos seus contatos e ao seu diálogo, consegue descobrir este mistério que opera na vida dos homens pertencentes a outras religiões, sente-se testemunha da presença oculta e misteriosa, embora evidente e inegável, do Espírito nos outros (tradução nossa).¹²²

A partir do panorama apresentado, Dupuis acredita que as religiões podem ser aproveitadas por Deus como canais de salvação, por meio dos quais Ele busca os seres humanos na história em itinerários distintos. É nesse sentido que o mistério de Jesus Cristo converge com as religiões, cujas manifestações particulares representam um processo universal que é concretizado em Jesus Cristo.

Portanto, Jesus Cristo é o "único Salvador", não enquanto única manifestação do Verbo de Deus, que é o próprio Deus; e nem mesmo no sentido de que Ele a revelação de Deus seja completa e exaustiva, o que não é nem pode ser; mas relativamente ao processo universal da revelação divina que se dá por meio de manifestações concretas, limitadas.¹²³

Para o cristianismo, tanto a unicidade quanto a universalidade de Jesus são características inerentes à fé. Crê-se que o mundo e toda a humanidade encontram a salvação por meio dEle e através dEle e afirmar menos que isto, para Dupuis, é desconsiderar as fortes asserções presentes no Novo Testamento. Isto significa, quanto ao caráter único, que, em Jesus Cristo, Deus manifestou a si mesmo de maneira definitiva e irrepetível; e, quanto ao caráter universal, que sua influência, obra e salvação podem alcançar a todos os homens de todos os tempos e locais. Ao contrário de excluírem, como afirma Dupuis, ambos aspectos são inclusivos e podem ser percebidos, por exemplo, nas teologias que tratam do Cristo presente e escondido¹²⁴ ou do "cristianismo anônimo"¹²⁵.

¹²² DUPUIS, *Jesucristo al encuentro de las religiones*, p. 232.

¹²³ *Ibid.*, p. 438.

¹²⁴ Conforme explicações de Jacques Dupuis, "segundo a teoria da 'presença do mistério de Cristo', não só as outras tradições religiosas foram 'preparações evangélicas' na história; mas também depois do evento-Cristo continuam a desempenhar um papel positivo na ordem da salvação por seus membros. A salvação é alcançada apenas por meio de Cristo, mas o mistério de Cristo é presente e operante também naqueles que se encontram fora do cristianismo, não apenas na vida religiosa dos indivíduos, mas também nas tradições religiosas às quais pertencem" (DUPUIS, 1994, p. 234, tradução nossa).

¹²⁵ Desenvolvida por Karl Rahner, a teoria do "cristianismo anônimo" parte do pressuposto de que, se a vontade de Deus é a salvação universal, então há que se considerar a possibilidade de todos os seres humanos se salvarem, inclusive aqueles que não se encontram inseridos na fé cristã. Sob essa perspectiva, Rahner afirma que todo aquele que dá testemunho de Deus pela aceitação radical de sua existência, dando espaço à Sua verdade e à Sua graça, é crente. Esta graça é, de acordo com o autor, sempre a graça do Pai em seu Filho e, portanto, quem se deixa tomar por ela, deve ser considerado um "cristão anônimo". Conforme explica Faustino Teixeira, "A categoria "cristãos anônimos" envolve, segundo Rahner, todos aqueles que tenham aceito livremente a oferta da autocomunicação de Deus, mediante a fé, a esperança e a caridade, mesmo que do ponto de vista social(através do batismo e da pertença à Igreja) e de sua consciência objetiva(através de uma fé

Nessa perspectiva, se Cristo como mistério se refere ao movimento de automanifestação de Deus em direção aos homens, então o mistério crístico se encontra em qualquer lugar no qual Deus penetra a vida dos homens e se faz sentido. Tal ótica oferece possibilidades de aprofundamento no diálogo entre as religiões, conforme mostra Dupuis: "Todos têm experiência do mistério crístico, mas só os cristãos podem chamá-lo por seu nome. O Cristo da fé é inseparável do Jesus da história; mas sua presença e sua ação não estão restritas aos limites do redil cristão" (tradução nossa)¹²⁶. Trata-se, dessa maneira, de perceber qual a relação das tradições religiosas com o mistério de Cristo presente e operante no mundo. À vista disso, compreendemos que, a fim de promover abertura e interlocução a partir dos alicerces da fé, a proposta do teólogo belga parte de uma perspectiva cristocêntrica, a qual proporcione o aprofundamento nos pressupostos cristãos, de modo a favorecer o diálogo, já que na interação inter-religiosa a ancoragem nas próprias crenças não é negociável. Como já mencionamos, a reflexão de Dupuis nos mostra que, embora Jesus Cristo se encontre no centro do plano divino, isto não significa que devemos considerá-Lo o objetivo e o fim da experiência religiosa. Jesus Cristo é o mediador e o caminho que conduz a Deus. O cenário exposto nos revela, por conseguinte, que cristocentrismo e teocentrismo não são vias concorrentes, mas complementares. Nas palavras de Dupuis, "a teologia cristã é teocêntrica sendo cristocêntrica e vice-versa" (tradução nossa)¹²⁷. O teólogo Cláudio de Oliveira Ribeiro descreve a posição cristocêntrica e teocêntrica de Dupuis como fronteiriça e esclarece:

Este novo modelo [cristocentrismo teocêntrico] reconhece e acolhe o pluralismo de princípio, entendido como realidade e vontade de Deus para que Ele se revele através da diversidade de culturas e religiões; reconhecendo a unicidade de Jesus Cristo como revelação do amor de Deus para com a criação e a humanidade e o "valor intrínseco" das outras religiões, enquanto vias misteriosas de salvação.¹²⁸

Recordemos que, para a fé cristã, Deus escolheu salvar todos os homens por meio de Jesus Cristo. No intuito de aprofundarmos nossa reflexão, faz-se necessário entender por qual motivo Deus elegeu o homem de Nazaré para uma salvação universal por meio da cruz. Em outras palavras, procuramos absorver qual o sentido de Jesus Cristo no plano divino. Fundamentando-se primeiramente nas Escrituras, Jacques Dupuis elucida que, com Jesus, Deus pretende inserir nos recônditos da humanidade o dom que faz de si mesmo, chamando-a

explícita, nascida da escuta da mensagem cristã) não tenham tematicamente assumido o cristianismo" (TEIXEIRA, 2004, p. 66).

¹²⁶ DUPUIS, *Jesucristo al encuentro de las religiones*, p. 127.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 152.

¹²⁸ RIBEIRO, *Pluralismo e religiões*, p. 375.

a partilhar a sua vida. Para tanto, era indispensável Sua participação pessoal no seio da família humana.

Agora bem, a inserção plena da autocomunicação de Deus, ou a imanência total de sua autodoação à humanidade, consiste precisamente na inserção pessoal de Deus mesmo na família humana e na sua história, ou seja, no mistério da encarnação do Filho de Deus em Jesus Cristo (tradução nossa).¹²⁹

É dessa maneira, por meio da encarnação do Filho de Deus na condição humana, que Deus nos ofereceu o dom que faz de sua própria vida, colocando-o ao nosso alcance, de modo a proporcionar à humanidade, em Jesus Cristo, a adoção e, por conseguinte, a divinização. A esse respeito, Gustave Martelet *apud* Jacques Dupuis ressalta que o pressuposto imediato da encarnação não é o pecado, mas a adoção, a qual permite que sejamos divinizados: "Sendo Filho de Deus, veio para se fazer Filho do Homem e para nos abrir a possibilidade a nós, filhos de homens, de nos tornarmos filhos de Deus" (tradução nossa)¹³⁰. Assim, Jesus Cristo se identificou genuinamente com a circunstância terrestre concreta, buscando-nos no nível em que nos encontrávamos e assumindo tudo o que era humano, pois, de acordo com o axioma da patrística, "o que não foi assumido não foi redimido". A partir desse raciocínio, Dupuis declara que, ao descer até nós por meio de Jesus, Deus nos eleva até Ele, engendrando uma permuta, na qual Deus interage com a humanidade, tendo o homem de Nazaré como mediador¹³¹.

Diante do raciocínio delineado até o presente momento, uma questão desponta: como o dom da salvação pode depender de um acontecimento histórico particular e único? Em um contexto contemporâneo, no qual as diversas culturas interagem entre si, influenciando e sendo influenciadas, pode soar desrespeito ou desdém, em direção a outras tradições da humanidade, o fato de uma cultura específica ter tomado para si a incumbência da salvação humana, a partir de um evento isolado, dentro de uma religião particular. A cristologia de Dupuis surge, no entanto, para mostrar que a fé em Jesus Cristo não é fechada, mas aberta, e, por isso, a teologia das religiões que sustenta tem potencial para atingir dimensões universais: "[...] estabelece, a escala cósmica, uma maravilhosa convergência, no mistério do Cristo, de tudo o que Deus realizou em seu Espírito e continua realizando na história da humanidade" (tradução nossa)¹³². Segundo esse paradigma, tanto as tradições religiosas anteriores como as posteriores ao cristianismo mantêm seu valor e seu significado designados por Deus na

¹²⁹ DUPUIS, *Jesucristo al encuentro de las religiones*, p. 139.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 140.

¹³¹ *Ibid.*, p. 141.

¹³² *Ibid.*, p. 152.

história da salvação, representando degraus inseridos por Deus mesmo em consequência da vinda de Jesus Cristo. Isto significa, de acordo com Dupuis, que antes, durante e depois de Cristo a salvação, por estar ao alcance de todos os homens, faz-se presente nas tradições religiosas, por meio da ação universal do mistério crístico¹³³.

Em suas análises sobre a reflexão de Jacques Dupuis, o teólogo brasileiro Faustino Teixeira nos mostra que a unicidade e a universalidade de Jesus Cristo são necessariamente dialogais, visto que o próprio Nazareno apresenta como característica inerente à sua identidade uma abertura sincera. Deus se manifesta em Jesus Cristo de maneira plenamente humana como o Deus dos homens e isto por si só, para Teixeira, já demonstra um caráter de abertura: "A relação do cristianismo com as outras religiões deve ser caracterizada por uma atitude de abertura e justamente porque o Deus de Jesus constitui um 'símbolo de abertura'"¹³⁴. Na perspectiva de Teixeira, ao invés de restringir as relações de Deus com a humanidade, a ótica cristocêntrica proposta por Dupuis as amplia, desde que assuma horizonte trinitário:

A restrição só acontece quando se trabalha o "cristocentrismo" em tom menor, deslocado de sua perspectiva trinitária. É o que ocorre quando não se desenvolve adequadamente a relação de Jesus com Deus (sua relação recíproca de proximidade e distância) e a tensão construtiva entre a centralidade do evento histórico Jesus Cristo e a ação universal do Espírito de Deus.¹³⁵

Sobre a ação do Espírito, em termos cristológicos, Dupuis esclarece:

O Verbo "veio habitar entre nós" (Jo 1,14) em Jesus Cristo; mas a Sabedoria já havia se apossado de todos os povos e de todas as nações, buscando entre eles um lugar para descansar (Sir 24, 6-7); mas a Palavra que está antes dele era "a verdadeira luz que ilumina todo homem, quando ele vem ao mundo" (Jo 1,19). Novamente, "nestes últimos dias" Deus "falou uma noite por meio de seu filho"; mas ele já tinha falado "muitas vezes e de muitas maneiras diferentes" (Hb 1: 1). O Espírito "não estava lá" antes de Jesus ser glorificado (Jo 7:39); mas ele esteve presente "em todas as coisas" que existem, desde antes (Sb 11,4-12,1). Jesus Cristo é "a testemunha fiel" (Ap 1,5; 3,14); mas Deus "nunca cessou de provar a si mesmo" (Atos 14:17) (tradução nossa).¹³⁶

Sob esse ponto de vista, a sugestão de Dupuis, no encontro entre as fés, parte de uma busca por ajudar os cristãos a descobrirem, em outras comunidades religiosas, novas

¹³³ DUPUIS, *Jesucristo al encuentro de las religiones*, p. 171.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 230.

¹³⁵ TEIXEIRA, Faustino. "Para uma teologia cristã do pluralismo religioso a propósito de um livro". *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 30, p. 211-250, 1998, p. 212.

¹³⁶ DUPUIS, Jacques. "Cristo Universale e Vie Di Salvezza." *Angelicum*, vol. 74, no. 2, Pontificia Studiorum Universitas a Sancto Thomas Aquinate in Urbe, 1997, pp. 193-217. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/44617319>>. Acesso em: 18 nov. 2021, p. 201.

dimensões do testemunho que Deus dá de si mesmo. Conforme o raciocínio do autor, se, no cristianismo, Deus vai ao encontro da humanidade por meio do homem Jesus, fora do cristianismo, Deus vai ao encontro da humanidade em Cristo por outros meios, nos quais sua face humana permanece desconhecida¹³⁷. Assim, não obstante toda religião admita que Deus se aproxima do ser humano, no cristianismo, esse processo se dá por uma mediação plenamente humana, em Jesus Cristo.

Considerando a perspectiva de Dupuis, a qual nos mostra que os membros das diversas tradições religiosas têm uma experiência de Deus em Jesus Cristo, mesmo que de maneira obscura para nós, é legítimo reconhecer que o diálogo inter-religioso, ao promover ampliação perceptual por meio da partilha respeitosa, pode favorecer o aprofundamento dos cristãos na própria fé e no mistério de Cristo. O autor ainda assevera que a verdade, longe de ser algo que possamos apreender, penetra o indivíduo, o qual deve se permitir ser possuído por ela, a fim de acessá-la¹³⁸. Ao sugerir que o diálogo entre as fés tem potencial para promover o aprofundamento no mistério crístico, Dupuis não considera que as religiões sejam todas iguais ou intercambiáveis. O teólogo sustenta, categoricamente, partindo do seu ponto de vista cristão, que o cristianismo "representa a presença decisiva da graça escatológica no mundo" (tradução nossa)¹³⁹. Todavia, sua proposta pretende demonstrar que as religiões não cristãs também são possibilidades, ainda que bastante distintas e assimétricas, de mediação da graça divina e, dessa maneira, também são marcadas pela presença de Cristo.

Embora seja certo que a visibilidade da graça divina é menor nelas [nas religiões não cristãs] do que no cristianismo, Cristo pode estar pessoalmente tão presente - ou mais - em alguns de seus membros profundamente comprometidos como está nos cristãos não tão comprometidos. Pois, em última instância, a presença de Cristo é uma realidade espiritual aberta a distintas ordens de mediação. Em si mesma, transcende todas.¹⁴⁰

É nesse sentido que os estudos de Dupuis apontam para o fato de que, embora o acontecimento histórico de Deus que se fez carne represente Seu envolvimento mais profundo com a humanidade, ele é necessariamente marcado pelas particularidades temporais. Assim, ao mesmo tempo em que o evento-Cristo apresenta caráter "trans-histórico", universal, também se encontra demarcado pelas limitações do tempo-espacó, as quais lhe conferem as especificidades que tornam seu sentido singular. Ademais, a visão de Dupuis nos evidencia que o acontecimento Jesus Cristo apresenta aspecto relacional, na medida em que se encontra

¹³⁷ DUPUIS, *Jesucristo al encuentro de las religiones*, p. 208.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 210.

¹³⁹ *Ibid.*

¹⁴⁰ *Ibid.*

em relação com as outras manifestações divinas dentro da história da revelação, que é única. Por fim, a natureza trinitária da Cristologia delineada por Dupuis permite que compreendamos a existência de uma "iluminação universal por parte do Verbo de Deus"¹⁴¹, cuja ação revela a verdade e a graça de Deus em Jesus Cristo presentes em outras figuras salvíficas, ainda que de maneira implícita.

Enquanto "face humana" ou "ícone" de Deus, Jesus Cristo confere ao Cristianismo o seu caráter específico e singular. Entretanto, se é verdade que é constitutivo da salvação de todos, ele não exclui nem inclui outras figuras ou tradições salvíficas. Se faz com que a história da salvação chegue ao seu ápice, não é a título de substituição ou de suprimento, mas de confirmação e realização.¹⁴²

A partir do conteúdo exposto, determinamos o caminho cristológico no qual nos baseamos para engendrar uma reflexão ancorada nas perspectivas do diálogo inter-religioso. Diante disso, aprofundaremos, em seguida, na relação entre o Jesus da história e o Cristo da fé, no intuito de ampliarmos a compreensão em torno da figura de Jesus Cristo, cujos hábitos, ações e palavras atuam como pilares de sustentação para o cumprimento de nosso principal objetivo, a saber: refletir em que medida a doutrina sobre o Cristo, em perspectiva dialogal, pode auxiliar a pensar o que a Psicologia Transpessoal comprehende como expansão da consciência.

2.2 O Jesus da história e o Cristo da fé no contexto do diálogo inter-religioso

A partir da reflexão construída anteriormente, compreendemos que, para a fé cristã, a afirmação confessional de que Jesus é o Cristo une, intrinsecamente, a identidade pessoal de Jesus ao Cristo constituído por Deus na ressurreição. A proclamação "Jesus Cristo é o Senhor" (Fl 2,11) é constitutiva para a fé e encontra-se na essência do Novo Testamento. Nesse sentido, o centro do plano divino e da história da salvação estão circunscritos ao acontecimento Jesus Cristo, cuja pessoa histórica em hipótese alguma pode se separar do evento pascal. É por esse motivo que, de acordo com Jacques Dupuis, podemos afirmar que as tradições religiosas estão orientadas para Ele, na medida em que estão marcadas, implicitamente, pela presença de Cristo, atuando como mediadoras, ainda que de maneira incompleta e obscura, do mistério crístico para seus seguidores. No que diz respeito ao

¹⁴¹ DUPUIS, *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*, p. 528.

¹⁴² *Ibid.*, p. 529.

diálogo inter-religioso, a questão em torno do Jesus histórico suscita alguns desafios, sobre os quais trataremos em seguida, sob a ótica do teólogo belga.

Por refletir a vivência do evento pascal dos evangelistas, toda produção dos escritos neotestamentários se encontra imbuída de uma experiência confessional e, portanto, não nos apresenta a história de Jesus, mas sua interpretação, a partir da fé. De acordo com Dupuis, desse cenário surge uma questão: se, ao invés de nos revelarem o Jesus histórico, os textos nos mostram o Cristo da fé, será possível redescobrir o Jesus pré-pascal? Diante dos vastos estudos concernentes à Cristologia e às buscas pelo Jesus da história¹⁴³, o teólogo belga destaca o pensamento de Rudolf Bultmann como referência nesse âmbito. Na visão de Bultmann, a única afirmação que se pode fazer com segurança sobre o Jesus histórico é a de que Ele viveu em um tempo específico e que morreu em uma cruz¹⁴⁴. Isto, no entanto, na perspectiva do autor, não é capaz de modificar nada a respeito da fé cristã, a qual, por se tratar da interpelação de Deus, independe da história: "Para Bultmann, portanto, a fé cristã é indiferente perante o Jesus histórico; pode prescindir de toda certeza histórica a esse respeito. Tratando-se de uma experiência existencial, não tem porque depender de um fundamento histórico certo" (tradução nossa)¹⁴⁵. Segundo Edward Schillebeeckx, "Rudolf Bultmann não era céptico quanto à possibilidade de uma reconstrução científica-histórica de 'Jesus de Nazaré', mas negava a relevância teológica de tal empreendimento"¹⁴⁶. Assim, ao pretender estabelecer uma "desmitologização", o paradigma bultmanniano promoveu um afastamento entre o Jesus da história e o Cristo da fé - separação grave e inconcebível para o cristianismo. À vista disso, tal ótica foi contestada, suscitando novas maneiras de pensar a situação. Jacques Dupuis evoca Ernst Käsemann como um dos principais teólogos responsáveis pela relativização do pensamento bultmanniano ao afirmar que: "Frente à pretensão bultmanniana da desmitologização, Käsemann considera que, se desaparece o vínculo entre o Cristo da fé e o Jesus histórico, Cristo mesmo se converte em um mito"¹⁴⁷. A identidade entre o Jesus

¹⁴³ Enquanto os teólogos das épocas patrística e escolástica comumente tratavam os textos bíblicos de maneira mais literal, alguns autores da teologia moderna, a partir do desenvolvimento da ciência, passaram a colocar em questão os conteúdos oriundos da fé bem como os dados nos quais se baseava. Assim, exegetas começaram a estudar os escritos neotestamentários não apenas sob a ótica da fé e do dogma, mas como literatura. Para tanto, utilizavam os métodos científicos que surgiam nas ciências históricas, fazendo emergir os métodos histórico-críticos, os quais passaram a orientar a exegese bíblica por meio de um conjunto de processos, a saber: crítica textual, crítica das fontes, crítica das formas, crítica das tradições, crítica da redação. A partir da aplicação dos métodos histórico-críticos, demonstrou-se que os textos neotestamentários se tratam de testemunhos de fé e não de coberturas históricas, culminando nas conhecidas buscas pelo Jesus da história. A primeira busca compreende o período entre o final do século XVIII e o início do século XX; a segunda, entre os anos 1950 e 1980 e a terceira, desde os anos 1980.

¹⁴⁴ DUPUIS, *Jesucristo al encuentro de las religiones*, p. 249.

¹⁴⁵ *Ibid.*

¹⁴⁶ SCHILLEBEECKX, Edward. *Jesus, a história de um vivente*. São Paulo: Paulus, 2008, p. 63.

¹⁴⁷ DUPUIS, *Jesucristo al encuentro de las religiones*, p. 250.

pré-pascal e o Cristo glorificado é um dos pressupostos da fé, cuja característica central é a base estruturante no Jesus da história. Dessa maneira, é incumbência primordial da Cristologia manter a tensão entre fé e história, demonstrando a afirmação de que Jesus é o Cristo.

[...] sua tarefa essencial [da Cristologia] será a de manifestar a continuidade existencial entre o Jesus pré-pascal e o Cristo da páscoa; mostrar que não há solução de descontinuidade entre o Jesus histórico e o Cristo da fé, mas o contrário, continuidade evidente e identidade pessoal. Reconhecendo, no entanto, a diferença, porque, embora seja pessoalmente idêntico ao Jesus pré-pascal, o Cristo pós-pascal realmente viu sua existência humana transformada por sua ressurreição.¹⁴⁸

Nesse ponto, é importante assinalar que a proposta de teologia do diálogo inter-religioso desenvolvida por Dupuis se baseia, em seus princípios, em um método denominado por Paul Knitter de "método teológico global". De acordo com Knitter, tal metodologia consiste em unificar os caminhos dedutivo e indutivo, de modo que o teólogo recorra a duas fontes: a tradição cristã e a experiência humana¹⁴⁹. Assim, uma teologia que compreenda o diálogo inter-religioso não se sustentaria apenas nos conteúdos da fé - é preciso considerar, concomitantemente, a práxis dialogal como caminho teológico, a fim de alcançarmos o que há de concreto na experiência religiosa dos outros. Sob essa ótica, parte-se das Escrituras e dos enunciados oficiais, integrando-os, em seguida, à vivência tangível.

Diante disso, compreendemos que, na perspectiva dialogal, torna-se imprescindível nos apoarmos nos relatos bíblicos sobre Jesus e sua prática, a qual reúne aspectos essenciais do diálogo inter-religioso, como acolhimento, respeito e inclusão. Segundo Dupuis, a Cristologia atual está marcada por um retorno ao Jesus histórico como partida e deve, portanto, ficar atenta ao estabelecimento da continuidade entre o Jesus da história e o Cristo da fé, a fim de que não se chegue a um Jesus sem Cristo nem a um Cristo sem Jesus¹⁵⁰. O autor assevera que, no contexto do encontro das religiões, questiona-se não só o que é possível afirmar certamente sobre o Jesus histórico a partir do Novo Testamento, mas a totalidade do acontecimento histórico, colocando em xeque o significado absoluto e trans-histórico que o evento-Cristo tem para a fé cristã.

A questão que se coloca, então, é a de saber se o mistério crístico está tão intimamente ligado à sua manifestação em Jesus de Nazaré que não pode ser

¹⁴⁸ DUPUIS, *Jesucristo al encuentro de las religiones*, p. 250.

¹⁴⁹ KNITTER, Paul apud DUPUIS, Jacques. *Jesucristo al encuentro de las religiones*. Ediciones Paulinas: Madrid, 1991, p. 15.

¹⁵⁰ DUPUIS, *Jesucristo al encuentro de las religiones*, p. 252.

separado um do outro em nenhum caso; isto é, se o Jesus da história está necessariamente envolvido onde o mistério crístico está presente e ativo.¹⁵¹

Recordamos que, quando falamos, anteriormente, sobre a presença do mistério crístico nas diferentes tradições religiosas, consideramos, necessariamente, a ligação entre o Jesus nazareno e o Cristo ressurreto. O pensamento de Dupuis demonstra que, no entanto, algumas posições teológicas tendem a relaxar esse vínculo inquebrantável para a Cristologia. Minimizar a relação entre o mistério crístico e o Jesus de Nazaré é uma das maneiras, apontadas pelo autor, de romper o laço que nos permite afirmar que Jesus é Cristo. Essa abordagem, conforme Dupuis, relaciona-se a um paradigma pluralista, cuja característica central consiste em passar do cristocentrismo ao teocentrismo, de modo a renunciar à pretensão de unicidade para Jesus Cristo: "Mantém-se a centralidade e a presença necessária desse mistério [crístico] como constitutivo de toda experiência de salvação. Mas, em lugar de considerá-lo inseparável de Jesus de Nazaré, dá-se a entender que Jesus é mais uma manifestação histórica particular desse mistério" (tradução nossa)¹⁵². E, assim, Cristo continuaria a representar o próprio Deus que vem ao encontro do ser humano, mas Jesus, por outro lado, não seria a única manifestação pessoal desse mistério¹⁵³. Como tratamos no tópico anterior, a perspectiva que considera a presença do Cristo operante e oculta nas tradições religiosas, a partir de mediações diferentes, cujas particularidades se encontram dentro do processo universal que é concretizado em Jesus Cristo, não afrouxa a relação entre o Jesus histórico e o Cristo da fé. A esse respeito, Dupuis menciona o teólogo índio-catalão, Raimon Panikkar, cujos trabalhos, apesar de representarem exemplo da teoria da "presença de Cristo" inicialmente, em publicações posteriores, demonstram se aproximar de uma ótica mais pluralista, apresentando uma falta de clareza sobre a diferença entre a maneira como a presença de Jesus Cristo opera no cristianismo e nas outras religiões.

¹⁵¹ DUPUIS, *Jesucristo al encuentro de las religiones*, p. 253.

¹⁵² *Ibid.*, p. 254.

¹⁵³ A título de esclarecimento, mencionamos, aqui, que, em seus escritos, Jacques Dupuis destaca outro caminho que permanece em aberto: aquele que questiona a necessidade da mediação do mistério crístico para a salvação dos integrantes das diversas tradições religiosas. De acordo com o autor, esta posição parte do pressuposto de que "o mistério de Jesus Cristo é contingente, posto que é particular e está sujeito, portanto, aos condicionamentos históricos. Não se pode atribuir a ele nenhum valor trans-histórico; é necessário, ao contrário, reconhecer sua contingência e admitir sem rodeios a existência de outras mediações da salvação sem nenhuma relação com ele" (DUPUIS, 1999, p. 255, tradução nossa). Trata-se, portanto, de um mistério inefável de salvação, no qual os membros das diversas tradições são salvos independente da figura de Jesus Cristo, em qualquer situação. Esta questão, como vimos no tópico anterior, é bem trabalhada a partir da concepção da presença do mistério crístico nas outras tradições. Embora esta discussão seja também importante para o cenário do diálogo inter-religioso, por estarmos tratando da relação entre o Jesus histórico e o Cristo da fé, deter-nos-emos, neste momento, apenas no paradigma apresentado ao longo do texto.

Para Panikkar, Cristo é o símbolo vivo mais poderoso, não limitado, mas cósmico, ao que dá o nome de "o mistério". Este símbolo pode adotar outros nomes: *Rāma*, *Krsna*, *Parusa*... Os cristãos o chamam "Cristo" porque, em Jesus e por ele, chegaram à fé na realidade decisiva; porém, cada nome expressa o mesmo mistério indivisível e cada um representa uma dimensão desconhecida de Cristo.¹⁵⁴

Isto posto, como considerar a relação entre a realidade e o mistério, isto é, entre o Jesus histórico e o Cristo da fé? Dupuis defende que as reflexões de Panikkar estabelecem uma separação tão acentuada a ponto de não dar conta da afirmação cristã de que Jesus é o Cristo. Embora não seja a nossa intenção aprofundar nesse tema, deter-nos-emos em aspectos principais, a fim de percebermos alguns contrapontos ao pensamento de Dupuis, os quais podem nos auxiliar a ampliarmos nossa percepção acerca do objetivo desta pesquisa. Assim, para compreender a fragmentação da qual fala Dupuis, o autor evoca a distinção que Panikkar estabelece entre fé e crença, explicando-a da seguinte maneira:

FÉ		CRENÇA
Atitude religiosa fundamental.	X	Expressão advinda da atitude religiosa fundamental adotada pelo ser humano em cada tradição religiosa.
Seu conteúdo é a relação viva com uma transcendência que se apropria do ser humano. É comum a todas as religiões.		Seu conteúdo consiste nos diferentes "mitos" religiosos nos quais a fé adota uma expressão concreta. Cada religião adota um "mito".

QUADRO 7: Fé x Crença. Organizado a partir das ideias de Raimon Panikkar, apresentadas por Jacques Dupuis.¹⁵⁵

Assim, para Panikkar, embora as religiões sejam diferentes em termos de crença, são coincidentes em termos de fé e, se o diálogo inter-religioso não permite que se renuncie à fé, é possível que as crenças sejam colocadas entre parêntesis, a fim de favorecer a troca entre os interlocutores. Contudo, a posição que Jesus ocupa no pensamento panikkariano suscita preocupações na visão de Jacques Dupuis. Sob a ótica cristã, o Jesus da história é o Cristo da fé, ou seja, Jesus é o próprio objeto da fé e, portanto, é inseparável de Cristo. Isto posto, para Dupuis, a reflexão do teólogo índio-catalão engendra uma separação arriscada entre o Jesus histórico e o Cristo da fé, ao reduzir Jesus a objeto de uma crença distinta da fé¹⁵⁶. Ao responder às sugestões de que suas propostas separam o Jesus nazareno do Cristo ressurreto, Raimon Panikkar explica:

¹⁵⁴ DUPUIS, *Jesucristo al encuentro de las religiones*, p. 258.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 259.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 260.

'Jesus é Cristo' é o grande *mahavakya* (axioma) cristão [...]. O cristão é aquele que descobre [...] Cristo em e através de Jesus, o filho de Maria [...]. Sem Jesus não há Cristo para o cristão. Através de Jesus, o cristão pode descobrir o Cristo presente nas outras religiões. A relação a que se refere a vossa pergunta é de identidade total em uma direção: Jesus é Cristo. Mas está aberta em outra direção: Cristo é Jesus. Como pessoa não pode esgotar o mistério (falando em termos paulinos). Cristo é 'mais' (*aliud* ou *aliquid*, mas não *alius*) que Jesus. Isto é certo inclusive na economia cristã normal. Jesus ressuscitado é Cristo. Neste sentido, não só Jesus, mas também Cristo pertence à história. Mas, Cristo é trans-histórico (o que não significa menos que histórico, mas mais (tradução nossa).¹⁵⁷

Na visão de Dupuis, os esclarecimentos de Panikkar não são suficientes para garantir o vínculo querigmático entre o Jesus da história e o Cristo da fé. O autor defende que, embora Panikkar esteja correto ao afirmar que Cristo é trans-histórico, é Jesus quem o faz assim por meio de sua transformação real e humana na ressuscitação: "[...] se Jesus é Cristo, não há mais Cristo que Jesus ressuscitado, transformado, transfigurado e, como tal, trans-histórico" (tradução nossa)¹⁵⁸. De acordo com essa perspectiva, a transformação em nada altera a identidade pessoal de Jesus e, por isso, não se pode admitir Jesus como apenas uma expressão incompleta de um Cristo que o transcende. Contudo, Panikkar sustenta que suas concepções não pretendem eliminar o Jesus histórico, mas liberar a cristologia do mito da história, superando aquilo que é simplesmente histórico. Por meio de sua reflexão, o autor índio-catalão pretende demonstrar que todo ser humano é uma cristofania, isto é, uma manifestação de Cristo e elucida: "A cristofania não rechaça em absoluto a historicidade de Jesus, mas afirma que a história não é a única dimensão do real e que a realidade de Cristo não se esgota, portanto, com a historicidade de Jesus" (tradução nossa)¹⁵⁹. Debruçar-nos-emos mais à frente no pensamento panikkariano, mas, por ora, vale pontuar que, diante das afirmações de Panikkar, Dupuis reitera que mais importante é afirmar que o Jesus histórico é o Cristo trans-histórico, pois assim foi determinado pela ressurreição. Dessa maneira, o mistério crístico que está presente tanto no cristianismo como nas outras religiões é o mistério de Jesus Cristo, por meio do qual todos podem encontrar a salvação. Dupuis, portanto, permanece em desacordo com a proposta de Panikkar e declara:

Apesar de suas explicações, o pensamento de R. Panikkar não parece manter, como é devido, o vínculo indissolúvel entre o Cristo da fé e o Jesus da história. Falseia a realidade quando relaxa este vínculo, correndo o risco de reduzir, a despeito de si mesmo, a mensagem cristã a uma espécie de gnose.

¹⁵⁷ PANIKKAR, Raimon. apud DUPUIS, Jacques. *Jesucristo al encuentro de las religiones*. Ediciones Paulinas: Madrid, 1991, p. 260-261.

¹⁵⁸ DUPUIS, *Jesucristo al encuentro de las religiones*, p. 261.

¹⁵⁹ PANIKKAR, Raimon. apud RUEDA, José Luiz Meza. "De la cristología a la cristofanía. Dupuis y Panikkar en diálogo". *Theologica Xaveriana*, Bogotá, vol. 62, n. 173 (115-136), jan-jun 2012.

Seguindo-o se desemboca, queira ou não queira, em um mito-Cristo e em um mito-Jesus.¹⁶⁰

Dupuis ainda evoca o teólogo belga Richard De Smet, a fim de colaborar com seu posicionamento. Smet trabalhou como missionário na Índia e, ao estudar a proposta panikkariana, também elabora opiniões convergentes com as de Dupuis, explicando:

A perspectiva panikkariana [...] pode apresentar, por um lado, a vantagem de não limitar a manifestação do *Logos* [...] a um momento concreto da história; mas, por outro lado, tem o inconveniente de que não desenvolve uma lógica que tenha como centro a identificação, tipicamente joanina, entre o *Logos* e Jesus, isto é, a lógica da encarnação. O cristão pode admitir sem esforço a presença do *Logos* fora da tradição judaico-cristã, mas não está disposto a crer que o *Logos* atue fora de maneira idêntica.¹⁶¹

Já compreendemos que a proposta dialógica de Dupuis não invalida a tentativa de falar da ação do Verbo no mundo e na história da salvação antes da encarnação em Jesus Cristo, pelo contrário. No entanto, o autor enfatiza a necessidade de colocar a ação anterior do Verbo em relação com o mistério de Jesus Cristo, para o qual está orientada, uma vez que o *Logos* destinado a se encarnar e o *Logos* encarnado são um¹⁶². E, assim, mantém-se a realidade escandalosa do Deus que se faz história humana, a qual, para Dupuis, de maneira alguma pode ser minimizada pelo relaxamento do vínculo entre Jesus de Nazaré e o Cristo da fé.

É necessário compreender melhor como Deus, introduzindo-se pessoalmente na história dos homens, dá-lhe um significado novo e uma densidade inaudita. Isto é o que confere ao acontecimento Jesus Cristo um sentido absoluto, irredutível; o que situa Jesus Cristo como uno e indivisível além de todo "mito".¹⁶³

Compreendemos, portanto, que a humanidade de Jesus se vincula à ordem dos símbolos, visto que Deus se comunica nEle, mas, concomitantemente, supera esse nível, tomando parte no mistério de Deus: "NEle, o homem encontra Deus porque Deus fez de si mesmo, nEle, homem e história humana" (tradução nossa)¹⁶⁴. Assim, da mesma maneira que não há teocentrismo cristão que não seja cristocêntrico, não pode haver um mistério crístico que separe o Jesus da história e o Cristo da fé, fragmentando a afirmação confessional de que Jesus é Cristo.

¹⁶⁰ DUPUIS, *Jesucristo al encuentro de las religiones*, p. 261.

¹⁶¹ SMET, Richard. *apud* DUPUIS, Jacques. *Jesucristo al encuentro de las religiones*. Ediciones Paulinas: Madrid, 1991, p. 262.

¹⁶² DUPUIS, *Jesucristo al encuentro de las religiones*, p. 263.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 264.

¹⁶⁴ *Ibid.*

Diante do exposto, veremos, a seguir, as possibilidades de interação entre a visão cristã e a visão hindu, no que diz respeito a Jesus Cristo dentro dos estudos de Jacques Dupuis. A partir disso, pretendemos perceber as possibilidades do diálogo inter-religioso que nos permitirão aprofundar nas questões em torno das interfaces entre a Cristologia dialogal e a Psicologia Transpessoal, a qual, por sua vez, apresenta intensa ligação com as buscas pelo sagrado no Oriente.

2.3 A Cristologia cristã e a Cristologia hindu

Considerado o maior continente do mundo, a Ásia é constituída por 50 países, os quais exibem uma pluralidade religiosa, colaborando para a expressão de uma vasta riqueza cultural. De acordo com os bispos da Federação das Conferências Episcopais Asiáticas, as tradições que ali se manifestam, ao contrário de representarem buscas cegas por Deus, refletem a busca de Deus, que "atrai para si a nossa gente por meio delas" (tradução nossa)¹⁶⁵. Assim, são consideradas relevantes por apresentarem "elementos importantes e positivos na economia do plano divino de salvação" (tradução nossa)¹⁶⁶. Perante uma enorme população, os cristãos representam uma minoria irrisória em meio às outras tradições. Tomando como base a Índia, da qual emergiram as tradições hinduista e budista, o cenário é discrepante: representam "2,5% de uma população que ultrapassa já os oitocentos milhões" (tradução nossa)¹⁶⁷. Nesse contexto, as diversas e antiquíssimas religiões asiáticas não parecem demonstrar decadência e continuam a ser fonte de inspiração e sentido existencial para milhares de seguidores.

De acordo com Jacques Dupuis, as experiências místicas propostas pelo hinduísmo e pelo budismo atraem atenção por oferecerem algo que o cristianismo não oferece: "Enquanto milhares de ocidentais, sobretudo jovens, vão a cada ano para a Índia em busca de uma experiência religiosa que o cristianismo aparentemente negou-lhes, constroem-se nos países ocidentais *ashrams* hindus e monastérios budistas, que atraem não poucos adeptos" (tradução nossa)¹⁶⁸. A fim de evitar as possíveis generalizações na construção de sua teologia das religiões, Dupuis busca referências concretas que fundamentam seu pensamento. Para tanto, o autor elege a tradição hindu, no intuito de estabelecer sua reflexão cristológica dialogal a

¹⁶⁵ FEDERAZIONE DELLE CONFERENZE EPISCOPALI ASIATICHE (FABC). *Documenti della Chiesa in Asia*. Bologna: EMI, 1997, p. 63.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 62.

¹⁶⁷ DUPUIS, *Jesucristo al encuentro de las religiones*, p. 12.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 13.

partir da percepção hinduista de Jesus Cristo, a qual, por mais parcial que seja, ocupa um lugar teológico importante dentro de um diálogo inter-religioso que pretenda ultrapassar o rol dos conceitos pré-determinados e desconectados da realidade.

[...] O hinduísmo é tanto mais qualificado como base de encontro e diálogo por possuir, sem dúvida, como nenhuma outra tradição religiosa e de fontes independentes, conceitos sobre Deus e sua manifestação pessoal no mundo que, apesar de diferenças importantes, se assemelham de maneira impressionante ao que constitui a essência e o centro do dogma cristão: assim, o conceito de *trimurti*, e ainda mais aquele de Deus concebido como *saccidānanda* (ser, pensamento, felicidade), assemelham-se à Trindade revelada em Jesus Cristo; e o conceito de *avatāra* (descida, manifestação), no conceito cristão de encarnação. Esses fatos estão pedindo para serem interpretados teologicamente (tradução nossa).¹⁶⁹

Assim, a escolha pela tradição hindu na análise cristológica de Jacques Dupuis auxilia a evitar as abstrações, oferecendo suporte para o desenvolvimento de um raciocínio baseado no encontro e na prática dialógica.

No que diz respeito à Psicologia Transpessoal - área de conhecimento sobre a qual aprofundaremos no próximo capítulo -, as tradições orientais bem como suas práticas apresentam uma função importante no exercício da transpessoalidade. Considerada a quarta força da Psicologia, a Transpessoal surgiu oficialmente em 1968 a partir dos esforços de Vitor Frankl, Stanislav Grof, James Fadiman, Antony Sutich e Abraham Maslow, os quais se uniram a fim de se debruçarem no estudo da consciência e suas dimensões espirituais¹⁷⁰. Apoiada numa concepção holística e sistêmica, a Psicologia Transpessoal é uma disciplina que conecta a ciência à espiritualidade, utilizando como pilares a filosofia oriental e o pragmatismo ocidental, a sabedoria antiga e o conhecimento moderno, de modo a proporcionar o acesso ao sagrado por meio de suas experiências e teorias. De acordo com o psicólogo Manoel José Pereira Simão, a psicoterapia de orientação transpessoal tem como ferramenta diversas técnicas advindas das tradições religiosas orientais, que oferecem aos indivíduos recursos de autorregulação a serem aplicados em suas rotinas.

Utilizamos também algumas técnicas das tradições milenares do oriente como: meditação, concentração, contemplação, trabalho com mandalas e também nos valemos dos recursos oferecidos pelo relaxamento como auxiliar no rebaixamento dos níveis de tensão e ansiedade, na liberação de endorfinas que têm efeito anestésico e proporcionam grande bem-estar.¹⁷¹

¹⁶⁹ DUPUIS, *Jesucristo al encuentro de las religiones*, p. 19.

¹⁷⁰ SIMÃO, Manoel José Pereira. "Psicologia Transpessoal e a Espiritualidade". *O mundo da saúde*, São Paulo: 2010, 34 (4), p. 509.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 517.

Diante dessa curta explanação, percebemos a existência de um elo fundamental entre a Psicologia Transpessoal e as tradições orientais que nos impulsiona a tomar os estudos de Dupuis como referência, especialmente no que tange à relação entre as concepções cristãs e a ótica hindu da cristologia, a qual nos auxiliará a investigar os propósitos desta pesquisa. Isto posto, concentremo-nos em penetrar o universo da cristologia em perspectiva com a compreensão hinduista.

As pesquisas de Jacques Dupuis nos mostram que, no início do século XIX e na primeira metade do século XX, cristianismo e hinduísmo se encontraram ao longo do chamado renascimento hindu. Também conhecido como neo-hinduísmo, esse movimento de renascença promoveu uma reinterpretação das tradições hindus, a fim de exaltar e perpetuar a identidade indiana frente à cultura global¹⁷². Ao estudar as transformações na teologia asiática na perspectiva do pluralismo religioso, Faustino Teixeira afirma que há, ainda, um movimento que visa à recuperação da faceta asiática de Jesus, vinculando-O ao seu lugar de origem: "Na verdade, 'Jesus nasceu, viveu, pregou e morreu na Ásia, contudo é ainda frequentemente visto como um ocidental'"¹⁷³. Nesse cenário, diversos religiosos e pesquisadores entraram em contato com Jesus Cristo e sua mensagem, de maneira mais ou menos profunda, acarretando um reconhecimento, pelo neo-hinduísmo, de um Cristo "sem amarras", isto é, um Cristo desvinculado da Igreja, cuja organização e hierarquia constituem um obstáculo para a resposta hindu.

O Cristo reconhecido pelo hinduísmo é, com frequência, um Cristo sem Igreja. Por outro lado, o Cristo reconhecido é o mesmo, com frequência, um Cristo liberto das numerosas "amarras" com as quais o cristianismo tradicional o camuflou: em ocasiões se trata de aplaudir a mensagem, rechaçando as pretensões cristãs sobre sua pessoa e, em outros casos, de admiti-lo como mais uma manifestação divina que encontraria seu lugar no catálogo tão variado e extenso dos descensos divinos (*avatara*).¹⁷⁴

¹⁷² Advindo dos processos de globalização, nos quais Ocidente e Oriente se encontraram, influenciando-se mutuamente, o neo-hinduísmo surge como uma resposta indiana ao imperialismo e à religiosidade ocidental, conectando valores assimilados do Ocidente à tradição hindu. A socióloga Thaís Silva de Assis, explica o movimento: "[...] no caso da expansão do hinduísmo, há duas considerações históricas principais: por um lado, a emergência do interesse de camadas letreadas europeias desde o fim do século XVIII – quando se realizaram as primeiras traduções de textos sânscritos. E, de outro lado, a contestação do domínio colonial britânico na Índia a partir do século XIX. Segundo a autora, movimentos ocidentais como o Romantismo, o Transcendentalismo, a Teosofia, o Ocultismo e o Esoterismo propuseram leituras do hinduísmo em contraste com alguns valores ocidentais e com a ortodoxia cristã. Só ao fim do século XIX e durante as primeiras décadas do século XX – quando se formou o movimento conhecido como Renascimento Hindu, Reforma Hindu ou Neo-Hinduísmo –, a divulgação das tradições religiosas começou a ser feita por iniciativa de gurus indianos que fundaram *ashrams* fora de seu país" (ASSIS, p. 3, 2016).

¹⁷³ TEIXEIRA, Faustino. "Teologia Asiática e Pluralismo Religioso". *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, Ano 43, Número 120, p. 193-209, Mai/Ago 2011, p. 199.

¹⁷⁴ DUPUIS, Jesucristo al encuentro de las religiones, p. 28.

Na visão de Teixeira, há uma diferença significativa entre a maneira como a tradição cristã ocidental concebe as imagens de Jesus e a maneira como os asiáticos o percebem. Enquanto no campo ocidental é mais comum identificarmos Jesus como Senhor divino-humano, Sacerdote ou Rei dos Reis, no campo asiático, surgem outras ideias, como o Jesus Mestre Moral, Guru ou Avatar. Para o autor, os asiáticos estão mais ocupados em apresentar um Jesus que esteja em harmonia com o cotidiano e menos preocupado com as explanações ontológicas: "O Jesus que lhes atrai é o que aquece o coração, transforma a vida e habilita para enfrentar suas provocações. Em síntese, alguém capaz de suscitar nos outros a capacidade de viver e amar de uma forma novidadeira"¹⁷⁵. Embora não seja nosso objetivo discorrer detalhadamente sobre os modelos cristológicos hindus, pontuamos que o trabalho de Jacques Dupuis destaca seis principais maneiras pelas quais o hinduísmo moderno interpretou a pessoa de Jesus Cristo. No intuito de refinarmos nossa compreensão da relação hinduísmo-cristianismo, apresentamos, a seguir, um breve resumo esquemático das análises do autor:

	Características principais	Problema cristológico
Modelo ético de Jesus	<p>Permite-nos ver o símbolo perfeito da não violência no Jesus do sermão da montanha. Jesus é a manifestação da verdade que é Deus. O Jesus da história não é importante para este modelo: se Jesus não tivesse existido, a mensagem designada a ele no Evangelho não seria menos real. O que realmente importa é que Jesus nasça dentro de cada um de nós.</p> <p><i>Autor principal: Mahatma Gandhi</i></p>	<p>Jesus Cristo não é considerado Filho de Deus de um modo único, sendo considerado uma manifestação divina entre muitas outras. Vemos, aqui, o problema da "desmitologização".</p>
Modelo devocional de Jesus	<p>Mostra-nos a "doutrina da divina humanidade". Cristo é um com Deus, de modo que, através dEle, podemos ver claramente o Deus de verdade e de santidade que habita nEle. Sua vida estava "enraizada na divindade". Se Jesus preexiste como Filho é como uma ideia divina que deve ser realizada em Jesus Cristo. Inscreve o homem Jesus no processo evolutivo da humanidade, da qual Ele é o cume.</p> <p><i>Autor principal: Keshub Chunder Sen</i></p>	<p>O hinduísmo serve como meio de apresentar à Índia um Cristo oriental, trazendo valores e verdades que encontram, em Jesus Cristo, seu cumprimento e sua perfeição. Há uma clara presença de uma teoria do "cumprimento" em Jesus Cristo das tradições religiosas da humanidade.</p>
Modelo	A ideia das "encarnações" (<i>avātara</i>)	A história humana passa a ser

¹⁷⁵ TEIXEIRA, *Teologia Asiática e Pluralismo Religioso*, p. 200.

filosófico de Jesus	<p>pessoais e individuais é rechaçada e substituída pela ideia de um processo evolutivo, por meio do qual a humanidade realiza, progressivamente, suas potencialidades. Deus não nasceu uma vez como ser humano no tempo. A humanidade é quem faz nascer Deus em seu seio, em um processo de autorrealização. Jesus é um místico que crê na luz interior, convertendo-se em um símbolo - entre outros - da evolução. A pessoa histórica de Jesus não importa, mas, sim, o "ser Cristo" que ela simboliza. Prega uma religião universal.</p> <p><i>Autor principal: Sarvepalli Radhakrishnan</i></p>	<p>portadora das intervenções divinas e do diálogo entre Deus e a humanidade, diante das reduções evolutivas do gnosticismo. Ademais, a pretensão de uma religião universal faz com que as religiões percam seu caráter original, seu significado teológico e sua relação mútua.</p>
Modelo teológico de Jesus	<p>Utiliza, sobretudo, o conceito hindu de <i>avatāra</i> (encarnação), a fim de relacionar a experiência religiosa de Jesus com a experiência de identificação com <i>Brahman</i>¹⁷⁶ além de toda a dualidade, da qual falam os <i>Upanishads</i>¹⁷⁷. Cristo é mais um "descenso" entre outros da divindade, mas é especialmente significativo, porque teve lugar em um momento propício para mostrar ao mundo de então o caminho da religião. O conceito de <i>avatāra</i> não pode por si mesmo implicar a ideia de um compromisso pessoal e decisivo de Deus na história dos homens. Jesus é o símbolo definitivo de uma mística advaitiana que despreza o histórico e o ontológico.</p> <p><i>Autor principal: Akhilānanda</i></p>	<p>Revela, concomitantemente, docetismo e gnosticismo. Falta o realismo e a historicidade que implica o conceito cristão de encarnação. Aceita os acontecimentos principais da vida de Cristo, sem ver neles um caráter de unicidade. Assim, anula a densidade teológica do acontecimento Jesus Cristo na história. Não se trata, como no cristianismo, de uma intervenção divina efetiva e decisiva na história, mas de um símbolo. Reduz Jesus a alguém que tenta alcançar, por meio de uma disciplina interior, a salvação ou libertação, chegando a uma experiência suprema de não dualidade (<i>saṃādhi</i>).</p>
Modelo ascético de Jesus-yogui	<p>Jesus é um <i>yogui</i>¹⁷⁸ extraordinário com caráter não-histórico, que por natureza, desde sua origem, tinha posse plena do seu poder yóguico. Não é Filho de Deus único e verdadeiro. É símbolo da fraternidade de Deus frente à humanidade. Ser cristão é revestir-se do espírito de Cristo, entrando em sua consciência religiosa, por meio de um</p>	<p>Ao fazer de Jesus um <i>yogui</i> que alcançou de forma natural e desde o princípio a autorrealização completa, nega toda sua história verdadeiramente humana. Coloca-se em questão a autenticidade do humano Jesus e do caráter único de sua filiação divina.</p>

¹⁷⁶ Na tradição hindu, *Brahman* é uma das três divindades principais, junto com Shiva e Vishnu. *Brahman* é considerado o impessoal, o incognoscível princípio do Universo, de cuja essência emana tudo. Assemelha-se ao conceito de absoluto em outras religiões.

¹⁷⁷ Os *Upanishads* são textos hindus, derivados dos *Vedas*, que fundamentam a filosofia do hinduísmo, apresentando a compreensão da alma humana (*Atma*) e o caminho para chegar ao absoluto (*Brahman*).

¹⁷⁸ De acordo com os estudos de Dupuis, o principal objetivo do yoga é a concentração do pensamento, por meio da qual, a autorrealização ultrapassa a dualidade sujeito-objeto, utilizando, para tanto, exercícios e disciplinas espirituais. Podemos dizer, portanto, que a finalidade última do yoga é atingir a experiência espiritual de Deus.

	<p>cristianismo interior. Assim, as diferentes religiões são equivalentes, representando formas distintas de uma mesma fé em Deus.</p> <p><i>Autor principal: Manilal Chhotalal Parekh</i></p>	
Modelo místico de Jesus	<p>Baseia-se em uma experiência profunda e pessoal da pessoa de Jesus Cristo, Filho de Deus, <i>guru</i> e amigo verdadeiro. Coloca a filosofia hindu a serviço da mensagem cristã, marcando a doutrina com as características indianas, de modo a estabelecer um importante trabalho de inculturação. A conexão entre cristianismo e hinduísmo está baseada na experiência da <i>advaita</i> ou não-dualidade. Detém-se no mistério trinitário, concebendo-o em termos de <i>saccidānanda</i> (ser-pensamento-felicidade), sendo o ser (<i>sat</i>) a representação do Pai, o pensamento (<i>cit</i>) a representação do Verbo ou do Filho engendrado e a felicidade (<i>ānanda</i>) a representação do Espírito.</p> <p><i>Autor principal: Brahmabandhab Upādhyāya</i></p>	<p>Traz à tona as questões em torno do valor dos livros sagrados do hinduísmo como revelação divina e preparação evangélica. Propõe uma simbiose entre o cristianismo e o hinduísmo.</p>

QUADRO 8: Os modelos hindus de Jesus Cristo. Organizado a partir das pesquisas de Jacques Dupuis¹⁷⁹.

Diante das diversas maneiras de falar de Jesus Cristo, a partir do renascimento hindu, podemos considerar, de acordo com Dupuis, a existência de uma cristologia hindu. Ao estudar os diversos modelos hindus de personalidade de Jesus Cristo, o autor conclui que o maior desafio apresentado pelo neo-hinduísmo em seu encontro com o cristianismo é o abismo situado entre a mística da interioridade não-histórica e o mistério de um Deus comprometido pessoalmente na história dos homens¹⁸⁰. É com base nessa perspectiva, que Dupuis propõe um diálogo entre o Cristo "sem amarras" da cristologia hindu e o Cristo da fé da cristologia cristã, selecionando, para tanto, duas principais perspectivas: o modelo ascético do Jesus-*yogui* e o modelo místico de Jesus. O autor justifica essa escolha ao falar sobre o interesse que ambos temas despertam no contexto contemporâneo:

Esta seleção não é arbitrária; baseia-se no renovado interesse que estes temas suscitam hoje. É sabido o interesse que suscita hoje a ideia - e a prática - de um *yoga* cristão. Poderíamos nos perguntar, pois, se, apesar dos pontos

¹⁷⁹ DUPUIS, *Jesucristo al encuentro de las religiones*, p. 29-67.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 67.

débeis do modelo hindu do Jesus-*yogui*, não seria legítimo pensar, aprofundando no tema, que Jesus esteja na origem de um *yoga* cristão e como seria isto. Quanto ao tema da mística do *advaita*, que com tanta frequência foi identificada com a experiência religiosa de Jesus tal como se expressa em Jo 10,30: "O Pai e eu somos um", requer esclarecimentos importantes para mostrar com clareza a originalidade da consciência filial de Jesus, fundamento obrigatório da cristologia cristã (tradução nossa).¹⁸¹

No que diz respeito ao modelo ascético do Jesus-*yogui*, dizer simplesmente que Jesus é o protótipo e a origem de um possível *yoga* cristão soaria superficial. Assim, investigar se o *yoga* e o cristianismo não apresentam pontos essenciais de oposição é imprescindível para apurar a questão, de modo a aprofundar o entendimento dessa relação. Se, por um lado, os estudos de Dupuis apontam para o fato de que o *yoga* se dirige para a transformação da consciência, para a concentração, as quais promovem uma verdadeira experiência espiritual de Deus; por outro lado, demonstram que o cristianismo é caracterizado pelo encontro de Deus na história. Isto, no entanto, não faz com que ambas correntes sejam contrastantes, uma vez que "é preciso reconhecer, sem dúvida, que Deus pode se encontrar tanto profundamente dentro de um indivíduo como nos acontecimentos da história"¹⁸². Sintetizamos, a seguir, alguns pontos principais a respeito de ambas tradições, a fim de esclarecer nosso raciocínio.

CRISTIANISMO ¹⁸³	<i>YOGA</i> ¹⁸⁴
Caráter profético.	Caráter místico.
Deus encontra o ser humano dentro da história	Deus encontra o ser humano dentro da consciência
Religião portadora da redenção, a qual requer uma resposta livre ao chamamento de Deus que atinge o ser humano com objetivo de estabelecer uma relação pessoal ser humano-Deus, por meio da graça.	Doutrina espiritual, dotada de técnicas e práticas, com objetivo de atingir experiência espiritual de Deus, por meio da disciplina.
Parte da fé em Jesus Cristo.	Não parte da fé.
Deus como pessoa (relação histórica, pessoal).	Deus como "Si-mesmo" (relação não-história, não-pessoal).
Culmina na salvação por meio da fé em Jesus Cristo.	Culmina na autorrealização que sobrepassa a dualidade sujeito-objeto.
Institucional.	Não-institucional.

QUADRO 9: Cristianismo x *Yoga*: algumas características primordiais.

¹⁸¹ DUPUIS, *Jesucristo al encuentro de las religiones*, p. 71.

¹⁸² *Ibid.*, p. 72.

¹⁸³ Ideias organizadas a partir dos estudos de Karl Rahner na obra *Curso fundamental da fé* e de Jean Mouroux no artigo "Naturaleza y estructura de la fé católica".

¹⁸⁴ Ideias organizadas a partir dos estudos de Jacques Dupuis na obra *Jesucristo al encuentro de las religiones*.

A fim de compreendermos o modelo ascético do Jesus-*yogui*, é preciso partir do homem Jesus de Nazaré, o qual experimentou uma existência autenticamente humana. Assim, em suas pesquisas, Dupuis assinala características importantes que nos revelam a natureza do "yoga praticado por Jesus", a saber¹⁸⁵:

- É asceta, profeta, pregador ambulante e taumaturgo;
- Está infinitamente atento aos outros; sua vida é uma pró-existência;
- Ora sempre a Deus, O qual O enviou e de quem depende;
- Possui uma consciência essencialmente filial; sabe que é o Filho de Deus, seu Pai (*Abba*);
- Renuncia ao uso de seu poder em benefício próprio;
- Tem intensa consciência da missão que recebeu de Deus;
- Tem sua atenção centrada no Reino de Deus, que inaugura com suas obras e palavras.

Para Dupuis, por meio dos atributos relacionados acima, podemos reconhecer, em um estilo muito particular e a partir da consciência filial de Jesus, os três níveis do *yoga* - técnicas psicofisiológicas, meditação ou fixação do pensamento (*dhyāna*), chegada à consciência pura (*samādhi*) - da seguinte maneira:

TÉCNICAS PSICOFISIOLÓGICAS	Jesus jejuou e orou, a fim de alinhar sua vontade humana com a vontade de Deus. Conheceu a fragilidade humana e, por isso, aproximou-se de nós. Praticou a ascese. Aqui está a base do seu <i>yoga</i> .
FIXAÇÃO DO PENSAMENTO	Jesus está absolutamente centrado no Reino de Deus - suas ações, suas palavras, sua vida, sua morte e toda sua preocupação. Seus milagres são parte integrante e prelúdio deste Reino de Deus inaugurado por Ele, que é, Ele mesmo, o Reino de Deus presente e operante entre os homens. É no Reino de Deus que está centrada toda sua atenção e todo seu pensamento. É, portanto, o ponto fixo de sua concentração. Aqui está a espinha dorsal do seu <i>yoga</i> .
CONSCIÊNCIA PURA	Jesus tem consciência de sua relação com Deus, seu Pai, e da sua identidade pessoal de Filho. A relação filial de Jesus com Deus é marcada por uma intimidade inefável, dificilmente traduzida em palavras. O termo <i>Abba</i> é o menos inadequado para expressá-la. Representa a experiência singular que Jesus teve de Deus e constitui a originalidade de sua experiência religiosa. Aqui está a alma do seu <i>yoga</i> .

QUADRO 10: Os três níveis do *yoga* na vida de Jesus de Nazaré. Organizado a partir das ideias de Jacques Dupuis¹⁸⁶.

¹⁸⁵ DUPUIS, *Jesucristo al encuentro de las religiones*, p. 75-76.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 76-78.

Diante do exposto, chegamos à compreensão de que Jesus e Deus são um ("Eu e o Pai somos um" Jo 10,30), o que significa, de acordo com Dupuis, que o "yoga de Jesus" resulta em uma vivência tão profunda e autêntica que "a experiência dos grandes místicos não é mais que uma aproximação analógica e distante"¹⁸⁷, mostrando-nos que seu *yoga* é irrepetível ou, até mesmo, impossível de ser copiado. Nessa perspectiva, Jesus seria o único e verdadeiro *yogui*. Se o cristianismo está centrado na pessoa e na obra de Jesus Cristo, o qual representa o modelo do que é ser cristão, então, o *yoga* de bases cristãs também parte do mesmo pressuposto: está completamente orientado para Ele. Assim, por meio de suas técnicas e da fixação de seu pensamento, Dupuis demonstra que Jesus nos convida a entrar na filiação divina mediante a fé, a qual representa o centro de todo o *yoga* cristão. Poderíamos, assim, compreender o *yoga* cristão como uma espécie de sistema no qual, a partir do centro, a fé irradia, engendrando os níveis da consciência pura, da fixação do pensamento e das técnicas psicofisiológicas. Isto posto, sugerimos o seguinte esquema para melhor compreensão:

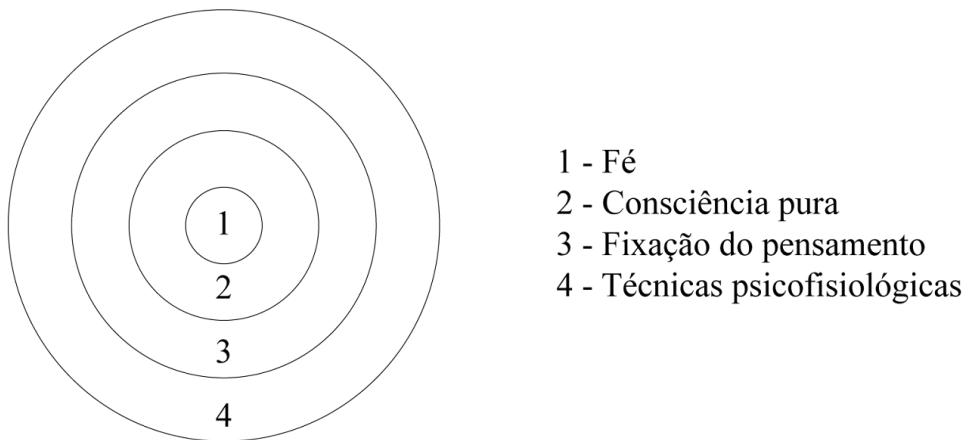


IMAGEM 1: Proposta nossa de sistematização gráfica para o *yoga* cristão.

Dessa maneira, de fora para dentro, temos as técnicas psicofisiológicas como o primeiro plano, que favorece o acesso à fixação do pensamento, o qual, por sua vez, leva à experiência da consciência pura, de modo que a fé atua como centro e fundamento de todo o *yoga* cristão, estando presente em todas as etapas do processo. E, assim, à medida que se pratica cada um dos estágios, é possível atingir níveis mais profundos da experiência.

Vejamos, agora, como o modelo místico de Jesus se relaciona com a cristologia cristã. De acordo com essa perspectiva, o ponto de convergência entre o cristianismo e o hinduísmo é a experiência original da *advaita* ou não-dualidade e, por isso, propõe uma espécie de *advaita* cristã. Para tanto, parte-se de Jesus Cristo, o qual é, aqui, considerado uma alma

¹⁸⁷ DUPUIS, *Jesucristo al encuentro de las religiones*, p. 79.

autorrealizada por ser plenamente consciente da sua relação com *Brahman* (Deus, o absoluto) - conclusão advinda do evangelho de João, no qual Jesus afirma "Eu e o Pai somos um" (10,30)¹⁸⁸. A partir da possibilidade de que a única diferença existente entre a consciência que Cristo teve de si mesmo e a experiência da *advaita* seja o contexto e a linguagem, Dupuis propõe o aprofundamento na questão, a fim de compreendermos qual a relação entre ambas instâncias. Antes de seguirmos adiante, é imprescindível enfatizar que toda análise aqui presente se fundamenta no caráter filial da consciência de Jesus, a qual só pode ser entendida por meio da experiência pascal e da fé apostólica. Isto posto, organizamos, abaixo, um quadro comparativo entre a consciência de Jesus e a experiência da *advaita*, com base nas pesquisas de Jacques Dupuis.

CONSCIÊNCIA DE JESUS	EXPERIÊNCIA DA <i>ADVAITA</i>
Entre Deus-Pai e Jesus-Filho há uma distinção (Deus é o "outro" a quem Jesus se refere) e uma unidade (Deus é aquele com quem Jesus é um) concomitantes. Relação eu-tu com Deus completamente original e específica. Oração como manifestação principal da relação com Deus (mas, também pela obediência e submissão).	Toda dualidade (<i>dvaita</i>) desaparece, porque só o Absoluto é absolutamente um-sem-segundo. Não há um eu definido que, olhando Deus e sendo olhado por Ele, contemple-o e dirija sua oração: sujeito e Absoluto se tornam um.
Vida religiosa de Jesus completamente centrada na pessoa do Pai: há um sentido de total dependência de Deus.	Experiência da <i>advaita</i> como centro da mística hindu. Busca interior infatigável por despertar o Si-mesmo (Deus).
Imanência mútua, conhecimento mútuo, amor mútuo e ação comum: o que Jesus realiza é o Pai quem realiza nele ("Eu e o Pai somos um" Jo 10,30).	É a entrada ou assunção no conhecimento que o Absoluto tem de si mesmo; é o olhar para o ser do ponto de vista do Absoluto (Eu sou <i>Brahman</i>).
Sua vida humana é expressão do mistério de do Filho de Deus. Jesus é a palavra de Deus e, assim, manifesta o Pai em termos humanos.	Não há espaço para uma consciência subjetiva de si mesmo, quando a consciência absoluta desperta: o que permanece é a consciência <i>aham</i> ("eu") do Absoluto no epifenômeno do corpo (<i>sariram</i>). No processo de iluminação, o eu humano deixa seu lugar ao <i>Aham</i> divino.
Sua revelação, por ser humana e histórica, é limitada, incompleta e imperfeita e não esgota o mistério divino.	A história não tem valor absoluto; sua existência pertence ao domínio do relativo.

QUADRO 11: Consciência de Jesus x Experiência da *advaita*. Organizado a partir das ideias de Jacques Dupuis¹⁸⁹.

¹⁸⁸ DUPUIS, *Jesucristo al encuentro de las religiones*, p. 81.

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 80-88.

Por um lado, a afirmação de Jesus que diz "Eu e o Pai somos um" (Jo 10,30) demonstra uma distinção e uma unidade concomitantes, derivada de uma relação pessoal, na qual "Jesus não é o Pai, mas é um com ele" (tradução nossa)¹⁹⁰. Por outro lado, as fórmulas descritas nos *Upanishads* caracterizam a experiência da *advaita* a partir de duas fórmulas - "Eu sou *Brahman*" (*aham brahmāsmi*) e "Tu és isso" (*tattvamasi*) -, as quais expressam a consciência de uma identidade absoluta, isto é, sem distinções: "ao despertar da autorrealização, só permanece a consciência do *Aham* absoluto" (tradução nossa)¹⁹¹. Conforme as pesquisas de Dupuis, a relação íntima de Jesus com o Pai é uma relação "eu-tu" que não pode ser reduzida à relação do eu com o si mesmo da experiência da *advaita*. Todavia, é preciso considerar que, na relação interpessoal de Jesus com o Pai, a distinção é uma característica essencial da experiência jesuana tanto quanto a unidade. Assim, Jesus e o Pai são um, isto é, não-dualidade ou *advaita*, de modo que, nessa vivência, para Dupuis, o "Eu sou *Brahman*" dos *Upanishads* encontra sua expressão mais autêntica.

[...] nele esta sentença se faz literalmente verdadeira e adquire um sentido novo: enuncia a união de Jesus com o Pai, união que tem seu fundamento além da condição humana. Mais exatamente, expressa a consciência pessoal que Jesus tem de pertencer com o Pai à esfera da divindade. Aplicado a Jesus, o *aham brahmāsmi* parece corresponder com o "absoluto" *ego eimi* de Jesus do evangelho de São João: "Eu sou" (Jo 8,24.28; 8,58; 13,19).¹⁹²

Nessa perspectiva, podemos dizer que a consciência humana que Jesus tem da sua comunhão com o Pai efetiva, de maneira completa e na vida terrestre, a intuição dos *Upanishads* no que diz respeito à experiência da *advaita*. Henri Le Saux, monge beneditino francês, vinculado ao estilo monástico hindu *sannyasa*, foi um dos pioneiros no diálogo cristão-hindu e afirmou que Jesus experimentou em si mesmo, de forma incomparavelmente mais sublime, o que todos os videntes védicos transmitiram: "ousamos dizer na fé que [...] a experiência de Jesus engloba e ultrapassa a experiência vedântica" (tradução nossa)¹⁹³. Para Dupuis, ao encontrar sua plenitude no mistério de Cristo, a experiência da *advaita* também abre possibilidades de aprofundamento nesse mistério e, assim, permite estabelecer uma troca salutar entre cristianismo e hinduísmo, cujo resultado é o enriquecimento mútuo.

A partir do entendimento da relação entre a cristologia cristã e a cristologia hindu, ampliamos nossos horizontes de conhecimento em torno da interlocução entre cristianismo e hinduísmo, a qual aprofunda nossa percepção sobre Jesus Cristo para além das fórmulas

¹⁹⁰ DUPUIS, *Jesucristo al encuentro de las religiones*, p. 88.

¹⁹¹ *Ibid.*

¹⁹² *Ibid.*

¹⁹³ LE SAUX apud DUPUIS, *Jesucristo al encuentro de las religiones*, p. 90.

dogmáticas. À vista disso, seguiremos em nossas reflexões em torno do diálogo inter-religioso, utilizando, para tanto, o pensamento do teólogo índio-catalão Raimon Panikkar, cuja intuição cosmoteândrica traz uma visão inovadora no que diz respeito à relação entre o cristianismo e as outras tradições religiosas.

Vimos, acima, que, na visão de Dupuis, a perspectiva panikkariana se aproxima mais da ótica pluralista, estabelecendo uma separação demasiadamente acentuada entre o Jesus da história e o Cristo da fé. Para Dupuis, ao afirmar que o Cristo é trans-histórico e, por isso, é um poderoso símbolo vivo e não limitado, podendo assumir outros nomes, Panikkar não é capaz de sustentar a afirmação cristã de que Jesus é o Cristo, arriscando-se a dissolver esse vínculo essencial para a fé. Embora Dupuis esteja em desacordo com Panikkar, consideramos importante apresentar seu pensamento, bebendo direto da fonte, a fim de oferecermos mais elementos de análises à nossa reflexão. Os estudos de Panikkar apresentam um ponto de vista diferente a respeito do diálogo inter-religioso que, por também utilizar o hinduísmo como base de interlocução, proporcionará um entendimento mais ampliado sobre o tema, colaborando para nosso objetivo de correlação com a Psicologia Transpessoal ao final desta pesquisa. Dito isto, apresentamos o conteúdo a seguir.

2.4 A visão trinitária e a intuição cosmoteândrica em Raimon Panikkar

Filho de pai indiano e hindu e mãe catalã e católica, Raimon Panikkar é um dos expoentes da teologia do diálogo inter-religioso, especialmente no que diz respeito à relação entre hinduísmo e cristianismo. A partir de uma perspectiva trinitária, o trabalho de Panikkar apresenta uma visão da realidade (ou cosmovisão) que não se limita à concepção cristã. Com base na percepção de que a humanidade sempre teve consciência de um mistério superior, seja ele transcendente ou imanente ao ser humano, os estudos do autor se empenham, a partir dos conceitos cristãos da Trindade, em apresentar proposta mais universal da existência. Para tanto, Panikkar se baseia na concepção hindu de não-dualidade ou *advaita*, a qual, em suas palavras, "não pode se aceitar apenas com o intelecto; necessita também do amor" (tradução nossa)¹⁹⁴.

¹⁹⁴ PANIKKAR, Raimon. *Visión trinitaria y cosmoteándrica: Dios-Hombre-Cosmos*. Barcelona: Herder Editorial, 2016, p. 22.

De acordo com o pensamento panikkariano, a realidade é integrada por três dimensões - Deus-Homem¹⁹⁵-Cosmos - que se relacionam entre si, em uma espécie de pericorese (interpenetração) trinitária, de modo que uma não existe sem a outra e todas são interdependentes, compondo uma unidade orgânica. No intuito de vencer as fragmentações advindas da contemporaneidade, o autor índio-catalão sugere uma integração, na qual a realidade genuína é, em essência, uma colaboração profunda entre Deus, o ser humano e o mundo "para fazer avançar a história, para continuar a criação" (tradução nossa)¹⁹⁶. Assim, a intuição nomeada por Panikkar de cosmoteândrica procura promover uma visão que permite enxergar e viver a fé pelo interior, a fim de salientar sua profundidade, transcendendo as manifestações culturais e os domínios da individualidade. Longe de pretender dominar a terra ou conquistar o céu, sua proposta deseja atingir a plenitude do ser humano, por perceber o divino presente na humanidade. Sob essa perspectiva, o autor se ancora em suas bases cristãs para indicar Jesus Cristo como o símbolo cosmoteândrico por excelência:

Podemos partir da Tri-unidade cristã e afirmar que a revelação cristã da Divindade é válida *ad intra* e também *ad extra*, que a estrutura trinitária do todo corresponde a uma origem, a uma realidade e a uma dinâmica: Pai, Filho e Espírito Santo. Cristo seria o símbolo cosmoteândrico *kat' exochen*. Ele é inteiro e indivisível, sem misturar o divino com o humano e o cósmico (tradução nossa).¹⁹⁷

Na concepção de Panikkar, os desafios da contemporaneidade nos pedem a incorporação do cosmoteandrismo, cujas perspectivas nos ampliam a percepção em torno da realidade, de modo a aceitá-la e vivê-la de maneira integral. Isto significa que reconhecer a presença de uma abertura a Deus ou de uma relação externa do ser humano ou do Cosmos com a Divindade já não é mais suficiente: é preciso considerar as três dimensões em um conjunto harmônico, caracterizado pela interpenetração¹⁹⁸. Para o autor, o entendimento cosmoteândrico da realidade deve ser aplicado em toda a existência, a qual, sob essa ótica, seria constituída por uma Trindade, cuja conexão se dá por meio de relações recíprocas.

O princípio cosmoteândrico poderia se formular dizendo que o divino, o humano e o terreno são as três dimensões irreduzíveis que constituem o real, isto é, toda a realidade enquanto real. [...] Este princípio nos recorda que as

¹⁹⁵ Embora saibamos que o termo ser humano seja mais abrangente e fiel para representar a humanidade, Panikkar utiliza o termo "homem" ao designar a relação cosmoteândrica que elabora. Dessa maneira, optamos por manter o vocábulo, especificamente, na explicação de sua visão trinitária.

¹⁹⁶ PANIKKAR, *Visión trinitaria y cosmoteándrica*, p. 177.

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 228.

¹⁹⁸ *Ibid.*

partes são partes e que estas não estão justapostas accidentalmente, mas essencialmente relacionadas com o todo (tradução nossa).¹⁹⁹

Compreendemos, portanto, que não existem três realidades distintas, tampouco uma única realidade, mas, sim, uma realidade cosmoteândrica, que concebe Deus-Homem-Cosmos como dimensões constitutivas de um todo, assim como os membros compõem um único corpo. Tomando como base a perspectiva cristã²⁰⁰, Panikkar supõe que a Trindade seja o ponto de encontro dos aspectos espirituais que estabelecem as religiões²⁰¹. A partir disso, o teólogo índio-catalão afirma que a Trindade se trata mais de uma experiência vivida do que de uma doutrina revelada, demonstrando como as formas de espiritualidade que caracterizam a humanidade podem se conciliar desde a visão trinitária. Segundo esse paradigma, a espiritualidade representa uma atitude fundamental do ser humano e, por isso, acompanha-o ao longo de toda a vida. Se a religião se encontra dentro de uma estrutura específica e doutrinal, a espiritualidade, por outro lado, apresenta-se mais flexível, localizando-se à margem dos ritos e dos dogmas²⁰². Assim, de acordo com o pensamento panikkariano, a espiritualidade, por não estar diretamente ligada a uma instituição específica, trata-se de atitude mental, a qual pode ser atribuída a diversas religiões. Nesse sentido, Panikkar determina três principais formas de espiritualidade, a saber:

ICONOLATRIA	Espiritualidade na qual o indivíduo busca se aperfeiçoar por meio da adoção de um ídolo ou ícone que se encontra, concomitantemente, fora, dentro e acima, atraindo, inspirando e dirigindo, respectivamente. Dá à vida humana orientação para a <i>ação</i> .
PERSONALISMO	Espiritualidade na qual Deus é o mistério mais profundo da alma humana, o qual só pode ser descoberto pelo amor, por meio do diálogo em uma íntima relação pessoal. Não se pode viver sem <i>amor</i> e não se pode <i>amar</i> sem esta verticalidade.
MISTICISMO	Espiritualidade na qual o indivíduo penetra profundamente no ser, a fim de encontrar a possibilidade de viver em plena aceitação da sua humanidade. Ressalta as exigências do <i>intelecto</i> ou da <i>intuição</i> .

QUADRO 12: As três formas de espiritualidade de acordo com Raimon Panikkar.²⁰³

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 330.

²⁰⁰ Os estudos de Panikkar visam à promoção do diálogo entre as religiões. A esse respeito, o autor esclarece que o encontro entre as diversas tradições só pode acontecer no centro de cada uma delas, do contrário, corre-se o risco de se localizar em uma "terra de ninguém", a qual promoveria o individualismo e o subjetivismo. Por isso, ao propor uma visão cosmoteândrica da realidade, Panikkar se apoia no campo cristão.

²⁰¹ PANIKKAR, *Visión trinitaria y cosmoteândrica*, p. 146.

²⁰² *Ibid.*, p. 113.

²⁰³ PAIVA, Marina Dias Lopes. "Fé católica e espiritualidade cosmoteândrica: aproximações e distanciamentos entre o pensamento de Jean Mouroux e Raimon Panikkar". *Pensar-Revista Eletrônica da FAJE*, v.12 n.1 (2021), p. 101.

Iconolatria, personalismo e misticismo são, por conseguinte, para Panikkar, as três formas de espiritualidade que, quando cultivadas harmonicamente e sem hierarquia de valor, possibilitam atingir a plenitude humana. Assim, a espiritualidade do ser humano se manifesta a partir de um caminho trinitário, cujas especificidades são capazes de engendrar um encontro entre as tradições, o qual proporciona o realce de seus aspectos religiosos e culturais. Segundo a reflexão panikkariana, a Trindade pode ser considerada como ponto de encontro das dimensões espirituais contidas nas religiões, uma vez que se trata da autocomunicação de Deus ao ser humano e, consequentemente, do que o ser humano captou desse encontro²⁰⁴. Dessa maneira, o autor acredita ser viável transcender o âmbito cultural, sem excluí-lo:

Na intuição trinitária, convergem as visões mais profundas das religiões que transcendem o acervo particular de uma determinada cultura. Na experiência trinitária, encontram-se em profundidade e mútua fecundação as diferentes atitudes espirituais sem forçar nem violentar as particularidades fundamentais das distintas tradições religiosas (tradução nossa).²⁰⁵

Admitindo a realidade a partir de uma percepção trinitária, Panikkar determina as características de cada um desses caminhos, os quais, na sua visão, são irredutíveis. A fim de esclarecermos o pensamento do autor, descrevemos, abaixo, sinteticamente, as principais particularidades quanto ao Pai, ao Filho e ao Espírito.

PAI	FILHO	ESPÍRITO
<ul style="list-style-type: none"> • É apenas um; • Abarca tudo e não há nada fora dEle; • Não tem existência; • Deu tudo na geração do Filho; • Só se chega a Ele por meio do Filho; • Tudo vai até Ele e tudo procede dEle; • É a rocha que nos serve de base; • É verdadeiramente transcendente e infinito. 	<ul style="list-style-type: none"> • É o Pai feito visível; • É aquele que é; • É aquele que atua; • NEle o todo existe; • Proporciona a experiência de uma relação pessoal com o ser humano; • É o vínculo entre o criado e o não-criado; • É o mediador da redenção e da transformação do mundo. 	<ul style="list-style-type: none"> • Sua revelação é a revelação de Deus imanente; • É a comunhão entre o Pai e o Filho; • É imanente ao Pai e ao Filho; • Passa do Pai ao Filho e vice-versa; • Permite compreender a mensagem do Filho; • Realiza a divinização no ser humano; • Somente nEle há a verdadeira conversão.
Fonte - Eu	Ser - Tu	Retorno ao Ser - Nós

QUADRO 13: Pai, Filho e Espírito em Raimon Panikkar.²⁰⁶

²⁰⁴ PANIKKAR, *Visión trinitaria y cosmoteándrica*, p. 146.

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 146-147.

²⁰⁶ PAIVA, *Fé católica e espiritualidade cosmoteândrica*, p. 102.

As propriedades apontadas pelo autor revelam-nos uma realidade ativa, cuja dinâmica resulta em um movimento que se inicia no Pai, passa pelo Filho e desemboca no Espírito, de maneira que o Ser (Filho) - e os seres - originam-se da Fonte (Pai) e fluem no Retorno ao Ser (Espírito), onde todos são reunidos em comunhão integral²⁰⁷. Se, na tradição cristã, os conceitos da Trindade econômica são utilizados para explicar a relação do Deus trinitário com o mundo, na intuição panikkariana, considera-se uma *Trindade radical*, que, por representar uma constante humana que se apresenta na realidade (divino, humano e cósmico), no ser humano (corpo, alma, espírito) e no mundo (espaço, tempo e matéria)²⁰⁸, tem potencial para ser aplicada à existência como um todo. Panikkar baseia tal concepção radical da Trindade na experiência *cosmoteândrica*, na qual o Cosmos se une à relação Deus-ser humano, de modo a conceber um horizonte mais holístico sobre a busca da humanidade pelo divino no mundo. Para o autor, a dignidade humana é advinda dessa atividade dinâmica que entrelaça Deus, o ser humano e o Mundo, em comprometimento mútuo, a favor de um propósito único²⁰⁹. Nesse cenário, Panikkar elabora os preceitos de uma espiritualidade cosmoteândrica, delineando suas especificidades, de modo a propor um meio mais maduro de lidar com as relações Deus-Homem-Mundo na realidade.

Esta espiritualidade combina, em síntese harmônica, as três dimensões de nossa vida. Nela há *contemplação*, que é algo mais que pensamento; *ação*, que não limita seu horizonte à construção da cidade eterna - Deus, que não é unicamente um Juiz ou um Olho escrutador -, *amor*, que ultrapassa todo sentimentalismo; *oração*, que não se limita à petição, tampouco à adoração, mas que é também silêncio; *apofatismo*, que não desemboca em niilismo; *espaço* e *tempo*, que não são passageiros, mas são dinamismo criador; e, sobretudo, *inteligência*, que faz com que possamos falar consciente e responsavelmente de tudo isso (tradução nossa).²¹⁰

Percebemos, assim, que, ao contrário da fé cristã, a espiritualidade cosmoteândrica de Panikkar não se vincula a uma instituição específica, fato que sugere uma primazia do espírito, fonte de toda atividade. Nessa visão, o amor é o fio condutor que une todas as especificidades dessa espiritualidade: "O amor não é uma abstração; o amor real sempre está encarnado e esses *sutras*²¹¹ são apenas cristalizações que brilham quando o amor os ilumina

²⁰⁷ PANIKKAR, *Visión trinitaria y cosmoteándrica*, p. 171.

²⁰⁸ PANIKKAR, *Visión trinitaria y cosmoteándrica*, p. 173.

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 185.

²¹⁰ *Ibid.*

²¹¹ Em sua obra *Visión trinitaria y cosmoteándrica: Dios-Hombre-Cosmos*, Raimon Panikkar se baseia na perspectiva cristã, apoiando-se, entretanto, nos diversos ensinamentos hindus, a fim de delinear uma nova espiritualidade. Ao tratar dos aspectos que compõem a espiritualidade cosmoteândrica, o autor se refere a seus escritos como *sutras* que devem se encarnar, isto é, ensinamentos religiosos em forma de texto que precisam tomar forma, sendo trazidos para a matéria.

unindo-os" (tradução nossa)²¹². Dessa maneira, a perspectiva cosmoteândrica tem capacidade para se apresentar e ser experimentada em realidades diversas, simultaneamente.

A espiritualidade cosmoteândrica, apesar de sua linguagem particular, não é uma espiritualidade "confessional", tampouco "sincretista", mas pode ser considerada o fundamento de toda espiritualidade humana encarnada - em "relação transcendental" com cada espiritualidade (tradução nossa).²¹³

Ao elaborar uma espiritualidade cosmoteândrica, Raimon Panikkar determina nove ensinamentos essenciais, os quais operam como passos ou etapas que estão interligados, de modo que um leva ao outro, naturalmente, em um fluxo contínuo. São eles: 1) A primazia da vida; 2) A vida como o tempo do ser; 3) O ser como manifestação da palavra; 4) A palavra como som do silêncio; 5) O silêncio como abertura ao vazio; 6) O vazio como espaço da liberdade da ação; 7) A ação como descobrimento do mundo; 8) O mundo como lugar do ser humano; 9) O ser humano como partícipe do divino. Diante do exposto, concentraremos, a seguir, os aspectos da espiritualidade cosmoteândrica, colocando-os em paralelo com a visão da fé cristã, baseada no entendimento do teólogo francês Jean Mouroux²¹⁴, no intuito de alcançarmos um panorama mais amplo dessa relação.

	ESPIRITUALIDADE COSMOTEÂNDRICA	FÉ CRISTÃ
VIDA	Destaque à experiência da vida, a qual se apresenta como universal no ser humano. Nessa perspectiva, todo ser humano é consciente da própria vida e tende a organizá-la de acordo com uma série de valores, que podem ser recebidos ou encontrados, mas sempre aceitos por ele. Assim, a experiência da vida está disponível a todo ser humano, permitindo-nos vivê-la em sua plenitude.	Noção de que, pela fé, a vida humana apresenta-se como a história do encontro de Deus com o ser humano. O ato de fé é o início da vida eterna, na qual tomamos parte na vida íntima de Deus. Nesse sentido, Jesus Cristo é o "caminho, a verdade e a vida" (Jo14,6). A fé, portanto, leva o ser humano da morte à vida, a fim de que possua a vida eterna.
TEMPO	Atenção ao fato de que o tempo de vida neste mundo é limitado. Tomar consciência disso nos dá a oportunidade de descobrirmos o núcleo de nossa vida, despertando em nós a serenidade, que,	Entendimento de que o exercício da fé é a atividade e o poder por meio do qual se alcança a vida eterna. A fé é, nesse sentido, orientadora para a vida humana.

²¹² PANIKKAR, *Visión trinitaria y cosmoteândrica*, p. 370.

²¹³ *Ibid.*

²¹⁴ Embora Jean Mouroux não se encontre entre os principais autores delimitados no início desta pesquisa, suas reflexões em torno da fé foram bastante estudadas ao longo de nosso percurso de mestrado. Diante da importância de seu trabalho para a Teologia, sobretudo no que diz respeito ao ato de fé, e de nosso envolvimento com seus conteúdos, acreditamos que trazê-lo, neste momento, auxilia-nos a compreendermos as principais diferenças entre a fé cristã e a espiritualidade cosmoteândrica.

	por sua vez, leva-nos à felicidade.	
SER	Ênfase na humanidade do indivíduo. Busca a humanização de nossas relações, a partir de uma atitude de escuta da realidade. Inicia-se pela natureza e culmina nos semelhantes. Aqui, o ser é a manifestação da palavra.	Crença de que o espírito humano tem capacidade para o divino e que o Espírito de Cristo veio ao mundo para divinizar o ser humano. Nesse sentido, a Palavra de Deus toma forma humana para que seja entendida.
PALAVRA	Tendência ao silêncio em detrimento da expressão diante de cada acontecimento e coisa. Deixa que as palavras surjam do silêncio mesmo das coisas. É, por isso, tolerante e de paz.	Percepção de que a Palavra de Deus é o objeto da fé. Tal Palavra se vincula à ação, pois cria e se manifesta por meio de obras. Na fé católica, a Palavra de Deus é a Palavra de Cristo, por isso, é realmente divina, expressa de maneira genuinamente humana. Aqui, a Igreja tem a função de pregar a palavra falada, preservando-a.
SILÊNCIO	Predisposição ao contato com toda a realidade, mesmo que esta seja infinita e misteriosa. Supera a aproximação mental da realidade, incluindo, no entanto, a dimensão intelectual. É uma espiritualidade mística.	Ideia de que a graça chama todo ser humano a entrar no mistério divino. O objeto da fé precisa ser aceito como um mistério que será sempre um mistério. No entanto, o ato de fé é, ao mesmo tempo, sobrenatural e racional.
VAZIO	Consciência do que se é. Por isso, não busca a realização daquilo que não se tem. A descoberta do vazio nos leva à experiência da liberdade. Procura-se superar o pensamento, levando-nos à liberdade de ação, a qual não se determina por uma finalidade específica. Nesta perspectiva, a experiência do vazio corresponde à descoberta da realidade como <i>creatio continua</i> , promovendo o desapego libertador.	Afirmiação daquilo que não se vê por total confiança nAquele que vê. Tal atitude exige do crente renúncia de uma autonomia fechada e superação dos racionalismos. Por meio dessa entrega livre, entra-se no misterioso mundo do Deus invisível. A fé é um ato de adoração, por meio do qual nos damos inteiramente ao Deus infinito que entra em nossas vidas.
AÇÃO	Convite ao ser humano para que seja coautor da realidade. Por ser humana, esta espiritualidade não contempla, unicamente, alcançar o céu, mas também a construir uma comunidade justa. Nesta perspectiva, a ação consciente no mundo é um compromisso com a sociedade. Aqui, entende-se que o ser humano deve buscar a justiça na terra, mas que o reino está em nosso interior.	Compreensão de que a fé tem que ser vida, precisa dar frutos. Assim, o ato livre de fé deve se expressar por meio de ações externas. Pede ao crente que dê testemunho por meio de uma fé que seja amor e serviço ao próximo. Inicialmente, o ser humano é um ser passivo quando o Espírito vem lhe chamar, mas, ao aceitar o convite de Deus, pela vontade, transforma seu movimento, ativando sua capacidade de resposta.
MUNDO	Compreensão da dimensão material como parte da realidade assim como o divino o é. Nessa visão, realidade material e espiritual nos pertencem igualmente e não há um polo sem o	Por meio da fé, toda a criação divina se torna do ser humano. O crente toma parte na vida do universo inteiro e de todas as criaturas. O crente não é apenas algo que veio ao mundo, mas parte de

	outro. Enquanto terrestre e corporal, o ser humano é um templo do Espírito Santo. Aspira-se alcançar a plenitude do ser humano. Por ver o divino no ser humano, é uma espiritualidade da encarnação.	um mundo transformado pela graça de Deus. Assim, o ser humano toma parte no processo de descoberta e de transformação do mundo de Deus e do mundo em Deus.
DIVINO	Percepção de que o Todo está em todas as coisas, compreendendo que uma coisa é coisa porque, de certa maneira, reflete o Todo. Essa espiritualidade auxilia o ser humano a viver o que ele é: um mediador entre Céu e Terra. Guia o ser humano nos assuntos terrestres e na busca pelo divino. Nessa perspectiva, o ser humano é interpelado por um Outro, descobrindo o divino transcendente e imanente em toda a realidade.	Imagen de um Deus pessoal que vem até o ser humano. Há um chamado divino misterioso e real por meio da graça. Deus convida os homens à fé, porque esta é condição para a salvação. Há, ainda, um chamado exterior, que se apresenta por meio da Palavra de Deus, de sinais, da Igreja, etc. Reconhece Deus por meio de Jesus Cristo, que O revela. A fé, nesse contexto, é a atividade humana que Deus requer para unir o ser humano a Ele mesmo. Aqui, Cristo é o mediador que participa dos mundos humano e divino e os une em si mesmo.

QUADRO 14: Espiritualidade cosmoteândrica x Fé cristã.²¹⁵

Diferentemente da visão cristã, que considera que *Deus* entra na história de maneira atuante, a fim de chamar os homens à salvação, a visão de Panikkar considera que o divino está presente no todo, refletindo-se em cada parte da criação. No que diz respeito ao *Homem*, a espiritualidade cosmoteândrica é definida como essencialmente humana e, portanto, intrinsecamente vinculada à encarnação. De maneira análoga, a antropologia teológica de Mouroux²¹⁶ nos mostra que a fé cristã valoriza todas as dimensões da pessoa humana - seu corpo, sua interação com a realidade terrena, sua índole social etc. - no encontro pessoal de Deus com o ser humano. Por fim, no que tange ao *Mundo*, Panikkar considera-o tão integrante da realidade quanto o divino, uma vez que é nele que o indivíduo tem a possibilidade de atingir a sua plenitude. A esse respeito, Mouroux²¹⁷ nos mostra que, na perspectiva cristã, o ser humano, enquanto espírito encarnado, está imerso no mundo do qual é partícipe e, assim, tanto o aspecto corporal como o terreno constituem valores primordiais. Diante disso, ambos os paradigmas convidam o ser humano a assumir um compromisso perante o universo no qual vivemos. Por um lado, a fé cristã chama o indivíduo a aperfeiçoar a criação, a fim de servir a Deus e homenageá-Lo²¹⁸; por outro lado, a espiritualidade cosmoteândrica desperta o ser

²¹⁵ PAIVA, *Fé católica e espiritualidade cosmoteândrica*, p. 105-106.

²¹⁶ MOUROUX, Jean apud ALONSO, Juan. Sentido cristiano del hombre: la antropología teológica de Jean Mouroux. *Anuario Filosófico*, Navarra, XXXIX/1, p. 179-210, 2006. Disponível em: <<https://core.ac.uk/download/pdf/83567681.pdf>>. Acesso em: 20 jun. 2021, p. 182.

²¹⁷ *Ibid.*, p. 189.

²¹⁸ *Ibid.*, p. 190.

humano para assumir o seu dever no cuidado com o mundo, postura que repercute, primeiramente, no ambiente em que se encontra e, por conseguinte, em toda sua existência²¹⁹. Percebemos, assim, como *Deus-Homem-Cosmos*, além de representarem os pilares de sustentação que constituem as unidades essenciais da espiritualidade cosmoteândrica, estão fortemente presentes na fé cristã, a qual funciona como ponto de partida para a construção do pensamento panikkariano.

Cientes de que não esgotamos o assunto a partir de nossa reflexão, o conteúdo exposto atua, em nossa pesquisa, como aporte complementar, de caráter mais sintético do que analítico, a nos ampliar os horizontes de análise no que diz respeito ao diálogo inter-religioso. Assim, com base nos preceitos indianos da relação ser humano-Deus, a visão cosmoteândrica de Panikkar nos fornece ferramentas intelectuais que possibilitam a troca entre o universo hindu e o universo cristão, apresentando mais uma oportunidade de aprofundamento no encontro entre as fés.

CONCLUSÃO

No decurso das páginas que compõem este capítulo, pretendemos expor o tema da Cristologia dentro do contexto do diálogo inter-religioso, a fim de compreendermos como a doutrina sobre o Cristo é percebida na atualidade, de modo a colaborar com o encontro entre as fés. Com base na noção contemporânea, apontada pela Comissão Teológica Internacional no documento *Selected Questions Christology*, de que a doutrina e a pregação cristológicas necessitam ser atualizadas, construímos nossa reflexão, atendendo ao convite de responder às demandas provenientes das mudanças da época moderna, no que diz respeito ao contato entre o cristianismo e as demais religiões do mundo.

Assim, tomamos como alicerce as pesquisas de Jacques Dupuis, que, a partir de sua experiência missionária na Índia, elaborou um estudo profundo sobre uma teologia cristã das religiões, apoiando-se, para tanto, na tradição hindu, a fim de tornar as propostas de seu conteúdo intelectual mais concretas e inteligíveis. Recordemo-nos que, para o autor, a questão cristológica representa um ponto nevrálgico do desenvolvimento de uma teologia cristã que pretenda se abrir ao diálogo, uma vez que, para o cristianismo, a afirmação confessional que diz que Jesus é o Cristo é o fundamento de todos os conteúdos da fé. Diante disso, percebemos como o trabalho dialógico de Dupuis se sustenta, primordialmente, no esforço de manter a tensão entre o Jesus da história e o Cristo da fé - vínculo imprescindível e

²¹⁹ PANIKKAR, *Visión trinitaria y cosmoteándrica*, p. 196.

inquebrantável para a perspectiva cristã. Nesse sentido, sua proposta de uma Cristologia trinitária, a qual garante a correspondência Jesus-Cristo, pretende abarcar as relações entre Pai, Filho e Espírito, de modo a reconhecer a presença atuante do mistério crístico nas diversas facetas religiosas manifestadas na humanidade, isto é, em qualquer lugar onde Deus se faça sentido. A partir disso, entendemos como a visão de Dupuis concebe a ação salvífica de Deus fora dos limites do cristianismo, sem, no entanto, perder-se da unicidade de Jesus Cristo, que, segundo seu paradigma, é tanto constitutiva, quanto tem significado universal, quanto relacional, enquanto mistério que se desdobra na história da salvação. Tal percurso nos auxiliou a aprofundar na relação entre o Jesus nazareno e o Cristo ressurreto, trazendo a compreensão de que, ao longo da história, muitas ideias teológicas culminaram no relaxamento desse vínculo a pretexto do diálogo. Todavia, a proposta de Dupuis nos mostrou uma forte ênfase na necessidade de manutenção da tensão entre ambas dimensões cristológicas para a garantia de uma reflexão genuinamente cristã.

Toda ancoragem da Cristologia apresentada em bases fundamentalmente cristãs nos permitiu, por conseguinte, avançarmos o estudo em direção ao diálogo inter-religioso propriamente dito, o qual, em nossa pesquisa, como vimos, estará sempre direcionado à relação entre o cristianismo e o hinduísmo. Dessa maneira, foi possível construir, sob as análises de Dupuis, uma correlação que aliou as visões cristã e hindu a respeito de Jesus Cristo, cuja resultante é o estabelecimento de uma comunicação que assegura tanto a originalidade quanto as particularidades de ambas perspectivas, em prol da busca por relacionamentos inter-religiosos mais saudáveis e respeitosos. E, assim, atingimos o paradigma cosmoteândrico de Raimon Panikkar, o qual, ao considerar que Deus-Homem-Cosmos são três dimensões que constituem toda a realidade, a partir de uma relação de interpenetração e de interdependência mútua, sugere que todas as religiões podem ser inseridas nesse movimento dinâmico, que está presente em toda a existência. A partir de uma visão trinitária, a percepção cosmoteândrica desenvolvida por Panikkar determina uma primazia do espírito, que se desdobra em uma proposta de espiritualidade capaz de engendrar a interlocução entre os diversos pontos de vista religiosos.

Se, por um lado, a perspectiva de Dupuis reforça abundantemente o vínculo entre o Jesus terrestre e o Cristo ressurreto, garantindo a posição imprescindível da vida humana de Jesus para o cristianismo, por outro lado, a sugestão de Panikkar não invalida os aspectos humano e terreno de Jesus, no entanto, deseja ir além, considerando a existência de outras manifestações crísticas na história. Não obstante a diferença entre os posicionamentos apresentados, os conteúdos analisados nos permitem alcançar a questão do diálogo

inter-religioso sob prismas diferentes, que, no entanto, coincidem quanto ao tema da Trindade. Enquanto Dupuis assume uma Cristologia trinitária como caminho de construção relacional entre as religiões, frisando a atuação do Espírito na história da salvação, Panikkar supõe a existência de um movimento trinitário, o qual permeia toda a realidade, proporcionando a compreensão das dinâmicas ativas por detrás das práticas religiosas que compõem as tradições. Nesse sentido, a via trinitária, ao esclarecer sobre o elo entre Pai, Filho e Espírito, surge como possibilidade de construção de um diálogo inter-religioso genuíno, que, simultaneamente, aprofunde o nosso sentido de fé e proporcione um intercâmbio abundante, ampliando nossos horizontes no que diz respeito ao acesso à dimensão sagrada da existência.

Por fim, os conteúdos apresentados no presente capítulo, além de fundamentarem nossa reflexão, apontam-nos o norte que orientará nossa pesquisa de agora em diante, proporcionando-nos os insumos necessários para a descoberta das interfaces entre a Cristologia contemporânea do diálogo inter-religioso e a Psicologia Transpessoal. A seguir, trataremos de nos aprofundar no âmbito psicológico, a fim de compreendermos o que é o campo da transpessoalidade e quais são suas características essenciais que nos auxiliarão a cumprir com os objetivos inter e transdisciplinares desta pesquisa.

3.

PSICOLOGIA TRANSPESSOAL

Nos capítulos anteriores, dedicamo-nos ao aprofundamento nos estudos do diálogo inter-religioso e suas perspectivas cristológicas, a fim de construirmos a fundamentação teológica necessária para a reflexão acerca das interfaces da Cristologia contemporânea dialogal com a Psicologia Transpessoal. Primeiramente, delineamos a trajetória que o diálogo percorreu ao longo da história moderna da Igreja, compreendendo a multiplicidade de abordagens em torno da temática e seus aspectos particulares. A fim de alcançarmos a complexidade do conteúdo, utilizamos como apporte de nossa reflexão os estudos da interdisciplinaridade e da transdisciplinaridade bem como o método da correlação de Paul Tillich. Enquanto a interdisciplinaridade e a transdisciplinaridade nos auxiliaram a compreender como lidar de maneira mais holística com os desafios de um mundo contemporâneo e complexo, o método da correlação nos ofereceu, do ponto de vista da Teologia, uma possibilidade de relacionar diferentes áreas de saber, a partir dos símbolos cristãos. Em seguida, investigamos a visão da Cristologia no encontro entre as fés, tomando como base os estudos de Jacques Dupuis e Raimon Panikkar, de modo a percebermos como a perspectiva cristã se relaciona com outras tradições religiosas, sobretudo a hindu. Após essa trajetória, apresentaremos, adiante, os pressupostos da Psicologia Transpessoal, no intuito de assimilarmos seus conceitos principais, cujas características atuarão como pilares a sustentarem a busca pelas aproximações e pelos distanciamentos entre as disciplinas utilizadas como temas de nossa pesquisa.

Não obstante a era moderna seja marcada por inúmeros progressos intelectuais que evidenciaram a capacidade humana, a supervalorização da ciência e sua dinâmica racional-cartesiana, a partir do surgimento das universidades modernas no século XIX, ao fragmentar o conhecimento, também levaram à negligência da complexidade que nos compõem enquanto seres humanos. Para o psiquiatra Roger Walsh e para a psicóloga Frances Vaughan - ambos pioneiros no campo da transpessoalidade - os grandes triunfos tecnológicos da humanidade, de certa maneira, desviaram-nos de nosso mundo interior, incentivando-nos à uma busca externa por respostas que só podem ser acessadas a partir de dentro. De acordo com os autores, esse processo nos levou a negar o subjetivo e o sagrado da condição humana, “negligenciando capacidades mentais latentes, pondo o planeta em risco e vivendo num transe coletivo - num estado mental de tensão e de distorção que só passa despercebido porque nós o

partilhamos e presumimos que seja a ‘normalidade’”²²⁰. Contudo, a profundidade humana nos revela a existência de uma gama de processos pouco explorados em nossa intimidade: mistérios psíquicos, diferentes estados de consciência e incontáveis capacidades criativas. No intuito de perscrutar tais possibilidades, surgiu a transpessoalidade, a qual se tornou, primeiramente um ramo da Psicologia e, em seguida, passou a abranger diversas outras áreas do conhecimento.

Compreendemos por *transpessoal* tudo aquilo que busca ultrapassar o senso de identidade, de maneira a ampliar as percepções acerca da vida, da psique e do cosmo²²¹. A Psicologia Transpessoal, portanto, de acordo com Walsh e Vaughan, interessa-se pelo estudo psicológico das experiências transpessoais, bem como dos aspectos que as constituem, como sua natureza, suas causas, seus desenvolvimentos e todos os desdobramentos que possam ser inspirados por elas. Ao estudarem cerca de 202 fontes a respeito do conceito de Psicologia Transpessoal contido em livros, artigos, revistas e *newsletters*, os integrantes do *Transpersonal Institute*, Lajoie e Shapiro, encontraram 40 citações sobre o tema, as quais os levaram a definir essa área de conhecimento da seguinte maneira: “A Psicologia Transpessoal ocupa-se do estudo das mais altas potencialidades da humanidade, bem como do reconhecimento, do entendimento e da realização dos estados de consciência unitivos, espirituais e transcendentais” (tradução nossa)²²². Entre as análises realizadas, cinco temas mais frequentes foram pontuados, oferecendo-nos uma visão global do campo da Psicologia Transpessoal: 1) estados de consciência; 2) mais alto potencial ou potencial final; 3) além do ego²²³ ou eu pessoal; 4) transcendência; 5) espiritual. Assim, a Transpessoal, considerada a quarta força da Psicologia, interessa-se pelo estudo e pelo desenvolvimento das mais altas capacidades humanas, tema que não encontra espaço nas outras linhas psicológicas²²⁴. Nesse sentido, abrange, em perspectiva científica, o campo do misticismo e da espiritualidade dentro dos processos psicológicos do indivíduo, buscando ir além dos limites da personalidade, de

²²⁰ WALSH, Roger. VAUGHAN, Frances. *Caminhos além do ego: Uma visão transpessoal*. São Paulo: Cultrix, 1997, p. 15.

²²¹ *Ibid.*, p. 17.

²²² LAJOIE, D. SHAPIRO, S. “Definitions of Transpersonal Psychology: The first Twenty Three Years”. *The Journal of Transpersonal Psychology*, Vol. 24, Nº 1, 1992, p. 91.

²²³ De acordo com o Dicionário de Psicologia de Raul Mesquita e Fernanda Duarte, o ego representa o sujeito da ação ou o ente consciente. “Para Carl Rogers, o eu é a parte mais importante da nossa vida psíquica e é descrito como um modelo interno que se forma nas suas interações com o mundo e na luta pela auto-realização”. (MESQUITA e DUARTE, 1996, p. 85)

²²⁴ Ao longo da história, os estudos da Psicologia se desenvolveram, originando o que é conhecido na área como quatro forças. A primeira força se liga à teoria positivista ou behaviorista, a segunda força se liga à teoria psicanalítica clássica, a terceira força se liga ao humanismo e, por fim, a quarta força se liga à transpessoalidade. Sabemos que, nos tempos atuais, tal demarcação é questionada por teóricos em seus estudos mais recentes. No entanto, por uma questão metodológica, considerando que esta é uma pesquisa interdisciplinar, optamos por pontuar sua existência, no intuito de tornar os conteúdos psicológicos mais claros e acessíveis.

modo a integrar o ser humano em sua totalidade, isto é, em seus campos físico, emocional, mental e espiritual. Dito isto, as páginas que se seguem pretendem compreender de maneira mais aprofundada as características que compõem a Psicologia Transpessoal, a fim de sustentarmos o nosso objetivo de relacioná-la com o campo teológico.

3.1 A Transpessoal e o novo paradigma psicológico

A palavra *psicologia* deriva da união entre as palavras gregas *psyché* (alma) e *logos* (palavra, razão, compreensão, estudo), significando, em sua etimologia, o estudo da alma. Segundo um dos grandes pensadores e pioneiros no âmbito da transpessoalidade, Ken Wilber, a palavra *psique* remonta a uma época antiga, muito anterior a Cristo, na qual representava a “força do espírito que animava o corpo ou o veículo material”²²⁵. De acordo com o autor, o termo *psique* foi conjugado a *logos* em um determinado momento do século XVI, na Alemanha, formando a palavra *psicologia*, a fim de determinar o estudo da alma ou do espírito em relação aos seres humanos. A Psicologia, portanto, estuda a consciência humana e suas manifestações no comportamento, dedicando-se a compreender suas funções, seus estados, seus modos, seu desenvolvimento e seus aspectos relacional e comportamental, como demonstra o quadro a seguir:

PSICOLOGIA <i>Estudo da consciência humana</i>	
Funções da consciência	Percepção, desejo, vontade e ação.
Estados da consciência	Corpo, mente, alma e espírito.
Modos de consciência	Normal (vigília, sonho, sono, etc.) e alterado (incomum, meditativo, etc.).
Desenvolvimento da consciência	Do pré-pessoal ao pessoal e ao transpessoal; do subconsciente ao autoconsciente e ao superconsciente; do id ao ego e ao Espírito.
Aspectos da consciência	Relacional (interação mútua com o mundo objetivo, exterior) e comportamental (interação mútua com o mundo sociocultural dos valores e das percepções compartilhados).

QUADRO 15: A Psicologia por Ken Wilber²²⁶.

²²⁵ WILBER, Ken. *Psicologia Integral: Consciência, Espírito, Psicologia, Terapia*. São Paulo: Cultrix, 2000, p. 7.

²²⁶ *Ibid.*, p. 15.

Embora os estudos de Wilber apontem para uma diversidade sobre o fenômeno da consciência no âmbito psicológico, de acordo com o autor, as diferentes escolas de Psicologia desenvolvidas ao longo da história acabaram por priorizar apenas um dos aspectos supracitados, deixando de lado uma grande parte da complexidade psíquica do ser humano. Na visão do autor, enquanto o *behaviorismo*, desenvolvido por John Broadus Watson, reduziu a consciência às manifestações observáveis a partir do comportamento, a *psicanálise*, desenvolvida por Sigmund Freud, limitou-a às estruturas do ego e às influências do id e, por fim, o *existencialismo*, desenvolvido por Jean-Paul Sartre, restringiu-a às estruturas e modos de intencionalidade pessoais²²⁷. A fim de compreendermos como tais perspectivas influenciaram o campo acadêmico psicológico, apresentaremos, a seguir, um breve histórico sobre a evolução da Psicologia até o surgimento da Transpessoal.

Conforme apontam as pesquisas da psicóloga e presidente da Associação Luso Brasileira de Transpessoal, Vera Saldanha, o nascimento da Psicologia ocidental está vinculado às reflexões dos filósofos gregos, em, aproximadamente, 500 a.C., destacando-se, nesse contexto, Sócrates e Platão. Saldanha explica que, enquanto Sócrates tinha como base de suas ponderações a racionalidade do ser humano, seu discípulo, Platão, partia do pressuposto da imortalidade da alma: “De certa forma, pode-se dizer que o esboço da primeira teoria em Psicologia foi platônica. O segundo pode ter sido constituído por Aristóteles, que sugeriu a imortalidade e a pertinência da alma em relação ao corpo”²²⁸. Se na Idade Média a Psicologia era relacionada ao conhecimento religioso, sobretudo com o pensamento de Santo Agostinho e de São Tomás de Aquino, na época do Renascimento, fundamentou-se na dualidade corpo e mente, por meio dos conceitos de Descartes, proporcionando as bases de desenvolvimento da Psicofisiologia no século XIX²²⁹.

Segundo Saldanha, a Psicologia se separou definitivamente da Filosofia no contexto alemão, entre 1832 e 1860, na Universidade de Leipzig. De maneira complementar, as pesquisas de Walsh e Vaughan apontaram para o fato de que a ciência experimental e os interesses hospitalares marcaram essa transformação da Psicologia ocidental, cujos primeiros praticantes se basearam nos modelos físicos, no intuito de validá-la como uma ciência genuína, focando, para tanto, no âmbito do observável²³⁰. Assim, o caráter científico foi conferido à Psicologia, como afirma Saldanha, a partir de trabalhos experimentais realizados

²²⁷ WILBER, *Psicologia Integral*, p. 15.

²²⁸ SALDANHA, Vera. *Didática transpessoal: Perspectivas inovadoras para uma educação integral*. 298 p. Tese (Doutorado em Educação) - Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2006, p. 21.

²²⁹ *Ibid.*, p. 22.

²³⁰ WALSH; VAUGHAN, *Caminhos além do ego*, p. 15.

no período de 1860 a 1879 por Max Weber, Gustave Fechner e Wilhelm Wundt, os quais “definiram, como objetos de estudo dela [da nova disciplina] o comportamento, a vida psíquica e a consciência”²³¹. O período seguinte foi marcado pela migração de alguns estudiosos para a Alemanha, tempo no qual a Psicologia foi enxertada pelos pensamentos do inglês Edward Titchener, com o estruturalismo, e dos norte-americanos William James, com o funcionalismo, e Edward Thorndike, com o associativismo.

Titchener (1867-1927) enfatizava, nos seus estudos, a consciência em seus aspectos estruturais, enquanto que James (1842-1910) privilegiava os aspectos funcionais, buscando entender o que fazem os homens e por que o fazem. Thorndike (1874-1949) destacou-se com pesquisas experimentais sobre a prática educacional e a Psicologia da aprendizagem, tendo seus postulados exercido grande influência nas formulações do behaviorismo – por exemplo, a lei do reforço, que é uma reafirmação mais elaborada da lei do efeito, de Thorndike.

Destacamos, aqui, o trabalho de William James, que, ao definir a Psicologia como descrição e explanação sobre estados de consciência, determinou aspectos utilizados ainda hoje na Psicologia Transpessoal. Saldanha esclarece que, para o autor, a vigília é apenas uma condição específica da consciência entre muitas outras, as quais teriam a capacidade de fazer emergir energias mais elevadas do indivíduo: “Afirmava que nossa mente possui um manancial de possibilidades inimagináveis, repleto de potencialidades para evoluirmos”²³². Embora os estudos de James tenham representado uma importante abordagem no campo da Psicologia, o seu falecimento, em 1910, fez com que as pesquisas em torno dos estados da consciência fossem abandonadas.

Apenas em 1913 surgiu, com John Broadus Watson, o que denominamos como a primeira força da Psicologia, o *behaviorismo*, que, para Saldanha, representa o princípio da era moderna nessa área de conhecimento. Watson não reconhecia a importância da introspecção, recusando, dessa maneira, tudo aquilo que estivesse na esfera do imensurável ou do não observável pelos cinco sentidos: “[...] somente o comportamento manifesto era passível de ser validado cientificamente”²³³, ponto de vista que o levou a basear seu trabalho apenas em perspectiva experimental, a partir do uso de ratos e pombos. Segundo Stanislav Grof, psiquiatra checo e um dos precursores da Psicologia Transpessoal, o estudo com animais representou um grande incômodo em relação ao *behaviorismo*, uma vez que só poderiam esclarecer sobre os aspectos compartilhados entre ratos/pombos e seres humanos.

²³¹ SALDANHA, *Didática transpessoal*, p. 22.

²³² *Ibid.*

²³³ *Ibid.*, p. 23.

Dessa forma, os estudos *behavioristas* deixariam a desejar no que diz respeito ao entendimento de características imprescindíveis para o desenvolvimento da vida humana, como o amor, a liberdade pessoal, a moralidade, a arte, a religião, entre outros²³⁴. Da mesma maneira, o excessivo foco no comportamento baseado nos experimentos com animais estaria alheio à ambição de poder, à crueldade e à agressão, também característicos da condição humana²³⁵.

Após o estabelecimento do *behaviorismo*, os rápidos avanços da Psicologia culminaram no desenvolvimento da segunda força, por meio do trabalho de Sigmund Freud, no estudo do campo mental com a Psicanálise. Sobre essa temática, Saldanha esclarece que Freud utilizava a analogia do iceberg para explicar os mecanismos psicológicos, de maneira que a parte visível (apenas $\frac{1}{3}$) representaria o comportamento humano observável e que a parte submersa (os outros $\frac{2}{3}$) simbolizaria o inconsciente com todas as suas pulsões e seus instintos que determinam o comportamento do ser humano. Para Freud, a energia básica do aparelho psíquico, denominada libido, tinha cunho altamente sexual, orientando a maneira como nos dirigimos aos objetos de nossos desejos. De acordo com essa perspectiva, algumas circunstâncias teriam a capacidade de fazer emergir conteúdos inconscientes, que apareceriam de maneira patológica na vida do indivíduo, determinando a natureza de seus afetos, de suas escolhas e de suas tendências²³⁶. Dentro da visão psicanalítica, a análise, a interpretação de sonhos e a associação livre de palavras e imagens são as principais ferramentas de acesso ao inconsciente, o qual, conforme afirma Saldanha, nunca pode ser desvendado completamente. Assim, a segunda força da Psicologia tem como foco principal tanto a patologia como o sofrimento humano. Outros estudiosos desse período buscaram destacar aspectos diferentes da psique, ampliando as possibilidades de análise para além da libido:

Dentre eles, encontramos Carl G Jung (1875-1961), o qual afirmava que, além do inconsciente pessoal, havia o inconsciente coletivo, o qual atuava e influenciava na manifestação da personalidade do indivíduo, e que a energia da libido não era só de cunho sexual. Desenvolveu, em sua obra, amplo estudo sobre os fenômenos das religiões comparadas do ocidente e oriente, focalizando a dimensão espiritual da psique.²³⁷

Os estudos de Grof demonstram que as reduções biológicas e as tendências a explicar todos os processos psicológicos por meio dos instintos básicos representam importantes

²³⁴ GROF, Stanislav. “Breve Historia de la Psicología Transpersonal”. *Journal of Transpersonal Research*, 2010, Vol. 2 (2), p. 126.

²³⁵ *Ibid.*

²³⁶ SALDANHA, *Didática transpessoal*, p. 24.

²³⁷ *Ibid.*

críticas em direção à psicanálise²³⁸. Para Walsh e Vaughan, ao se concentrar nas psicopatologias, a psicanálise é incapaz de fazer jus à totalidade da experiência humana²³⁹. Dessa maneira, na tentativa de oferecer possibilidades mais integrativas, os trabalhos da Psicologia progridem, originando a terceira grande força, denominada humanismo. Segundo Saldanha, a escola humanista nasceu nos anos 50 como uma reação evidente, sobretudo ao *behaviorismo*, o qual excluía emoções fundamentais para o desenvolvimento humano: “A visão do homem no humanismo é a de um ser criativo, com capacidade de autorreflexão, decisões, escolhas e valores em um nível fenomenológico e existencial”²⁴⁰. O psicólogo norte-americano Abraham Maslow é o principal nome do movimento humanista e, de acordo com Grof, seu principal interesse era tratar o conteúdo humano, colocando em evidência a consciência e a introspecção. Diferentemente da linha psicanalítica, o humanismo tinha como objetivo se ocupar da saúde, do desenvolvimento dos potenciais humanos e das funções mais elevadas da psique. Como explica Grof, o humanismo “também enfatizou o fato de que a Psicologia tinha de ser suscetível às necessidades práticas humanas e servir aos interesses e aos objetivos da sociedade” (tradução nossa)²⁴¹. Nesse sentido, Saldanha esclarece que, na visão de Maslow, todos os seres humanos teriam capacidades e poderes inibidos, de modo que as doenças se manifestariam não apenas por termos aspectos patológicos em nós mesmos, mas também por dificultarmos o contato com as características saudáveis que nos compõem: “A impossibilidade de manifestarmos nossa criatividade e de atualizarmos nosso potencial como seres humanos realizados teriam, como consequência, a neurose”^{242,243}.

Embora o trabalho de Maslow representasse um progresso na Psicologia, de acordo com Saldanha, seu posicionamento não era contrário às escolas anteriores, pois, ao perceber o ser humano como uma estrutura superdotada, entendia que poderia assumir posições variadas e, nesse sentido, o autor considerava a si mesmo como psicanalista, *behaviorista* e humanista, simultaneamente. Assim, a perspectiva de Maslow não pretendia fragmentar, mas integrar os conhecimentos precedentes, de modo a alcançar uma visão mais ampliada da Psicologia. Contudo, o humanismo ainda deixava a desejar no que diz respeito à dimensão espiritual do

²³⁸ GROF, *Breve Historia de la Psicología Transpersonal*, p. 126.

²³⁹ WALSH; VAUGHAN, *Caminhos além do ego*, p. 16.

²⁴⁰ SALDANHA, *Didática transpessoal*, p. 27.

²⁴¹ GROF, *Breve Historia de la Psicología Transpersonal*, p. 126.

²⁴² De acordo com o Dicionário de Psicologia de Raul Mesquita e Fernanda Duarte, a neurose é um “distúrbio psicológico ou comportamental no qual a ansiedade constitui a característica primária. Ao invés da maioria das psicoses, as pessoas portadoras de uma neurose não revelam uma distorção ‘grosseira’ da realidade ou uma desorganização da personalidade (o neurótico tem perfeita consciência de que qualquer coisa está mal, o psicótico, regra geral, não).” (MESQUITA e DUARTE, 1996, p. 151)

²⁴³ SALDANHA, *Didática transpessoal*, p. 27.

indivíduo, fato que levou à busca de novas reflexões e, consequentemente, à origem da quarta força da Psicologia, a Transpessoal.

Em 1967, um pequeno grupo de trabalho no qual estavam incluídos Abraham Maslow, Anthony Sutich, Stanislav Grof, James Fadiman, Miles Vich e Sonya Margulies se reuniu no parque Menlo, na Califórnia, com o objetivo de criar uma nova psicologia que fizesse honra a todo o espectro da experiência humana, incluindo os diversos estados pouco comuns de consciência. Durante essas discussões, Maslow e Sutich aceitaram a sugestão de Grof e chamaram a essa nova disciplina “psicologia transpessoal”. (tradução nossa)²⁴⁴

Dessa forma, a linha Transpessoal chegava com o foco na desconstrução das principais ideias errôneas a respeito da espiritualidade advindas da Psiquiatria e da Psicologia vigentes. Para tanto, as reflexões de Maslow tiveram um papel fundamental, ao tratarem do que ele intitulou de “experiências culminantes” ou “experiências de pico” (*peak experiences*), as quais, conforme Saldanha, “incluem sentimentos elevados de êxtase e comunhão com a natureza, deslumbramento, gratidão e unicidade”²⁴⁵. Ao longo da história, experiências similares foram denominadas como místicas, espirituais e unitivas, entretanto, o mundo moderno ocidental, além de depreciá-las, transformou-as em patologias. Grof lembra que a literatura psiquiátrica já discutiu largamente sobre qual seria o diagnóstico mais apropriado para algumas das figuras espirituais mais conhecidas:

Santo Antônio foi chamado de esquizofrênico, São João da Cruz foi tachado de ‘degenerado genético’, Santa Tereza D’Ávila foi rechaçada por ser uma psicótica histérica severa e as experiências místicas de Maomé foram atribuídas à epilepsia. Muitos outros personagens religiosos e espirituais, como Buda, Jesus, Ramakrishna e Sri Ramana Maharishi foram acusados de padecer de psicose, devido às suas experiências visionárias e ‘falsas crenças’. (tradução nossa)²⁴⁶

Os estudos de Grof ainda ressaltam o fato de que a Psiquiatria e a Psicologia ocidentais tiveram suas pesquisas inteiramente fundamentadas nos estados usuais de consciência, evitando e distorcendo as evidências em torno dos estados não usuais de consciência. Nesse contexto, a Transpessoal se desenvolveu, a fim de legitimar esses fenômenos antes não reconhecidos cientificamente, interessando-se pelos estados de consciência que apresentam potencial heurístico, curador e transformador para aqueles que os vivenciam. As experiências culminantes são diversas e podem durar alguns minutos ou algumas horas. Conforme apontam as pesquisas de Saldanha, Maslow também elucidou sobre

²⁴⁴ GROF, *Breve Historia de la Psicología Transpersonal*, p. 127.

²⁴⁵ SALDANHA, *Didática transpessoal*, p. 29.

²⁴⁶ GROF, *Breve Historia de la Psicología Transpersonal*, p. 128.

experiências mais duradouras, referindo-se a elas como “experiências platô”, as quais atingem o indivíduo de maneira tão profunda que são capazes de modificar sua maneira de encarar a realidade, trazendo uma nova visão a respeito do mundo.

Segundo Maslow, indivíduos com esse tipo de vivência eram mais produtivos, enfrentavam o desafio da vida cotidiana com esperança, entusiasmo e realização. Vivenciar o aspecto transcendente era importante e, até mesmo, central nas vidas deles. Pensavam de modo mais holístico, transcendendo dualidades como certo ou errado, bem ou mal, passado ou presente ou futuro e eram mais conscientes do sagrado de todas as coisas.²⁴⁷

Desse modo, as experiências culminantes se vinculam a estados superiores da consciência, orientando o ser humano em direção à transcendência da personalidade, a fim de fazê-lo acessar o domínio do sagrado. A esse respeito, Saldanha elucida que o processo de “dessacralização” foi apontado por Maslow como um mecanismo de defesa do ego, no qual o indivíduo se nega ao aprofundamento e à seriedade em relação à vida, levando à superficialidade e à falta de sentido para o sagrado no cotidiano. A consequência disso, como explica a autora, seria a normose:

Algo sagrado é algo que está no mundo, mas não é deste mundo. Está no espaço-tempo, mas existe nele a marca de outra dimensão superior. O empecilho de se tornar sagrado é a normose, o desejo de ser como todo mundo, o medo do ostracismo, da diferença que nos permitiria sentirnos-nos melhores com nós mesmos, o que define sagrado é a consciência de uma transcendência.²⁴⁸

A perspectiva Transpessoal, portanto, estimula o desenvolvimento dos mais altos potenciais humanos, por meio da superação do culto excessivo ao nível egóico, incluindo-o no processo, a fim de, pela individuação²⁴⁹, tornarmo-nos sujeitos únicos. Para tanto, visa à totalidade, despertando o âmbito sagrado, de modo a instigar o sujeito a se distanciar dos estados de normose pela integração de seus aspectos físicos, emocionais, mentais e espirituais.

Por ter se originado nos anos 60, a Psicologia Transpessoal esteve suscetível ao cenário cultural desse tempo e, assim, refletiu, em seus estudos, as mudanças relacionadas à época. Para Walsh e Vaughan, o movimento pelo potencial humano e o questionamento do sonho materialista, característicos daquele tempo, foram visões importantes que marcaram o nascimento da Transpessoal, incitando as pessoas a voltarem para si mesmas, em busca de uma satisfação e um contentamento que fossem mais duradouros do que aqueles que as

²⁴⁷ SALDANHA, *Didática transpessoal*, p. 30.

²⁴⁸ *Ibid.*, p. 30.

²⁴⁹ Conceito vinculado aos estudos de Carl Gustav Jung, que determina o processo de desenvolvimento psicológico, por meio do qual o indivíduo se diferencia, assumindo a sua personalidade individual, a fim de tornar-se si mesmo, ou seja, quem realmente é, de maneira mais autêntica, genuína, inteira.

experiências exteriores podiam proporcionar. Grof explica que a nova linha psicológica ainda abordou os ritos espirituais tradicionais de tradições antigas com respeito, em função das investigações desenvolvidas em torno da consciência naquele período. Assim, integrou em seus estudos os estados alternativos de consciência engendrados pelos psicodélicos, pela meditação, pelo yoga e por outras práticas presentes nas diversas tradições²⁵⁰. Nesse cenário de expansão perceptual, a transpessoalidade passou a se ocupar de fenômenos que contrariavam o que a academia podia explicar. De acordo com Grof,

Por mais exaustivamente testado que fosse, o novo campo representava um afastamento radical do pensamento acadêmico entre os círculos profissionais, que não podia ser conciliado nem com a psicologia e a psiquiatria tradicionais, nem com o paradigma newtoniano-cartesiano da ciência ocidental.

Desse modo, a Psicologia Transpessoal, inicialmente, esteve vulnerável às críticas que a acusavam de ser irracional ou não científica, desconsiderando os importantes trabalhos que muitos dos pioneiros desse novo campo desenvolveram dentro da academia. James Fadiman, Jean Houston, Stanley Krippner, Ralph Metzner e Kenneth Ring foram alguns psicólogos de renome que acolheram a visão transpessoal da psique, “não porque ignoraram os pressupostos fundamentais da ciência tradicional, mas porque encontraram no velho uma estrutura conceitual seriamente inadequada e incapaz de responder às suas experiências e observações” (tradução nossa)²⁵¹. Contudo, com a evolução das pesquisas em torno da transpessoalidade, a nova disciplina foi se fortalecendo, gradativamente, sobretudo em função de novos conceitos e de descobertas científicas emergentes, que colocaram a ciência ocidental e o paradigma newtoniano-cartesiano em xeque (sem excluí-lo). Segundo Grof, o desenvolvimento da física quântica foi um dos principais responsáveis pelas transformações profundas acerca do entendimento da realidade, possibilitando aliar a visão do mundo da física moderna às filosofias espirituais orientais. Assim, em 1975, o físico austríaco, Fritjof Capra, reuniu em sua obra *O Tao da física*, os conceitos evidenciados por Albert Einstein, Niels Bohr e Werner Heisenberg em conexão com os conhecimentos das tradições orientais, estabelecendo uma perspectiva pioneira a respeito da realidade²⁵². Nesse contexto, os estudiosos da Psicologia

²⁵⁰ WALSH; VAUGHAN, *Caminhos além do ego*, p. 17.

²⁵¹ GROF, *Breve Historia de la Psicología Transpersonal*, p. 131.

²⁵² De acordo com Stanislav Grof, outros importantes autores foram responsáveis por refinar a visão de Capra, complementando o trabalho iniciado. São eles: Fred Alan Wolf, Nick Herbert e Amit Goswami. O autor ainda menciona as pesquisas de David Bohm, que junto de Albert Einstein trouxe o conceito do pensamento holográfico para a ciência, e de Karl Pribam, que, na mesma linha, sugeriu o modelo holográfico do cérebro. Ambos trabalhos ganharam forte expressão no campo da transpessoalidade, colaborando para a consolidação da disciplina na academia. Diversas pesquisas envolvendo os preceitos da física quântica colaboraram para o

Transpessoal passaram a se esforçar para integrar seus próprios paradigmas à nova e global visão do mundo. Destacamos para os propósitos de nossa pesquisa, o trabalho de Ken Wilber, sobre o qual falaremos mais adiante:

O primeiro trabalho desta empresa pioneira foi o de Ken Wilber. Em vários livros, começando com seu *Spectrum of Consciousness*, Wilber (1977) realizou uma importante síntese criativa de dados de uma ampla variedade de áreas e disciplinas, desde psicologia, antropologia, sociologia, mitologia e religião comparada, até linguística, filosofia, história, cosmologia, física relativística quântica, biologia, teoria evolutiva e teoria dos sistemas.²⁵³

Diante do exposto, percebemos que a visão transpessoal muito se beneficiou dos avanços e descobertas científicas que ultrapassaram o paradigma newtoniano-cartesiano, trazendo uma gama de possibilidades para a compreensão do universo psicológico do ser humano. Em sintonia com a perspectiva interdisciplinar e transdisciplinar trabalhada no primeiro capítulo de nossa pesquisa, a Psicologia Transpessoal visa a uma compreensão mais holística não apenas sobre nós mesmos, mas também sobre a natureza que nos circunda e o mundo que nos abriga. Portanto, no intuito de aliar a ciência e a espiritualidade, com base na experiência vivencial, a quarta força da Psicologia promove o acesso ao campo do sagrado, de modo a considerá-lo aspecto essencial para os estados ótimos de saúde. No tópico seguinte, pretendemos nos aprofundar nas dimensões da consciência, de acordo com a perspectiva Transpessoal desenvolvida, sobretudo, por Ken Wilber, a fim de compreendermos, a partir de uma visão integral, qual a função dos níveis da consciência e como eles se comportam na estrutura psicológica humana.

3.2 Os níveis da consciência e a visão integral

No decorrer do desenvolvimento da Psicologia, muitos estudos procuraram compreender a estrutura consciencial humana. De acordo com Richard Amoroso, cientista e pesquisador da mente, a história nos mostra que as tentativas de definir a consciência se apresentam de maneira generalista e pouco convincente, referindo-se muito mais ao conteúdo da consciência do que à própria consciência em si. Segundo essa perspectiva, as investigações em torno da consciência, disponíveis até o momento, não se mostram satisfatórias o suficiente para garantir um conceito único viável²⁵⁴. Assim, o uso contemporâneo do termo

desenvolvimento da visão transpessoal. No entanto, por não se tratar de nosso principal objetivo, optamos por pontuar brevemente aqueles que mais nos interessam.

²⁵³ GROF, *Breve Historia de la Psicología Transpersonal*, p. 132.

²⁵⁴ AMOROSO, Richard L. “Consciência, uma definição radical: o dualismo da substância soluciona o *Hard Problem*”. In: *A revolução da consciência*. Petrópolis: Vozes, 2004, p. 27-49.

"consciência" pode acarretar descrições confusas devido ao fato de ele estar eminentemente vinculado ao estado de alerta e aos processos mentais. Tal contexto nos revela que as questões acerca da consciência não são facilmente solucionadas, visto que estamos diante de um problema que diz respeito à humanidade em si mesma. Nas palavras de Francisco Di Biase, neurocirurgião e investigador do assunto, "a compreensão de sua natureza pode nos conduzir a uma nova visão de nós mesmos e de nosso lugar no universo"²⁵⁵. Todavia, os avanços da ciência, como assevera o autor, embora não elimine as dificuldades, já nos permite ter um maior entendimento sobre o tema e sua relação com o universo. Ao apresentar o livro *A revolução da consciência*, que reúne inúmeros artigos abordando o tópico em questão, Di Biase ressalta o caráter revolucionário do novo paradigma holístico que emerge envolvendo os estudos da consciência:

Os autores, todos *experts* em estudos da consciência, sintetizam os desenvolvimentos e as múltiplas perspectivas resultantes do moderno estudo da consciência, revelando dimensões que a cultura ocidental somente agora está começando a compreender. Stanislav Grof, um dos criadores da Psicologia Transpessoal, afirma neste livro: "As experiências transpessoais têm muitas características estranhas que rompem todas as premissas metafísicas mais básicas do paradigma cartesiano-newtoniano e da visão materialista do mundo".²⁵⁶

As pesquisas de Di Biase nos mostram que o estudo da interação entre o cérebro e a consciência está baseado em duas perspectivas, uma científica e outra mística. O modelo científico de consciência considera que esta é resultante de processos neurobiológicos e, portanto, a matéria é um ponto primordial: "Nesse modelo a consciência se manifesta através de padrões energético-materiais complexos, em estruturas auto-organizadoras como o cérebro"²⁵⁷. Esse enfoque retrata a visão ocidental, a qual, por ter se desenvolvido sob um paradigma cartesiano-newtoniano, caracteriza-se, segundo Di Biase, de três maneiras: 1) é dualista por decompor o ser humano em corpo e mente; 2) é reducionista por limitar o funcionamento do universo e do ser humano às relações atômicas e moleculares; 3) é mecanicista por entender o universo como um grande e complexo mecanismo de relógio. O modelo místico de consciência, por sua vez, considera que esta é resultante de processos espirituais e, portanto, o caráter filosófico é primordial: "Nessa concepção a consciência é considerada a realidade primordial, a essência do universo e o fundamento de todo ser"²⁵⁸. Ao

²⁵⁵ DI BIASE, Francisco. "Ciência e consciência na Era da Informação". In: *A revolução da consciência*. Petrópolis: Vozes, 2004, p. 7-10.

²⁵⁶ *Ibid.*, p. 8.

²⁵⁷ DI BIASE, Francisco. *O homem holístico: A unidade mente-natureza*. 3^a ed. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 19.

²⁵⁸ *Ibid.*, p. 22.

contrário do modelo científico, o modelo místico retrata uma visão mais oriental, na qual, de acordo com Di Biase, considera-se que toda materialidade e todas as formas de vida seriam manifestações involuídas da consciência pura e que a vigília corresponde apenas a um dos muitos estados possíveis de consciência. Diante disso, as descobertas da atualidade já nos mostram que a consciência apresenta uma natureza pluridimensional, que se constitui de diversos níveis interconectados entre si e com toda a realidade²⁵⁹. Como vimos anteriormente, foi apenas com as pesquisas de Sigmund Freud e o desenvolvimento da Psicanálise que a Psicologia passou a considerar o aspecto inconsciente além do consciente dentro dos processos psíquicos, elaborando a primeira concepção pluridimensional da consciência.

[...] ao se dar conta que o modelo de mente uninível da ciência de sua época era insuficiente para construir um arcabouço conceitual que permitisse compreender e atuar sobre os fenômenos histéricos, voltou-se para a construção teórica de um aparelho psíquico pluridimensional (consciente, pré-consciente e inconsciente) que fosse capaz de realizar tal intento.²⁶⁰

Após as descobertas de Freud, o psiquiatra Carl Gustav Jung, ao sentir a necessidade de se desvincular das pesquisas freudianas, a fim de desvendar outros aspectos da psique, expandiu o modelo existente, determinando a existência de um nível psíquico mais profundo, o qual denominou inconsciente coletivo, âmbito marcado pela mitologia e pela espiritualidade das tradições religiosas da humanidade. Di Biase esclarece que os avanços nesse campo revelaram que a consciência humana era constituída, portanto, de diversos níveis de atividade psíquica, cuja estrutura envolveria as características dos estudos precedentes, mas as ultrapassaria, chegando em um nível de transcendência do corpo, do tempo e do espaço, como demonstram, hoje, as perspectivas transpessoais. E, assim

A consciência humana passou a ser compreendida, por autores da área transpessoal como Ken Wilber e Stanislav Grof, como um modelo espectral, unificando as diferentes escolas de psicologia e psicoterapia em um quadro de referência coerente.²⁶¹

Perante esse cenário, diversos autores passaram a cartografar a consciência humana, incluindo o aspecto espiritual e transcendente nos estudos psicológicos, de modo a oferecer roteiros de investigação da psique em perspectiva transpessoal. Além de Ken Wilber e Stanislav Grof, expoentes como Roberto Assagioli, Pierre Weil, Roberto Crema e Kenneth

²⁵⁹ DI BIASE, Francisco. “Psicologia Transpessoal e Cartografias da Consciência”. In: *Ciência Espiritualidade e Cura*. Editora Qualitymark, p. 63-84. Disponível em: <https://www.researchgate.net/publication/318597534_PSICOLOGIA_TRANSPESSOAL_E_CARTOGRAFIA_S_DA_CONSCIENCIA>. Acesso em: 05 fev. 2022.

²⁶⁰ *Ibid.*

²⁶¹ *Ibid.*

Ring se dedicaram ao mapeamento da consciência, apresentando trabalhos vastos nesse campo. Conscientes de que não esgotaremos o tema e no intuito de compreendermos a estrutura consciencial, bem como suas funções para o desenvolvimento psicológico humano, focaremos nossas análises nas pesquisas de Ken Wilber, cujo trabalho evidencia uma importante inovação para a transpessoalidade ao tratar do espectro da consciência a partir de uma visão integral.

De acordo com Wilber, inúmeros psicólogos, teólogos, cientistas e filósofos da contemporaneidade têm se interessado pela teoria denominada por Aldous Huxley, escritor inglês, de *philosophia perennis*. “Filosofia perene”, para Huxley, designa “uma doutrina universal sobre a natureza da humanidade e da realidade existente no âmago de todas as principais tradições metafísicas”²⁶². De maneira análoga, Wilber propõe uma *psychologia perennis*, a qual representaria uma visão universal da natureza da consciência humana. O autor explica que, para a filosofia perene, a realidade é composta de inúmeros níveis de existência, que, por se estenderem da matéria para o corpo, do corpo para a mente, da mente para a alma e da alma para o espírito formam uma espécie de “Grande Cadeia do Ser”.

Cada dimensão maior transcende, porém inclui, suas dimensões menores; portanto, essa é uma concepção de totalidades dentro de totalidades dentro de totalidades, indefinidamente, estendendo-se do corpo até a Divindade. Em outras palavras, essa “Grande Cadeia do Ser” é, na verdade, um “Grande Ninho do Ser”, com cada dimensão maior envolvendo e abarcando as dimensões menores, numa forma muito semelhante a uma série de círculos ou de esferas concêntricas [...].²⁶³

O Grande Ninho do Ser é, portanto, a estrutura fundamental que sustenta a filosofia perene e, segundo Wilber, seria também o ponto chave para sua Psicologia integral. Para melhor entendermos tal organização, apresentamos, abaixo, uma representação gráfica:

²⁶² WILBER, Ken. “*Psychologia perennis*: o espectro da consciência”. In: *Caminhos além do ego: Uma visão transpessoal*. São Paulo: Cultrix, 1997, p. 35.

²⁶³ WILBER, *Psicologia Integral*, p. 19.

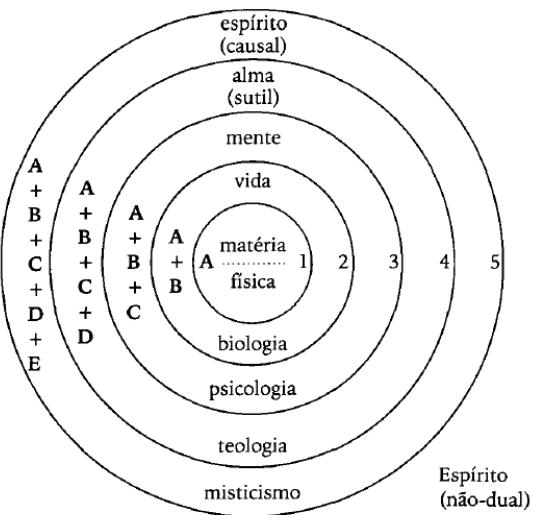


FIGURA 2: O Grande Ninho do Ser. Segundo Wilber, o Espírito é, simultaneamente, o nível mais elevado e a base não-dual de todos os outros níveis.²⁶⁴

A partir desse paradigma, os níveis determinados são considerados *hólons* de consciência, de maneira que cada um é um todo completo, que faz parte de todos os outros. Como esclarece Wilber, o organismo humano pode exemplificar essa dinâmica da seguinte maneira: “[...] um átomo total é parte de uma molécula inteira, uma molécula inteira é parte de uma célula inteira, uma célula inteira é parte de um organismo inteiro e assim por diante”²⁶⁵. O autor ainda explica que, na mesma medida em que tal dinâmica se encontra embrenhada na fisiologia humana, podemos encontrá-la em outros campos (como, letras-palavras-sentenças-idiomas ou pessoa-família-comunidade-nação-planeta), evidenciando que o universo é, em essência, composto de *hólons*. Nessa estrutura, os *hólons* se relacionam entre si, de modo que, de fora para dentro, as dimensões maiores incluem as menores, transcendendo-as, da seguinte maneira:

Cada dimensão maior do Grande Ninho - da matéria para o corpo, do corpo para a mente, da mente para a alma e da alma para o espírito - transcende e inclui as dimensões menores, de modo que os corpos vivos transcendem mas incluem os minerais, as mentes transcendem mas incluem os corpos vitais, as almas luminosas transcendem mas incluem as mentes conceituais e o espírito radiante transcende e inclui absolutamente tudo.²⁶⁶

Seguindo esse raciocínio, o espírito representa, simultaneamente, a faceta mais elevada e a base presente em todas as dimensões, sendo tão transcendente quanto imanente, de modo a abranger o todo e a ultrapassá-lo. Wilber esclarece que, através dos níveis do

²⁶⁴ WILBER, *Psicologia Integral*, p. 20.

²⁶⁵ *Ibid.*, p. 21.

²⁶⁶ *Ibid.*, p. 22.

Grande Ninho, afluem, ainda, inúmeras linhas de desenvolvimento (cognitiva, moral, estética, afetiva, necessidades, identidades, perspectivas etc.)²⁶⁷, as quais se desdobram à medida que o indivíduo se desenvolve em cada um dos níveis. Nessa perspectiva, enquanto corpo, alma, mente e espírito se constituem níveis duradouros da estrutura consciencial e, por isso, permanecem na existência, as linhas de desenvolvimento assumem caráter temporário e relativamente independente²⁶⁸, tendendo a serem substituídas nos níveis subsequentes. Para melhor compreendermos a questão, mostramos, abaixo, como Wilber posiciona as linhas de desenvolvimento dentro do Grande Ninho do Ser:

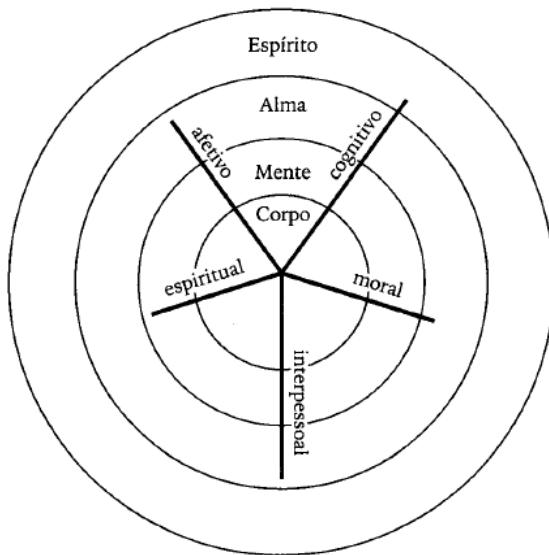


FIGURA 3: As linhas de desenvolvimento de acordo com Ken Wilber.²⁶⁹

Diante de tais estruturas, o que se constata, portanto, de acordo com Wilber é que, assim como existe um espectro eletromagnético de diferentes frequências, temos à nossa disposição um espectro de consciência, que nos leva dos estados pré-pessoais, passando pelos pessoais e chegando aos transpessoais. Desde a luz visível até os raios ultravioleta, as inúmeras radiações do espectro eletromagnético, apesar de, superficialmente, parecerem muito distintas entre si, são, na realidade, facetas específicas de uma única onda eletromagnética e, dessa maneira, apresentam uma série de propriedades em comum. Wilber

²⁶⁷ Segundo Wilber, também incluem a auto-identidade, as ideias a respeito do bem, a adoção de papéis, a capacidade sócio-emocional, a criatividade, o altruísmo, as várias linhas chamadas “espirituais” (solicitude, sinceridade, preocupação, fé religiosa, meditação), a alegria, a competência para se comunicar, os modos de espaço e de tempo, a tomada pela morte, a visão de mundo, a competência lógico-matemática, as habilidades cinestésicas, a identidade sexual e a empatia (WILBER, 2000, p. 43).

²⁶⁸ Pontuamos que, de acordo com Wilber, as linhas de desenvolvimento abrangem todo o espectro e podem se desenvolver independentemente umas das outras: “Uma pessoa pode ser muito avançada em algumas linhas, razoável em outras, inferior em algumas outras - e tudo ao mesmo tempo” (WILBER, 2000, p. 43). Por isso, o desenvolvimento global do indivíduo não segue uma sequência linear.

²⁶⁹ WILBER, *Psicologia Integral*, p. 46.

nos lembra que todos os raios do espectro eletromagnético viajam à velocidade da luz, todos são compostos de vetores elétricos e magnéticos, todos são quantificados como fótons, entre outras características. Assim, por serem semelhantes em essência, as diferentes radiações são consideradas variações de um mesmo fenômeno básico, que vai desde os raios que vibram em frequências mais altas e sutis até os raios que vibram em frequências mais baixas e densas. A proposta de Wilber, desenvolvida com base em reflexões de diversos outros autores, é que a estrutura da consciência se comportaria da mesma maneira.

Referindo-se à consciência como composta de diversas graduações, faixas ou níveis, afirma [Lama] Govinda que tais níveis “não são camadas separadas... mas têm antes a natureza de formas de energia reciprocamente penetrantes, desde a mais fina consciência luminosa que se irradia para todos os pontos e que tudo penetra, até a forma mais densa de consciência materializada, que se apresenta diante de nós como nosso corpo físico visível”. A consciência, em outras palavras, é aqui descrita de maneira muito semelhante ao espectro eletromagnético [...].²⁷⁰

A conclusão de Wilber a esse respeito nos mostra que, ao considerarmos a consciência como um espectro, podemos dizer que, assim como os primeiros cientistas alcançaram faixas específicas do espectro eletromagnético de acordo com os métodos e instrumentos por eles utilizados, os estudiosos da consciência também teriam se conectado a faixas específicas da consciência conforme suas próprias metodologias. Isto significa, por conseguinte, que cada investigador estaria certo a respeito do seu ponto de vista ao falar sobre o nível vibratório percebido em seus estudos. O cenário descrito teria tornado difícil a comunicação entre os pesquisadores ocidentais e orientais, em função das divergências de lentes de análises. Dessa maneira, segundo Wilber, enquanto os cientistas ocidentais consideram que o pensamento oriental é primitivo e débil, os filósofos orientais acreditam que o materialismo ocidental é ilusório e ignorante. Todavia, a perspectiva espectral da consciência visa à integração de todas as faixas percebidas ao longo da história, a fim de proporcionar uma visão global da estrutura consciencial humana que agrega ao invés de fragmentar.

O fato de ser cada abordagem, cada nível, cada faixa apenas uma entre várias outras faixas não deveria, de maneira alguma, comprometer a integridade nem o valor dos níveis individuais nem da pesquisa levada a efeito nesses níveis. Pelo contrário, sendo uma manifestação particular do espectro, cada faixa ou nível só é o que é em razão das outras faixas.²⁷¹

Nessa perspectiva, todas as faixas ou níveis da consciência devem ser igualmente considerados, a fim de alcançarmos a totalidade do espectro no desenvolvimento psicológico

²⁷⁰ WILBER, Ken. *O espectro da consciência*. São Paulo, Cultrix, 1995, p. 9.

²⁷¹ *Ibid.*, p. 10.

humano. Conforme as reflexões de Wilber, as diferentes escolas de Psicologia existem, precisamente, porque cada uma se debruçou em uma faixa específica do espectro. Assim, ao contrário de serem excludentes ou antagônicas entre si, as quatro forças psicológicas se complementam, cada uma a seu modo particular. Se, por um lado, as psicoterapias ocidentais visam ao tratamento do eu individual, as abordagens orientais sugerem sua transcendência. Wilber ressalta, no entanto, que uma perspectiva não invalida a outra, porém “um pesquisador que, só tendo consciência de um nível, nega a realidade dos outros, é muito parecido com a cauda que nega a existência do cachorro”²⁷². É nesse sentido que, para uma visão integral, pouco importa a disputa sobre qual enfoque acerca da consciência humana seja o mais “correto”, visto que, cada escola psicológica tem razão ao analisar o nível do espectro sobre o qual investiga. Contudo, para Wilber, uma Psicologia que pretenda ser realmente integrativa deve estar disposta a se utilizar das opiniões e dos estudos concedidos por cada uma das escolas. Por esse motivo, o autor delineou um modelo de consciência fiel à universalidade proposta pela psicologia perene, levando em consideração tanto as conclusões ocidentais como as orientais. Wilber descreve o Espectro da Consciência da seguinte maneira:

Falando mais especificamente, o Espectro da Consciência é uma visão pluridimensional da identidade humana, ou seja, cada nível do Espectro é marcado por sensos de identidade individual diferentes e facilmente reconhecíveis, que vão desde a Identidade Suprema da consciência cósmica até o estreito senso de identidade que se associa à consciência egóica, passando por diversas graduações ou faixas.²⁷³

Desse modo, o modelo da consciência espectral de Wilber, considera cinco principais níveis: Mente, Faixas Transpessoais, Existência, Ego e Sombra, os quais explicamos, resumidamente, a seguir.

Mente²⁷⁴	É o que existe e tudo o que existe. É infinita por estar fora do espaço e é eterna por estar fora do tempo. Nada existe além da Mente. Nesse nível, identificamo-nos com o universo, o Todo, somos o Todo. É o <i>único estado real</i> de consciência, todos os demais são, essencialmente, ilusões. Nossa consciência mais íntima é idêntica à realidade última do universo.
Faixas Transpessoais	Representam a área supra-individual do Espectro. Aqui, embora não se tenha consciência da própria identidade com o Todo, ela não se limita ao organismo individual.

²⁷² WILBER, *O espectro da consciência*, p. 16.

²⁷³ WILBER, *Psychologia perennis*, p. 35.

²⁷⁴ Ken Wilber emprega o termo de duas maneiras distintas: 1) no Espectro da Consciência, Mente com M maiúsculo designa o nível de consciência no qual nos identificamos com o Todo; 2) no Grande Ninho do Ser, mente com m minúsculo designa o aspecto relacionado ao intelecto ou à inteligência humana.

Existência	Nível onde o indivíduo se identifica unicamente com a totalidade do organismo psicofísico como ele se apresenta no espaço-tempo. É aqui que os processos de pensamento racional começam a se desenvolver. Contém as Faixas Biossociais, as premissas culturais, as relações familiares e sociais e as instituições da linguagem, lógica, ética e lei.
Ego	Nível onde o indivíduo se identifica com um quadro único ou representação mental mais ou menos preciso da totalidade do organismo. Identifica-se com o Ego ou autoimagem. A pessoa se identifica inteiramente com a mente e se sente existir no corpo e não como corpo. Processos intelectuais e simbólicos predominam.
Sombra	Nível no qual o indivíduo aliena aspectos de sua própria psique, reduzindo sua identidade a algumas partes do ego, que chamamos “persona”. O sujeito se identifica com uma autoimagem imprecisa e empobrecida (a persona), enquanto o restante de suas tendências (consideradas más ou indesejáveis) são isoladas para a Sombra.

QUADRO 16: Os níveis do Espectro da Consciência segundo Ken Wilber.²⁷⁵

Diante disso, compreendemos que, à medida que se dirige ao acesso do nível da Mente, o indivíduo vive um processo de libertação das identificações limitadas e parciais, a fim de atingir campos mais vastos e abrangentes. Wilber esquematiza tal processo da seguinte maneira:

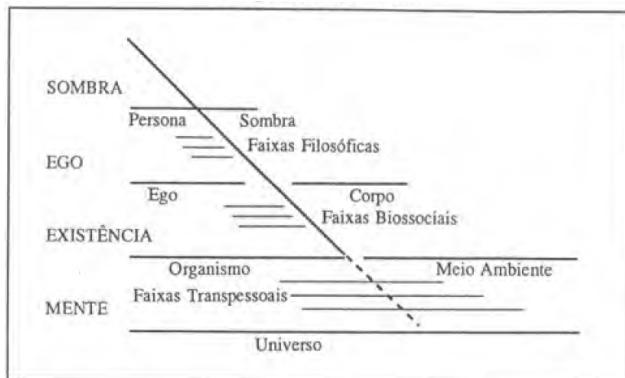


FIGURA 4: O Espectro da Consciência de Ken Wilber.²⁷⁶

Em suas reflexões, Wilber esclarece que, se o nível da Mente é o único estado real de consciência, os outros níveis só existem por conta do dualismo e, em vista disso, são ilusões, uma vez que a psicologia perene considera todo dualismo mais ilusório do que irreal: “A divisão do mundo em observador e observado é apenas *aparente* e não real, pois o mundo continua sendo indistinto de si mesmo”²⁷⁷. A partir desse dualismo que cria duas partes separadas (sujeito-objeto; eu-outro; organismo-ambiente), a identidade humana deixa de ser o

²⁷⁵ WILBER, *Psychologia perennis*, p. 36-38.

²⁷⁶ *Ibid.*, p. 36.

²⁷⁷ *Ibid.*, p. 38.

Todo não-dual e passa a ser o organismo, encobrindo nossa Suprema Identidade, de modo a originar o Nível da Existência, o qual representaria um estado “fora da Mente”²⁷⁸, e todos os outros que o seguem. De acordo com Wilber, os níveis do Espectro da Consciência não são, de maneira alguma, descontínuos ou separados; ao contrário, interpenetram-se: “Os níveis em si parecem ter existência real independente apenas para os que estão demasiado deslumbrados para enxergar através da ilusão, para os que não têm condições de perceber que o mundo sempre é indistinto de si mesmo, a despeito dos dualismos”²⁷⁹.

O Espectro da Consciência nos mostra que cada nível é definido por características próprias e, por isso, demandam o uso de técnicas terapêuticas diferentes, fato que colabora para a integração entre as visões psicológicas ocidental e oriental. Conforme elucida Wilber, a contribuição das escolas ocidentais está em seus amplos estudos acerca das patologias, as quais, podem ocorrer em cada um dos níveis do espectro (exceto o da Mente). Em contrapartida, os investigadores orientais da consciência, dedicaram-se, prioritariamente, às análises e às ferramentas de acesso ao nível transcendente da Mente, nível onde jaz sua principal colaboração para o paradigma de Wilber. De acordo com essa perspectiva, apenas uma lente de análise não seria suficiente para abarcar todo o Espectro da Consciência.

Os antigos sábios nos ensinaram que, precisamente devido ao fato de que a realidade tem muitas camadas - com dimensões físicas, emocionais, mentais e espirituais -, a realidade não é simplesmente uma coisa de um só nível, estendida à nossa volta para que todos vejam; você precisa se ajustar ao nível de realidade que quer entender.²⁸⁰

Segundo Wilber, tal perspectiva nos revela que o impulso principal do indivíduo é o de realizar todo o Grande Nino do Ser em sua plenitude, tornando-se um veículo do Espírito, que se irradia para o mundo²⁸¹. Assim, numa visão integral da Psicologia, é necessário considerar todo o espectro da consciência, passando por todos os níveis que o compõem (da matéria ao espírito) e integrando todas as linhas de desenvolvimento, a fim de nos tornarmos seres humanos totais, capazes de ultrapassar o campo do egoísmo, em direção às nossas mais altas potencialidades, as quais nos sintonizam às perspectivas de colaboração, de fraternidade e de união.

Em conclusão, a compreensão dos níveis de consciência e sua visão integral nos confere a base necessária para que, no tópico a seguir, possamos nos aprofundar nas

²⁷⁸ WILBER, *Psychologia perennis*, p. 39.

²⁷⁹ *Ibid.*, p. 40.

²⁸⁰ WILBER, *Psicologia Integral*, p. 208.

²⁸¹ *Ibid.*, p. 209.

características do processo de expansão da consciência, cuja resultante é a ativação das capacidades humanas.

3.3 A expansão da consciência e a ativação das capacidades humanas

O conteúdo trabalhado no tópico anterior nos mostrou que o Grande Ninho do Ser de Ken Wilber representa um espaço de desenvolvimento para o indivíduo, no qual estão disponíveis facetas da realidade possíveis de serem alcançadas, por meio do desenvolvimento dos talentos e das habilidades que o constituem. Já compreendemos que o termo transpessoal designa a capacidade de ir além do ego, utilizando, para tanto, o âmbito pessoal. Como afirma Manuel Almendro, pioneiro e fundador do campo transpessoal na Espanha: “Não se trata de negligenciar a responsabilidade pelo pessoal a fim de cantar como anjos em um cartão-postal” (tradução nossa)²⁸². Trata-se, na perspectiva integral, de exercitar, de maneira simultânea, todas as potencialidades advindas de cada uma das dimensões humanas - física, emocional, mental e espiritual²⁸³. De acordo com Wilber, enquanto os níveis mais espirituais do Grande Ninho do Ser existem enquanto potenciais na estrutura consciencial e não como dados absolutos, os níveis mais materiais já se encontram mais consolidados em nossa realidade, de modo que atuam como âncoras a sustentarem o caminho rumo à integração.

Os níveis inferiores - matéria, corpo, mente - já surgiram numa grande escala, de modo que eles já existem plenamente desenvolvidos neste mundo manifesto. Mas, as estruturas superiores - psíquica, sutil, causal - ainda não estão conscientemente manifestas numa escala coletiva; elas continuam sendo, para a maior parte das pessoas, potenciais do corpo-mente humano, realidades não plenamente efetivadas.²⁸⁴

É nesse sentido que o Grande Ninho do Ser representa, para Wilber, uma oportunidade de ativação dos potenciais que vibram em latência em nossa intimidade. Ao longo desse processo, as experiências culminantes ou de pico²⁸⁵ desempenham um papel fundamental para a consolidação dos níveis mais espirituais da consciência no indivíduo. Embora, conforme Wilber, as experiências culminantes sejam temporárias, independentemente de sua profundidade, elas promovem o acesso aos níveis superiores da consciência, os quais se

²⁸² ALMENDRO, Manuel. “Transpersonal manifesto. Remembering, retracting paths: greatness and misery. Transpersonal psychology under review.” In: *Journal of Transpersonal Research*, 2009, Vol. 1 (2), p. 105.

²⁸³ Na obra *Psicologia Integral*, Ken Wilber sugere abordagens terapêuticas e atividades que se ligam a cada um desses níveis, no intuito de oferecer possibilidades para que cada indivíduo exerça todas as dimensões que compõem o Grande Ninho do Ser em seus processos pessoais. Para mais informações a esse respeito, conferir as páginas 130 e 131 do livro em questão.

²⁸⁴ WILBER, *Psicologia Integral*, p. 26.

²⁸⁵ Sobre o tema, conferir pp. 95 e 96.

desenvolvem à medida que tais estados temporários se tornam permanentes para a individualidade.

O desenvolvimento superior envolve, em parte, a conversão de estados alterados em realizações permanentes. Em outras palavras, nos âmbitos superiores da evolução, os potenciais transpessoais que só eram acessíveis em estados de consciência temporários são, em medida crescente, convertidos em estruturas de consciência duradouras.²⁸⁶

Na visão de Wilber, os estados meditativos são fundamentais para a consolidação dos níveis superiores da consciência, uma vez que proporcionam a conexão com eles de maneira mais prolongada e estável. Assim, gradativamente, a prática de acesso aos níveis superiores possibilita que seus potenciais aflorem, tornando-se cada vez mais duradouros. Isto, no entanto, só é viável porque as estruturas básicas ou mais materiais, as quais estão ao alcance do eu, já se encontram solidificadas na consciência, oferecendo o ancoramento necessário para que o indivíduo expanda suas possibilidades.

Cada vez que o eu [...] encontra um novo nível do Grande Ninho, ele, em primeiro lugar, identifica-se com ele e o consolida; em seguida, ele se desidentifica desse nível (ele o transcende, desencaixa-se dele); e então o inclui e o integra a partir do nível superior seguinte. Em outras palavras, o eu percorre um fulcro (ou um “marco”) do seu próprio desenvolvimento.²⁸⁷

Não obstante o processo descrito acima seja imprescindível para a individuação do ser humano, muitas vezes, a individualidade o mantém adormecido. O teólogo francês Jean-Yves Leloup e o psicólogo brasileiro Roberto Crema, ambos estudiosos da transpessoalidade, atribuem o motivo de tal adormecimento a uma patologia denominada por eles de *normose*. Segundo o francês Pierre Weil, um dos principais expoentes da Psicologia Transpessoal a atuar no Brasil, a normose “pode ser definida 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”²⁸⁸. O autor explica que o processo de instauração da normose acontece quando uma grande maioria de pessoas se encontra em acordo diante de uma opinião (ou postura), a qual adotam para si, de maneira mais ou menos consciente, criando um hábito. Acredita-se que tais normas deveriam atuar como ferramentas harmonizadoras de nossos campos físico, emocional e mental, colaborando para o equilíbrio de nossa qualidade de vida. Por isso, segundo Weil, o senso comum tende a

²⁸⁶ WILBER, *Psicologia Integral*, p. 30.

²⁸⁷ *Ibid.*, p. 50.

²⁸⁸ WEIL, Pierre. “Normose, anomalias da normalidade”. In: *Normose: a patologia da normalidade*. Campinas: Verus Editora, 2003, p. 22.

considerar aquilo que a maioria sente, pensa e faz o normal, criando uma espécie de roteiro a ser seguido. Embora nem todas as normas sejam benéficas ou se encaixem para a heterogeneidade de indivíduos, como há um consenso em torno delas, dificilmente se reconhece seu caráter patológico. Assim, trata-se de uma normalidade doentia, caracterizada por Weil da seguinte maneira:

1. é um hábito de pensar, sentir e agir;
2. aceito como normal por consenso social;
3. tem natureza patogênica ou letal;
4. possui gênese pessoal ou coletiva, mediante um processo introjetivo.²⁸⁹

Nesse contexto, existe uma grande diversidade de normoses, as quais são marcadas por duas particularidades em comum: o automatismo e a inconsciência. Para Weil, porque pertencer à minoria significa se tornar vulnerável e exposto às críticas, em geral, os seres humanos, por comodismo, seguem os exemplos ditados pela maioria. Dessa maneira, “tomar consciência da normose e de suas causas constitui a verdadeira terapia para a crise contemporânea”²⁹⁰. O processo de conscientização das normoses constitui uma oportunidade de libertação para vivenciarmos todos os níveis que compõem o Grande Ninho do Ser, despertando todas as potencialidades que nos traduzem enquanto seres humanos. Quando sentimos o desejo excessivo de nos tornarmos iguais aos outros, abrimos mão de nossas características essenciais, gerando adoecimentos em todos os níveis. Para Leloup, despertar para as próprias normoses é um processo árduo, pois, ao voltarmos para nós mesmos, no intuito de assumirmos nossos desejos mais íntimos, enfrentaremos consequências que podem chegar ao desprezo, ao julgamento e à quebra de laços. Em contrapartida, “se a pessoa for capaz de escutar o desejo profundo que habita nela e atravessar os medos envolvidos, alcançará uma identidade pessoal; enfim o poder de ser do eu”²⁹¹.

Em suas reflexões sobre o tema, Leloup esclarece que, à medida que nos individuamos, expandindo nossas consciências, podemos sentir o chamado do *Self*²⁹² para nos tornarmos mais do que “eu”, ou seja, mais do que um ego. Em suas análises sobre a conquista e a exploração dos mundos internos, Roberto Assagioli, psiquiatra italiano pioneiro na área da Psicologia Transpessoal, colabora com a visão de Leloup, Crema e Weil, ao ressaltar o fato de que, no momento atual, a humanidade se encontra diante de uma crise simultaneamente

²⁸⁹ WEIL, *Normose, anomalias da normalidade*, p. 23.

²⁹⁰ *Ibid.*, p. 25.

²⁹¹ LELOUP, Jean-Yves. “Normose e o medo de ser”. In: *Normose: a patologia da normalidade*. Campinas: Verus Editora, 2003, p. 31.

²⁹² De acordo com Carl Jung, o *Self* é um arquétipo que representa a totalidade psíquica do indivíduo, unificando consciente e inconsciente, de modo a integrar nossas particularidades mais essenciais.

coletiva e individual, a qual acarreta uma insatisfação geral pela vida comum. De acordo com o autor, esse descontentamento com as normas vigentes pode funcionar como estímulo a impulsionar a individualidade a buscar “algo a mais”: “Essa procura por algo diferente, essa rebelião contra a vida comum acontece de duas formas e, em ambos os casos, tende e leva à expansão da consciência”²⁹³. Para a Psicologia Transpessoal, a expressão “expansão da consciência” designa o processo, já mencionado, de transcendência do nível do ego (sem deixar de incluí-lo), o qual orienta o indivíduo a atingir níveis mais profundos em si mesmo, ampliando seu senso de identidade pelo acesso à dimensão espiritual. A perspectiva de Assagioli nos diz que tal processo se dá de duas maneiras - uma interna e uma externa - e em três direções - para baixo, horizontalmente e para cima, conforme descrevemos a seguir:

EXPANSÃO DA CONSCIÊNCIA		
Espaço		
<i>Interno</i>	<i>Externo</i>	
Leva à ampliação da consciência a respeito do mundo externo e, sobretudo, à exploração e ao domínio do espaço. Desenvolvem-se as atividades de dominação e utilização das forças da natureza.	Leva à ampliação da consciência a respeito do mundo interno. Justifica o crescente interesse pela Psicologia, pela exploração do inconsciente e pelas leis que regulam as energias psicológicas.	
Direção		
<i>Para baixo</i> (↓)	<i>Horizontalmente</i> (↔)	<i>Para cima</i> (↑)
Tendência a explorar o inconsciente inferior ou a deixá-lo aflorar no campo da consciência. Esta é a tarefa da psicanálise. Pode ser feita por motivos terapêuticos ou educativos, mas também pelo fascínio pelos aspectos primitivos e instintivos da natureza humana.	Tendência a fugir da autoconsciência pessoal para mergulhar na consciência coletiva. Refere-se à participação e à identificação com outros seres, com a natureza, com as coisas. Seu aspecto mais relevante é o senso de participação na vida e no vir a ser universal.	Tendência a buscar os níveis transpessoais. Pode acontecer ao elevar o “eu” até os níveis superiores ou ao abrir o “eu” à influência das energias provenientes de tais níveis. Intereração entre o ego e os níveis supraconscientes. Seu aspecto mais relevante é o contato com o Eu transpessoal.

QUADRO 17: A expansão da consciência. Quadro criado a partir das ideias de Roberto Assagioli.²⁹⁴

Embora Assagioli especifique a expansão da consciência em diversas categorias, dentro de nossa pesquisa, ao utilizarmos a expressão, referir-nos-emos à expansão que se

²⁹³ ASSAGIOLI, Roberto. “Expansão da Consciência: Conquista e Exploração dos Mundos Internos”. In: Istituto di Psicosintesi, Florença. Lição 01/1972. Tradução livre: Centro de Psicossíntese de São Paulo, fev. 2019. Disponível em: <<http://psicossintese.org.br/wp-content/uploads/2019/02/LI%C3%87%C3%83O-01.1972.pdf>>. Acesso em 13 fev. 2022, p. 1.

²⁹⁴ *Ibid.*, p. 1-3.

caracteriza no espaço interno e para cima, designando o acesso aos níveis transpessoais. O autor determina, ainda, dois modos de descida dos conteúdos supraconscientes à consciência: o espontâneo ou o provocado. O modo espontâneo origina o que costumamos chamar de inspiração e de intuição, as quais podem ser comparadas a “um relâmpago que ilumina momentaneamente ou por um tempo mais ou menos longo a consciência de vigília”²⁹⁵. O modo provocado, por sua vez, explora,ativamente, os níveis transpessoais, a partir de uma elevação voluntária do eu consciente (ego), por meio, por exemplo, da prece ou da meditação, processos que, independente de quais sejam, demandam a aplicação da *vontade*.

Direi somente que, em todos os vários modos e fases da elevação da consciência, é necessário o uso da vontade. A vontade é necessária para eliminar os obstáculos, para manter o estado de recepção; é como propulsora para uma elevação sempre mais alta; para estabilizar a consciência em níveis superiores; enfim, para dirigir e usar as energias aprisionadas.²⁹⁶

De maneira complementar ao pensamento de Assagioli, Leloup afirma que, muitas vezes, não engendramos o processo de ascese aos níveis superiores de nossas consciências, despertando todos os potenciais que nos tornam humanos, por medo de perdermos a noção de identidade e tudo o que construímos nos ambientes nos quais circulamos²⁹⁷. Assim, a força da vontade, na perspectiva de Assagioli, opera como a mola propulsora a nos guiar em direção ao alto, a fim de acessarmos nossas potencialidades, por meio da conexão com os níveis mais transcendentais de nós mesmos.

No que diz respeito aos efeitos que as expansões da consciência têm sobre a personalidade, Assagioli reforça a responsabilidade e o cuidado em torno de tais processos, uma vez que podem se tornar danosos para uma individualidade mal preparada.

Acima de tudo, podem produzir exaltações: a personalidade sente-se plena de novas forças e toma consciência das potencialidades superiores inerentes ao supraconsciente e ao Eu. Ao realizar um Eu essencialmente da mesma natureza da *Realidade Suprema*, algo *divino*, pode suscitar um senso de exaltação na personalidade que se ilude pensando estar no mesmo nível superior, e já ser, antes do longo e necessário processo de transmutação e regeneração, aquele que percebeu que se tornou consciente no momento de iluminação²⁹⁸.

De acordo com o autor, uma expressão extrema referente a essa exaltação seria “Eu sou Deus”, fato que se constitui uma ilusão e um erro fundamental, visto que o indivíduo

²⁹⁵ ASSAGIOLI, *Expansão da Consciência*, p. 4.

²⁹⁶ *Ibid.*, p. 6.

²⁹⁷ LELOUP, *Normose e o medo de ser*, p. 31.

²⁹⁸ ASSAGIOLI, *Expansão da Consciência*, p. 8.

confunde o que existe em potencial e o que é atual em sua existência. É certo que a elevação aos níveis transpessoais proporciona o acesso às potencialidades da personalidade. Todavia, é também necessário um longo processo de germinação, desenvolvimento e assimilação dos elementos ali captados para que se concretizem de fato. Para Assagioli, ao retornar para o nível da consciência comum, o indivíduo precisa se dar conta de que há uma “longa obra, complexa e também penosa para passar do potencial ao realizável e colocar em ação aquelas potencialidades”²⁹⁹. Outros efeitos prejudiciais para a individualidade mal preparada são, de acordo com o autor, tensão nervosa e psíquica excessivas, além de conflitos advindos dos conteúdos inferiores, quando não integrados corretamente no trabalho terapêutico.

Embora seja necessário pontuar as possibilidades nocivas dos processos de expansão da consciência mal conduzidos, nosso propósito principal é ressaltar os efeitos positivos, de caráter temporário ou duradouro, que tais experiências são capazes de proporcionar para a individualidade. Assagioli nomeia os efeitos temporários de *estados estáticos*, os quais proporcionam a comunhão com a mais vasta Realidade e a contemplação do que existe nos mundos superiores: “Eles são acompanhados pelo senso de alegria, de potência, de amor, de inclusão, de compreensão crescentes, suscitando impulsos de dedicação, de consagração à Realidade ou ao Ser superior com o qual esteve em contato”³⁰⁰. Como se tratam de estados temporários, segue-se que o indivíduo tende a buscar a repetição das experiências, postura que, gradativamente, faz com que o nível geral da personalidade se eleve, a partir do contato constante com os conteúdos superiores, fortalecendo-se intimamente para se manter nas condições jubilosas por períodos cada vez mais longos³⁰¹ (denominados por ele de *estados duradouros*).

Para que as expansões conscientiais sejam genuinamente proveitosas para o indivíduo, Assagioli assevera a necessidade de se executar duas tarefas básicas: 1) a compreensão e a correta interpretação das experiências vividas, que evitão as exaltações; 2) a assimilação ou a integração na personalidade dos novos conteúdos acessados. Segundo o autor, todo o processo pode ser considerado como uma morte e uma ressurreição, uma vez que o indivíduo passa a ter a oportunidade de desenvolver, conscientemente, as novas capacidades adquiridas na expansão, utilizando-as a seu favor. Aqueles que passam pelos processos de expansão de consciência, integrando suas vivências devidamente, de acordo com Assagioli, além de terem

²⁹⁹ ASSAGIOLI, *Expansão da Consciência*, p. 8.

³⁰⁰ *Ibid.*, p. 9.

³⁰¹ *Ibid.*

a capacidade de irradiarem, espontaneamente, suas transformações pelas suas posturas íntimas, também tendem a utilizar as capacidades adquiridas de maneira externa:

Aqueles que têm tido elevações de consciência no sentido superior sentem-se, naturalmente [...] inclinados a compartilhar com os outros as suas riquezas internas. É uma atividade que se pode chamar *serviço*. Ela pode ser desenvolvida de diversos modos, segundo as atitudes e os interesses individuais. A mais direta é ajudar os outros a obter essas ampliações e elevações da consciência [...].³⁰²

Roberto Crema, em suas definições e análises sobre a normose, descreve esse caminho delineado por Assagioli como um processo no qual nos tornamos plenamente humanos, à medida que investimos nos talentos que “o Mistério” nos confiou. Segundo essa perspectiva, Crema explica que o ser humano introduziu no planeta a evolução intencional e consciente: “A pessoa evolui se quiser, à medida que enveredar no caminho da individuação”³⁰³. Partindo do pressuposto de que não nascemos para morrer, mas para *ser*, Crema atesta que um existir pleno é caracterizado pelo desenvolvimento de nossos talentos vocacionais, os quais, sob a ótica de Assagioli podem ser acessados por meio das experiências de expansão da consciência, engendradas a partir da força da vontade. Para Pierre Weil, o empenho no desenvolvimento dos potenciais mais íntimos é precisamente o que diferencia uma pessoa normótica de uma pessoa saudável: enquanto o normótico procura a felicidade onde não é encontrada, o saudável busca a plenitude de si mesmo, tornando-se quem realmente é³⁰⁴. Weil também nomeia o indivíduo saudável de mutante: “O mutante é aquela pessoa que, esteja onde estiver, transforma os próprios valores, trabalha a si mesma para uma única finalidade: lograr a plenitude, ou seja, o pleno alcance de todo o seu potencial, da sua liberdade e da consciência total”³⁰⁵.

Dessa maneira, todos os processos acima descritos acabam por gerar, ao longo do tempo, não apenas uma transformação íntima, colaborando com a saúde integral do indivíduo, mas também uma modificação geral nas estruturas sociais, originando novas formas de lidar com a existência, além de moldes mais integradores para a civilização. Isto porque personalidades que ativam seus mais altos potenciais humanos, em busca da plenitude, colaboraram, pela influência de suas mudanças internas, para que a sociedade, no nível externo, também caminhe em direção à plenitude.

³⁰² ASSAGIOLI, *Expansão da Consciência*, p. 11.

³⁰³ CREMA, Roberto. “Três fundamentos da normose”. In: *Normose: a patologia da normalidade*. Campinas: Verus Editora, 2003, p. 42.

³⁰⁴ WEIL, Pierre. “Do estagnante ao mutante”. In: *Normose: a patologia da normalidade*. Campinas: Verus Editora, 2003, p. 154.

³⁰⁵ *Ibid.*, p. 156.

3.4 A transcendência e a espiritualidade na perspectiva transpessoal

O caminho delineado ao longo deste capítulo evidenciou a importância da espiritualidade para a manutenção dos estados de saúde da individualidade. Compreendemos, a partir da visão integral elaborada por Ken Wilber, que, no espectro da consciência, a dimensão espiritual representa tanto a faceta mais elevada, como a base presente em toda a estrutura consciencial, abrangendo o todo e ultrapassando-o, simultaneamente. Nesse sentido, inferimos que o aspecto espiritual da individualidade é uma dimensão constitutiva da consciência, simbolizando, como percebemos no tópico anterior, uma possibilidade de acesso e desenvolvimento das mais altas potencialidades humanas. No prefácio da segunda edição de sua obra *Introdução à Psicologia do Ser*, Abraham Maslow afirma que “sem o transcendent e o transpessoal, ficamos doentes, violentos e niilistas, ou então vazios de esperança e apáticos”³⁰⁶. Para o autor, enquanto seres humanos, “necessitamos de algo 'maior do que somos', que seja respeitado por nós próprios e a que nos entreguemos num novo sentido [...]”³⁰⁷ demonstrando que, o desenvolvimento psicológico ótimo também decorre do reconhecimento e do progresso de nossa dimensão transcendente.

Ao analisar a relação entre a Psicologia e as tradições religiosas ocidentais e orientais, Carl Gustav Jung, cujo trabalho representa uma importante base para a Transpessoal, explica que a religião ocupa um papel importante para um grande número de indivíduos, constituindo “uma das expressões mais antigas e universais da alma humana”³⁰⁸ e, por isso, deveria, ao menos, ser constatada pela área psicológica. Tratando do conceito em torno do termo “religião”, Jung esclarece que, seus estudos, partem de uma acurada observação daquilo que o teólogo alemão Rudolf Otto³⁰⁹ chamou de “numinoso”: “[...] uma existência ou um efeito dinâmico não causados por um ato arbitrário”³¹⁰. Nessa perspectiva junguiana, o fenômeno religioso, ao se relacionar com o numinoso, constitui uma condição independente da vontade do indivíduo por se vincular a algo que se apodera do sujeito humano (ou o domina), acarretando uma mudança de consciência: “Poderíamos, portanto, dizer que o termo 'religião' designa a atitude particular de uma consciência transformada pela experiência do

³⁰⁶ MASLOW, Abraham H. *Introdução à Psicologia do Ser*. 2^a ed. Tradução: Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Eldorado, 1968, p. 12.

³⁰⁷ *Ibid.*

³⁰⁸ JUNG, C. G. *Psicologia da religião ocidental e oriental*. 3^a ed. Tradução: Pe. Dom Mateus Ramalho Rocha. Petrópolis: Vozes, 1988, p. 1.

³⁰⁹ Para Rudolf Otto, os aspectos considerados divinos compõem um grupo de vivências que expressam algo além do âmbito racional, utilizando o termo *numinoso* para designar o caráter irracional e incognoscível da religião. O autor acredita que considerar apenas os aspectos intelectuais e morais do sagrado seja algo mortificador para a humanidade e explica que a essência de toda religião reside no aspecto numinoso, isto é, em sua particularidade incontrolável e impronunciável. (CECCON, HOLANDA, 2012, p. 65)

³¹⁰ JUNG, *Psicologia da religião ocidental e oriental*, p. 3.

numinoso”³¹¹. Embora esteja particularmente voltada para as religiões, a visão de Jung, ao se ligar ao aspecto numinoso do fenômeno religioso, aponta para a importância da influência do sagrado na experiência humana. De maneira análoga ao pensamento junguiano e diante da reflexão elaborada até o momento, compreendemos que, não apenas as vivências religiosas têm a capacidade de proporcionar uma transformação da consciência, mas também as vivências espirituais, as quais não necessariamente se localizam dentro de uma estrutura dogmática.

Segundo Stanislav Grof, a Psicologia Transpessoal é uma disciplina que integra espiritualidade e ciência, partindo do pressuposto de que ambas se complementam na construção de uma compreensão mais holística da realidade. No entanto, Grof ressalta que, para compreendermos a visão transpessoal acerca do aspecto transcendente da consciência, é fundamental diferenciarmos religião e espiritualidade. Para o autor, enquanto a espiritualidade se vincula às experiências diretas de dimensões e aspectos incomuns da realidade, sem a necessidade de um mediador no contato com o divino, a religião se relaciona a atividades institucionalizadas em locais específicos, com sistemas oficiais³¹². Na abertura de sua obra, *A tempestuosa busca do Ser: Um guia para o crescimento pessoal através da crise de transformação*, Stanislav Grof e Christina Grof afirmam que:

O desenvolvimento espiritual é uma capacidade evolutiva inata de todos os seres humanos. É um movimento em direção à totalidade, a descoberta dos verdadeiros potenciais de um indivíduo. E é tão comum e natural como o nascimento, o crescimento físico e a morte - uma parte integral de nossa existência.³¹³

Isso significa que o âmbito espiritual da consciência, além de ser legítimo para a psique, é também de suma importância para o desenvolvimento integral do indivíduo. Corroborando a visão de Grof e Grof, Saldanha e Simão sustentam que a transcendência é inerente ao ser humano, representando suas características mais elevadas, as quais suscitam um senso de comprometimento, bem como a construção de um sentido de vida. Em seus estudos sobre o sagrado nos processos de cura, os autores recordam que: “Para Maslow, a transcendência na Psicologia Transpessoal indica a natureza mais ampla do indivíduo e não a

³¹¹ *Ibid.*, p. 4.

³¹² SALLES, V. JARDIM, A. MACIEL, C. “Duas entrevistas com Stanislav Grof, editadas por Virginia Salles, Álvaro Jardim e Carmen Maciel”. Tradução de Álvaro Jardim. In: *Giornale Storico del Centro Studi di Psicologia e Letteratura*, vol. 3, aprile 2007, fascículo 4, Psicologia e Comunicazione, p. 259. Disponível em: <<https://www.aljardim.com.br/grof/8.pdf>>. Acesso em 15 fev. 2022.

³¹³ GROF, Christina. GROF, Stanislav. *A tempestuosa busca do Ser: Um guia para o crescimento pessoal através da crise de transformação*. São Paulo: Cultrix, 1995, p. 1.

autoaniquilação da sua individualidade”³¹⁴. Aurino Ferreira e Sidney Silva, estudiosos da área, por sua vez, afirmam que, para o paradigma transpessoal, a espiritualidade se relaciona ao que fazemos para viver a vida de maneira intensa, tornando-a plena de sentido, a partir do cultivo consciente dos vínculos afetivos: “Em síntese, pelo fato de o espiritual ser uma experiência transpessoal, tem relação direta com a natureza da subjetividade. Nesse caso, a espiritualidade emerge como aquilo que caracteriza o ser mesmo do sujeito”³¹⁵. Nessa perspectiva, o aspecto transcendente da consciência representa a possibilidade de ampliação dos domínios do “eu” e, por isso, como já nos mostrou a visão de Ken Wilber, não se encontra dissociado dos aspectos mentais, emocionais e físicos.

Wilber, ao tratar do tema da espiritualidade em suas pesquisas, reforça a importância de se definir o termo, a fim de evitarmos interpretações distorcidas. Partindo de sua construção em torno da estrutura consciencial, o autor afirma a existência de, pelo menos, cinco definições diferentes, as quais nos mostram, de acordo com cada ponto de vista, se a espiritualidade se desenvolve ou não em estágios.

Eis aqui as definições mais comuns: (1) A espiritualidade envolve os níveis mais elevados de qualquer uma das linhas de desenvolvimento. (2) A espiritualidade é a soma total dos níveis mais elevados das linhas de desenvolvimento. (3) A espiritualidade é, ela mesma, uma linha de desenvolvimento separada. (4) A espiritualidade é uma atitude (tal como a sinceridade ou o amor) que você pode ter em qualquer estágio em que esteja. (5) A espiritualidade, basicamente, envolve experiências de pico e não estágios.³¹⁶

Para Wilber, as definições acima representam aspectos diferentes e importantes do amplo fenômeno da espiritualidade e, portanto, em uma perspectiva integral, todos merecem ser incluídos. Sintetizamos, a seguir, os principais pontos que caracterizam cada um dos conceitos do autor sobre o tema em questão.

(1) A espiritualidade envolve os níveis mais elevados de qualquer uma das linhas de desenvolvimento	Aqui, espiritualidade significa os níveis transpessoais de qualquer uma das linhas de desenvolvimento (como nossas capacidades cognitivas mais elevadas, nossos afetos mais desenvolvidos, nossas aspirações morais mais elevadas etc.). Reflete tudo o que aponta para os níveis mais elevados de cada uma das linhas.
--	---

³¹⁴ SALDANHA, Vera. SIMÃO, Manoel José. “O Sagrados nos processos de cura e transformação na perspectiva da Abordagem Integrativa Transpessoal”. In: *Revista transdisciplinar - Uma oportunidade para o livre pensar*, vol. 4, ano 2, nº 4, jul. 2014. Disponível em: <<http://revistatransdisciplinar.com.br/wp-content/uploads/2018/01/1-%E2%80%93-O-Sagrado-nos-processos-de-cura-e-transforma%C3%A7%C3%A3o-na-perspectiva-da-Abordagem-Integrativa-Transpessoal.pdf>>. Acesso em 15 fev. 2022.

³¹⁵ FERREIRA, Aurino L. SILVA, Sidney C. R. “A espiritualidade como acontecimento transpessoal”. In: *Psicologia, Espiritualidade e Epistemologias Não-Hegemônicas*, vol. 3. São Paulo: CRP, 2016, p. 81-89.

³¹⁶ WILBER, *Psicologia Integral*, p. 147.

	Nesse caso, a espiritualidade segue um curso sequencial.
(2) A espiritualidade é a soma total dos níveis mais elevados das linhas de desenvolvimento	Aqui, embora as linhas de desenvolvimento individuais se desdobrem de maneira hierárquica, a soma total dos níveis mais elevados dessas linhas não apresentaria um desenvolvimento em estágios. O caminho espiritual de cada pessoa é individual e único, mesmo que as aptidões particulares sigam um caminho definido.
(3) A espiritualidade é, ela mesma, uma linha de desenvolvimento separada	Aqui, o desenvolvimento espiritual mostra um curso sequencial, uma vez que uma linha de desenvolvimento, por definição, mostra desenvolvimento.
(4) A espiritualidade é uma atitude (tal como a sinceridade ou o amor) que você pode ter em qualquer estágio em que esteja	Aqui, há dificuldade de manter a coerência, pois as atitudes tendem a se desdobrar do modo egocêntrico para o sociocêntrico e, então, para o mundicêntrico; e, portanto, não estaria completamente presente em todos os níveis. É a definição mais comum.
(5) A espiritualidade, basicamente, envolve experiências de pico e não estágios	Aqui, as experiências não apresentam desenvolvimento sequencial, uma vez que são temporárias. Além disso, os estados são incompatíveis uns com os outros: não é possível estar em vigília e em sono, ao mesmo tempo.

QUADRO 18: As cinco definições de espiritualidade, de acordo com Ken Wilber.³¹⁷

A despeito da possibilidade de se desenvolver ou não de maneira sequencial, Wilber atesta que espiritualidade envolve, certamente, a prática. Tal visão não pretende negar a importância da crença, da fé ou da mitologia religiosa, mas propõe incluir o âmbito da experiência tão testemunhado pelos grandes santos, iogues e sábios da humanidade³¹⁸. Nesse sentido, mesmo que a espiritualidade esteja associada unicamente às experiências de pico, percebemos que estas também podem ser induzidas, fato que requer algum tipo de prática, como a prece, a meditação ou os rituais. Segundo Wilber, “todas essas práticas deixam a pessoa receptiva a uma experiência direta do Espírito e não meramente a crenças ou ideias a respeito do Espírito”³¹⁹. A partir do paradigma wilberiano, compreendemos, portanto, que, na perspectiva transpessoal, a espiritualidade autêntica não pretende traduzir o mundo de uma maneira diferente, excluindo as propostas mais racionais e cartesianas da existência, mas almeja transformar a consciência, a partir da ampliação perceptual sobre si mesma, sobre aquilo que a circunda, sobre o outro e sobre o sagrado.

³¹⁷ WILBER, *Psicologia Integra*, p. 147-152.

³¹⁸ *Ibid.*, p. 156.

³¹⁹ *Ibid.*, p. 154.

CONCLUSÃO

A partir do presente capítulo, compreendemos como o recente paradigma da transpessoalidade se desenvolveu dentro do contexto psicológico, ampliando as possibilidades de aprofundamento do universo psíquico. Em um breve sobrevôo pela história da Psicologia, percebemos as contribuições da psicanálise, do *behaviorismo* e do humanismo para o surgimento da Transpessoal, a qual, enquanto linha psicológica, esforça-se por assumir uma visão mais integral do ser humano e, por esse motivo, não busca excluir os ensinamentos precedentes, mas, sim, incluí-los, a fim de ultrapassá-los. Verificamos que o reconhecimento do âmbito espiritual como faceta imprescindível para o estado de saúde da individualidade acarretou grandes transformações para a área, que, até o momento de seu surgimento, tendia a localizar os fenômenos espirituais no campo das patologias. Diante disso, a Psicologia Transpessoal surge com uma visão mais holística, a qual favorece o desenvolvimento dos mais altos potenciais humanos, por meio da integração de seus aspectos físicos, emocionais, mentais e espirituais. No que diz respeito à compreensão da estrutura consciencial, tomamos como base, principalmente, os estudos de Ken Wilber sobre a consciência em espectro, cujas conclusões nos proporcionaram uma maneira global de entender o *modus operandi* dos níveis que nos constituem seres biofisiopsicosocioculturais. A partir disso, debruçamo-nos na reflexão sobre como a expansão da consciência, engendrada pela perspectiva transpessoal, colabora para a ativação de nossas capacidades, de modo a nos tornarmos plenamente humanos. Por fim, analisamos como o paradigma wilberiano compreende a espiritualidade dentro da Psicologia Transpessoal, descobrindo os diferentes conceitos acerca do termo, os quais nos revelaram como o desenvolvimento espiritual é uma possibilidade de transformarmos a consciência, movimentando-nos em direção à totalidade.

Perante o conteúdo exposto, notamos a presença de uma transdisciplinaridade que permeia a trajetória da Psicologia Transpessoal. Por assumir característica abrangente, a Transpessoal se utiliza dos conhecimentos da Filosofia, da Física, da Antropologia e das Religiões, transitando pelas diversas áreas de saber, no intuito de colaborar para o desenvolvimento completo do ser humano, rumo à sua totalidade. Desse modo, com o objetivo de transcender o nível da personalidade, as práticas transpessoais proporcionam o acesso ao sagrado, despertando o indivíduo para uma realidade mais integradora, na qual haja a possibilidade de sustentação em bases mais elevadas no que tange à moral, ao intelecto, às emoções e à matéria. Assim, observamos que a Psicologia Transpessoal assume particularidades vinculadas ao pensamento complexo, desenvolvido no capítulo 1 desta

pesquisa, a saber: a compreensão de que o conhecimento das partes depende do conhecimento do todo; o reconhecimento da multidimensionalidade dos fenômenos; a abordagem de realidades concomitantes e o respeito às diferenças no reconhecimento da unidade. Da mesma maneira, inferimos que, em algum nível, a Transpessoal encontra vínculo com o método da correlação de Paul Tillich, ao unir diferentes áreas do conhecimento, a fim de legitimar a dimensão espiritual da consciência, de modo a oferecer possibilidades para que os indivíduos construam respostas às questões particulares que envolvem o processo de individuação.

Após o estudo da Psicologia Transpessoal, o qual seguiu as análises sobre a Cristologia contemporânea do diálogo inter-religioso, nossa intuição é de que a doutrina sobre o Cristo no encontro entre as fés, ao promover a troca consciente e respeitosa, possa contribuir para o entendimento do que a quarta força psicológica assume como expansão da consciência. Concluímos, portanto, que, não obstante suas diferenças, os pressupostos da transpessoalidade apresentam o potencial de interlocução com a área cristológica da Teologia, a fim de ampliar as possibilidades no processo ascensional de conexão com o sagrado, sobretudo para aqueles que concebem Jesus Cristo como salvador. À vista disso, o capítulo seguinte tratará de organizar as aproximações e os distanciamentos entre ambas as áreas, de modo a averiguar em que medida podemos considerar a autenticidade de nossa hipótese.

4.

CRISTOLOGIA DO DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO E PSICOLOGIA TRANSPESSOAL

Em nossas reflexões iniciais, o pensamento complexo de Edgar Morin nos ensinou, que o modelo vigente de desenvolvimento intelectual, baseado no sistema disciplinar, promove uma hiperespecialização das áreas de saber, inibindo as possibilidades de uma visão mais global em torno das questões que emergem da humanidade. Nesse contexto marcado pela fragmentação, tornamo-nos inábeis para integrarmos os conhecimentos, a fim de conduzirmos nossas vidas de maneira mais profunda, encarando, de fato, as ambiguidades e incertezas advindas da existência. Recordamos que a proposta de Morin, ao elaborar as concepções da complexidade, trata de conectar a fração ao todo, buscando suas possíveis interações, no intuito de reconhecer a unidade na diversidade, a distinção na união e vice-versa. Isto significa, portanto, admitir o aspecto multidimensional da inteligência humana e, por conseguinte, do ser humano em si e da realidade, favorecendo a integração dos diferentes níveis que os compõem, a partir de um olhar que contemple o complexo: a transdisciplinaridade. Visando à inclusão e à transcendência das disciplinas, o paradigma transdisciplinar, o qual se ancora no pensamento complexo, pretende identificar seus pontos de convergência, a fim de alcançar uma compreensão mais integral acerca do mundo. Ao se fundamentar nas bases da cooperação, tal perspectiva nos leva à percepção de que o todo é permeado por interações que conectam e, portanto, permitem ultrapassar o particular, de modo a acessarmos aspectos coletivos. Nesse sentido, a proposta extrapola o nível do conhecimento, tornando-se, para além do intelecto, uma possibilidade de aprofundamento nas conexões que nos compõem enquanto humanidade.

Em face dos progressos e dos desafios apresentados pela contemporaneidade, encontramo-nos em um contexto verdadeiramente complexo, no qual as noções de fronteira são ressignificadas pelas possibilidades de contato cada vez mais ampliadas pelos avanços tecnológicos. Assim é que um contexto complexo nos pede um pensamento também complexo, capaz de buscar respostas para as questões que despontam da existência humana. À vista disso, no presente capítulo, pretendemos elaborar as correlações existentes entre os conteúdos apresentados até o momento, tratando de expor, de maneira mais sistemática, suas aproximações e seus distanciamentos, bem como suas possibilidades e suas limitações no que concerne à colaboração mútua entre a Cristologia do diálogo inter-religioso e a Psicologia

Transpessoal. Pretendemos, dessa maneira, compreender como o campo teológico pode favorecer a busca por respostas às questões apresentadas pelo campo psicológico. Com fins de recapitação, vejamos, brevemente, nossa trajetória ao longo desta pesquisa:

CAPÍTULO 1	<ul style="list-style-type: none"> - Apresentamos as bases do pensamento complexo e da transdisciplinaridade em Edgar Morin e Basarab Nicolescu, as quais visam embasar nossa reflexão; - Compreendemos o cenário no qual o diálogo inter-religioso se desenvolveu no âmbito teológico; - Desenvolvemos os principais aspectos que nos interessam na reflexão de Paul Tillich sobre o método da correlação.
CAPÍTULO 2	<ul style="list-style-type: none"> - Apresentamos, de maneira geral, a visão de Jacques Dupuis a respeito da Cristologia em perspectiva dialogal; - Compreendemos como o Jesus da história e o Cristo da fé se relacionam no contexto do diálogo inter-religioso; - Desenvolvemos a relação entre a Cristologia cristã e a Cristologia hindu, segundo Dupuis; - Expusemos a perspectiva cosmoteândrica elaborada por Raimon Panikkar.
CAPÍTULO 3	<ul style="list-style-type: none"> - Apresentamos como o surgimento da transpessoalidade trouxe um novo paradigma psicológico à luz do pensamento de Vera Saldanha, Stanislav Grof, Roger Walsh, Frances Vaughan, entre outros; - Compreendemos o que são os níveis da consciência e a visão integral na perspectiva de Ken Wilber; - Desenvolvemos uma reflexão em torno do vínculo entre a expansão da consciência e a ativação das capacidades humanas, acrescentando colaborações de Roberto Assagioli à visão wilberiana; - Expusemos a visão de sagrado e de espiritualidade no contexto Transpessoal.

QUADRO 19: Trajetória desta pesquisa.

Após uma fundamentação teológica inicial, adentramos o âmbito do diálogo inter-religioso propriamente dito para que pudéssemos, então, investigar a área da Psicologia Transpessoal. Diante dos conteúdos estruturados nesta pesquisa, ao longo de nossa trajetória, fomos interpelados por algumas inquirições essenciais para o cumprimento de nossos propósitos. Qual a grande questão por trás dos pressupostos da transpessoalidade? Como a Teologia, em suas bases cristológicas, pode apresentar respostas para as perguntas existenciais que se manifestam a partir da perspectiva transpessoal? Quais as principais diferenças entre a Cristologia e a Psicologia Transpessoal? Há espaço para que ambas se enriqueçam mutuamente? Como? De que maneira os conteúdos apresentados até o momento se relacionam entre si? Assim, nas páginas que se seguem, procuramos desenvolver possibilidades de solução para tais questionamentos. Para tanto, ancoraremos nossas reflexões nas bases da transdisciplinaridade e do método da correlação de Paul Tillich, com o propósito de promovermos uma reflexão que dê conta de associar duas áreas de saber tão distintas tanto historicamente quanto conceitualmente.

Embora estejamos buscando uma correspondência entre as áreas de estudo em questão, sabemos que ambas se diferem em inúmeros aspectos, a iniciar pelo fato de que a Teologia é uma disciplina milenar e, portanto, já bastante amadurecida no tempo e no espaço, enquanto a Psicologia Transpessoal, não obstante seja consolidada, encontra-se em processo de maturação. Isto posto, pretendemos, no presente capítulo, apresentar alguns dos pontos que distanciam as áreas de conhecimento, a fim de aprofundarmos nossas análises, de modo a ampliarmos as possibilidades de correlação. Cientes de que não esgotaremos o assunto nas páginas que se seguem, optamos por delimitar três questões essenciais que geram contrastes importantes entre Teologia e Psicologia Transpessoal, a saber: a noção de “Eu” versus a noção de “Ego”; o entendimento de “Deus” versus o entendimento de “Dimensão Espiritual”; e a concepção de “Salvação” versus a concepção de “Individuação” e, por conseguinte, de “Autorrealização”, respectivamente.

A partir da oposição *Eu x Ego*, desejamos compreender como Teologia e Psicologia Transpessoal concebem a pessoa humana, de modo a percebermos o seu lugar nas reflexões levantadas. A partir da oposição *Deus x Dimensão Espiritual*, desejamos compreender como Teologia e Psicologia Transpessoal se relacionam com o âmbito do sagrado, de modo a percebermos as possibilidades de conexão com o Absoluto. Por fim, a partir da oposição *Salvação x Individuação*, desejamos compreender como Teologia e Psicologia Transpessoal consideram o processo de unificação ou totalização, de modo a percebermos como o ser humano atinge sua plenitude. No intuito de atingirmos tais objetivos, basear-nos-emos nos capítulos anteriores, procurando evidenciar como as reflexões já construídas podem nos auxiliar no percurso.

4.1 A questão da Psicologia Transpessoal e a possibilidade de resposta da Teologia

Nossas investigações em torno da Psicologia Transpessoal nos revelaram que o novo paradigma psicológico propõe a transcendência do ego, sem excluí-lo, a fim de acessarmos o âmbito espiritual da consciência. Esse processo, de acordo com nossas reflexões, visa, a partir das práticas terapêuticas transpessoais, ao reconhecimento, ao desenvolvimento e à integração das mais altas capacidades humanas, de modo a alcançar a totalidade do indivíduo pela inclusão de seus aspectos espirituais, mentais, emocionais e físicos. Recordamos, ainda, que a Transpessoal busca ir além dos limites estabelecidos pela personalidade, no intuito de aproximar o indivíduo dos mais altos valores humanos, tais como o senso de comunhão, o altruísmo, o amor e a compaixão.

A partir das colaborações de Ken Wilber e seu espectro da consciência, compreendemos que o ser humano é habitado por um impulso de realizar todo o Grande Ninho do Ser em sua completude. Isto significa, de acordo com sua Psicologia perene, percorrer, em perspectiva expansiva, os níveis da matéria, do corpo, da alma, da mente e do espírito. Em outras palavras, numa visão transpessoal, o caminho de individuação, no qual o ser humano procura tornar-se quem realmente é, diferenciando-se do senso comum, passa, necessariamente, pelos campos físico, emocional, mental e espiritual da consciência, em movimento de integração consciente dos aspectos que os compõem e coexistem. Esse caminho, conforme mostraram nossas análises, promove o contato com as potencialidades que vibram em latência em cada dimensão do indivíduo, viabilizando o progresso das características essenciais que nos tornam únicos no contexto da criação. Portanto, com a finalidade de desenvolvermos as correlações necessárias ao cumprimento dos objetivos desta pesquisa, pretendemos delimitar as possíveis questões em torno da transpessoalidade, buscando suas possíveis soluções por meio da Revelação cristã. Ao nos colocarmos diante dos conteúdos trabalhados até o presente momento, indicamos as principais temáticas levantadas pela Psicologia Transpessoal, as quais nos levarão à sua pergunta essencial:

- Acesso à espiritualidade;
- Busca pela totalidade;
- Desenvolvimento dos mais altos potenciais humanos;
- Expansão da consciência;
- Integração dos aspectos espirituais, mentais, emocionais e físicos;
- Transcendência do egoísmo.

Com base nos tópicos apontados acima, percebemos que, em algum nível, todos são permeados por um propósito comum: atingir a plenitude. Daí, inferimos que a grande questão que move a Psicologia Transpessoal, isto é, sua pergunta essencial, vincula-se à aspiração que o ser humano tem de sentir-se preenchido, inteiro, completo. Então, como alcançar esse estado? Já compreendemos que as elaborações teóricas e práticas do campo transpessoal visam oferecer oportunidades para que o indivíduo se aproxime de sua totalidade, transformando-se em quem realmente é. No entanto, nosso intuito, neste momento, é perceber como a Teologia, quando colocada em correlação com a Transpessoal, pode propor uma resposta à questão do desejo pela plenitude.

Segundo Paul Tillich, o termo “correlação” designa a “interdependência de dois fatores independentes [...] como a unidade de dependência e independência de dois fatores”³²⁰. Baseando-nos no método tillichiano da correlação, isso significa que a pergunta advinda da Psicologia Transpessoal é independente da resposta proposta pela Teologia ao mesmo tempo em que também dependem uma da outra. Nesse sentido, veremos que, em alguns aspectos, pergunta e resposta serão mutuamente independentes e, em outros, serão mutuamente dependentes. Reiteramos o fato de que Tillich determina que a questão em torno da interdependência deve ser resolvida dentro do que ele nomeia círculo teológico:

Podemos entender esse círculo como uma elipse (não como um círculo geométrico) cujos dois pontos centrais são constituídos pela pergunta existencial e pela resposta teológica. Ambos estão dentro da esfera do compromisso religioso, mas não são idênticos. O material da pergunta existencial é tomado da totalidade da experiência humana e de suas múltiplas formas de expressão.³²¹

A fim de encontrar as respostas para as perguntas existenciais que surgem da humanidade, o teólogo, de acordo com a visão tillichiana, deve participar da condição humana de maneira consciente, envolvendo-se em sua finitude e em toda angústia advinda de suas limitações. Assim, para que possamos chegar a uma resposta teológica efetiva, necessário é participarmos com todo nosso ser no contexto de onde a pergunta desponta³²², isto é, não apenas da condição humana e sua alienação, mas, aqui, também no âmbito da transpessoalidade. Como vimos no primeiro capítulo de nossa dissertação, Tillich aponta cinco correlações existentes, as quais pretendem elucidar como a revelação pode responder às questões existenciais, a saber: 1) revelação e razão; 2) ser e Deus; 3) Cristo e existência; 4) espírito e ambiguidade e 5) Reino de Deus e história. Destas, tomamos como foco para nosso

³²⁰ TILLICH, *Teologia Sistemática*, p. 308.

³²¹ *Ibid.*, p. 310.

³²² *Ibid.*

estudo o Cristo e a existência, cujo objetivo é demonstrar que Cristo é a resposta à pergunta sobre a alienação da existência. Acreditamos que tal correlação seja capaz de proporcionar o entendimento acerca do vínculo entre a Psicologia Transpessoal e a Teologia. Portanto, a seguir, pretendemos nos debruçar sobre essa temática, a fim de chegarmos à resposta teológica para a questão transpessoal.

Paul Tillich explica que o estado da existência é a alienação e, por isso, o ser humano se encontra alienado do fundamento de seu ser, dos outros seres e de si mesmo. O autor se apoia em bases filosóficas para esclarecer o termo, mas ressalta que, apesar de não ser bíblico, está implícito em diversas descrições bíblicas sobre a condição humana: “[...] nos símbolos da expulsão do paraíso, na hostilidade entre ser humano e natureza, na hostilidade mortal de irmão contra irmão, na alienação de uma nação em relação a outra [...]”³²³. À vista disso, a alienação designa o fato de que o ser humano não é o que, em sua essência, deveria ser, pois está alienado de seu verdadeiro ser³²⁴. Para o autor, a profundidade do vocábulo está, precisamente, na suposição de que nós pertencemos, essencialmente, a algo que, de maneira alguma nos é estranho, mas do qual estamos separados.

Embora estejam intimamente ligados, Tillich mostra que o conceito de “alienação” não substitui o de “pecado”: “[...] não é possível prescindir da palavra 'pecado', pois ela expressa aquilo que a palavra 'alienação' não conota, a saber, o ato pessoal de se afastar daquilo a que pertencemos”³²⁵. Dessa maneira, o pecado refere-se à natureza pessoal da alienação, ligando-se ao livre arbítrio. Segundo a perspectiva tillichiana, o senso comum utiliza a palavra “pecado” para denominar desvios das leis morais, no entanto, tal aplicação não representa o “pecado” como o estado de alienação àquilo que pertencemos (Deus, nosso eu). Nessa perspectiva, “os pecados”, enquanto desvios morais são, na verdade, expressões do “pecado”.

Não é a desobediência à lei que toma um ato pecaminoso, mas o fato de ser uma expressão da alienação do ser humano com relação a Deus, com relação aos seres humanos e com relação a si mesmo. Por isso, Paulo chama de pecado tudo aquilo que não provém da fé, da unidade com Deus.³²⁶

A partir disso, Tillich nos mostra que o pecado é vencido pela fé e pelo amor, porquanto isto tende a conectar o que está separado e, assim, supera a alienação na reunião. De acordo com o autor, a alienação contradiz tanto a essência do ser humano, como sua

³²³ TILLICH, *Teologia Sistemática*, p. 340.

³²⁴ *Ibid.*

³²⁵ *Ibid.*

³²⁶ *Ibid.*, p. 341.

potencialidade para o bem, acarretando uma autodestruição, a qual, brotando da própria estrutura alienada, extingue a totalidade à qual pertencem. Nesse contexto, Tillich ressalta a liberdade finita do ser humano, que, a partir de suas escolhas, pode fazer com que ele perca a si mesmo e o seu mundo, desintegrando seu senso de unidade. Nisso reside o “mal”, cujo sentido, para o autor, representa as consequências do estado de pecado e de alienação.

A perda do eu, como primeira marca básica do mal, é a perda do próprio centro determinante; é a desintegração do eu centrado, por pulsões destrutivas que não mais é possível integrar na unidade. Enquanto permanecem centradas, estas pulsões constituem a pessoa como um todo. Mas quando se lançam umas contra as outras, dividem a pessoa. Quanto mais profunda é esta ruptura, mais o ser do ser humano enquanto ser humano é ameaçado.³²⁷

Assim, a fragmentação surge como uma ameaça possível de “quebrar o ser humano aos pedaços”, engendrando o sofrimento por ter perdido a si mesmo. Conforme esclarece Tillich, a solução para o problema da alienação não pode emergir da própria existência alienada, pois, o ser humano, em sua condição também alienada, possui uma liberdade finita, escravizada pelo pecado e, por isso, é incapaz de consumar a reunião com Deus. Somente a graça pode reunir aquilo que se encontra alienado³²⁸. Disso, segue-se que o ser humano, para administrar as pulsões que o levam à divisão de si mesmo, precisa transformá-las radicalmente, porém, como demonstra Tillich: “O ser humano, em relação a Deus, não pode fazer nada sem Ele. Para agir, ele precisa receber. O novo ser precede o novo agir”³²⁹. E, dessa maneira, o autor chega a um ponto crucial: somente um Novo Ser pode elaborar uma nova ação. Para o cristianismo, o Novo Ser aparece em Jesus como o Cristo, no transcurso da história, transformando a existência factual e “levando todo ser finito à plenitude ao vencer sua alienação”³³⁰. Rosino Gibellini, ao estudar o método da correlação, mostra-nos que o cristianismo é a mensagem da nova criação e é precisamente nessa perspectiva que se encontra o pensamento tillichiano: “[...] a nova criação apareceu em Jesus como o Cristo: é Ele o portador de uma nova realidade, é Ele o Novo Ser que venceu a alienação existencial e confere o poder de vencê-la” (tradução nossa)³³¹. À vista disso, o Novo Ser, manifesto em Jesus como o Cristo, constitui a resposta resolutiva, segundo o método da correlação, para a pergunta existencial acerca da alienação humana. De maneira análoga, inferimos que o Cristo também constitui a resposta ao desejo humano de plenitude levantado pelos pressupostos da

³²⁷ TILLICH, *Teologia Sistemática*, p. 355.

³²⁸ *Ibid.*, p. 371.

³²⁹ *Ibid.*, p. 372.

³³⁰ *Ibid.*, p. 380.

³³¹ GIBELLINI, Rosino. *La teología del siglo XX*. Sal Terrae: Santander, 1998, p. 108.

Psicologia Transpessoal. No entanto, considerando os propósitos desta pesquisa, nossa inferência parte de uma perspectiva específica: a solução para a demanda essencial pela busca da totalidade surge do Cristo apresentado pelo diálogo inter-religioso. Nesse sentido, sugerimos que *desejo por plenitude* e *alienação* se relacionam, na medida em que ambas tratam da questão da fragmentação humana: a primeira enquanto procura integrar todos os aspectos que compõem o indivíduo, a fim de que ele se torne inteiro e a segunda enquanto diz respeito ao estado que separa o ser humano de si mesmo e de Deus, contribuindo para o afastamento daquilo que é essencial no ser.

Já compreendemos que a Psicologia Transpessoal é a área psicológica que pretende favorecer a inclusão consciente dos aspectos espirituais, mentais, emocionais e físicos da individualidade. Segundo o psicólogo e estudioso do campo, Manoel José Pereira Simão, a Transpessoal está sustentada em uma concepção holística e sistêmica, a qual “[...] considera o organismo humano como um todo integrado [...]”³³². Recordamos, portanto, a visão de Ken Wilber, que atenta para o fato de que todo ser humano tem um impulso profundo de perpassar todos os níveis da consciência, utilizando, para tanto, seu próprio nível pessoal (a saber, o ego), “[...] de modo que se torne, na plena realização, um veículo do Espírito que brilha radiamente para o mundo [...]”³³³. Esse processo, de acordo com Wilber, tem caráter ascensional e, dessa maneira, aproxima-nos da divindade. Seguindo a mesma lógica, Roberto Crema reforça a importância de investirmos em nossos talentos mais essenciais, a fim de que nos tornemos plenamente humanos, assumindo postura de sujeitos ativos de nossa própria existência³³⁴. Isto significa ultrapassar o nível pessoal, sem excluí-lo, no intuito de aprofundar o conhecimento de si mesmo para além da personalidade, percorrendo o caminho de integração e retorno à unidade. Evocamos tais conteúdos para dizer que a busca pela totalidade, proposta pela Psicologia Transpessoal, a partir do autoconhecimento, revela que, antes, tal demanda parte do ser humano. Assim, a Transpessoal trata de oferecer algo que parte, em primeiro lugar, do indivíduo, o qual, ao se ver em sofrimento, procura maneiras para se harmonizar. Por fim, a Transpessoal só engendra a busca pela plenitude porque há, no ser humano, uma falta, um desejo de se sentir completo. É sob essa ótica que sugerimos a relação entre *desejo de plenitude* e *alienação*, a qual sintetizamos a seguir.

DESEJO DE PLENITUDE	↔	ALIENAÇÃO
----------------------------	---	------------------

³³² SIMÃO, *Psicologia Transpessoal e a Espiritualidade*, p. 508-519.

³³³ WILBER, *Psicologia Integral*, p. 209.

³³⁴ CREMA, *Três fundamentos da normose*, p. 42.

Leva o ser humano a buscar sua essência, aquilo que o torna único.	↔	Aparta o ser humano do fundamento de seu ser.
Representa a tentativa de o ser humano se transformar em quem realmente é.	↔	Faz com que o ser humano não seja o que, em essência, deveria ser.
Revela o empenho para o bem.	↔	Contradiz a potencialidade para o bem.
Parte do sofrimento causado pela inconsciência.	↔	Acarreta autodestruição.
Impulsiona o ser humano a reintegrar o seu senso de unidade, pelo desenvolvimento dos níveis espiritual, mental, emocional e físico.	↔	Faz com que o ser humano desintegre seu senso de unidade.
Tem como resultante a busca pelos desenvolvimento das mais altas capacidades humanas, as quais promovem integração.	↔	Tem como resultante a perda do próprio centro dominante, que divide o indivíduo.
Faz com que o ser humano volte para si mesmo, a fim de sanar seu sofrimento.	↔	Provoca sofrimento no ser humano por ter perdido a si mesmo.
Busca a reconexão com o sagrado e com os aspectos espirituais da consciência.	↔	Quebra a relação com Deus.

QUADRO 20: A relação entre *desejo de plenitude* e *alienação*.

De acordo com as reflexões de Tillich, a imagem bíblica de Jesus como Cristo nos mostra que, n'Ele, não existia nenhum sinal de alienação em relação a Deus, a si mesmo e a seu mundo: “Não existe qualquer vestígio de [...] um distanciamento de seu centro pessoal com relação ao centro divino, objeto de seu interesse último”³³⁵. Dessa maneira, compreendemos que Jesus Cristo nos traz a possibilidade de integração, de administração plena das possibilidades de fragmentação advindas da existência alienada. O autor explica que Jesus Cristo, em sua manifestação terrena, mostra-nos o que Deus quer que o ser humano seja: “Ele mostra aos que vivem sob as condições da existência aquilo que o ser humano é essencialmente e, portanto, o que ele deveria ser sob essas condições”³³⁶. Dessa maneira, Jesus atua como um mediador, cuja função é reunir o ser humano com Deus, convidando-o a se reconciliar com Ele. Tillich reforça o fato de que Jesus Cristo representa Deus encarnado dentro das condições de alienação da existência. Disso, salientamos que a humanidade essencial não se manifestou de maneira afastada da realidade. Ao contrário, esteve pessoalmente introduzida no estado terreno, participando da situação humana, sem, no entanto, ter sido vencida por ela. Dessa maneira, Cristo é aquele que, de acordo com o

³³⁵ TILLICH, *Teologia Sistemática*, p. 414.

³³⁶ *Ibid.*, p. 385.

simbolismo escatológico, estabelece o novo éon, um novo estado de coisas, ultrapassando a distância entre o finito e o infinito. É Ele o próprio Reino de Deus e quem participa n'Ele, participa do Novo Ser.

O Novo Ser é o ser essencial que, sob as condições da existência transpõe o abismo entre essência e existência. Para expressar esta ideia, Paulo usa o termo “nova criatura”, chamando aqueles que “estão em Cristo” de “novas criaturas”. “Em” é a preposição que indica a participação; quem participa na novidade do ser que está presente em Cristo se tornou uma nova criatura.³³⁷

Tillich esclarece que o emprego da expressão “Novo Ser” se refere à manifestação refinada do ser essencial dentro das condições humanas. O Novo Ser é novo porque já não representa a essência em potencial, é a essência em si mesmo, e, portanto, não se encontra alienado na existência concreta, muito menos em condição de conflito e autodestruição. Nesse sentido, podemos dizer que, em Jesus Cristo, manifestou-se a plenitude.

A aparição de Cristo é “escatologia realizada”. Sem dúvida, é realização “em princípio”, isto é, constitui a manifestação do poder e o começo da plenitude. Mas é escatologia realizada na medida em que nenhum outro princípio de realização pode ser esperado. Em Cristo, apareceu aquilo que, qualitativamente, significa plenitude.³³⁸

A fim de compreendermos de que maneira a plenitude se apresenta em Jesus Cristo, evocamos a constituição pastoral *Gaudium et spes*, a qual afirma que o mistério do ser humano só se esclarece verdadeiramente a partir do mistério do Verbo encarnado: “Cristo, novo Adão, na própria revelação do mistério do Pai e do seu amor, revela o homem a si mesmo e descobre-lhe a sua vocação sublime. Não é por isso de admirar que as verdades acima ditas tenham n'Ele a sua fonte e n'Ele atinjam a plenitude” (GS, n. 22). Sob essa ótica, Jesus Cristo é o ser humano perfeito, o qual, ao se tornar verdadeiramente um de nós, assumiu a natureza humana, elevando-a em si mesmo. É assim que o Novo Ser aparece em uma vida totalmente pessoal e, segundo Tillich, não seria possível ser diferente, uma vez que “só uma pessoa [...] é um eu plenamente desenvolvido, um eu que se confronta com um mundo ao qual simultaneamente pertence. Só numa pessoa são completas as polaridades do ser”³³⁹. Dessa maneira, a fim de atingir a plenitude, Jesus Cristo assumiu uma personalidade terrena, experimentando a humanidade, incluindo-a no processo de reconexão com Deus. Pontuamos que tal processo se assemelha à proposta Transpessoal, a qual visa à totalidade do indivíduo,

³³⁷ TILLICH, *Teologia Sistemática*, p. 408.

³³⁸ *Ibid.*, p. 409.

³³⁹ *Ibid.*

pelo desenvolvimento de suas mais altas capacidades humanas, isto é, por meio da inclusão da personalidade e todas suas características humanas.

De acordo com as reflexões tillichianas, se Jesus Cristo representa a unidade essencial entre Deus e o ser humano, cada sujeito é convidado a “ser como Cristo”, participando plenamente no Novo Ser presente n’Ele: “[...] nós, em nossa concretude, somos solicitados a participar do Novo Ser e a ser transformados por ele, não para além, mas dentro das contingências de nossa vida”³⁴⁰. Os relatos do Novo Testamento registram, por exemplo, a angústia de Jesus frente à morte. Apesar de experimentar essa sensação completamente humana, Jesus não a evita nem a elimina, assume-a, participando totalmente na finitude humana, de modo a vencê-la, ou seja, ultrapassá-la. Assim, diante do Cristo, somos estimulados a experimentarmos o Novo Ser no aqui-agora de nossa existência, a fim de nos transformarmos integralmente - proposta que também se aproxima dos pressupostos da Psicologia Transpessoal, cujo objetivo é reintegrar o ser humano em seu estado de saúde por meio da inclusão de seus aspectos espirituais, mentais, emocionais e físicos, processo que só se torna possível na existência concreta. Contudo, sob a perspectiva cristã, de modo a atingirmos esse objetivo, não nos basta boa vontade, é preciso “um dom que precede ou determina o caráter de todo ato da vontade. Nesse sentido, podemos dizer que o conceito do Novo Ser restabelece o sentido da graça”³⁴¹.

Diante das análises de Paul Tillich, deduzimos que o Novo Ser, manifesto em Jesus como o Cristo, representa a experiência de expansão máxima da consciência, na qual um ser humano concreto é capaz de reconhecer sua faceta egóica, transcendendo-a, a fim de alcançar os níveis transpessoais, nos quais se reúne a Deus. Dizemos, ainda, que o Novo Ser, em Jesus Cristo, representa a ativação das mais altas capacidades humanas, processo no qual o indivíduo se torna quem realmente é e assume sua vocação mais íntima, ultrapassando as limitações da personalidade, a fim de estabelecer posturas mais vinculadas à comunhão, ao amor, à fraternidade, à compaixão. Jesus é aquele que, a partir de sua consciência filial, mantém viva uma relação íntima com Deus, por meio das práticas orantes que O conectam a Ele, proporcionando o acesso à dimensão do sagrado - processo apontado por Ken Wilber e por Roberto Assagioli como primordial para que o indivíduo possa desenvolver o nível espiritual de sua consciência de maneira mais duradoura. Por fim, Nele, natureza humana e divina estão integradas, de modo que, em sua vida e ressurreição, percebemos a manifestação da totalidade, que inclui seus aspectos espirituais, mentais, emocionais e físicos, os quais

³⁴⁰ TILLICH, *Teologia Sistemática*, p. 411.

³⁴¹ *Ibid.*, p. 414.

foram assumidos e não eliminados. Podemos defender, portanto, que a vida de Jesus é marcada pela vivência da unidade e da desidentificação com o nível do ego, na medida em que Ele, a partir de uma visão mais holística, atuou na humanidade em posturas amorosas, em completa comunhão com Deus. Ao promover uma aproximação de Jesus com o âmbito da Psicologia Transpessoal, o psicólogo e teólogo espanhol Enrique Martínez Lozano aponta como o nazareno se relaciona com a transpessoalidade:

A consciência transpessoal é, portanto, uma consciência unitária e não egocêntrica. Quem a acessa, "vê" a unidade da realidade além do véu opaco que a mente se interpõe -além das aparentes diferenças- e age por amor a todos os seres. Assim, as duas características mais características de alguém que está nesse nível de consciência são a sabedoria e a compaixão. E é precisamente isso que mais se destaca na pessoa de Jesus (tradução nossa).³⁴²

Lozano explica que, quando estamos excessivamente identificados com o nível do ego, esquecendo-nos das outras dimensões que nos compõem, distorcemos a verdadeira natureza do real e tendemos a tomar como definitivo o que é passageiro. Essa noção faz com que tomemos nossa personalidade como absoluta e, por isso, busquemos todos os meios possíveis para defendê-la e afirmá-la, levando-nos aos padrões de competitividade, de rivalidade e de confronto. Contudo, de acordo com o autor, Jesus tinha uma compreensão mais fina da realidade e, assim, agia de maneira radicalmente diferente: “[...] Ele viu que o eu não era a realidade definitiva e, por isso mesmo, ensinou que viver para o eu equivale a perder a vida”³⁴³. Ao contrário de significar que Jesus não tenha tido um senso de eu, isto demonstra que Ele, em sua vivência terrena, integrou e transcendeu seu próprio ego, atingindo uma consciência unitiva:

Jesus vive em um estado de consciência unitiva ou transpessoal, de onde brota uma confiança ilimitada e um sentimento inquebrantável de unidade, que o faz viver em identificação com todos e com o Mistério do Real (Deus), até poder apresentar a si mesmo como ‘Eu Sou’ (tradução nossa).³⁴⁴

De acordo com o autor, Jesus representa um convite para que, ao silenciarmos nosso próprio eu, possamos experimentar o fato de que todos somos formados por uma mesma e única realidade e, assim, elevemo-nos à consciência unitiva, na qual seremos capazes de vibrar em sabedoria e em compaixão. Perante as reflexões apresentadas, sintetizamos, a seguir, algumas características primordiais que nos revelam o porquê de Jesus Cristo ser a

³⁴² LOZANO, Enrique Martínez. “El hombre sabio y compasivo: una aproximación transpersonal a Jesús de Nazaret”. In: *Journal of Transpersonal Research*, 2009, Vol. 1 (1), p. 36.

³⁴³ *Ibid.*, p. 37.

³⁴⁴ *Ibid.*, p. 55.

resposta para a pergunta concernente ao desejo de plenitude apontada pela Psicologia Transpessoal. Para tanto, utilizar-nos-emos dos aspectos delimitados no início deste tópico, os quais nos levaram à pergunta essencial no que diz respeito à transpessoalidade.

Sobre a temática do acesso à espiritualidade, Jesus Cristo responde, dando-nos o exemplo de sua prática fiel de oração, pela ascese, como maneiras de alinhar sua vontade humana à vontade de Deus, ancorando sua dimensão espiritual em sua rotina diária, como sugere a Psicologia Transpessoal.

Sobre a temática da busca pela totalidade, Jesus Cristo responde, revelando-nos a sua consciência filial, a partir de uma intimidade inefável com Deus, na qual Ele era capaz de afirmar “Eu e o Pai somos um”. Pela sua vida, morte e ressurreição, Jesus Cristo integra o humano e o divino em si mesmo, de maneira unitiva e completa, superando as possíveis fragmentações advindas do sofrimento da perda de si mesmo.

Sobre a temática do desenvolvimento dos mais altos potenciais humanos, Jesus Cristo responde, vencendo a alienação que nos separa do fundamento de nosso ser, dos outros seres e de nós mesmos, de modo a nos evidenciar o que, em essência, deveríamos manifestar. Jesus Cristo reflete a tendência de todo ser humano para o bem. Ele é a essência em si mesmo e não apenas em latência; um eu plenamente desenvolvido.

Sobre a temática da expansão da consciência, Jesus Cristo responde, assumindo a natureza humana, elevando-a em si mesmo, a fim de manifestar Deus dentro da realidade concreta. Jesus Cristo inclui o âmbito do “eu” (ego), mas o ultrapassa na medida em que renuncia seus desejos pessoais em favor do restabelecimento da união com Deus. Em outras palavras, Ele se experimenta como pessoa, mas transcende esse nível, ampliando-se em direção às camadas transpessoais da consciência, de modo a superar a distância entre o finito e o infinito.

Sobre a temática da integração dos aspectos espirituais, mentais, emocionais e físicos, Jesus Cristo responde, experimentando as sensações físicas da fome, do frio, da sede e da dor; as potencialidades do intelecto em seus ensinamentos; as angústias e as alegrias da existência; e, por fim, a união completa com seu centro pessoal e com Deus. Jesus Cristo passa por todas as dimensões que compõem a consciência, realizando-as e integrando-as em si mesmo.

Sobre a temática da transcendência do egoísmo, Jesus Cristo responde, mostrando-nos que sua vida foi uma pró-existência, na qual Ele não vivia para si mesmo, mas para os outros, em função da instauração do Reino de Deus na Terra. Suas atitudes estavam sempre pautadas no amor, na fraternidade e na inclusão. Jesus renuncia ao uso de seu poder em benefício próprio.

QUADRO 21: Possíveis respostas da Teologia para as temáticas da Psicologia Transpessoal.

A partir disso, inferimos que Jesus Cristo é o exemplo de expansão máxima da consciência, na medida em que apresenta e realiza as características primordiais, as quais delineiam os processos em torno da transpessoalidade. Considerando que a Psicologia Transpessoal se ocupa do acesso ao sagrado pelo trânsito consciente por entre as diversas tradições espirituais e religiosas, compreendemos que as relações aqui expostas tornam a experiência da transpessoalidade mais palpável tanto para aqueles que concebem Jesus Cristo como salvador como para aqueles que assumem outros caminhos religiosos.

Recordamos que, ao elaborar sua teologia das religiões, Jacques Dupuis nos esclarece que, embora apenas os cristãos creem no Cristo como o salvador, todos podem ter a experiência do mistério crístico, uma vez que este se encontra onde quer que Deus penetre a vida dos homens e se faça sentido. Para o autor, uma proposta cristã que vise ao diálogo inter-religioso deve assumir perspectiva cristocêntrica, uma vez que Jesus Cristo é a origem e o objeto da fé cristã. Dessa maneira, ao compreendermos como os aspectos transpessoais se relacionam com Jesus Cristo, pretendemos estender, ainda mais, as possibilidades de diálogo, de modo a percebermos que, como Dupuis sugere, a fé cristã é aberta e tem potencial para atingir dimensões mais globais. Tratamos de buscar, portanto, as características universais dentro do contexto particular, que tem Jesus Cristo como centro. E, assim, de acordo com os pressupostos da interdisciplinaridade e da transdisciplinaridade, ultrapassamos o âmbito do específico, a fim de encontrarmos as convergências entre os conhecimentos aparentemente diversos. Em suma, com base no método da correlação de Tillich, consideramos que, da mesma maneira que o Cristo é a resposta para a questão existencial da alienação, o Cristo apresentado pelo diálogo inter-religioso nesta pesquisa é a resposta para a questão do desejo de plenitude identificado na Psicologia Transpessoal.

4.2 A noção de “Eu” e a noção de “Ego”

No tópico anterior, compreendemos, fundamentando-nos no método da correlação de Paul Tillich, como a Teologia pode responder à pergunta basilar que emerge da Psicologia Transpessoal. A partir de agora, pretendemos explorar tópicos mais específicos da Teologia e da Psicologia Transpessoal, no intuito de aprofundarmos as nossas análises com respeito às aproximações e aos distanciamentos de ambas as áreas de conhecimento. Nas páginas que compõem o presente tópico, apresentaremos a noção de “Eu”, fundada na Teologia, com base na Cristologia do diálogo inter-religioso, colocando-a em perspectiva com a noção de “Ego”, traçada pela Psicologia Transpessoal, de modo a percebermos como cada uma das disciplinas comprehende a pessoa humana.

A fim de estabelecermos a relação *Eu x Ego*, iniciaremos nosso estudo evocando a filosofia do diálogo do alemão Martin Buber, o qual elaborou um significativo trabalho em torno do conceito de relação para demonstrar o que sucede entre os seres humanos e entre o ser humano e Deus. Na introdução à obra *EU e TU*, de Martin Buber, o filósofo Newton Aquiles Von Zubén explica que o pensamento buberiano parte da ideia de que, por meio da palavra, o ser humano se introduz na existência, fazendo com que ele se mantenha no ser:

“Ela é um ato do homem através do qual ele se faz homem e se situa no mundo com os outros”³⁴⁵. Nessa perspectiva, a palavra é princípio e fundamento mesmo de toda a existência humana e, da mesma maneira, a palavra como diálogo é o fundamento ontológico das relações entre os seres humanos. A partir disso, conforme elucida Zuben, Buber determina duas “palavras-princípio” - *Eu-Tu* e *Eu-Isso* -, as quais denotam as duas atitudes fundamentais do ser humano diante do mundo ou diante do outro: “A primeira é um ato essencial do ser humano, atitude de encontro entre dois parceiros na reciprocidade e na confirmação mútua. A segunda é a experiência e a utilização, atitude objetivante.”³⁴⁶. Nesse sentido, compreendemos que o ser humano é, essencialmente, um ser de relação, a qual se caracteriza pelo encontro, que, por sua vez, proporciona o diálogo. Para Buber, a dimensão dialógica explica o fenômeno das interações humanas, cuja marca primordial, de acordo com Zuben, é a reciprocidade. Segundo esse pensamento, o *Eu* tanto não existe de maneira independente como só se torna *Eu* em função do *Tu*³⁴⁷, fato que revela o diálogo como fundamento da existência humana. No que tange ao *Eu* diante das palavras-princípio *Eu-Tu* e *Eu-Isso*, Zuben explica que há duas distinções:

Na primeira, o *Eu* é uma pessoa e o outro é o *Tu*; na segunda, o *Eu* é um sujeito de experiência, de conhecimento e o ser que se lhe defronta, um objeto. A este segundo tipo de *Eu*, Buber chama de ser egótico, isto é, aquele que se relaciona consigo mesmo ou o homem que entra em relação com seu si-mesmo. *Eu-Tu* e *Eu-Isso* traduzem diferentes modos de apreensão da realidade [...].³⁴⁸

De acordo com essa perspectiva, a alteridade só é possível de ser alcançada na relação *Eu-Tu*, ao passo que, no vínculo *Eu-Isso*, o encontro com o outro não acontece em sua alteridade de modo que “na relação dialógica estão na ‘presença’ o *Eu* como pessoa e o *Tu* como outro”³⁴⁹. Embora o universo do *Isso* seja imprescindível para o indivíduo, uma vez que proporciona o espaço para nos entendermos com o outro, o pensamento buberiano afirma que ele, sozinho, não pode sustentar as interações humanas. Ao mesmo tempo em que o ser humano não é capaz de viver sem o *Isso*, se ele vive somente com o *Isso*, ele deixa de ser ser humano em sua autenticidade³⁵⁰. Se apenas o encontro dialógico é capaz de proporcionar respostas aos chamados humanos, a reciprocidade apresenta um valor único e primordial na

³⁴⁵ ZUBEN, Newton Aquiles. “Eu e Tu, de uma ontologia da relação a uma antropologia do inter-humano”. In: *EU e TU*. 8^a ed. São Paulo: Centauro, 2001, p. XLI.

³⁴⁶ *Ibid.*, p. XLIV.

³⁴⁷ *Ibid.*, p. XLIX.

³⁴⁸ *Ibid.*, p. LII.

³⁴⁹ *Ibid.*

³⁵⁰ *Ibid.*, p. LIV.

filosofia de Buber. É nesse sentido que, de acordo com Zuben, o *Eu* é sempre relacional e não uma realidade fechada em si mesma, isto é, o *Eu* só existe quando em relação, seja com o *Tu* ou com o *Isso*, evidenciando que a existência está fundada no diálogo. Nas palavras do próprio Martin Buber:

O homem se torna EU na relação com o TU. O face-a-face aparece e se desvanece, os eventos de relação se condensam e se dissimulam e é nesta alternância que a consciência do parceiro, que permanece o mesmo, que a consciência do EU se esclarece e aumenta cada vez mais. De fato, ainda ela aparece somente envolta na trama das relações na relação com o TU, como consciência gradativa daquilo que tende para o TU sem ser ainda o TU.³⁵¹

A partir do processo acima descrito por Buber, a consciência do *Eu* passa a emergir de maneira gradativa, de modo que o vínculo com o *Tu* se desfaz por um momento e o *Eu* se depara consigo mesmo, retomando, logo em seguida, seu estado relacional. Sob esse ponto de vista, portanto, o ser humano só existe na medida em que se apresenta diante do outro, relacionando-se e conectando-se em clima de alteridade.

De maneira similar a Martin Buber, os estudos antropológicos do jesuíta Henrique de Lima Vaz nos esclarecem a respeito das compreensões sobre o ser humano ao longo da história. Não obstante seu trabalho seja vasto, tomaremos aqui como base as suas análises sobre a concepção bíblica, cuja formulação se encontra inserida na linguagem religiosa da revelação. De acordo com o autor, há dois traços fundamentais na antropologia bíblica: o primeiro diz respeito à unidade radical do ser humano e o segundo diz respeito à manifestação progressiva do ser e do destino do ser humano no desenrolar da história da salvação. A unidade, conforme explica Vaz, refere-se à relação que, da parte de Deus, é oferecimento e, da parte do ser humano, é aceitação ou recusa, sendo essa última motivo de cisão: “[...] a linguagem bíblica sobre o homem não se refere a naturezas que nele se oponham, mas a situações existenciais que traduzem as vicissitudes de seu itinerário em confronto permanente com a iniciativa salvífica de Deus e com a sua Palavra”³⁵². A manifestação progressiva do ser, por sua vez, conforme explica Vaz, refere-se ao fato de que a concepção bíblica do ser humano não se trata de uma teoria: “Ela se dá a conhecer por meio da narração de uma história que, sendo história da revelação e dos gestos salvíficos de Deus, é igualmente uma história da revelação do homem a si mesmo”³⁵³. Segundo o paradigma bíblico, esse processo da manifestação do ser humano é consumado na encarnação do Verbo de Deus e, assim, Jesus Cristo passa a ser a concepção cristã absoluta do ser humano.

³⁵¹ BUBER, Martin. *EU e TU*. 8^a ed. São Paulo: Centauro, 2001, p. 32.

³⁵² VAZ, Henrique C. de Lima. *Antropologia filosófica*. 1. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2020, p. 63.

³⁵³ *Ibid.*

O raciocínio de Vaz nos revela que o ser humano diz de si mesmo e, enquanto sujeito, representa uma mediação entre o dizível e a expressão humana do que é dito: “É exatamente enquanto o ser humano se constitui como relação consigo mesmo (*ipseidade* ou identidade reflexiva) que ele é igualmente abertura à realidade exterior na forma de uma relação ativa”³⁵⁴. Para Vaz, há uma totalidade que constitui o ser humano como um ser situado, cuja dinâmica se resume no mundo exterior do próprio corpo, no mundo interior do psiquismo e na identidade dialética do exterior e do interior no espírito. Nessa perspectiva, o ser humano, assim como o pensamento de Buber aponta, é um ser, essencialmente, relacional. Da mesma forma que Buber determina três esferas nas quais as relações se realizam - na vida com a natureza, na vida com os homens e na vida com os seres espirituais -, Vaz fala de três regiões do ser nas quais o ser humano se relaciona com a realidade: o mundo, os outros e o Transcendente, as quais podem ser sintetizadas da seguinte maneira:

O MUNDO	OS OUTROS	O TRANSCENDENTE
O ser humano cria novas formas da sua presença à realidade exterior.	O ser humano reconhece a si mesmo e é ele mesmo na relação com o outro.	O ser humano busca o fundamento último, reencontrando-se no profundo do seu ser.
<i>Não reciprocidade:</i> Interpelados pela linguagem, o mundo e a natureza não respondem.	<i>Reciprocidade:</i> No encontro com o outro, a linguagem é o meio da interlocução.	<i>Suprassunção de ambas:</i> Não é possível falar da presença ou ausência de reciprocidade.
Ser-no-mundo	Ser-com-o-outro	Ser-para-o-Absoluto
<i>O ser humano parte do mundo, em direção aos outros, avançando além.</i>		
O MUNDO → OS OUTROS → O TRANSCENDENTE		
<i>O transcendente envolve e ultrapassa os outros, que envolve e ultrapassa o mundo.</i>		

QUADRO 22: As relações que constituem o ser humano, segundo Henrique de Lima Vaz.

Sob o ponto de vista de Vaz, no qual todas as relações são imprescindíveis para a concepção do *Eu*, o movimento dialético que caracteriza o ser-com-o-outro revela a impossibilidade do solipsismo³⁵⁵, isto é, o *Eu* não pode ser solitário e não existe apenas em si mesmo, posto que é, necessariamente, marcado pelo diálogo, pelo encontro, pela conexão. Na medida em que as pesquisas de Jacques Dupuis se dedicam à elaboração de uma Teologia das

³⁵⁴ VAZ, *Antropologia filosófica*, p. 252.

³⁵⁵ A palavra solipsismo deriva do latim, “*solu-*-, ‘só’ + *ipse*, ‘mesmo’ +-ismo”, e designa a concepção de que além de nós mesmo só existem as nossas próprias experiências, reduzindo a existência a “eu mesmo” e minhas próprias percepções.

religiões, cujo pressuposto é o diálogo e a interação, compreendemos que seu trabalho encontra convergência com a concepção relacional do ser humano. Ao propor possibilidades de abertura do cristianismo às diversas tradições da humanidade, a Teologia das religiões de Dupuis pretende estimular a manutenção da dimensão dialógica do ser humano. Se o ser humano, como afirma Buber, só se torna *Eu* na relação com o *Tu* e, como afirma Vaz, só conhece a si mesmo concretamente a partir da sua relação com o outro, podemos dizer que a visão do diálogo inter-religioso em Dupuis acaba por contribuir para que o ser humano seja quem ele realmente é, na medida em que garante a emersão de sua natureza relacional.

Ademais, como compreendemos no capítulo 2 desta pesquisa, os esforços de Dupuis em sua Teologia das religiões são, essencialmente cristocêntricos, de modo que a Cristologia assume função primordial em seu debate. Baseando-se no aspecto trinitário, o autor sugere que as relações fundamentais entre Pai, Filho e Espírito são a chave para o encontro entre as féis. Na perspectiva cristã, segundo a reflexão de Gonzalo Zarazaga na Enciclopédia Digital Theologica Latinoamericana, a teologia trinitária contemporânea busca apresentar o Deus uno em sua relacionalidade interpessoal, revelando que “Deus só se dá a conhecer tal como Ele é apenas na relação de Jesus com seu Pai no Espírito”³⁵⁶. Zarazaga nos mostra que, a partir do Concílio Vaticano II, a noção de “comunhão” começou a ser utilizada para falar sobre a Trindade, evidenciando seu aspecto relacional:

1 João 4,8 diz: “Deus é amor”. Mas o amor não é nem um sujeito nem uma essência abstrata, é sempre um ato pessoal, que envolve *simultaneamente* relação e alteridade. O amor não existe como puro movimento de autorreflexão, mas como *ato relacional*, como comunicação e intercâmbio. O amor é *constitutivamente* ato comunicativo de doação-recepção, recepção-doação com relação aos outros. A compreensão do ser como ato (tão própria do Aquinate) e das pessoas divinas como *relação*, se integram numa nova síntese que entende Deus como *comunhão pericorética de amor*.³⁵⁷

Sob esse ponto de vista, ao afirmar que Deus se faz sentido na presença do mistério crístico por meio da ação do Espírito de maneira desconhecida para nós, dentro das diversas tradições religiosas da humanidade, Dupuis toma como base uma Cristologia trinitária, a qual amplia as relações de Deus com os seres humanos. Dessa maneira, partindo de Jesus Cristo, norma absoluta da antropologia cristã, concluímos que as reflexões do autor são convergentes com a concepção bíblica de ser humano. Retomamos, ainda, a visão trinitária e cosmoteândrica de Raimon Panikkar, a qual, considerando que a realidade é composta por três

³⁵⁶ ZARAZAGA, Gonzalo. “Verbete: A comunhão trinitária”. In: *Enciclopédia Theologica Latinoamericana*. Disponível em: <<http://teologicalatinoamericana.com/?p=1250>>. Acesso em: 22 mar. 2022.

³⁵⁷ *Ibid.*

dimensões - Deus-Homem-Cosmos - que se relacionam em perspectiva pericorética e, por isso, interdependente, também assume o aspecto relacional como fundamento do diálogo inter-religioso. Ao sugerir que a realidade é uma integração, na qual Deus, o Homem e o mundo colaboram profundamente entre si, a intuição panikkariana posiciona a reciprocidade como pressuposto da existência humana. Na perspectiva cosmoteândrica, Panikkar também sugere que a Trindade seja o ponto de encontro entre as religiões por se encontrar estruturada na realidade como um todo. E, dessa maneira, seu pensamento também se encontra ancorado nas bases relacionais características da noção teológica acerca do *Eu*.

Na confissão trinitária, diz-se que há um só Deus em três pessoas: “As pessoas divinas não dividem entre Si a divindade única: cada uma delas é Deus por inteiro”³⁵⁸. Segundo a profissão de fé, o termo “pessoa” é utilizado pela Igreja para designar o Pai, o Filho e o Espírito Santo em uma real distinção entre si. Nesse sentido, Deus é um só e, no entanto, não é solitário³⁵⁹. Zarazaga nos mostra que o amor é o sustentáculo da existência das três pessoas divinas e que “o amor não é outra coisa que sua existência pessoal como intercâmbio de doação e recepção, para e a partir de umas e outras, nas outras, com as outras”³⁶⁰. De acordo com esse raciocínio, cada pessoa, em posse de sua qualidade relacional, representa tanto a mediação como o cumprimento das relações entre as duas outras. A comunhão trinitária, segundo Zarazaga, revela-nos, ainda, o sentido da pessoa humana, a saber:

Ela não é primariamente uma hipóstase ou um sujeito autônomo já constituído, que depois deve se realizar relacionando-se com outros. A pessoa é, antes, a existência que se sabe constitutivamente vinculada à comunidade humana, em constante abertura e intercâmbio com a realidade.³⁶¹

Sob esse paradigma, a pessoa humana se constitui a partir da sua presença de relação e comunicação dentro da realidade, o que significa, de maneira análoga à Trindade, que, enquanto seres humanos, não somos, nem podemos ser, solitários.

Por outro lado, as teorias em torno da transpessoalidade, apesar de visarem ao desenvolvimento da fraternidade e do senso de união como fim último, voltam-se, primariamente, para o cuidado com o indivíduo e para a compreensão de suas estruturas psicológicas, uma vez que é somente por meio do indivíduo em si que se pode chegar aos estados mais holísticos da consciência. Como percebemos anteriormente, o foco da Psicologia

³⁵⁸ VATICANO. *A profissão da fé*. Disponível em: <https://www.vatican.va/archive/cathechism_po/index_new/p1s2c1_198-421_po.html>. Acesso em: 22 mar. 2022, n. 253.

³⁵⁹ *Ibid.*, n. 254.

³⁶⁰ ZARAZAGA, *Verbete: A comunhão trinitária*, não paginado.

³⁶¹ *Ibid.*

Transpessoal está na transcendência do ego, ou seja, do âmbito da personalidade e do individualismo. Conforme aponta Marcie Boucouvalas, referência do campo em questão, a Transpessoal designa o domínio humano que se estende para além do puramente pessoal, do individual, do “eu” ou do “meu”³⁶². Arthur Hastings, um dos fundadores do *Institute of Transpersonal Psychology*, explica que os estados que vão além das fronteiras usuais da personalidade incluem as sensações de altruísmo, amor e compaixão³⁶³. Apesar de tais definições subentenderem a relação com o outro, haja vista que o movimento de saída de si mesmo e o desenvolvimento de posturas amorosas pressupõem um vínculo interativo, as reflexões transpessoais apresentadas ao longo desta pesquisa não aprofundam nessa temática, fato que pode levar à compreensão de que a alteridade se encontra velada.

Enquanto para a Teologia a noção de *Eu* ultrapassa os limites da individualidade, para a Transpessoal, frequentemente, a concepção de *Eu* está relacionada a uma faceta específica da consciência, a qual, relacionada à personalidade, também pode ser denominada *Ego*. Para Carl G. Jung, o *Ego* representa o centro da camada consciente do indivíduo, “a parte da psique responsável por perceber, pensar, sentir e lembrar. Ele é a consciência que temos de nós mesmos e é responsável por engendrar as atividades normais da vida acordado” (tradução nossa)³⁶⁴. De acordo com o pensamento junguiano, o qual subjaz às pesquisas da Psicologia Transpessoal, no desenvolvimento psicológico, o *Ego* se identifica, inicialmente, com a *persona*, arquétipo assim denominado por Jung para designar o compromisso que o indivíduo assume perante a sociedade sobre suas funções ou aquilo que “parece ser”: nome, título, ocupação, etc. Embora tais dados sejam importantes para o indivíduo, não representam a sua totalidade. Assim, a *persona* representa uma espécie de máscara, atrás da qual o ser humano se esconde, a fim de proteger a si mesmo, encobrindo a sua verdade essencial.

A *persona* é um complicado sistema de relação entre a consciência individual e a sociedade; é uma espécie de máscara destinada, por um lado, a produzir um determinado efeito sobre os outros e por outro lado a ocultar a verdadeira natureza do indivíduo.³⁶⁵

Sob o ponto de vista junguiano, para que o indivíduo construa uma *persona* que seja adequada em termos coletivos é necessário realizar um sacrifício pessoal, que o leva a ocultar sua natureza mais íntima, fazendo-o acreditar que ele é apenas o que imagina ser. Segundo os estudos de Walsh & Vaughan, nas primeiras linhas psicológicas, a personalidade ocupou um

³⁶² BOUCOUVALAS, *apud* LAJOIE; SHAPIRO, *Definitions of Transpersonal Psychology*, p. 83.

³⁶³ HASTINGS *apud* LAJOIE; SHAPIRO, *Definitions of Transpersonal Psychology*, p. 82.

³⁶⁴ SCHULTZ, Duane. SCHULTZ, Sydney. *Theories of Personality*. 10 ed. Belmont: Wadsworth Cengage Learning, 2013.

³⁶⁵ JUNG, Carl G. *O eu e o inconsciente*. Petrópolis: Vozes, 2014, p. 86.

papel central, apresentando inúmeras teorias que dizem que a pessoa é a sua personalidade. Todavia, para a perspectiva transpessoal, a personalidade tem um grau menor de importância: “é vista como apenas um aspecto do ser com o qual o indivíduo pode, mas não precisa, identificar-se. A saúde é vista principalmente como envolvendo uma mudança de identificações exclusivas com a personalidade, em vez de uma modificação dela” (tradução nossa)³⁶⁶. Isto significa que, com os avanços da transpessoalidade, a noção de pessoa já não se vincula apenas ao nível egóico de personalidade, proporcionando a transcendência dessa faceta. Na perspectiva transpessoal, como pudemos perceber com o espectro da consciência de Ken Wilber, o ser humano é uma totalidade, integrada por suas dimensões espiritual, mental, emocional e física. Enquanto o nível egóico, como veremos a seguir, se encontra mais vinculado ao âmbito mental, a pessoa humana se constitui para além dessa faixa na qual se desenvolve a personalidade, podendo expandir as concepções de si mesma da matéria para o corpo, do corpo para a mente³⁶⁷, da mente para a alma, da alma para o espírito e para todo o cosmos.

Recordamos que, para o modelo espectral da consciência de Ken Wilber, o nível do *Ego* representa apenas uma faceta de uma estrutura consciencial que também se constitui pelos níveis da Mente, das Faixas Transpessoais, da Existência e da Sombra. No paradigma wilberiano, no nível do *Ego*, a pessoa se identifica com a imagem que tem de si mesma e com sua própria mente: “Ora, o Nível do *Ego* é a faixa da consciência que comprehende o nosso papel, a imagem que temos de nós mesmos, com os seus aspectos conscientes e inconscientes, bem como a natureza analítica e discriminativa do intelecto, da nossa ‘mente’”³⁶⁸. O autor explica que, nessa faixa específica do espectro da consciência, temos a sensação de sermos um indivíduo que existe por si mesmo, separado. Assim, é apenas nas faixas mais superiores que a individualidade pode expandir a própria consciência, a fim de atingir os estados de unidade e comunhão com a natureza, com as pessoas e com o cosmos.

A proposta de Ken Wilber explica que, no processo de realização do Grande Ninho do Ser, os níveis e as linhas de desenvolvimento que o compõem (conferir tópico 3.2) são navegados pelo *Eu*. Vale ressaltar que, para o autor, a concepção de *Eu* é composta por duas partes distintas: um eu observador, que é sentido como um “eu”, e um eu observado, que é sentido como um “mim” ou “meu”. À primeira parte o autor dá o nome de *eu proximal*, pois

³⁶⁶ WALSH, R. VAUGHAN, F. “Beyond the ego”. In: *Journal of Humanistic Psychology*, n. 20, 1980. Disponível em: <<https://escholarship.org/uc/item/70d4f19g>>. Acesso em: 23 mar. 2022.

³⁶⁷ Recordamos que, para Wilber, o termo *mente* é utilizado de duas maneiras distintas: 1) com m minúsculo para designar o aspecto intelectual humano; 2) com M maiúsculo para designar o nível de consciência no qual nos identificamos com o Todo.

³⁶⁸ WILBER, *O espectro da consciência*, p. 12.

se refere a uma espécie de sujeito interior e, por isso, encontra-se mais próximo de nós mesmos. À segunda parte o autor dá o nome de *eu distal*, pois se refere às questões objetivas que podemos ver ou conhecer a nosso próprio respeito (nossas funções e características físicas, por exemplo) e, por isso, encontra-se mais afastado. À junção de ambas as partes o autor dá o nome de *eu total*.

O *eu total* é, então, um amálgama de todos esses “eus” na medida em que eles estão presentes em você exatamente agora: o *eu proximal* (ou “eu”), o *eu distal* (ou “mim”) e, bem no fundo da sua consciência, essa Testemunha suprema (o Eu transcendental, o Eu antecedente, ou “eu-eu”). Todos esses eus participam da sensação de ser um eu no momento presente, e todos eles são importantes para se entender o desenvolvimento ou a evolução da consciência.³⁶⁹

Diante dessa concepção, Wilber aponta para o fato de que o *eu proximal* se encontra no cerne da evolução da consciência, pois é ele o navegador que percorre as ondas básicas do Grande Ninho do Ser, que o levam à ativação de seus potenciais mais elevados. Nesse percurso, o desenvolvimento se dá da seguinte maneira: em cada novo nível do Grande Ninho, o *eu proximal* se identifica com ele, a fim de consolidá-lo para, então, transcendê-lo, caminhando rumo ao próximo nível, onde será possível integrá-lo³⁷⁰. Sob o ponto de vista wilberiano, o *eu proximal* representa a fonte central da identidade, a qual se expande das ondas egocêntricas, para as sociocêntricas, para as mundiocêntricas e, por fim, para as teocêntricas, estendendo-se da matéria até Deus. O autor alerta para o fato de que, em momento algum desse processo, o *Ego* se dissolve, pelo contrário, fortalece-se. Isto significa que para atingir o nível mundiocêntrico, um indivíduo precisa ter um *Ego* muito maduro, de modo que possa assumir visões múltiplas, as quais não estejam simplesmente focadas em si mesmo. É nesse nível que o modelo de Wilber aponta para a alteridade de maneira mais explícita:

[...] ele [o sujeito que atingiu o nível mundiocêntrico] pode fazer julgamentos morais baseados nas considerações de justiça, de imparcialidade e de solicitude, independentemente de raça, cor, sexo ou crença. Ele ainda agirá em seu interesse próprio nas situações em que isso for apropriado, mas a esfera de suas considerações será imensuravelmente expandida, e o seu interesse próprio incluirá, numa medida crescente, os interesses de outras pessoas, desde que elas estejam na órbita da própria identidade expandida dessa pessoa.³⁷¹

³⁶⁹ WILBER, *Psicologia Integral*, p. 49.

³⁷⁰ *Ibid.*, p. 50.

³⁷¹ *Ibid.*, p. 51.

Nesse sentido, a realização do Grande Ninho do Ser pressupõe o fortalecimento do *Ego*, de modo que ele, ao navegar pelos níveis do espectro, expande suas próprias perspectivas, amadurecendo-se. Embora o raciocínio wilberiano caminhe em direção à transcendência do egoísmo, o estabelecimento de relações menos voltadas ao interesse pessoal e mais sustentadas em uma visão holística e empática parece representar o resultado do desenvolvimento psicológico do indivíduo e não seu ponto de partida. O autor determina que a moral é apenas uma das linhas de desenvolvimento do Grande Ninho do Ser, na qual o *Ego* expande o próprio senso de identidade da seguinte maneira:

EU MESMO	AMIGOS / FAMILIARES	NAÇÃO	HUMANIDADE	COSMOS
Na identificação consigo mesmo, o <i>Eu</i> trata os outros narcisicamente.	Na identificação com amigos e familiares, o <i>Eu</i> se importa apenas com eles.	Na identificação com a nação, o <i>Eu</i> trata os outros como compatriotas.	Na identificação com a humanidade, o <i>Eu</i> trata a todos de maneira justa.	Na identificação com o cosmos, o <i>Eu</i> trata todos os seres sencientes com respeito.
EU MESMO → AMIGOS / FAMILIARES → NAÇÃO → HUMANIDADE → COSMOS				
<i>A perspectiva é sempre a de transcendência e de inclusão, à medida que se avança na expansão.</i>				

QUADRO 23: Expansão da identidade na linha de desenvolvimento Moral de Ken Wilber.

Dessa maneira, à medida em que o *Eu* expande seu senso de identificação, modifica seu relacionamento consigo mesmo e com o mundo que o circunda. Contudo, no modelo wilberiano de consciência, tal processo se encontra atrelado apenas a uma das diversas linhas de desenvolvimento que constituem o Grande Ninho do Ser, pelas quais o *Eu* navega, a fim de realizar todos os níveis integralmente. Nesse sentido, percebemos que, enquanto o *Eu* de Wilber visa se desenvolver plenamente, participando em todos os passos da expansão consciencial, as possibilidades das relações de reciprocidade, inicialmente, encontram-se camufladas, ampliando-se à medida que o indivíduo expande a percepção sobre si mesmo, sobre o outro e sobre o mundo que o circunda, processo que só pode ser cumprido por meio do próprio *Eu*. Isso não significa, no entanto, que a alteridade não exista, mas, que a percepção do indivíduo se abre a ela de maneira gradual, à medida que ultrapassa os limites egóicos. Inferimos, assim que, quando colocados em comparação, no paradigma wilberiano de amadurecimento psicológico, o *Eu* assume um papel primário, ao passo que a *alteridade* aparece como uma resultante do processo de expansão consciencial. Para refinarmos nossa compreensão, é importante frisar que tal processo não acontece de maneira lógica e linear. De acordo com Wilber, os níveis da consciência, por onde fluem as linhas de desenvolvimento (conferir item 3.2), avançam no seu próprio ritmo, com dinâmicas específicas, de modo que o

desenvolvimento global não se trata, absolutamente, de um processo sequencial, mas, sim, de um fluir de diversas correntes:

Nada existe de linear ou de rígido nessas várias ondas. Como veremos muitas vezes, o desenvolvimento do indivíduo ao longo das várias ondas da consciência é um assunto muito fluido e fluente. Os indivíduos podem estar em várias ondas diferentes, dependendo das circunstâncias; aspectos da própria consciência do indivíduo podem estar em muitas ondas diferentes; até mesmo as subpersonalidades do próprio ser desse indivíduo podem estar em ondas diferentes.³⁷²

Dessa maneira, percebemos que os passos do caminho de expansão do *Ego* ou do eu mesmo em direção à alteridade podem acontecer de maneira simultânea, coexistindo entre si. Ademais, embora o *Eu* assuma função primordial no desenvolvimento da consciência, ao navegar todas as ondas do Grande Ninho do Ser, é preciso esclarecer com veemência que o nível egóico não se encontra apartado dos outros níveis, nos quais se situam as possibilidades holísticas e transpessoais da estrutura consciencial. Ao contrário, como vimos nos estudos do espectro da consciência, todas as faixas que o compõem fazem parte de um todo integrado, representando manifestações diferentes de um fenômeno que é, em essência, único. Recordamos, ainda, que a transcendência do *Ego* é um dos principais objetivos da Psicologia Transpessoal. Desse modo, ao percorrer as ondas do Grande Ninho do Ser, o *Ego* é incluído no processo de desenvolvimento consciencial, mas, ao atingir as perspectivas unitivas, o mesmo *Ego* é ultrapassado e, assim, o indivíduo abre as possibilidades de se sintonizar aos atributos mais amorosos e fraternos que já vibram em si mesmo. Isto posto, tomamos, aqui, a faceta egóica em específico apenas de maneira didática, a fim de compreendermos o seu lugar dentro dos processos que pressupõem a Psicologia Transpessoal.

Perante os conteúdos expostos, percebemos que as concepções em torno do *Eu* diferem da Teologia para a Psicologia Transpessoal. Se na Teologia cristã o *Eu* só existe em relação com o outro, na perspectiva transpessoal, a princípio, o *Ego*, apesar de não estar apartado da realidade que o circunda, pode acreditar que existe em si mesmo, a partir da aparente e ilusória sensação de separação. Se para a Teologia a alteridade é o ponto de partida e, por isso, está presente em todo o processo relacional do ser humano, para a Psicologia Transpessoal, no que tange à evolução psicológica, a alteridade é uma consequência do desenvolvimento do indivíduo, no qual o *Eu* está sempre presente, abrindo sua percepção, gradativamente, para percebê-la. Todavia, tal entendimento não aparta ambas as áreas de maneira absoluta. Considerando nossa trajetória, acreditamos que a alteridade e, por

³⁷² WILBER, *Psicologia Integral*, p. 21.

conseguinte, a reciprocidade presente na noção teológica de *Eu* representam uma grande contribuição da Teologia para a Psicologia Transpessoal, sobretudo no tocante ao diálogo inter-religioso, uma vez que eliminam qualquer risco de cairmos em um solipsismo, o qual pode ser apontado como possibilidade dentro dos desenvolvimentos psicológicos iniciais elaborados por Wilber. A perspectiva teológica a respeito do *Eu* colabora, nesse sentido, para que o indivíduo, engajado em seu desenvolvimento consciencial, perceba a existência da alteridade desde o princípio de seu processo. Da mesma maneira, acreditamos que a noção psicológica em torno do *Ego* colabora para a ampliação do entendimento do ser-no-mundo, do ser-com-o-outro e do ser-para-o-Absoluto, na medida em que proporciona uma visão multidimensional acerca do ser humano a qual diverge da antropologia teológica.

4.3 O entendimento de “*Deus*” e o entendimento de “*Dimensão Espiritual*”

Após compreendermos a noção teológica de *Eu* e a noção psicológica de *Ego*, colocando-as em perspectiva, pretendemos, no presente tópico, aprofundar o entendimento teológico sobre *Deus* e o entendimento transpessoal sobre *Dimensão Espiritual*, a fim de percebermos como ambas as áreas lidam com o acesso ao sagrado. Do ponto de vista teológico, consideramos *Deus*, fundamento primeiro da profissão de fé cristã, como uno, primeira pessoa da Trindade, Pai revelado pelo Filho no Espírito Santo. A construção de nossas análises, portanto, tomará como base o *Deus* com quem Jesus Cristo estabeleceu uma relação de intimidade única e irrepetível. Em contrapartida, o ponto de vista da transpessoalidade, por transitar pelas diversas tradições de sagrado, não se vincula a nenhuma religião específica e, assim, considera a existência de uma *Dimensão Espiritual* na estrutura de consciência humana, favorecendo sua ativação e seu desenvolvimento sem, no entanto, tratar diretamente de *Deus*.

Gonzalo Zarazaga nos explica, na *Encyclopédia Theologica Latinoamericana*, que o termo *Deus* pretende “nomear o que constitui o princípio e o fundamento de tudo; que fornece alguma inteligibilidade e sentido ao resto da realidade”³⁷³. Sob essa perspectiva, entendemos que, por não se tratar de um objeto ao alcance de nosso mundo sensível, há sempre um aspecto de mistério, de transcendência e de infinito vinculado ao conceito de *Deus*. Segundo Zarazaga, tal entendimento diverge entre as religiões, no entanto, a inefabilidade, em algum nível, sempre aparece atrelada à ideia de *Deus*. Por envolver o princípio e o fundamento da

³⁷³ ZARAZAGA, Gonzalo. “Verbete: Deus”. In: *Encyclopédia Digital Theologica Latinoamericana*. Disponível em: <<http://theologicalatinoamericana.com/?p=1471>>. Acesso em: 22 mar. 2022.

realidade, as concepções em torno de *Deus* também se encontram relacionadas à nossa cultura e à nossa própria existência e, assim, não há um conhecimento único e objetivo a esse respeito. Partimos, portanto, do ponto de vista cristão, baseando-nos nos estudos de Jacques Dupuis sobre o diálogo inter-religioso.

A primeira afirmação da profissão de fé, “Creio em Deus Pai”, representa também a mais fundamental de todo o credo cristão. Ao explicar o tema, o Catecismo da Igreja Católica afirma que “os artigos do Credo dependem todos do primeiro, do mesmo modo que todos os mandamentos são uma explicitação do primeiro”³⁷⁴. Assim, em um caminho progressivo, todos os artigos pretendem nos fazer conhecer melhor a Deus, tal como ele se revelou ao ser humano. Nas explanações acerca dos símbolos da fé, o mesmo Catecismo da Igreja Católica ensina que *Deus* tem um nome e o revelou ao povo de Israel, manifestando sua essência e sua identidade: “Não é uma força anônima. Dizer o seu nome é dar-Se a conhecer aos outros [...]”³⁷⁵. Dessa maneira, *Deus* se torna acessível, aproximando-se do ser humano, de modo a permitir que seja conhecido e invocado pessoalmente. A partir da revelação de seu nome, *Deus*, então, continua a se apresentar progressivamente ao ser humano, manifestando algumas de Suas características essenciais, as quais, fundamentando-nos na Segunda Seção do Catecismo, resumimos a seguir:

DEUS É AQUELE QUE É	“Deus disse a Moisés: ‘Eu sou Aquele que sou’” (Ex 3,14) e, dessa maneira, apresenta seu caráter misterioso e inefável.
DEUS É ÚNICO	“A Israel, seu povo eleito, Deus revelou-Se como sendo único: “Escuta, Israel! O Senhor, nosso Deus, é o único Senhor. Amarás o Senhor, teu Deus, com todo o teu coração, com toda a tua alma e com todas as tuas forças” (Dt 6, 4-5).” (n. 201)
DEUS É FIEL	“Ao revelar o seu nome, Deus revela ao mesmo tempo a sua fidelidade, que é de sempre e para sempre, válida tanto para o passado (“Eu sou o Deus de teu pai” – Ex 3, 6), como para o futuro (“Eu estarei contigo” – Ex 3, 12). (n. 207)
DEUS É MISERICORDIOSO	“E o Senhor passa diante de Moisés e proclama: “O Senhor, o Senhor [YHWH, YHWH] é um Deus clemente e compassivo, sem pressa para se indignar e cheio de misericórdia e fidelidade” (Ex 34, 6). Moisés confessa, então, que o Senhor é um Deus de perdão.” (n. 210) “Deus revela que é «rico de misericórdia» (Ef 2, 4), ao ponto de entregar o seu próprio Filho.” (n. 211)
DEUS É A VERDADE	““A verdade é princípio da vossa palavra, é eterna toda a sentença da vossa justiça” (Sl 119, 160). “Decerto, Senhor Deus, Vós é que sois Deus e dizeis palavras de verdade” (2 Sm 7, 28); é por isso que as promessas

³⁷⁴ VATICANO, *A profissão da fé*, n. 199.

³⁷⁵ *Ibid.*

	de Deus se cumprem sempre (14). Deus é a própria verdade; as suas palavras não podem enganar. É por isso que nos podemos entregar com toda a confiança e em todas as coisas à verdade e à fidelidade da sua palavra.” (n. 215)
DEUS É AMOR	“São João irá ainda mais longe, ao afirmar: “Deus é Amor” (1 Jo 4, 8, 16): a própria essência de Deus é Amor. Ao enviar, na plenitude dos tempos, o seu Filho único e o Espírito de Amor, Deus revela o seu segredo mais íntimo: Ele próprio é eternamente permuta de amor: Pai, Filho e Espírito Santo [...].” (n. 221)
DEUS É TRINO	“Ao designar Deus com o nome de “Pai”, a linguagem da fé indica principalmente dois aspectos: que Deus é a origem primeira de tudo e a autoridade transcendente, e, ao mesmo tempo, que é bondade e solicitude amorosa para com todos os seus filhos.” (n. 239) “Jesus revelou que Deus é “Pai” num sentido inédito: não o é somente enquanto Criador: é Pai eternamente em relação ao seu Filho único, o qual, eternamente, só é Filho em relação ao Pai: “Ninguém conhece o Filho senão o Pai, nem ninguém conhece o Pai senão o Filho, e aquele a quem o Filho o quiser revelar” (Mt 11, 27).” (n. 240) “A tradição latina do Credo confessa que o Espírito “procede do Pai e do Filho (Filioque)”. O Concílio de Florença, em 1438, explicita: “O Espírito Santo [...] recebe a sua essência e o seu ser ao mesmo tempo do Pai e do Filho, e procede eternamente de um e do outro como dum só Princípio e por uma só espiração [...]”” (n. 246) “A Trindade é una. Nós não confessamos três deuses, mas um só Deus em três pessoas: “a Trindade consubstancial» (64). As pessoas divinas não dividem entre Si a divindade única: cada uma delas é Deus por inteiro [...]” (n. 253)
DEUS É TODO-PODEROSO	“Deus é o Pai todo-poderoso. A sua paternidade e o seu poder esclarecem-se mutuamente. Com efeito, Ele mostra a sua onipotência paterna pelo modo como cuida das nossas necessidades (95) pela adopção filial que nos concede [...]; enfim, pela sua infinita misericórdia, pois mostra o seu poder no mais alto grau, perdoando livremente os pecados.” (n. 270)
DEUS É CRIADOR DO CÉU E DA TERRA	“A criação é o fundamento de “todos os desígnios salvíficos de Deus», “o princípio da história da salvação» (103), que culmina em Cristo. Por seu lado, o mistério de Cristo derrama sobre o mistério da criação a luz decisiva; revela o fim, em vista do qual “no princípio Deus criou o céu e a terra” (Gn 1, 1): desde o princípio, Deus tinha em vista a glória da nova criação em Cristo.” (.. 280)

QUADRO 24: Os atributos de *Deus*, segundo a profissão da fé cristã.

Em posse das características divinas esclarecidas acima, aproximamo-nos da compreensão cristã a respeito de *Deus*, a qual nos auxiliará a percebermos a relação de Jesus Cristo com o Pai. A fé cristã crê e professa a existência de um só *Deus*, manifestado em Jesus Cristo:

O próprio Jesus confirma que Deus é “o único Senhor”, e que é necessário amá-Lo “com todo o coração, com toda a alma, com todo o entendimento e com todas as forças”. Ao mesmo tempo, dá a entender

que Ele próprio é “o Senhor”. Confessar que “Jesus é o Senhor” é próprio da fé cristã. Isso não vai contra a fé num Deus Único. Do mesmo modo, crer no Espírito Santo, “que é Senhor e dá a Vida”, não introduz qualquer espécie de divisão no Deus único.³⁷⁶

Nesse sentido, Gonzalo Zarazaga nos diz que o evento Jesus Cristo é compreendido como a plena autorrevelação de *Deus*³⁷⁷. Isto significa que Jesus de Nazaré foi elevado à uma condição divina exclusiva “dAquele que é”, fato que o revela Filho de *Deus*, em quem a salvação é anunciada e cumprida. Por meio do homem Jesus, o *Deus* transcendente assume um rosto humano, apropriando-se da dor e do sofrimento do mundo, a fim de transformá-los em vida. E, dessa maneira, da perspectiva veterotestamentária à neotestamentária, vemos uma transformação no que diz respeito ao entendimento de *Deus*: “Se o AT confessou Yahweh como um Deus uno, único e absolutamente transcendente, agora esse Deus se mostra uno como amor trino, como o amor do Pai, do Filho e do Espírito Santo que chama os homens a inserirem-se naquela dinâmica de amor”³⁷⁸. Sem nos aprofundarmos nas questões conciliares concernentes à história da Igreja, apenas ressaltamos que a Teologia dos primeiros séculos buscou explicar a compreensão cristã de *Deus* a partir de um paradigma trinitário, sobretudo nos concílios de Niceia (325) e Constantinopla I (381).

Assim, foi definido que Deus deve ser concebido como “uma única substância ou essência” (*ousia*), uma única natureza (*physis*), mas na qual subsistem três relações verdadeiramente distintas: Pai, Filho e Espírito Santo. Para explicar o que esses três são, se diria que as relações divinas, internas à única substância, dão origem (eterna) a três subsistências ou pessoas distintas (três *hypóstasis* ou *prósopa*).³⁷⁹

De acordo com Luis Francisco Ladaria, a Trindade representa a originalidade do entendimento cristão sobre Deus, uma vez que, por ser Pai e, portanto, ter consigo, desde a eternidade, o Filho e o Espírito Santo, não é um Deus solitário. O autor explica que, precisamente, a revelação de Deus como Pai de Jesus também revela Jesus como Filho de Deus e o Espírito Santo como dom de Deus que se trata do Deus uno e trino: “A doutrina da unidade divina na trindade e da trindade na unidade que a Igreja desenvolveu é a consequência direta do Deus que Jesus nos deu a conhecer”³⁸⁰. Dessa maneira, compreendemos que a unidade de Deus é, em essência, plural e, por isso, não existe sem a

³⁷⁶ VATICANO, *A profissão da fé*, n. 202.

³⁷⁷ ZARAZAGA, *Verbete: Deus*, não paginado.

³⁷⁸ *Ibid.*

³⁷⁹ *Ibid.*

³⁸⁰ LADARIA, Luis F. *O Deus vivo e verdadeiro: O mistério da trindade*. São Paulo: Edições Loyola, 2005, p. 22.

Trindade. Sob essa ótica, a revelação dos aspectos divinos uno e trino caminham juntas, fato que, segundo o autor, não nos permite declarar que o Antigo Testamento apresenta o Deus uno e o Novo Testamento apresenta o Deus trino, mas sim que há um aprofundamento na unidade.

Precisamente a revelação neotestamentária, enquanto revelação da Trindade, significa um aprofundamento insuspeitado do monoteísmo, da unidade divina. Pode-se afirmar a identificação pessoal do Deus do Antigo Testamento com o Pai. Todavia, a posteriori, podemos dizer que só em virtude de sua condição de “Pai” pode manifestar-se como o faz.³⁸¹

Embora o Deus revelado em Cristo seja, concomitantemente o Deus uno e trino, Ladaria afirma que, na maioria das vezes em que o Novo Testamento faz referência a Deus, não o faz em relação às três pessoas, mas, mais especificamente, em relação ao Pai, ao Deus do Antigo Testamento: “Deus, nesse sentido, é antes de tudo o Pai”³⁸². Contudo, Ladaria esclarece que o emprego do termo Pai para designar Deus atesta que não é possível pensar nEle senão em relação com o Filho e com o Espírito. Assim, do ponto de vista cristão, só podemos conhecer a profundidade do mistério de Deus a partir de Jesus, que nos diz tudo o que ouviu de seu Pai.

No mistério de Cristo que nos revela o Pai, encontramo-nos com a expressão do mistério insondável de Deus que, paradoxalmente, pode dar-se-nos a conhecer na proximidade de seu Filho feito homem, pode fazer-se tanto mais próximo de nós quanto maior é sua transcendência.³⁸³

Ladaria ainda ressalta que o conteúdo fundamental da revelação divina é o mistério do amor de Deus, o qual aparece em Jesus, manifestado aos homens. Para o autor, aí está a novidade absoluta do conceito de Deus bíblico, que, revelado em Cristo, dá-nos a dimensão do amor como dom de si: “É a radicalidade do dom de si a nós que nos evidencia a condição inabarcável do Deus amor. O mistério de Deus que sua revelação põe diante de nós é, antes de tudo, o mistério de seu infinito amor”³⁸⁴.

Ainda sobre o tema da Trindade, Jacques Dupuis esclarece que o Deus trino - Pai, Filho e Espírito Santo - é a “Realidade última” revelada à humanidade na história e ainda hoje. O autor explica que a base da concepção cristã de *Deus* se estabelece a partir da experiência terrena de Jesus em sua relação íntima com Ele, seu *Abba*, e com o Espírito. Nessa perspectiva, de acordo com Dupuis, a maneira como o homem Jesus percebia o

³⁸¹ LADARIA, *O Deus vivo e verdadeiro*, p. 142.

³⁸² *Ibid.*, p. 137.

³⁸³ *Ibid.*, p. 25.

³⁸⁴ *Ibid.*, p. 26.

mistério divino de comunhão entre Pai, Filho e Espírito ofereceu o fundamento para que a Igreja desenvolvesse a doutrina da Trindade³⁸⁵. Já demonstramos nesta pesquisa, com base nos estudos de Dupuis, que a consciência de Jesus é essencialmente filial e que sua relação com *Deus* como Pai é central em sua experiência religiosa. O *Deus-Pai* de Jesus não é outro senão o Yahvé da tradição judaica, com quem o nazareno aprofunda a relação de genitorialidade de maneira completamente original: “A natureza filial dessa relação diante de Deus é única em seu gênero e é de uma ordem própria: Jesus é o Filho (Mc 3,11), o Filho predileto de Deus (Mc 12,6), o Filho unigênito (Jo 1,14)”³⁸⁶. Ao afirmar que “[...] nunca homem algum falou assim como este homem” (Jo 7,46), o evangelho de João atesta o fato de que nenhuma experiência humana de *Deus* podia ser comparada à de Jesus. Dupuis explica a originalidade dessa relação a partir da distinção e da unidade concomitantes entre Jesus e *Deus*.

Podemos concluir do seguinte modo: *a relação de Jesus com Deus é a relação “Eu-Tu” de um Filho com o Pai*. Os dois elementos dessa relação - a distinção (Filho-Pai) e a unidade (“somos um”) - constituem, em seu conjunto, a originalidade e especificidade da experiência de Deus vivida por Jesus. [...] Jesus não é o Pai, mas entre ele o Pai a comunicação de semelhança e, mais ainda, a unidade, são de tal modo que exigem ser expressas em termos de uma relação Pai-Filho.³⁸⁷

Ao tratar das concepções de *Deus* no contexto do diálogo inter-religioso, Dupuis afirma que, nas tradições orientais, nem sempre a experiência religiosa se dá por meio de uma relação pessoal com Deus, como sucede no cristianismo. Considerando o ponto de partida de seus estudos no encontro entre as fés, o autor esclarece que, enquanto na mística hindu *advaita*, há um despertar para a própria identidade com o *Brahman* (o Absoluto), no budismo, fala-se sobre contemplação e meditação e não oração³⁸⁸. Por outro lado, no cristianismo, a experiência religiosa se dá por meio de um diálogo pessoal entre Deus e o ser humano: “Por isso, enquanto as religiões ‘místicas’ asiáticas cultivam o ‘íntase’³⁸⁹ (a busca de um Absoluto desconhecido ‘na gruta do coração’), suas contrapartidas proféticas são dominadas pelo

³⁸⁵ DUPUIS, *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*, p. 365.

³⁸⁶ *Ibid.*, p. 373.

³⁸⁷ DUPUIS, *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*, p. 374.

³⁸⁸ Dupuis explica que a oração “implica, por sua própria natureza, uma relação pessoal entre um ‘eu’ e um ‘Tu’ infinito. Não se ora a um Deus impessoal” (DUPUIS, 1999, p. 334). Ademais, o autor reitera que a prática orante de Jesus é o aspecto que melhor expressa a unicidade da sua relação com Deus (DUPUIS, 1999, p. 375).

³⁸⁹ Para melhor compreendermos o assunto, evocamos os estudos de Henrique de Lima Vaz. A esse respeito, o autor explica, em sua obra *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*: “Nas místicas do êntase, o Absoluto é experimentado como que constituindo o fundo abissal, o interior *interior íntimo* do próprio sujeito. Nas místicas do êxtase, na sua forma mais genuína, o Absoluto é experimentado como Absoluto pessoal - *superior summo* -, manifestando-se como Dom de si mesmo que introduz o místico na comunhão da vida divina” (VAZ, 2000, p. 26).

extase, ou o encontro com o Deus “totalmente outro”³⁹⁰. Assim, a perspectiva cristã está pautada em uma relação particular, em que *Deus* busca o ser humano, o qual responde ao seu chamado, estabelecendo um vínculo específico. Retomamos, aqui, o pensamento de Martin Buber e sua filosofia do diálogo, cujo paradigma demonstra que entrar em relação com *Deus* significa ver tudo no *Tu* e, por essa razão, dar fundamento ao mundo e não renunciá-lo: “Afastar o olhar do mundo não auxilia a ida para Deus; olhar fixamente nele também não faz aproximar de Deus, porém, aquele que contempla o mundo em Deus está na presença d’Ele”³⁹¹. Trata-se, portanto, de um movimento dinâmico, no qual o ser humano não se estagna no mundo, tampouco se ausenta dele, mas vai ao encontro do *Tu*, compreendendo que não há nada fora de *Deus*³⁹². Na medida em que busca incluir o mundo na relação com *Deus*, tal visão se diferencia da ótica oriental, a qual busca o acesso ao Absoluto pela contemplação e pela meditação. Não obstante existam diferenças entre as tradições religiosas, no tocante ao conceito de *Deus* e à maneira de se relacionar com o âmbito do sagrado, a reflexão de Dupuis nos mostra que, independente do contexto, o *Deus* de Jesus Cristo adentra, de modo oculto, a vida daqueles que estão em uma experiência religiosa genuína.

Se o conceito de Deus permanece incompleto, o encontro interpessoal entre Deus e o ser humano, porém é autêntico, pois é Deus que toma a iniciativa, colocando-se na espera da resposta de fé por parte do ser humano.³⁹³

Nessa perspectiva, a teologia das religiões de Dupuis, ao estabelecer as bases para o diálogo inter-religioso, sustenta que o movimento em direção ao Absoluto é sempre uma resposta a uma revelação divina pessoal, a qual tem como interlocutor o *Deus* trino de Jesus Cristo, que se comunica de forma escondida, por meio do Espírito. Portanto, a proposta de Dupuis se alinha à perspectiva bíblica a respeito da unicidade de *Deus*: “Ouve, Israel, o Senhor nosso Deus é o único Senhor” (Mc 12,29). Sob essa visão, *Deus* é, concomitantemente, aquele que efetua ações salvíficas na história e fala ao coração dos homens; aquele que é o “totalmente outro” e o “fundamento do ser”; o transcendente e o imanente³⁹⁴. Isto significa que ambas compreensões não se encontram separadas, mas coexistem, formando uma realidade única. Ao estudar o diálogo inter-religioso do ponto de vista cristão e hinduista, o monge beneditino, Bede Griffiths *apud* Jacques Dupuis, declara a possibilidade de união entre os pensamentos ocidental e oriental:

³⁹⁰ DUPUIS, *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*, p. 335.

³⁹¹ BUBER, *EU e TU*, p. 91.

³⁹² *Ibid.*, p. 92.

³⁹³ DUPUIS, *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*, p. 335.

³⁹⁴ *Ibid.*, p. 336.

Essas duas modalidades de experiência, a cósmica e psicológica de um lado, e a pessoal e histórica de outro lado, não são opostas, mas complementares. Há uma só Realidade, uma só Verdade, seja ela conhecida através da experiência do cosmo e da alma humana, seja através do encontro com um evento histórico.³⁹⁵

O pensamento de Griffiths, descrito acima, muito se aproxima da lógica transpessoal, a qual pretende aproximar as noções psicológicas do oriente e do ocidente, envolvendo, nesse processo, o âmbito da espiritualidade. Vale ressaltar que a Psicologia Transpessoal, ao favorecer o acesso à *Dimensão Espiritual* da consciência, não se vincula a nenhum tipo de crença específica: sua finalidade é proporcionar ao indivíduo a integração de todos os aspectos que o compõem, adentrando, para tanto, na sua própria realidade. Isto significa que a prática transpessoal pressupõe um giro por entre as diversas tradições de sagrado, de modo a proporcionar um maior entendimento sobre como a humanidade promove e pratica o acesso ao campo espiritual. Dessa maneira, fala-se em espiritualidade em oposição à religião e em divino ou transcendente em oposição a *Deus*³⁹⁶. De acordo com Stanislav Grof e Christina Grof, na ótica transpessoal, a espiritualidade está vinculada ao caráter numinoso da existência, isto é, ao caráter sagrado, puro ou fora do comum. Nesse sentido, “a espiritualidade é algo que caracteriza o relacionamento entre a pessoa e o universo e não requer, necessariamente, uma estrutura formal, um ritual coletivo [...]”³⁹⁷. Os autores explicam que, na modernidade, o termo “transpessoal” é frequentemente utilizado para designar as experiências diretas às realidades espirituais, uma vez que expressa a transcendência ao modo egóico e individual de perceber e interpretar o mundo. Em suas reflexões sobre o sagrado nos processos de cura e transformação, Vera Saldanha e Manoel Simão afirmam que, para a Psicologia Transpessoal, a transcendência é inerente ao ser humano e aponta para suas características mais elevadas, para além de si mesmo, de modo a despertar o seu sentido de vida:

Para Maslow, a transcendência na Psicologia Transpessoal indica a natureza mais ampla do indivíduo, e não a autoaniquilação da sua individualidade. Nesta mesma direção nos recorda que a espiritualidade para ele é parte de nossa biologia subjetiva, e não algo dissociado do corpo físico e do emocional.³⁹⁸

³⁹⁵ GRIFFITHS, apud DUPUIS, *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*, p. 337.

³⁹⁶ Embora haja uma preferência para os termos apontados, em consideração à perspectiva inclusiva diante das diversas tradições de sagrado, alguns autores utilizam a terminologia Deus para se referir ao acesso à essa dimensão espiritual da consciência.

³⁹⁷ GROF; GROF, *A tempestuosa busca do Ser*, p. 54.

³⁹⁸ SALDANHA; SIMÃO, *O Sagrado nos processos de cura e transformação na perspectiva da Abordagem Integrativa Transpessoal*, p. 9.

Devido à sua especificidade transreligiosa, percebemos que a reflexão transpessoal se sustenta mais sobre as concepções de *espiritual* e de *espiritualidade* do que de *Deus*. Contudo, há, no espectro da consciência de Ken Wilber, características que contemplam o campo divino de maneira mais direta. Em suas elaborações, Wilber demonstra que, do ponto de vista da psicologia perene, o mais íntimo de nossa consciência se iguala, identicamente, à realidade absoluta e final de todo o universo, isto é, ao *Brahman*, ao *Tao*, a *Alá*, a *Deus*, entre outras denominações. A esse nível do espectro, Wilber denominou Mente, com M maiúsculo: “Mente é o que existe e tudo o que existe, fora do espaço e, portanto, infinita, fora do tempo e, portanto, eterna, além da qual nada existe”³⁹⁹. No desenvolvimento psicológico, ao acessar o nível da Mente, o indivíduo não apenas se identifica com o Todo, mas se sente, ele mesmo, o Todo, livre das dualidades. De acordo com o raciocínio wilberiano, o nível da Mente é a única realidade que realmente existe:

Falando de um modo geral, quem experimenta o Nível da Mente subavalia o Nível do Ego e o Nível Existencial. Isto é, torna-se profundamente convencido — não raro por razões que não explica plenamente nem mesmo articula — de que o Nível da Mente, de certo modo, é mais real, mais básico e mais significativo do que os outros. Essa experiência é tão total e invencivelmente convincente, que ele agora sente que os outros níveis de consciência (como, por exemplo, os Níveis do Ego e Existencial) são de todo irreais, ilusórios e semelhantes a sonhos.⁴⁰⁰

O nível da Mente é, portanto, uma experiência profundamente íntima, a qual, segundo Wilber, é “tão próxima de nós que escorrega pela rede de palavras”⁴⁰¹. Assim, podemos expressar com o que se parece, mas nunca poderemos dizer o que realmente é, visto que está tão atrelada à nossa interioridade que é incapaz de ser analisada intelectualmente em sua essência. Vale recordar que, ao percorrer o espectro da consciência, antes de despertar para a não-dualidade da Mente, o indivíduo acessa as Faixas Transpessoais, nas quais se encontram as vivências denominadas também transpessoais, como a percepção extra-sensorial ou as experiências culminantes. Nesse ponto do espectro, de acordo com Wilber, o limite entre o eu e o outro não está totalmente cristalizado, mas, ainda não se atingiu o senso de totalidade⁴⁰². Diante de tais descrições, compreendemos que, tanto o nível da Mente como as Faixas Transpessoais se relacionam a uma *Dimensão Espiritual* da consciência, na qual o ser humano é capaz de ultrapassar o sentido de sua personalidade, a fim de ativar os aspectos de sua espiritualidade.

³⁹⁹ WILBER, *Psychologia perennis*, p. 36.

⁴⁰⁰ WILBER, *O espectro da consciência*, p. 16.

⁴⁰¹ *Ibid.*, p. 18.

⁴⁰² *Ibid.*, p. 97.

No que diz respeito às manifestações religiosas, Wilber declara que é no nível da Existência, onde o ser humano se identifica com seu organismo psicofísico e desenvolve os processos do pensamento racional, que se encontra a diversidade de tradições. Portanto, enquanto o nível da Existência reúne as religiões, o nível da Mente atua em termos de uma “unidade transcendente”, na qual a Realidade continua sendo sempre a mesma: “As religiões divergem no nível Existencial e convergem no nível da Mente”⁴⁰³. Embora tal percepção aponte para uma única realidade última, a qual poderia se relacionar, em algum nível, à concepção cristã do *Deus* único, a convergência de todas as religiões de maneira absoluta pode levar à compreensão de que, em última análise, são essencialmente iguais, o que abafaria (ou até mesmo eliminaria) suas particularidades. Podemos dizer que a perspectiva wilberiana da Mente apresenta um caráter teocêntrico e, como vimos nas explicações de Jacques Dupuis, tal visão não está de acordo com a tradição cristã, uma vez que, para o cristianismo, a meta ou a Realidade última é o Deus uno e trino que se revelou em Jesus Cristo⁴⁰⁴. Assim, mais próxima das religiões orientais, como o hinduísmo, a visão de Wilber leva à integração do eu na Mente, ao passo que, no cristianismo, o eu é sempre eterno em Deus, na comunhão com a Trindade.

Em se tratando da relação com o nível da Mente, Wilber esclarece que não pode ser provado exteriormente, uma vez que nunca nos encontramos fora dessa faixa, fato que incapacita sua verificação e sua objetivação.

Não podemos apreendê-la porque ela está na própria apreensão. A verificação científica exige o Dualismo Primário entre o verificador e o verificado, e essa distinção é alheia à Mente. A Mente pode ser “provada” experimentalmente por qualquer indivíduo que consinta em seguir o Caminho, mas essa “prova” não é exterior. Na melhor das hipóteses, esses cientistas trabalham nas Faixas Transpessoais onde mostram que o dualismo primário pode ser parcialmente solapado.⁴⁰⁵

Segundo Wilber, embora não possa ser experimentado pelo exterior, o nível da Mente também não se encontra escondido em nossa psique, pois representa o estado atual e comum de consciência e, por isso, está sempre presente. Nesse sentido, o pensamento do autor indica para o fato de que não é possível “tentar encontrá-la” ou “tentar alcançá-la”, pois não há lugar em que a Mente esteja ausente, nem ela se encontra no externo para ser buscada. Além disso, o autor afirma que, assim como não é possível agarrá-la ou atingi-la de fato, tampouco podemos dela nos apartar: “Se a Mente, ou Tao, ou a Divindade, é o estado que estamos

⁴⁰³ WILBER, *O espectro da consciência*, p. 215.

⁴⁰⁴ DUPUIS, *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*, p. 425.

⁴⁰⁵ WILBER, *O espectro da consciência*, p. 226.

ardentemente procurando, e fora da Mente não há parte alguma a que se possa ir, disso se segue que já estamos lá! Que já nos identificamos com a Divindade, que o que somos Agora é Mente”⁴⁰⁶. Se a busca pressupõe uma falta, uma carência, e, na realidade, a Mente já está sempre presente, podemos inferir que, na expansão da consciência de Wilber, o processo trata-se mais de ampliar a percepção para o divino que já vibra internamente, do que ir ao encontro de ou chegar até *Deus*. Dessa maneira, sendo a Mente atemporal e não-espacial, a única forma possível de acessá-la é o aqui-agora:

Visto não haver jeito de encontrar a Mente através do espaço, procurando-a como objeto “lá fora”, não há jeito de encontrá-la através do tempo, procurando-a como ocorrência futura. A saber, assim como não há caminho para o AQUI, também não há caminho para o AGORA. De fato, toda Mente, Deus ou Brahman que encontrássemos no tempo seria um ser estritamente temporal, e não a Divindade. [...] Rigorosamente falando, não podemos entrar na Eternidade porque a Eternidade está sempre presente, e qualquer estado em que podemos entrar é um estado puramente temporal. Nós a encontraremos Agora, ou jamais a encontraremos.⁴⁰⁷

Em se tratando de relação com o divino, a perspectiva teológica se difere da perspectiva transpessoal, na medida em que ambas concebem o espírito de maneiras distintas. De acordo com Henrique de Lima Vaz, a linguagem bíblica não se refere a naturezas que se opõem no ser humano, de modo que há uma unidade radical, a qual só pode ser fragmentada quando as vicissitudes humanas entram em confronto com a iniciativa salvífica de *Deus*. Sob o ponto de vista de Vaz, o ser humano se constitui enquanto ser-em-relação a partir de uma totalidade que abarca seu corpo, seu psiquismo e seu espírito.

Assim, o homem é “carne” (basar) na medida em que se revela a fragilidade e a transitoriedade de sua existência; é “alma” (nefesh) na medida em que a fragilidade é compensada, nele, pelo vigor de sua vitalidade; é “espírito” (ruah), ou seja, manifestação superior da vida e do conhecimento, pela qual o homem pode entrar em relação com Deus; finalmente é “coração” (leb), ou seja, o interior profundo do homem, onde tem sua sede afetos e paixões, onde se enraízam inteligência e vontade e onde têm lugar o pecado e a conversão a Deus. (Negrito nosso)⁴⁰⁸

Nesse sentido, é apenas por meio do espírito que o ser humano se abre à transcendência, a fim de se relacionar com *Deus*. As categorias de relação elaboradas por Vaz nos mostram que o sujeito, ao buscar novas maneiras de se exprimir e de se compreender, percorre um itinerário dialético que o leva para além dos limites da sua própria finitude,

⁴⁰⁶ WILBER, *O espectro da consciência*, p. 248.

⁴⁰⁷ *Ibid.*, p. 255.

⁴⁰⁸ VAZ, *Antropologia filosófica*, p. 63.

colocando-o em contato com o âmbito do transcidente. É, precisamente, nesse caminho, que o ser humano, enquanto espírito, encontra a si mesmo no contato com o Absoluto:

Ora, é justamente no encaminhar-se para a transcendência que o itinerário perfaz a reflexão total do espírito sobre si mesmo e o sujeito pode reencontrar-se no nível mais profundo do seu ser, onde, enquanto espírito, acolhe o Absoluto presente como Verdade (medida), como Bem (norma) e como Ser (fim) a todo ato de inteligência e liberdade.⁴⁰⁹

O espírito representa, portanto, uma espécie de elo que proporciona a relação ser humano-*Deus*. Embora a perspectiva teológica e a perspectiva transpessoal convirjam com relação à totalidade do ser humano (ambas visam à unidade e não à fragmentação), diferenciam-se no que diz respeito à relação com o transcidente. Ken Wilber fala de espírito enquanto o campo plenamente imanente e plenamente transcendente da estrutura consciencial humana. Em sua característica transcendente, Wilber descreve o espírito (com *e* minúsculo) como um nível entre os outros dentro do Grande Ninho do Ser e, enquanto imanente, descreve o Espírito (com *e* maiúsculo) como o fundamento totalmente presente em todos os níveis⁴¹⁰, o qual, podemos dizer, é condizente com as conceptualizações em torno do Absoluto, como vimos anteriormente no nível da Mente. Diferentemente da perspectiva teológica, o paradigma wilberiano sustenta que as práticas espirituais (rituais, preces, meditações, contemplações, etc.) são o caminho de acesso a uma experiência direta do Espírito, isto é, não há mediação, quem as realiza é o próprio indivíduo, em outras palavras, o *Eu*. Sob esse ponto de vista, tampouco há um encontro pessoal como há no cristianismo, por meio da oração, mas, sim, um acesso de cunho impessoal ao Absoluto.

Diante de todo o conteúdo exposto, o que percebemos é que, de um lado, a Teologia se funda na concepção de um *Deus* único, pessoal, que se manifesta na história, por meio de Jesus Cristo, no Espírito, e busca pelo ser humano, cuja resposta cria um elo de relação íntima entre o humano e o divino. De outro lado, a Psicologia Transpessoal se funda na estrutura e no desenvolvimento conscienciais do indivíduo, considerando a existência de uma *Dimensão Espiritual*, cujas características abarcam o Absoluto, mas não se resumem a ele. Nesse sentido, a *Dimensão Espiritual* diz respeito ao âmbito da vida do ser humano, no qual ele encontra possibilidades de ultrapassar o seu senso de egoísmo e individualidade, ampliando sua percepção para além de seus próprios limites. Isto posto, a *Dimensão Espiritual* pode ser estimulada na vida do indivíduo, por meio de práticas, as quais favoreçam o acesso à realidade última, ao transcidente, ao divino. Tal processo faz parte da busca pela totalidade,

⁴⁰⁹ VAZ, *Antropologia filosófica*, p. 318.

⁴¹⁰ WILBER, *Psicologia Integral*, p. 22.

a qual é atingida por meio do desenvolvimento de todas as dimensões que compõem o ser humano - a espiritual, a mental, a emocional e a física. Na terapia transpessoal, um sujeito cristão pode estimular sua *Dimensão Espiritual* pelas práticas e crenças cristãs e, assim, para ele, tal âmbito estará relacionado à sua concepção de *Deus*. Da mesma maneira, um sujeito hindu, nas mesmas condições terapêuticas, associará o desenvolvimento de sua *Dimensão Espiritual* às práticas hinduístas e à concepção de *Brahman*. Dessa maneira, do ponto de vista transpessoal, a *Dimensão Espiritual* pode se vincular à concepção de *Deus*, mas não necessariamente.

Concluímos, à vista disso, que a visão teológica sobre a noção de *Deus* tem potencial para auxiliar o desenvolvimento consciencial, guiado pela ótica transpessoal, dos indivíduos cristãos, aprofundando a percepção sobre a maneira como o cristianismo concebe as relações entre humano e divino, de modo a estimular a ativação da *Dimensão Espiritual* cristã. Em contrapartida, o paradigma da Psicologia Transpessoal, ao lidar com o desenvolvimento psicológico, considerando o âmbito espiritual da consciência, proporciona possibilidades de aprofundamento na realidade do indivíduo, onde quer que ele se encontre em termos religiosos. Nesse sentido, a perspectiva da transpessoalidade colabora para o avanço do diálogo inter-religioso, favorecendo o aprofundamento nas particularidades de cada tradição, a fim de colaborar para o progresso integral do ser humano dentro da sua própria realidade.

4.4 A concepção de “Salvação” e a concepção de “Individuação”

Os dois últimos tópicos de nossa pesquisa apresentaram duas análises importantes para o nosso objetivo correlacional. Primeiramente, buscamos compreender como a Teologia e a Psicologia Transpessoal conceptualizam a noção de pessoa, investigando as conceituações em torno do *Eu* e do *Ego*. Em segundo lugar, procuramos entender como ambas as áreas se relacionam com o âmbito do sagrado, por meio do aprofundamento no conceito de *Deus* e de *Dimensão Espiritual*. No intuito de construirmos um caminho ascensional (*Eu* → *Deus* → *Salvação* / *Ego* → *Dimensão Espiritual* → *Individuação*), no presente tópico, debruçar-nos-emos sobre as concepções de *Salvação* e de *Individuação*, as quais nos levarão a perceber como o ser humano se relaciona com as possibilidades de alcançar a plenitude.

A fé em Jesus Cristo como o Salvador é o ponto central da doutrina cristã: Ele é o único mediador entre Deus e a humanidade, por meio do qual alcançamos a *Salvação* (“E em nenhum outro há salvação, porque também debaixo do céu nenhum outro nome há, dado entre os homens, pelo qual devamos ser salvos.” - At 4,12). Bernard Sesboué, ao elaborar suas

reflexões sobre a *Salvação*, parte do nome Jesus, cuja etimologia significa “Yahvé salva”, para afirmar que a nossa salvação é o próprio Jesus Cristo, demonstrando, assim, que soteriologia e cristologia são inseparáveis. A fim de sustentar a afirmação de que a *Salvação* é o centro da pregação, o autor evoca o teólogo Edgar Hauvette, cujo pensamento esclarece:

Na revelação, a redenção não representa unicamente o papel de um tema (como a criação), mas tem uma função estrutural: a fé, a eficácia dos sacramentos, gravitam em torno dela ou são sua expressão. Este fator de ordem soteriológica é o centro de irradiação da mensagem bíblica. (Tradução nossa)⁴¹¹

De acordo com Sesboué, há duas imagens bíblicas, presentes na condição humana, que representam a concepção de *Salvação*: a escravidão e a enfermidade. Por um lado, se a escravidão submete um ser humano a outro, por meio da violência, a *Salvação* é a força da liberdade definitiva. Por outro lado, se a enfermidade ameaça a existência, lembrando-nos de nossa finitude irremediável, a *Salvação* é a saúde que garante a vida. A partir disso, Sesboué explica a *Salvação* em termos de libertação e de plenitude de vida. No que diz respeito à libertação, o autor determina uma série de divisões que afetam o ser humano, em virtude de sua finitude e de seu pecado, colocando-o em situação de infelicidade, a saber: ser humano-natureza (concerne à morte e aos desastres naturais); ser humano-ser humano (concerne aos antagonismos que afetam a família, a economia e a política); ser humano-si mesmo (concerne às contradições íntimas, que nos constituem seres humanos); ser humano-Absoluto (concerne ao desejo de encontrar o Absoluto)⁴¹². Segundo Sesboué, todas as formas de divisão afetam nossa existência, posto que se relacionam diretamente à questão da felicidade, revelando-nos a necessidade de sermos salvos.

Mais uma vez esta descrição simplesmente fenomenológica do sofrimento e do mal demonstra o que é nossa finitude e nossa contingência [...] e o que corresponde à liberdade e ao pecado do homem [...]. Esboça em profundidade a dupla razão pela qual temos uma necessidade radical de libertação, reconciliação, numa palavra, salvação. (Tradução nossa)⁴¹³

No que diz respeito à plenitude, Sesboué reforça que a *Salvação* é a concessão de um bem decisivo, cuja caracterização pode ser expressa em termos de vida, isto é, ser salvo significa viver plenamente e para sempre: “Viver plenamente é viver em liberdade e em amor, é poder realizar os desejos mais profundos. Em outras palavras, é encontrar a felicidade”

⁴¹¹ SESBOUÉ, Bernard. *Jesucristo, el único mediador*: ensayo sobre la redención y la salvación. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1990, p. 21.

⁴¹² *Ibid.*, p. 26-31.

⁴¹³ *Ibid.*, p. 31.

(tradução nossa)⁴¹⁴. Conforme esclarece o autor, o desejo da *Salvação* como plenitude de vida está relacionado tanto à existência presente, a qual passa pelo tema do livre arbítrio, como à continuação perpétua da vida.

Isto é precisamente o que a boa nova do reino de Deus, revelado e realizado em Jesus Cristo vem nos dizer. Diz-nos que somos já radicalmente salvos, aqui e agora, tanto do mal que nos afeta como do mal que fazemos a nós mesmos [...]. Não nos diz que escaparemos magicamente do sofrimento e morte, mas que podemos convertê-los ao exemplo de Cristo e dar-lhes uma fecundidade definitiva. Porque também nos diz que esta salvação contém uma face oculta que nos será revelada no reino transcendente constituído por Deus com todos os ressuscitados, chamados a vê-lo por toda a eternidade. (Tradução nossa)⁴¹⁵

Diante disso, Sesboué reforça a existência de um paradoxo fundamental para a concepção de *Salvação*: o fato de que o ser humano não pode realizar a si mesmo perfeitamente com suas próprias forças, uma vez que o cume da humanização, segundo o autor, não pode ser mais que uma divinização. Tal fato, que parece demasiado alienante para o ser humano, também revela a sua grandeza: “Porque Deus é mistério e o homem está ontologicamente vinculado ao mistério de Deus, há também mistério no homem” (tradução nossa)⁴¹⁶, fato fundamental que denota a gratuidade da graça. É assim que, em Jesus estabelecido o Cristo e Senhor por sua ressurreição, Deus Pai interveio em favor da humanidade, de modo que, em Jesus, “não só Deus existe, mas eu existo para Ele e Ele quer ser o meu libertador e me dar a sua vida” (tradução nossa)⁴¹⁷.

Vitor Feller, por sua vez, em suas elucidações na *Encyclopédia Theologica Latinoamericana*, diz que o conceito de *Salvação* é caracterizado por três elementos dentro da linguagem cristã: 1) uma situação negativa insuportável e insuperável como ponto de partida (opressões, males físicos ou morais, injustiças, pobreza etc.); 2) uma situação positiva como ponto de chegada (vida satisfatória, bem-estar, integridade física e moral, paz, justiça etc.); 3) intervenção de um agente externo (Deus Pai, que age por meio do Filho, no Espírito)⁴¹⁸. A *Salvação* cristã, portanto, compreende diversas dimensões e relações, as quais constituem o ser humano em sua inteireza: “A salvação é, então, a realização cada vez mais plena do ser humano em sua história pessoal, comunitária, social e cósmica, até alcançar a plenitude na meta-história, a felicidade eterna”⁴¹⁹.

⁴¹⁴ SESBOUÉ, *Jesucristo, el único mediador*, p. 32.

⁴¹⁵ *Ibid.*, p. 33.

⁴¹⁶ *Ibid.*, p. 35.

⁴¹⁷ *Ibid.*, p. 36.

⁴¹⁸ FELLER, Vitor Galdino. “Verbete: A salvação em Jesus Cristo”. In: *Encyclopédia Digital Theologica Latinoamericana*. Disponível em: <<http://teologicalatinoamericana.com/?p=2488>>. Acesso em: 02 abr. 2022.

⁴¹⁹ *Ibid.*

Ao tratar sobre o Cristo como resposta à alienação humana na elaboração de sua Teologia Sistemática, Paul Tillich nos diz que o termo *Salvação* apresenta uma variada gama de conotações, assim como são inúmeras as negatividades que a requerem. Contudo, o autor determina uma distinção entre a negatividade última e aquilo que conduz o ser humano à negatividade última: “Essa negatividade última é chamada de condenação ou morte eterna, a perda do *telos* interior do próprio ser, sua exclusão da unidade universal do Reino de Deus e sua exclusão da vida eterna”⁴²⁰. Segundo o seu ponto de vista, o emprego do termo *Salvação* na perspectiva cristã se refere, em sua grande maioria, a essa negatividade última. Retomando o sentido original do vocábulo, a partir de sua etimologia (do grego, *soteria*, que remete às ideias de cura, de remédio, de resgate; do latim, *salvare* ou *salus*, que remete às ideias de ajuda e de saúde), Tillich constrói sua reflexão, interpretando *Salvação* como “cura”, a qual corresponde ao estado humano de alienação na existência.

Neste sentido, curar significa reunir aquilo que está alienado, dar um centro àquilo que está disperso, superar a ruptura entre Deus e o ser humano, entre o ser humano e seu mundo, e no interior do próprio ser humano. A partir desta interpretação de salvação é que se desenvolveu o conceito do Novo Ser. Salvação é a saída do antigo ser e a transferência para o Novo Ser.⁴²¹

Não obstante a *Salvação* seja proveniente de Jesus como o Cristo, os processos salvíficos acontecem em toda a história. Isto porque, conforme esclarece Tillich, a *Salvação* se encontra onde está a Revelação e, uma vez que os eventos revelatórios se encontram presentes desde os primórdios da humanidade, a *Salvação* se desdobra em todos os tempos e culturas. A respeito da Revelação, o autor a define como “[...] a manifestação extática do Fundamento do Ser em acontecimentos, pessoas e coisas”⁴²², as quais, por estarem marcadas pela força do Novo, têm a capacidade de transformar e curar. Assim como Feller, Tillich também reforça o aspecto mediador de Jesus Cristo: “Em seu rosto, vemos o rosto de Deus; N'Ele experimentamos a vontade reconciliadora de Deus; em ambos os sentidos Ele é o mediador”⁴²³. Por meio de Jesus Cristo, a unidade entre Deus e o ser humano se manifestou na vida terrena, a fim de engendar a reconciliação em um processo no qual Deus é sempre Aquele que age. A respeito do vínculo entre encarnação e *Salvação*, Feller elucida que o Verbo de Deus teria se encarnado, a fim de transmitir à humanidade a verdade sobre Deus e sobre o ser humano, de modo que a educação e a iluminação também apresentariam potencial salvador. Seguindo a mesma linha, a divinização também se encontra vinculada ao tema da

⁴²⁰ TILLICH, *Teologia Sistemática*, p. 450.

⁴²¹ *Ibid.* 5, p. 451.

⁴²² *Ibid.*

⁴²³ *Ibid.*, p. 455.

Salvação pela encarnação, apresentando ao ser humano a possibilidade de compartilhar da própria vida de Deus pela graça divina:

O Verbo se fez homem para que nós, humanos, nos tornemos divinos. Pela divinização, que é mais do que a justificação ou o perdão dos pecados, o ser humano compartilha da própria vida de Deus, vive em comunhão com ele, torna-se filho por adoção. Trata-se de um maravilhoso intercâmbio: Deus se diminui para compartilhar a vida humana, a fim de que nós possamos compartilhar a vida divina, que é incorruptível e imortal.⁴²⁴

No que se refere ao diálogo inter-religioso, o trabalho de Jacques Dupuis nos oferece elaborações importantes a respeito da ideia de *Salvação*. Já compreendemos, a partir dos conteúdos expostos no capítulo 2, que, na perspectiva cristã, a unicidade de Jesus é constitutiva e relacional. Constitutiva, porque, diante de seu significado universal, estabelece um laço de união inquebrantável entre Deus e a humanidade; e, perante seu sentido relacional, insere o significado universal do evento-Cristo no plano abrangente de Deus na história salvífica⁴²⁵. Dupuis ainda reforça o fato de que, para a fé cristã, somente Deus, sendo o agente último da *Salvação*, é capaz de salvar. Tal afirmação demonstra, portanto, que, para além do cristianismo, as diversas tradições religiosas da humanidade podem ser utilizadas por Deus como vias de *Salvação*, as quais comunicam o poder salvífico: “[...] ‘vias’ de salvação para aqueles que por aí ‘caminham’”⁴²⁶.

Tratando especificamente do conceito de *Salvação*, Dupuis nos recorda que, embora o uso do termo varie, todas as religiões se apresentam como rotas de salvação ou libertação. Assim, o autor combina o uso dos dois termos, a fim de abranger tanto a diversidade de concepções, como a unificação dos aspectos espiritual e temporal em torno do tema. Isto posto, o autor apresenta a definição na qual sustenta seu raciocínio:

Ressalvadas as consideráveis diferenças existentes entre as várias tradições, podemos avançar a proposta de um conceito universal de salvação/libertação definido nestes termos: a salvação/libertação tem a ver com a **busca e a consecução da plenitude da vida, da inteireza, da autorrealização e da integração**. (Negrito nosso)⁴²⁷

Nesse sentido, a concepção de Dupuis se relaciona diretamente com as possibilidades de o ser humano alcançar sua plenitude. Do ponto de vista cristão, a *Salvação* revelada por Deus em Jesus Cristo é o fim universal previsto para toda a humanidade, independente da

⁴²⁴ FELLER, *Verbete: A salvação em Jesus Cristo*, não paginado.

⁴²⁵ DUPUIS, *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*, p. 421.

⁴²⁶ *Ibid.*, p. 422.

⁴²⁷ *Ibid.*, p. 423.

situação ou religião na qual o ser humano se encontre. A constituição pastoral *Gaudium et spes* discorre sobre o tema da seguinte maneira:

E o que fica dito, vale não só dos cristãos, mas de todos os homens de boa vontade, em cujos corações a graça opera ocultamente. Com efeito, já que por todos morreu Cristo e a vocação última de todos os homens é realmente uma só, a saber, a divina, devemos manter que o Espírito Santo a todos dá a possibilidade de se associarem a este mistério pascal por um modo só de Deus conhecido. (GS, n. 22)

Diante disso, a dignidade de todos os seres humanos perante Deus fica garantida, de modo que não há discriminações ou exclusões referentes aos diversos caminhos tomados por cada indivíduo. De acordo com Dupuis, na visão cristã, os caminhos religiosos adotados por cada um têm como meta última a comunhão com o Deus trino de Jesus Cristo, fato que proporciona encontrar uma convergência ou busca comum, não obstante a diversidade de itinerários: “As diferenças nos conceitos teológicos não impedem necessariamente uma comunhão real de finalidade”⁴²⁸. Dupuis recorda que o Concílio Vaticano II inaugurou um pensamento de abertura e positividade em direção às religiões, mas não as considerou, de maneira direta, como “vias” de *Salvação*. Para o autor, como já demonstramos no capítulo 1, o documento magisterial *Diálogo e anúncio*, publicado em 1991, é o texto que mais se aproxima dessa visão, porquanto, ao mencionar a *Salvação*, no parágrafo 29, afirma que, os membros de outras religiões respondem afirmativamente ao convite de Deus e recebem a *Salvação* em Cristo por meio da prática daquilo que é bom dentro de suas tradições e dos ditames de suas próprias consciências, mesmo que não reconheçam Jesus Cristo como seu salvador.

Prosseguindo em sua proposta trinitária, Jacques Dupuis afirma que a *Salvação* divina é marcada tanto por um caráter cristológico como pneumatológico. Sob essa ótica, compreendemos que a ação salvífica de Deus é única na mesma medida em que é multifacetada, isto é: “Ela jamais prescinde do evento-Cristo, no qual encontra sua máxima densidade histórica. Entretanto, a ação do Verbo de Deus não está vinculada ao seu tornar-se humano histórico em Jesus Cristo [...]”⁴²⁹. Considerando que a *Salvação* em Jesus Cristo é universal e que os membros das diversas tradições entram em contato com a graça divina por meio do envolvimento sincero em práticas religiosas que levam a uma experiência autêntica de Deus, Dupuis conclui que afirmar que as religiões não atuam de nenhuma maneira nesse processo parece inviável. Uma vez que o mistério de Cristo não está restrito aos cristãos,

⁴²⁸ DUPUIS, *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*, p. 432.

⁴²⁹ *Ibid.*, p. 436.

torna-se possível sustentar que as diversas tradições religiosas contêm a presença de Deus nos seres humanos em Jesus Cristo:

Com efeito, a prática religiosa deles é a realidade que expressa a experiência que têm de Deus e do mistério de Cristo. É o elemento visível, o sinal, o sacramento dessa experiência. Essa prática exprime, defende, sustenta e contém - por assim dizer - o encontro deles com Jesus Cristo.⁴³⁰

É nesse sentido que, de acordo com Dupuis, as religiões se apresentam como uma via de *Salvação* para seus membros. A partir da noção de que o Verbo divino age na história apesar da encarnação, compreendemos que sua presença é permanente, transcendendo qualquer barreira espacial e temporal. Da mesma maneira, é preciso reforçar a percepção de que o Espírito age de maneira ilimitada, de modo que está presente não apenas nas pessoas, mas também em suas culturas e religiões⁴³¹, como nos mostra a carta encíclica de João Paulo II, *Redemptoris missio*: “É ainda o Espírito que infunde as ‘sementes do Verbo’, presentes nos ritos e nas culturas, e as faz maturar em Cristo” (RM, n. 28). Assim é que, por meio da ação combinada do Verbo de Deus e do Espírito Santo, os elementos de verdade e de graça, mencionados no decreto *Ad gentes*, encontram-se presentes dentro das tradições religiosas, conferindo-lhes valores salvíficos, conforme explica Dupuis. O autor reforça que, embora a *Salvação* atue em todo lugar, Jesus Cristo representa a figura integral da ação salvífica de Deus, de modo que as outras tradições religiosas simbolizam expressões específicas de um processo que se materializou efetivamente em Jesus Cristo.

Como conclusão, parece-nos legítimo apontar uma convergência entre as tradições religiosas e o mistério de Jesus Cristo, enquanto itinerários - certamente desiguais - ao longo dos quais Deus procurou e continua procurando os seres humanos na história, no seu Verbo e no seu Espírito.⁴³²

Em posse das reflexões sobre a *Salvação*, prosseguimos na construção de nosso raciocínio, analisando, a seguir, a concepção em torno da *Individuação*, a fim de realizarmos a correlação à qual nos propusemos.

O termo *Individuação* foi cunhado no campo psicológico por Carl Gustav Jung, o qual, em sua Psicologia Analítica, utiliza-o para designar o processo de constituição da essência individual como essência diferenciada do todo, no desenvolvimento psicológico: “A individuação é, portanto, um processo de diferenciação, cujo objetivo é o desenvolvimento da personalidade individual”⁴³³. Trata-se da ampliação da consciência e da vida psicológica

⁴³⁰ DUPUIS, *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*, p. 439.

⁴³¹ *Ibid.*, p. 442.

⁴³² *Ibid.*, p. 452.

⁴³³ JUNG, C. G. *Tipos Psicológicos*. 3^a ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1976, p. 525.

consciente e, nesse sentido, individuar-se significa tornar-se único ou tornar-se si-mesmo ou, ainda, realizar o si-mesmo⁴³⁴, desnudando-se das falsas máscaras egóicas. Segundo o psiquiatra suíço, a *Individuação* é uma necessidade natural do ser humano, ao passo que o seu impedimento pela normalização dominante, segundo os padrões coletivos, colabora para o adoecimento do indivíduo⁴³⁵. Ao contrário do que o senso comum pode acreditar, a *Individuação*, de maneira alguma, leva ao isolamento, mas, sim, a uma maior consolidação do coletivo, visto que o ser humano não se encontra apartado das relações em sua existência. Jung esclarece que pode parecer existir um contraste entre a norma coletiva e a *Individuação*, uma vez que esta pressupõe a diferenciação do todo. No entanto, tal contraste é apenas aparente, pois a *Individuação* não se opõe ao coletivo, apenas demonstra outro tipo de orientação⁴³⁶. Jung reforça a diferença existente entre individualismo e *Individuação*:

Individualismo significa acentuar e dar ênfase deliberada a supostas peculiaridades, em oposição a considerações e obrigações coletivas. A individuação, no entanto, significa precisamente a realização melhor e mais completa das qualidades coletivas do ser humano; é a consideração adequada e não o esquecimento das peculiaridades individuais, o fator determinante de um melhor rendimento social.⁴³⁷

Sob essa perspectiva, a singularidade do indivíduo é uma resultante da combinação única de potencialidades que, em si mesmas, são universais. Isto é, embora haja uma gama de possibilidades comuns a todos os seres humanos, segundo Jung, é a variabilidade presente na maneira como cada um as manifesta que nos torna únicos no contexto da criação. De acordo com esse raciocínio, a *Individuação* representa, portanto, o desenvolvimento psicológico, cujo efeito é a realização das qualidades individuais, as quais transformam o indivíduo em um sujeito único: “Com isto, não se torna ‘egoísta’, no sentido usual da palavra, mas procura realizar a peculiaridade do seu ser [...]”.

Jung afirma que o indivíduo que não se engaja em um processo de *Individuação* acaba por se fundir com os outros, entrando em desarmonia consigo mesmo. O autor denominou essa situação de “mistura inconsciente”, da qual emergiriam ações opostas a quem o indivíduo

⁴³⁴ Para Jung, o si-mesmo ou *Self*, corresponde ao arquétipo que designa centro de toda a psique, representando a realização da totalidade do indivíduo. Nas palavras do autor: “Assim é que a dissolução da personalidade emana, através da assimilação consciente de seus conteúdos, leva-nos naturalmente a nós mesmos, como a algo de vivo e existente, suspenso entre duas imagens do mundo e suas potências experimentadas com nitidez, mas só obscuramente pressentidas. Este “algo” é-nos estranho e, no entanto, próximo; sendo plenamente o que somos, é incognoscível, um centro virtual de misteriosa constituição e que poderá exigir tudo: parentesco com animais e deuses, com cristais e estrelas, sem que isso nos surpreenda ou provoque nossa desaprovação. Tudo isto é exigido e nada temos nas mãos para opor razoavelmente a tal exigência. E é saudável prestar ouvidos a essa voz.” (JUNG, 2014, P. 66)

⁴³⁵ Conferir a reflexão sobre a normose no tópico 3.3.

⁴³⁶ JUNG, *Tipos Psicológicos*, p. 526.

⁴³⁷ JUNG, *O eu e o inconsciente*, p. 66.

realmente é, acarretando malefícios para o quadro coletivo: “Dessa forma, o homem não pode sentir-se unido consigo mesmo, nem poderá aceitar uma responsabilidade. Sentir-se-á numa condição degradada, carente de liberdade e de ética”⁴³⁸. Assim, ao representar aquilo que podemos fazer de melhor, o processo de *Individuação* equivale, na visão de Jung, à noção cristã do Reino do Céu, que “está dentro de vós”: “A ideia básica desse ideal é que a ação correta provém do pensamento correto e que não há possibilidade de cura ou de melhoria no mundo que não comece pelo próprio indivíduo”⁴³⁹. Portanto, o caminho que o indivíduo percorre para se individuar, ao invés de excluir o mundo, engloba-o. Daí que a *Individuação* se trata de um processo não apenas desejável, mas necessário.

Em seus estudos sobre a Psicologia da religião ocidental, Jung aponta a existência de uma relação entre a *Individuação* e a encarnação. De acordo com o autor, a *Individuação*, também denominada por ele como autorrealização, é a meta da evolução psicológica. Durante esse processo, a princípio, o indivíduo só percebe a si mesmo como um ego e, à medida que se engaja no exercício de se individuar, amplia sua percepção para vislumbrar o si-mesmo como totalidade, o que representaria, para Jung, uma imagem de Deus⁴⁴⁰. É nesse sentido que, para o autor, a *Individuação* representaria, em linguagem religiosa, a encarnação divina.

Como a individuação significa uma tarefa heroica ou trágica, isto é, uma missão difícil, ela implica o sofrimento, a paixão do ego, ou seja, do homem empírico, do homem comum, atual, quando entregue a um domínio mais amplo e despojado de sua própria vontade, que se julga livre de qualquer coação. Ele é como que violentado pelo Si-mesmo. Em face disto, a paixão analógica do Cristo significa que Deus sofre com a Injustiça do mundo, com as trevas que envolvem o homem. O sofrimento do homem e o sofrimento de Deus formam uma complementaridade, da qual resulta um efeito compensador: graças ao símbolo, o homem pode conhecer o verdadeiro sentido de seu sofrimento: ele sabe que está a caminho de realizar sua totalidade, mediante a seu ego é introduzido na esfera do “divino” como consequência da integração do inconsciente na consciência. Ele toma então parte no “sofrimento de Deus”, cuja origem é a “Encarnação”, isto é, aquele acontecimento que do lado humano corresponde à individuação.⁴⁴¹

Com o paralelismo *Individuação* e encarnação, Jung pretende esclarecer que, para além das teorias, o si-mesmo é uma realidade psíquica, a qual designa a totalidade do indivíduo, abrangendo seus aspectos consciente e inconsciente, de maneira simultânea. Por conter conteúdos de inconsciência, o si-mesmo não pode ser diretamente perceptível pela observação, o que, de acordo com o autor, faz com que ele só possa ser expresso em termos

⁴³⁸ JUNG, *O eu e o inconsciente*, p. 122.

⁴³⁹ *Ibid.*

⁴⁴⁰ *Ibid.*, p. 156.

⁴⁴¹ *Ibid.*, p. 157.

simbólicos. Assim, a vida de Jesus Cristo dá uma representação possível do processo de *Individuação*, tornando-o mais palpável à nossa compreensão: “O drama da vida de Cristo nos dá uma descrição, através de imagens simbólicas, daquilo que se passa tanto na vida consciente como na vida que está além da consciência do homem, o qual é transformado por seu destino mais alto”⁴⁴².

Partindo do pressuposto de que a Psicologia Transpessoal inclui ao invés de excluir os estudos psicológicos precedentes, compreendemos que o conceito de *Individuação*, embora seja uma elaboração vinculada à Psicologia Analítica, também se aplica aos estudos da transpessoalidade, sendo amplamente utilizado na área. Lembremo-nos que na perspectiva wilberiana, o impulso mais profundo do indivíduo é o de realizar todo o Grande Ninho do Ser, percorrendo todos os seus níveis, de modo a integrá-los em si mesmo⁴⁴³. Sua proposta de que a consciência é espectral evidencia que o desenvolvimento psicológico refere-se ao processo de expansão da consciência, no qual o indivíduo amplia sua percepção à medida que se aprofunda no autoconhecimento, tornando-se, cada vez mais, quem realmente é, pelo despertamento e pela integração de todos os aspectos que o compõem enquanto ser humano. Nesse sentido, sob o ponto de vista transpessoal, a *Individuação* está intimamente atrelada à expansão da consciência, de modo que se individuar significa buscar a totalidade, por meio da transcendência do nível egóico, integrando e desenvolvendo as especificidades espirituais, mentais, emocionais e físicas, as quais levam à experiência de união com o todo.

Embora Jung relate o processo de *Individuação* à noção cristã de Reino do Céu e à própria vida de Jesus Cristo, propomo-nos a relacioná-lo à concepção de *Salvação*. Inferimos, aqui, que Jesus Cristo é o exemplo de ser humano individuado: aquele que engendrou o processo de se tornar quem realmente é, integrando-se em sua totalidade e atingindo a plenitude. Contudo, a comunhão trinitária nos mostra que Jesus Cristo não opera sozinho e, em tudo, depende tanto de Deus como do Espírito Santo. Se Ele engendra a *Salvação* da humanidade, revelando-nos a verdade sobre Deus e sobre o ser humano, a fim de que superemos o abismo que nos afasta do Pai, o faz enquanto mediador. Pela encarnação, Deus desce até a humanidade para nos divinizar, em um processo que nos coloca em comunhão com a vida divina não por mérito, mas por graça. Percebemos, nesse ponto, a significativa diferença que separa os conceitos aqui tratados: enquanto, na *Salvação*, o ser humano atinge sua plenitude, unindo-se a Deus, por meio de Jesus Cristo, no espírito; na *Individuação*, o ser humano atinge sua total integração, desenvolvendo, pelo exercício de ampliação consciencial,

⁴⁴² JUNG, *Psicologia da Religião Ocidental e Oriental*, p. 157.

⁴⁴³ WILBER, *Psicologia Integral*, p. 209.

os seus aspectos autênticos, unindo-se ao mais profundo de si mesmo e ao todo. Enquanto a *Salvação* é dom de Deus, universal e garantido a todos, a *Individuação* depende do despertar do próprio indivíduo.

Recordemos, no entanto, que, na perspectiva da Transpessoal, a *Individuação* passa pelo desenvolvimento integral do indivíduo, isto é, considerando seus aspectos espirituais, mentais, emocionais e físicos. Nesse sentido, tal processo indica, necessariamente, o envolvimento com o âmbito do sagrado, que, não obstante aconteça de maneiras distintas para cada indivíduo, abrange as inúmeras práticas que favorecem o acesso a esse campo, o qual vai designar a relação com Deus ou não de acordo com a tradição na qual o indivíduo se insere. Considerando a reflexão trinitária de Dupuis, cujo princípio considera que as tradições podem ser reconhecidas como vias de *Salvação*, uma vez que o Deus de Jesus Cristo alcança seus membros por meio de suas práticas religiosas sinceras, deduzimos que a *Salvação*, na perspectiva do diálogo inter-religioso, também pode alcançar o processo de *Individuação* orientado pela transpessoalidade, mesmo que o próprio indivíduo não a perceba em termos cristãos. Contudo, o contrário não pode ser afirmado, visto que a *Salvação* acontece de maneira igual para toda a humanidade e não pode depender apenas do movimento de busca do indivíduo, como depende a *Individuação*. Assim, a *Salvação* estaria contida na *Individuação* de orientação transpessoal, mas a *Individuação* de orientação transpessoal não estaria, necessariamente, contida na *Salvação*. Concluímos, por fim, que a concepção de *Salvação* colabora para a compreensão do processo de *Individuação*, sobretudo, dos indivíduos cristãos, promovendo o aprofundamento na cognição guiada pelo cristianismo, o qual pode ampliar as capacidades de atuação terapêutica. Por outro lado, a concepção de *Individuação* tem o potencial de expandir os horizontes perceptuais em torno do ser humano e seus processos psicológicos, colaborando para um entendimento psicológico do indivíduo dentro da história da *Salvação*.

CONCLUSÃO

No presente capítulo, apresentamos um percurso ascensional que, inicialmente, pretendeu nos oferecer a base para o estabelecimento das correlações entre a Teologia e a Psicologia Transpessoal. A partir da inferência de que Jesus Cristo é o modelo de expansão máxima da consciência, buscamos demonstrar como os conceitos teológicos oferecem possibilidades de apresentar respostas para as questões que emergem da Psicologia Transpessoal. Tal reflexão nos proporcionou a sustentação para compreendermos como alguns

pontos-chave de ambas as áreas podem se relacionar entre si. Dessa maneira, elaboramos um raciocínio que, do ponto de vista teológico, partiu do *Eu*, em direção a *Deus*, culminando na *Salvação*; e, do ponto de vista transpessoal, partiu do *Ego*, em direção à *Dimensão Espiritual*, culminando na *Individuação*. Diante disso, resumimos, a seguir, as principais conclusões em torno dos conteúdos apresentados.

TEOLOGIA	PSICOLOGIA TRANSPESSOAL
<i>Eu</i>	<i>Ego</i>
<ul style="list-style-type: none"> • É essencialmente relacional (só existe em relação com o outro); • A alteridade encontra-se no ponto de partida; • A pessoa humana se constitui a partir da sua relação e comunicação com a realidade (mundo, os outros, transcendente). 	<ul style="list-style-type: none"> • A princípio, acredita, ilusoriamente, que pode existir em si mesmo. Relaciona-se consigo mesmo em primeiro lugar para, depois, ampliar o raio de suas relações. • A alteridade encontra-se, inicialmente, alheia à percepção do indivíduo e se revela à medida que ele expande a consciência. • A pessoa humana se constitui a partir do desenvolvimento de seus aspectos espirituais, mentais, emocionais e físicos, os quais resultam em um todo, que se integra à medida que o indivíduo se engaja em seu próprio progresso psicológico.
<i>Deus</i>	<i>Dimensão Espiritual</i>
<ul style="list-style-type: none"> • Deus é pessoal; • Deus busca o indivíduo, revelando-se, aproximando-se dele e oferecendo a sua aliança; • Deus é único: o Deus de Jesus Cristo. 	<ul style="list-style-type: none"> • O Absoluto é impessoal; • O indivíduo é quem busca e acessa o Absoluto; • O Absoluto pode assumir muitos nomes, mas a realidade última é igual a todos.
<i>Salvação</i>	<i>Individuação</i>
<ul style="list-style-type: none"> • Trata-se da realização cada vez mais plena do ser humano em sua história pessoal, comunitária, social e cósmica; • Supera a ruptura entre Deus e o ser humano, entre o ser humano e seu mundo e no interior do próprio ser humano; • Acontece por graça de Deus e tem Jesus Cristo como mediador, tornando-se eficaz no indivíduo pela ação do Espírito Santo. 	<ul style="list-style-type: none"> • Trata-se do processo de diferenciação da consciência, no qual o sujeito realiza o si-mesmo, tornando-se único; • Supera a ruptura entre a personalidade e a realidade de quem o indivíduo realmente é, promovendo uma união de todos os aspectos que compõem a consciência; • Acontece por meio do esforço pessoal e da vontade íntima.

QUADRO 25: Aspectos da Teologia e da Psicologia Transpessoal em perspectiva.

Diante do conteúdo exposto concluímos que, além de seu caráter ascensional, o caminho percorrido ao longo deste capítulo apresenta, simultaneamente, um aspecto circular, no qual, do ponto de vista teológico, *Eu-Deus-Salvação* relacionam entre si e, do ponto de

vista transpessoal, *Ego-Dimensão Espiritual-Individuação* também relacionam entre si. Para uma melhor compreensão de nosso raciocínio, representamos tais associações graficamente da seguinte maneira:

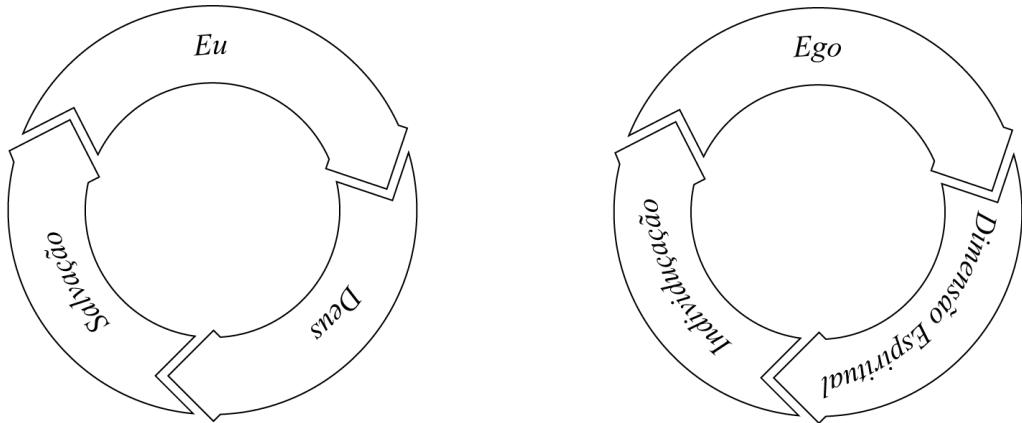


IMAGEM 2: Relações circulares *Eu-Deus-Salvação* e *Ego-Dimensão Espiritual-Individuação*.

Numa perspectiva circular, percebemos que, tanto os elementos *Eu-Deus-Salvação*, quanto os elementos *Ego-Dimensão Espiritual-Individuação* não se encontram separados uns dos outros, de modo que há uma relação intrínseca entre eles. Sob a ótica teológica, o *Eu*, ao assumir seu aspecto relacional, responde ao chamado de *Deus*, de modo a ser envolvido na *Salvação*. Perante a *Salvação*, o *Eu* se torna eternamente *Eu* em *Deus*, retomando a sua união com o Pai, com o mundo e consigo mesmo, com o propósito de superar a alienação existencial. De maneira análoga, sob a ótica transpessoal, o *Ego*, ao se engajar no processo de expansão consciencial, desenvolve sua *Dimensão Espiritual* (juntamente com a mental, a emocional e a física), de modo a engendrar sua *Individuação*. Pela *Individuação*, o *Ego* é ultrapassado pelo ser humano, o qual se torna quem realmente é, ampliando a percepção que tem de si mesmo, do transcendente, do outro e do mundo que o circunda. Em ambos os casos, o caminho leva o indivíduo a acessar a verdade mais profunda de si mesmo, levando-o às possibilidades de plenitude. Assim, quanto mais o *Eu* responde ao chamado de *Deus*, mais se abre à *Salvação*, a qual o despertará para a sua dignidade, consolidando sua experiência de *Eu* e, consequentemente, mantendo-o no movimento relacional que o conecta a *Deus*, ao mundo, aos outros e a si mesmo. Da mesma maneira, quanto mais o *Ego* expande sua percepção para os níveis mais elevados de sua consciência, ativando sua *Dimensão Espiritual*, mais se engaja na *Individuação* e se fortalece, a fim de que possa manifestar a realidade mais essencial do indivíduo, mantendo-o no movimento de conexão às facetas mais elevadas de si mesmo, as quais o sintonizam às perspectivas da comunhão com o todo, em clima de alteridade e fraternidade.

Concluímos, portanto que, com base no paradigma transdisciplinar, o qual propõe a união e a transcendência de disciplinas diversas, encontrando, para tanto, seus pontos de convergência, compreendemos que, embora haja um natural distanciamento entre a Teologia e a Psicologia Transpessoal, é possível encontrarmos interfaces em ambas áreas, a fim de proporcionarmos um melhor entendimento de seus conteúdos e, sobretudo, do mundo que nos circunda. Procuramos, assim, elaborar reflexões que refinem nossa percepção, de modo a assumirmos posturas mais holísticas diante dos desafios que se nos apresentam na modernidade, especialmente no que diz respeito às relações que nos caracterizam enquanto seres humanos.

CONCLUSÃO GERAL

No início desta pesquisa, propusemo-nos a entrelaçar duas áreas de conhecimento que, embora não estejam completamente apartadas entre si, apresentam diferenças fundamentais em termos de história, conceitos e lógica. Teologia e Psicologia Transpessoal partem de objetos diferentes, mas compartilham um interesse mútuo: o ser humano. Foi, portanto, a partir desse lugar que direcionamos nossos esforços de encontrar as interfaces entre os âmbitos em questão. O caminho percorrido evidenciou que, do ponto de vista teológico, o ser humano é essencialmente relacional e, por isso, só existe quando em conexão com os outros, com o mundo e com Deus. Ao propor uma comunicação genuína, pautada no respeito e no acolhimento, a perspectiva cristã do diálogo inter-religioso não apenas ressalta a importância das relações, mas as estimula e as fortalece, colaborando para que nos tornemos cada vez mais humanos. Do ponto de vista da transpessoalidade, ficou claro que a expansão da consciência amplia a percepção do indivíduo, a fim de que ele se aprofunde nos vínculos que permeiam a própria existência, favorecendo o refinamento do seu senso de alteridade. De maneira análoga, percebemos que o exercício de colocar ambas disciplinas em relação representou uma espécie de reflexo ou de extensão da característica fundamental que nos constitui seres de interação, permitindo-nos penetrar na condição mesma de nossa humanidade.

Perante o desafio de elaborar uma investigação interdisciplinar e transdisciplinar, manifestamos nossa dificuldade em estabelecermos uma linguagem que preservasse as particularidades de ambos campos acadêmicos e que, concomitantemente, oferecesse uma explanação clara em favor da interlocução sugerida. Contudo, acreditamos ter realizado uma experiência relacional legítima, a qual nos proporcionou, tanto o aprofundamento como a expansão da compreensão do mistério crístico e dos processos psicológicos transpessoais. Assim, consideramos que cumprimos com nossa intenção de contemplar os leitores provenientes das duas áreas de saber, proporcionando-lhes uma prova do que experimentamos ao longo de nosso percurso de interações disciplinares.

A partir da análise do *estado da questão*, adentramos o universo da interdisciplinaridade, do pensamento complexo e da transdisciplinaridade, guiando-nos em nosso propósito de interlocução entre Teologia e Psicologia Transpessoal, de modo a ampliarmos nossas possibilidades de relação ao longo da pesquisa. O início de nossa pesquisa ainda nos permitiu entender a evolução do pensamento dialógico dentro da Teologia cristã, percebendo como o movimento de abertura da Igreja ao longo de sua história moderna acompanhou os progressos culturais que intensificaram as relações humanas. Tal investigação

nos proporcionou uma visão mais ampla do processo de amadurecimento das relações inter-religiosas sob a perspectiva cristã, despertando-nos para as sutilezas do mistério crístico, o qual se encontra, como constatamos, onde quer que Deus se faça sentido. Ademais, a exploração do método da correlação de Tillich nos ajudou a conceber como a Teologia pode oferecer uma resposta para a questão da Psicologia Transpessoal, possibilitando-nos a comprovação de nossa hipótese inicial de que Jesus Cristo representa um modelo de transpessoalidade plena.

A partir do estudo da *Cristologia contemporânea do diálogo inter-religioso*, entendemos, sob a perspectiva de Jacques Dupuis e Raimon Panikkar, a viabilidade de envolver todos os seres humanos, independente de suas tradições religiosas no mistério do Cristo. Compreendemos ainda, como a reflexão cristológica é, em essência, aberta e inclusiva, e, portanto, atua como uma importante ferramenta de diálogo entre as fés. Esse estudo ainda nos permitiu compreender a visão hinduista a respeito de Jesus Cristo, oferecendo-nos mais elementos de análise para a compreensão da Cristologia em relação à cognição oriental, a qual também é base cognitiva da transpessoalidade.

A partir da investigação em torno da *Psicologia Transpessoal*, tivemos a oportunidade de adentrar nos processos que caracterizam o desenvolvimento psicológico do ser humano sob a ótica holística, especialmente, de Ken Wilber, Stanislav Grof, Roberto Crema, Pierre Weil, Roberto Assagioli, Jean Yves-Leloup, dentre outros. Diante de nossas elaborações, acessamos a importância do campo espiritual para a existência, percebendo-o como faceta fundamental para o desenvolvimento das mais altas capacidades humanas, as quais promovem as posturas de comunhão, fraternidade e união imprescindíveis para o fortalecimento das relações humanas.

Finalmente, a partir da interação entre *Cristologia contemporânea do diálogo inter-religioso e Psicologia Transpessoal*, assimilamos todo o conteúdo trabalhado ao longo da pesquisa, apresentando as possíveis correlações existentes entre as áreas. Tal elaboração nos proporcionou a consciência de que a ótica teológica e a ótica transpessoal podem se enriquecer mutuamente tanto por meio de seus pontos convergentes como por meio de seus pontos divergentes. Quando colocados em perspectiva, ambos campos acadêmicos nos convidam ao deslocamento de nosso olhar, a fim de que possamos compreender realidades diferentes sob óticas igualmente diferentes, colaborando para um alcance mais global a respeito das nossas relações com os outros, com o mundo que nos circunda e com o Outro.

Após a elaboração dessa jornada investigativa, percebemos algo fundamental para nosso processo de correlação: diante dos progressos atuais, em que o ser humano ganha, cada

vez mais, espaço na construção da realidade, expandindo seus horizontes em todos os níveis que o compõem (espiritual, mental, emocional e físico), a fé, o sujeito e o contexto se influenciam mutuamente, em uma dinâmica similar à pericorese descrita por Panikkar em sua visão cosmoteândrica. O método da correlação de Paul Tillich, o qual orientou a nossa pesquisa, diz-nos que as respostas para as perguntas que emergem da existência não derivam das próprias perguntas, de modo que a situação contextual só pode ser esclarecida pela mensagem cristã e, da mesma maneira, a existência humana pela manifestação divina⁴⁴⁴. Sob essa perspectiva, o ser humano é capaz apenas de formular a pergunta existencial, cuja resposta sempre derivará de Deus, dos conteúdos da fé. Não obstante nossos esforços de demonstrar como a Teologia pode responder à pergunta essencial relacionada à Psicologia Transpessoal, também identificamos, durante nosso percurso, que essa disciplina possui pergunta e resposta em si mesma. Assim, à questão da busca pela plenitude, a Transpessoal oferece suas teorias e práticas, a fim de guiar o ser humano em seu caminho de expansão consciencial. Com isso, queremos dizer que, no mundo contemporâneo, no qual as verdades absolutas não encontram lugar, o papel do indivíduo deve ser valorizado, de modo que a sua influência na correlação pergunta-resposta também possa ser considerada.

Então, qual a finalidade em estabelecer uma correlação entre as duas disciplinas aqui apresentadas? No intuito de respondermos a essa indagação, recorremos à proposta hermenêutica de Edward Schillebeeckx, cujo raciocínio parte do pressuposto de que, entre a tradição cristã e a experiência contemporânea há uma dinâmica de correlação mutuamente crítica. Em sua obra *Los hombres, Relato de Dios*, Schillebeeckx explica que as vivências nos levam ao aprendizado quando uma nova experiência nos coloca em contato com o conhecimento e as experiências previamente adquiridas, engendrando uma ação recíproca, na qual as experiências anteriores atuam como ponto de partida de nossa interpretação e as experiências atuais completam, corrigem ou contradizem as outras, de modo que ambas são integradas criticamente⁴⁴⁵. É assim que o autor afirma: “a experiência e a tradição não podem, pois, por um lado, simplesmente ser contrapostas entre si, tampouco, por outro lado, ser vistas como fatores que se confirmam mutuamente por si mesmas”⁴⁴⁶. Schillebeeckx ressalta o papel do ser humano enquanto sujeito da fé, marcado pela própria cultura, demonstrando a importância do contexto concreto no qual vivem os crentes para o cristianismo: é nele que se modela, de fato, a fé cristã; é por meio dele que a fé cristã é assimilada; e é nele que a fé é

⁴⁴⁴ TILLICH, *Teologia Sistemática*, p. 26.

⁴⁴⁵ SCHILLEBEECKX, Edward. *Los hombres, Relato de Dios*. Salamanca: Verdad e Imagen, 1995, p. 44.

⁴⁴⁶ *Ibid.*, p. 44.

concretamente vivida. Nessa perspectiva, a interpretação daquele que crê não é apenas uma aplicação de uma tradição que possui autoridade sobre as situações, mas, sim, um encontro entre diferentes culturas que buscam compreender a fé: “O que está em jogo é o encontro (...) reciprocamente crítico, entre culturas crentes e, portanto, entre diferentes tradições de fé”⁴⁴⁷. De acordo com o autor, por meio desse encontro somos capazes de alcançar a perspectiva do Evangelho no aqui e no agora, o que significa que a própria busca por respostas às nossas perguntas existenciais já nos abre para Deus, de modo que os seres humanos, enquanto sujeitos da fé, não representam apenas um lugar de pergunta, mas participam ativamente do processo de encontrar as respostas. Para ele, crer, na atualidade, exprime o esforço de fazer presente e compreensível a tradição cristã nas novas situações existenciais e “isto requer uma relação mutuamente crítica - e, contudo, contínua - entre a tradição cristã do passado e nossa compreensão da fé em nossa situação sócio-histórica e existencial contemporânea (...)”⁴⁴⁸.

Schillebeeckx determina duas fases nas quais a correlação mutuamente crítica acontece: 1) a interpretação da tradição cristã e 2) a interpretação da situação atual na qual vivemos⁴⁴⁹. Ao refletir sobre uma possível virada hermenêutica na Teologia, Geraldo Luiz De Mori esclarece que o método de Schillebeeckx se formula a partir do fato de que o ser humano, em contato com o mundo, busca sentido e, assim, faz uma pergunta para a qual a resposta é dada, a princípio, na práxis e, à luz da Revelação, é identificada pela fé cristã como a expressão da “superabundância de sentido contida no sentido que o próprio ser humano descobriu no mundo em Cristo”⁴⁵⁰. Nesse sentido, as buscas do ser humano encontrariam seu sentido particular, de modo que a Revelação cristã se encontraria, então, na ordem do excesso de Deus.

Diante disso, inferimos que, para além da resposta que a Teologia é capaz de apresentar para a Psicologia Transpessoal, a correlação existente entre ambas pode ser inserida no âmbito do mutuamente crítico de Schillebeeckx, por meio das três relações apresentados no capítulo final: *Eu x Ego; Deus x Dimensão Espiritual; Salvação x Individuação*. À vista disso, como Teologia e Psicologia Transpessoal podem contribuir uma com a outra, reciprocamente? Antes de mais nada, salientamos a principal divergência que distancia ambas disciplinas: enquanto a Teologia confessa que Jesus é o Cristo, a Psicologia Transpessoal prescinde de qualquer profissão de fé.

⁴⁴⁷ SCHILLEBEECKX, *Los hombres, Relato de Dios*, p. 74.

⁴⁴⁸ *Ibid.*, p. 77.

⁴⁴⁹ *Ibid.*, p. 76.

⁴⁵⁰ DE MORI, Geraldo Luiz. “Crer e interpretar: uma nova ‘virada’ hermenêutica da teologia?”. *Pistis Praxis, Teol. Pastor.*, Curitiba, v. 12, n. 3, p. 806-825, set./dez. 2020, p. 819.

No que diz respeito à relação *Eu x Ego*, por um lado, a Teologia, ao conceber o ser humano como essencialmente relacional, é capaz de oferecer à Psicologia Transpessoal o aporte necessário para que o senso de alteridade possa ser percebido e desenvolvido no indivíduo desde o momento em que se engaja em seu processo de expansão consciencial, catalisando o acesso às potencialidades vinculadas aos níveis mais espirituais e, por consequência, favorecendo o caminho de transcendência do egoísmo. Por outro lado, a Psicologia Transpessoal é capaz de oferecer à Teologia uma visão mais holística do ser humano, a qual considera seus aspectos espirituais, mentais, emocionais e físicos no seu progresso e na sua existência, colaborando para o aprofundamento da compreensão do ser no mundo, com os outros e para o Absoluto.

No que diz respeito à relação *Deus x Dimensão Espiritual*, por um lado, a Teologia, ao dar um nome ao inominável - Pai, Filho, Espírito Santo -, enriquece a Psicologia Transpessoal, refinando o entendimento da relação humana com o espiritual ao longo da história, a qual impacta, mesmo que de maneira indireta e inconsciente, os processos humanos de busca pelo sagrado. Por outro lado, a Psicologia Transpessoal, por transitar pelas diversas tradições, conserva a característica inabarcável do Absoluto, sem defini-lo, lembrando à Teologia sobre outras concepções de Deus, a fim de ela não se perder em idolatrias.

Por fim, no que diz respeito à relação *Salvação x Individuação*, por um lado, a Teologia mostra que o acesso à plenitude humana acontece por graça e não por mérito, favorecendo que a Psicologia Transpessoal compreenda que a dignidade humana é garantida apesar do esforço pessoal, de modo a acolher a todos, universalmente. Por outro lado, a Psicologia Transpessoal oferece um caminho de desenvolvimento para o cristão, no qual, ao proporcionar o acesso às suas mais altas potencialidades a fim de que se torne um sujeito único, auxilia a Teologia a perceber a autenticidade de cada ser humano, valorizando seu papel na comunidade, de modo a cumprir os dizeres de Jesus no Sermão da Montanha: “Vós sois o sal da terra” (Mt 5,13); “Vós sois a luz do mundo” (Mt 5,14).

Concluímos, portanto, que, em cada um dos conceitos acima, além das respostas que a Revelação pode nos dar, temos a possibilidade de alcançar o excesso de Deus, como nos fala Schillebeeckx. Nossa trajeto pelo diálogo inter-religioso e pela perspectiva transpessoal, que considera as diferentes tradições de sagrado, demonstrou que o cristianismo sozinho não pode se basta. Nesse sentido, o encontro entre as fés proporciona não apenas o enriquecimento teológico por enaltecer a heterogeneidade que nos constitui enquanto humanidade, mas também o aprofundamento no próprio mistério do Cristo por nos fazer encontrar o que é único naquilo que é diverso. Assim, finalizamos nossa pesquisa com o sentimento de que

realizamos uma conexão produtiva, a qual nos proporcionou ir da Teologia à Psicologia Transpessoal e vice-versa, garantindo-nos a consolidação de nosso laço com o mistério divino e transformando profundamente o nosso relacionamento com ambas as disciplinas.

REFERÊNCIAS

ALMENDRO, Manuel. "Transpersonal manifesto. Remembering, retracting paths: greatness and misery. Transpersonal psychology under review." In: *Journal of Transpersonal Research*, 2009, Vol. 1 (2), p. 102-121.

ALONSO, Juan. *Sentido cristiano del hombre*: la antropología teológica de Jean Mouroux. Anuario Filosófico, Navarra, XXXIX/1, p. 179-210, 2006. Disponível em: <<https://core.ac.uk/download/pdf/83567681.pdf>>. Acesso em: 20 jun. 2021.

AMOROSO, Richard L. "Consciência, uma definição radical: o dualismo da substância soluciona o *Hard Problem*". In: *A revolução da consciência*. Petrópolis: Vozes, 2004, p. 27-49.

ASSAGIOLI, Roberto. "Expansão da Consciência: Conquista e Exploração dos Mundos Internos". In: *Instituto di Psicosintesi*, Florença. Lição 01/1972. Tradução livre: Centro de Psicossíntese de São Paulo, fev. 2019. Disponível em: <<http://psicossintese.org.br/wp-content/uploads/2019/02/LI%C3%87%C3%83O-01.1972.pdf>>. Acesso em 13 fev. 2022.

ASSIS, Thaís Silva de. "Neo-hinduísmo no Brasil: trajetórias e pertencimentos religiosos de adeptos". *Anais da 30ª Reunião Brasileira de Antropologia*. Disponível em: <<http://evento.abant.org.br/rba/30rba/>>. Acesso em: 07 dez. 2021.

BOTELHO, André da Conceição da Rocha. *Teologia na Complexidade*: Do Racionalismo Teológico ao Desafio Transdisciplinar. 2007. 460 p. Tese (Doutorado em Teologia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.

BUBER, Martin. *EU e TU*. 8ª ed. São Paulo: Centauro, 2001.

CALVANI, Carlos Eduardo. "Espiritalidade e pregação em Tillich". In: *Estudos Teológicos*, v. 44, n. 2, p. 82-112, 2004. Disponível em: <http://www3.est.edu.br/publicacoes/estudos_teologicos/vol4402_2004/et2004-2ccalvani.pdf>. Acesso em 22 out.

CALVANI, Carlos Eduardo. "Renovação dos estudos em Tillich no Brasil: novos contextos, novas gerações, novas preocupações". In: *Revista Eletrônica Correlatio*. v. 17, n. 1, p. 33-46, jun. 2018. Disponível em: <<https://www.metodista.br/revistas/revistas-metodista/index.php/COR/article/viewFile/8842/6399>>. Acesso em: 22 out. 2021, p. 43.

CECCON, Rodrigo Pereira. HOLANDA, Adriano Furtado. "Interlocução entre Rudolf Otto, Carl Gustav Jung e Victor White". *Arq. bras. psicol.*, Rio de Janeiro, v. 64, n. 1, p. 63-77, abr. 2012. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1809-52672012000100006&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em 15 fev. 2022.

CONCÍLIO VATICANO II. *Ad gentes* (Sobre a atividade missionária da Igreja). Roma: 1965. Disponível em: <<https://bit.ly/2Sn2fTu>>. Acesso em: 07 jun 2021.

CONCÍLIO VATICANO II. *Dignitatis humanae* (Declaração sobre a liberdade religiosa). Roma: 1965. Disponível em: <https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651207_dignitatis-humanae_po.html>. Acesso em: 6 jan. 2022.

CONCÍLIO VATICANO II. *Gaudium et spes* (Sobre a Igreja no mundo atual). Roma: 1965. Disponível em: <https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_po.html>. Acesso em 07 jun 2021.

CONCÍLIO VATICANO II. *Lumen gentium* (Sobre a Igreja). Roma: 1964. Disponível em: <<https://bit.ly/35hFByq>>. Acesso em: 07 jun. 2021.

CONCÍLIO VATICANO II. *Nostra aetate* (Declaração sobre a relação da Igreja com as religiões não-cristãs). Roma: 1965. Disponível em: <<https://bit.ly/3xg1nyD>>. Acesso em 07 jun. 2021.

CUNHA, Carlos Alberto Motta. *O contributo do método da correlação de Paul Tillich à epistemologia da Teologia Pública no Brasil no contexto do pensamento complexo e transdisciplinar*. 2015. 288 p. Tese (Doutorado em Teologia) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte, 2015.

DE MORI, Geraldo Luiz. “Crer e interpretar: uma nova ‘virada’ hermenêutica da teologia?”. In: *Pistis Praxis*, Teol. Pastor., Curitiba, v. 12, n. 3, p. 806-825, set./dez. 2020.

DI BIASE, Francisco. “Ciência e consciência na Era da Informação”. In: *A revolução da consciência*. Petrópolis: Vozes, 2004, p. 7-10.

DI BIASE, Francisco. *O homem holístico*: A unidade mente-natureza. 3^a ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

DUPUIS, Jacques. “Cristo Universale e Vie Di Salvezza.” *Angelicum*, vol. 74, no. 2, Pontificia Studiorum Universitas a Sancto Thomas Aquinate in Urbe, 1997, pp. 193–217. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/44617319>>. Acesso em: 18 nov. 2021.

DUPUIS, Jacques. *Introdução à Cristologia*. 5^a ed. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

DUPUIS, Jacques. *Jesucristo al encuentro de las religiones*. Ediciones Paulinas: Madrid, 1991.

DUPUIS, Jacques. “La Fede Cristiana in Gesù Cristo in Dialogo Con Le Grandi Religioni Asiatiche.” *Gregorianum*, vol. 75, no. 2, 1994, p. 217–40. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/23579157>>. Acesso em: 25 nov. 2021.

DUPUIS, Jacques. *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*. Tradução de Márcia de Almeida, Euclides Martins Balancin. São Paulo: Paulinas, 1999.

FEDERAZIONE DELLE CONFERENZE EPISCOPALI ASIATICHE (FABC). *Documenti della Chiesa in Asia*. Bologna: EMI, 1997.

FELLER, Vitor Galdino. “Verbete: A salvação em Jesus Cristo”. In: *Encyclopédia Digital Theologica Latinoamericana*. Disponível em: <<http://teologicalatinoamericana.com/?p=2488>>. Acesso em: 02 abr. 2022.

FERREIRA, Aurino L. SILVA, Sidney C. R. “A espiritualidade como acontecimento transpessoal”. In: *Psicologia, Espiritualidade e Epistemologias Não-Hegemônicas*, vol. 3. São Paulo: CRP, 2016, p. 81-89.

FRANCISCO, Papa. *Carta encíclica Fratelli tutti* (Sobre a fraternidade e a amizade social). Assis: 2020. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html>. Acesso em: 7 jan. 2022.

FRANCISCO, Papa. *Primeira saudação do Papa Francisco*. Roma: 2013. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2013/march/documents/papa-francesco_20130313_benedizione-urbi-et-orbi.html>. Acesso em: 12 jun. 2021.

FRANCISCO, Papa. AL-TAYYEB, Ahmad. *Documento sobre a fraternidade humana em prol da paz mundial e da convivência comum*. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/travels/2019/outside/documents/papa-francesco_20190204_documento-fratellanza-umana.html>. Acesso em: 6 jan. 2022.

FRONTEIRA. In: Michaelis Online. São Paulo: Melhoramentos Ltda, 2021. Disponível em: <<https://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/Fronteira/>>. Acesso em: 27 set. 2021.

GIBELLINI, Rosino. *La teología del siglo XX*. Santander: Sal Terrae, 1998.

GROF, Christina. GROF, Stanislav. *A tempestuosa busca do Ser: Um guia para o crescimento pessoal através da crise de transformação*. São Paulo: Cultrix, 1995.

GROF, Stanislav. “Breve Historia de la Psicología Transpersonal”. *Journal of Transpersonal Research*, 2010, Vol. 2 (2), p. 125-136. Disponível em: <<https://transpersonaljournal.com/en/component/edocman/jtr-all-root-en/cat-jtr-2010-2-2/cat-jtr-2010-2-2-theoretical-studies/jtr-2010-2-2-stanislav-grof.html?Itemid=528>>. Acesso em: 25 jan. 2022.

INTERNATIONAL THEOLOGICAL COMMISSION. *Selected Questions on Christology*. Roma: 1979. Disponível em: <https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1979_cristologia_en.html>. Acesso em: 9 nov. 2021.

JOÃO PAULO II, Papa. *Carta encíclica Redemptor hominis*. Roma: 1979. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_04031979_redemptor-hominis.html>. Acesso em 07 jun. 2021.

JUNG, C. G. *A natureza da psique*. Tradução de Pe. Dom Mateus Ramalho Rocha, OSB. Petrópolis, Vozes, 2000.

JUNG, C. G. *O eu e o inconsciente*. Petrópolis: Vozes, 2014.

JUNG, C. G. *Psicologia da religião ocidental e oriental*. 3^a ed. Tradição: Pe. Dom Mateus Ramalho Rocha. Petrópolis: Vozes, 1988.

JUNG, C. G. *Tipos Psicológicos*. 3^a ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1976.

KASPER, Walter. "Ecumenismo nos passos do Papa Francisco". Tradução de Moisés Sbardelotto. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/noticias/532953-ecumenismo-nos-passos-do-papa-francisco-artigo-de-walter-kasper>>. Acesso em: 12 jun. 2021.

LADARIA, Luis F. *A Trindade: Mistério de comunhão*. São Paulo, Edições Loyola, 2009.

LADARIA, Luis F. *O Deus vivo e verdadeiro: O mistério da trindade*. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

LAJOIE, D. SHAPIRO, S. "Definitions of Transpersonal Psychology: The first Twenty Three Years". *The Journal of Transpersonal Psychology*, Vol. 24, Nº 1, 1992.

LITTO, Frederic M. MELLO, Maria F. "Resumo do Projeto: A Evolução Transdisciplinar na Educação Contribuindo para o Desenvolvimento Sustentável da Sociedade e do Ser Humano." In: *Educação e Transdisciplinaridade*. São Paulo: Editora USP; Brasília: Unesco, 2000, p. 147-151. Disponível em: <<https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000127511>>. Acesso em: 18 out. 2021.

LOZANO, Enrique Martínez. "El hombre sabio y compasivo: una aproximación transpersonal a Jesús de Nazaret. In: *Journal of Transpersonal Research*, 2009, Vol. 1 (1), p. 34-56.

MASLOW, Abraham H. *Introdução à Psicologia do Ser*. 2^a ed. Tradução: Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Eldorado, 1968.

MATURANA, Humberto. "Transdisciplinaridade e cognição". In: *Educação e Transdisciplinaridade*. São Paulo: Editora USP; Brasília: Unesco, 2000, p. 79-110. Disponível em: <<https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000127511>>. Acesso em: 18 out. 2021.

MESQUITA, Raul. DUARTE, Fernanda. *Dicionário de Psicologia*. Santa Marta de Corroios: Plátano, 1996.

MORIN, Edgar. *A cabeça bem feita: repensar a reforma, reformar o pensamento*. Tradução de Eloá Jacobina. 8^a ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003, p. 14.

MORIN, Edgar. *Introdução ao pensamento complexo*. Tradução de Eliane Lisboa. 4^a ed. Porto Alegre: Sulina, 2011, p. 11.

MOUROUX, Jean. "Naturaleza y estructura de la fe católica". In: *Hacia una teología de la fe*. Santander: Editorial Sal Terrae, 1970, p. 79-115.

MOTTA, Raúl D. CIURANA, Emilio Roger. "A cultura da complexidade e a complexidade da cultura". In: *Margem*. São Paulo, nº 16, p. 171-173, dez. 2002.

NICOLESCU, Basarab. "A prática da transdisciplinaridade". In: *Educação e Transdisciplinaridade*. São Paulo: Editora USP; Brasília: Unesco, 2000, p. 129-142. Disponível em: <<https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000127511>>. Acesso em: 18 out. 2021.

NICOLESCU, Basarab. *O manifesto da transdisciplinaridade*. São Paulo: Triom, 1999.

NICOLESCU, Basarab. *O que é a realidade?* Reflexões em torno da obra de Stéphanie Lupasco. Tradução de Marly Segreto. São Paulo: Triom, 2012.

NICOLESCU, Basarab. "Um novo tipo de conhecimento - transdisciplinaridade". In: *Educação e Transdisciplinaridade*. São Paulo: Editora USP; Brasília: Unesco, 2000, p. 9-25. Disponível em: <<https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000127511>>. Acesso em: 18 out. 2021.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS PARA A EDUCAÇÃO, A CIÊNCIA E A CULTURA. *Declaração Universal Sobre a Diversidade Cultural*. Paris: 2001. Disponível em: <http://www.unesco.org/new/fileadmin/MULTIMEDIA/HQ/CLT/diversity/pdf/declaration_cultural_diversity_pt.pdf>. Acesso em: 5 jun. 2021.

PAIVA, Marina Dias Lopes. "Fé católica e espiritualidade cosmoteândrica: aproximações e distanciamentos entre o pensamento de Jean Mouroux e Raimon Panikkar". *Pensar-Revista Eletrônica da FAJE*, v.12 n.1 (2021), p. 93-109. Disponível em: <<http://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/pensar/article/view/4799/4650>>. Acesso em: 15 dez. 2021.

PAULO II, João. *Carta Encíclica Redemptoris missio* (Sobre a validade permanente do mandato missionário). Disponível em: <https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_07121990_redemptoris-missio.html>. Acesso em: 03 abr. 2022.

PANIKKAR, Raimon. *Visión trinitaria y cosmoteándrica: Dios-Hombre-Cosmos*. Barcelona: Herder Editorial, 2016.

PONTIFÍCIO CONSELHO PARA O DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO. *Diálogo e anúncio*. Roma: 1991. Disponível em: <<http://bit.ly/diálogoeanúncio>>. Acesso em: 07 jun. 2021.

PONTIFÍCIO CONSELHO PARA O DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO. *O testemunho cristão em um mundo multi-religioso: recomendações de conduta*. Bangkok: 2011, n. 7. Disponível em: <https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/interelg/documents/rc_pc_interelg_doc_20111110_testimonianza-cristiana_po.html>. Acesso em: 05 out. 2021.

RAHNER, Karl. *Curso fundamental da fé*: introdução ao conceito de cristianismo. São Paulo, Paulus, 1989.

RIBEIRO, Cláudio de Oliveira. "Pluralismo e religiões: a questão cristológica em foco". *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 11, n. 29, p. 353-380, jan-mar 2013.

RUEDA, José Luiz Meza. "De la cristología a la cristofanía. Dupuis y Panikkar en diálogo". *Theologica Xaveriana*, Bogotá, vol. 62, n. 173 (115-136), jan-jun 2012.

SALDANHA, Vera. *Didática transpessoal: Perspectivas inovadoras para uma educação integral*. 298 p. Tese (Doutorado em Educação) - Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2006.

SALDANHA, Vera. SIMÃO, Manoel José. "O Sagrados nos processos de cura e transformação na perspectiva da Abordagem Integrativa Transpessoal". In: *Revista transdisciplinar - Uma oportunidade para o livre pensar*, vol. 4, ano 2, nº 4, jul. 2014. Disponível em: <<http://revistatransdisciplinar.com.br/wp-content/uploads/2018/01/1-%E2%80%93-O-Sagrados-nos-processos-de-cura-e-transforma%C3%A7%C3%A3o-na-perspectiva-da-Abordagem-Integrativa-Transpessoal.pdf>>. Acesso em 15 fev. 2022.

SALLES, V. JARDIM, A. MACIEL, C. "Duas entrevistas com Stanislav Grof, editadas por Virginia Salles, Álvaro Jardim e Carmen Maciel". Tradução de Álvaro Jardim. In: *Giornale Storico del Centro Studi di Psicologia e Letteratura*, vol. 3, aprile 2007, fascículo 4, Psicologia e Comunicazione, p. 259. Disponível em: <<https://www.aljardim.com.br/grof/8.pdf>>. Acesso em 15 fev. 2022.

SCHILLEBEECKX, Edward. *Los hombres, Relato de Dios*. Salamanca: Verdad e Imagen, 1995.

SCHULTZ, Duane. SCHULTZ, Sydney. *Theories of Personality*. 10th ed. Belmont: Wadsworth Cengage Learning, 2013.

SECRETARIADO PARA OS NÃO-CRISTÃOS. *A Igreja e as outras religiões - Diálogo e missão*. Roma: 1984. Disponível em: <<http://bit.ly/diálogodemissão>>. Acesso em: 12 jun. 2021.

SESBOUÈ, Bernard. *Jesucristo, el único mediador*: ensayo sobre la redención y la salvación. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1990.

SIMÃO, Manoel José Pereira. "Psicologia Transpessoal e a Espiritualidade". *O mundo da saúde*, São Paulo: 2010, 34 (4), p. 508-519.

TEIXEIRA, Faustino. "Para uma teologia cristã do pluralismo religioso a propósito de um livro". *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 30, p. 211-250, 1998.

TEIXEIRA, Faustino. "Teologia Asiática e Pluralismo Religioso". *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, Ano 43, Número 120, p. 193-209, Mai/Ago 2011.

TEIXEIRA, Faustino. "Karl Rahner e as religiões". *Perspectiva Teológica*, [S. l.], v. 36, n. 98, p. 55-74, 2004. Disponível em: <<http://faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/462>>. Acesso em: 25 nov. 2021.

TILLICH, Paul. *On the boundary*: An autobiographical sketch. Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2011.

TILLICH, Paul. *Teologia Sistemática*. Tradução: Getúlio Bertelli e Geraldo Komdörfer. São Leopoldo: Sinodal, 2005.

TILLICH, Paul. *The Future of Religions*. New York: Harper & How Publishers, 1966.

VATICANO. *A profissão da fé*. Disponível em: <https://www.vatican.va/archive/cathechism_po/index_new/p1s2c1_198-421_po.html>. Acesso em: 22 mar. 2022, n. 253.

VAZ, Henrique C. de Lima. *Antropologia filosófica*. 1. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2020.

VAZ, Henrique C. de Lima. *Experiência Mística e Filosofia na Tradição Ocidental*. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

VIGIL, José Maria. *Teologia do Pluralismo Religioso*: para uma releitura pluralista do cristianismo. Tradução de Maria Paula Rodrigues. São Paulo: Paulus, 2006.

WALSH, Roger. VAUGHAN, Frances. *Caminhos além do ego*: Uma visão transpessoal. São Paulo: Cultrix, 1997.

WALSH, Roger. VAUGHAN, Frances. “Beyond the ego”. In: *Journal of Humanistic Psychology*, n. 20, 1980. Disponível em: <<https://escholarship.org/uc/item/70d4f19g>>. Acesso em: 23 mar. 2022.

WEIL, Pierre. LELOUP, Jean-Yves. CREMA, Roberto. *Normose*: a patologia da normalidade. Campinas: Verus Editora, 2003.

WILBER, Ken. *O espectro da consciência*. São Paulo, Cultrix, 1995.

WILBER, Ken. *Psicologia Integral*: Consciência, Espírito, Psicologia, Terapia. São Paulo: Cultrix, 2000.

ZARAZAGA, Gonzalo. “Verbete: A comunhão trinitária”. In: *Encyclopédia Digital Theologica Latinoamericana*. Disponível em: <<http://teologicalatinoamericana.com/?p=1250>>. Acesso em: 22 mar. 2022.

ZARAZAGA, Gonzalo. “Verbete: Deus”. In: *Encyclopédia Digital Theologica Latinoamericana*. Disponível em: <<http://teologicalatinoamericana.com/?p=1471>>. Acesso em: 22 mar. 2022.

ZUBEN, Newton Aquiles. “Eu e Tu, de uma ontologia da relação a uma antropologia do inter-humano”. In: *EU e TU*. 8^a ed. São Paulo: Centauro, 2001, p. XL-LXXVIII.